Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

Литургия

Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого

Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

ЛИТУРГИЯ

Исторический и богословский комментарий
к Литургиям Иоанна Златоуста
и Василия Великого

ПОЗНАНИЕ

Москва
2019

УДК 271
ББК 86.372
А39

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ИС Р18-805-0167

Иларион (Алфеев), митр.

А39 Литургия. Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого. — М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2019. — 768 с.: ил.

Божественная Литургия является главным православным богослужением, однако далеко не все верующие в полной мере понимают ее смысл. Литургия — богослужение, имеющее двухтысячелетнюю историю, обладающее глубоким символизмом, насыщенное богословскими смыслами и контекстами, далекими от сознания современного человека. Настоящая книга является самым подробным имеющимся на русском языке комментарием к тексту Литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого. Автор расшифровывает каждую фразу, каждый встречающийся термин, раскрывая смысл Литургии в широкой исторической и богословской перспективе. Книга изобилует информативными экскурсами, посвященными становлению и развитию Литургии, особенностям современной практики ее совершения.

Для священнослужителей и всех, кто хочет глубже понять историю и богословское содержание Литургии.

На обложке: Литургия святых Иоанна Златоуста и Василия Великого. XIV в. Монастырь Высокие Дечаны, Косово.

ISBN 978-5-906960-30-6

© Иларион (Алфеев), митр., 2019
© Издательский дом «Познание», 2019
© ООО «РК Галерия», оформление, 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ

Греческое слово «литургия» буквально означает «общее дело» и указывает на главное богослужение Православной Церкви, полностью именуемое Божественной Литургией. Это богослужение совершается в каждом православном храме — в крупных городских приходах и монастырях ежедневно (за исключением тех немногих дней, когда церковный устав предписывает совершать вместо Литургии иные богослужения), в небольших сельских храмах по воскресеньям и праздникам.

Литургия служит опорным стержнем бытия Церкви. В истории Церкви были периоды, когда закрывались храмы и монастыри, уничтожались иконы и святые мощи, когда Церковь была лишена права на благотворительную и катехизическую деятельность, когда священнослужителей расстреливали сотнями и тысячами. Но даже в эти периоды не прекращалось — явно или тайно, в храмах или частных домах — совершение Божественной Литургии. И именно Литургия позволяла Церкви сохраниться в условиях жесточайших гонений, духовно поддерживала и укрепляла христиан, оказавшихся на грани выживания.

Участие в Литургии составляет основу духовной жизни православного христианина. Однако далеко не все верующие в полной мере понимают смысл Литургии, а для человека невоцерковленного, входящего в храм с улицы, она вообще может показаться тайной за семью печатями.

Малодоступность Литургии связана не только с тем, что в большинстве храмов Русской Церкви она совершается на церковнославянском языке. Литургия — богослужение, имеющее двухтысячелетнюю историю, обладающее глубоким символизмом, насыщенное богословскими смыслами и контекстами, далекими от сознания современного человека. Для того чтобы понимать, что́ и для какой цели совершается во время Литургии, необходимо не только знание церковнославянского языка, но и знакомство с этими смыслами и контекстами.

Служение Литургии — творческий акт, в который вовлечена вся полнота Церкви. Текст Литургии всегда один и тот же, но каждая Литургия дает возможность человеку заново пережить встречу с живым Богом.

Структура книги определяется ее целью — сделать Литургию максимально доступной для современного человека. А это невозможно без знания ее истории. Поэтому в первой части книги мы рассмотрим историю евхаристического богослужения, начиная с новозаветной эпохи и кончая поздневизантийским периодом, когда завершилось ее формирование. Вторая часть содержит подробное толкование Литургии. Первая глава этой части посвящена приготовлению к Литургии и проскомидии. Вторая — Литургии оглашенных. Третья, наиболее объемная во всей книге, содержит толкование Литургии верных по чину Иоанна Златоуста. Наконец, в четвертой главе рассматривается Литургия Василия Великого, точнее те ее молитвы, которые отличаются от соответствующих молитв Литургии Златоуста.

Литургии Преждеосвященных Даров мы касаться в настоящей книге не будем, поскольку объектом нашего внимания будет только евхаристическая Литургия, то есть та, на которой совершается Таинство Евхаристии — преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа.

Термины «Евхаристия» и «преложение» будут часто встречаться в нашем тексте, поэтому представляется полезным разъяснить их в самом начале.

Греческое слово «Евхаристия» означает «благодарение». Именно этим термином принято обозначать ту центральную часть Литургии, в которой священник от лица всей общины возносит благодарственную молитву Богу Отцу о даровании Им миру Своего Единородного Сына как Спасителя и Искупителя. Чтение данной молитвы завершается призыванием Святого Духа на заранее приготовленные хлеб и вино, которые после сошествия на них Святого Духа становятся Телом и Кровью Христа. Термин «Евхаристия» используется иногда и в расширительном смысле, указывая не только на благодарственную молитву, но и на Литургию в целом, а также на само таинство причащения верующих Телом и Кровью Христа.

Термин «преложение» в переводе со славянского означает «изменение», или «превращение». Он употребляется для обозначения того, что происходит с хлебом и вином на Евхаристии: они становятся Телом и Кровью Христа. Иногда употребляется термин «пресуществление», об истории которого мы скажем отдельно.

Часть первая

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ

Господь Вседержитель. Икона. Монастырь вмц. Екатерины на Синае. Сер. VI в.

Глава 1

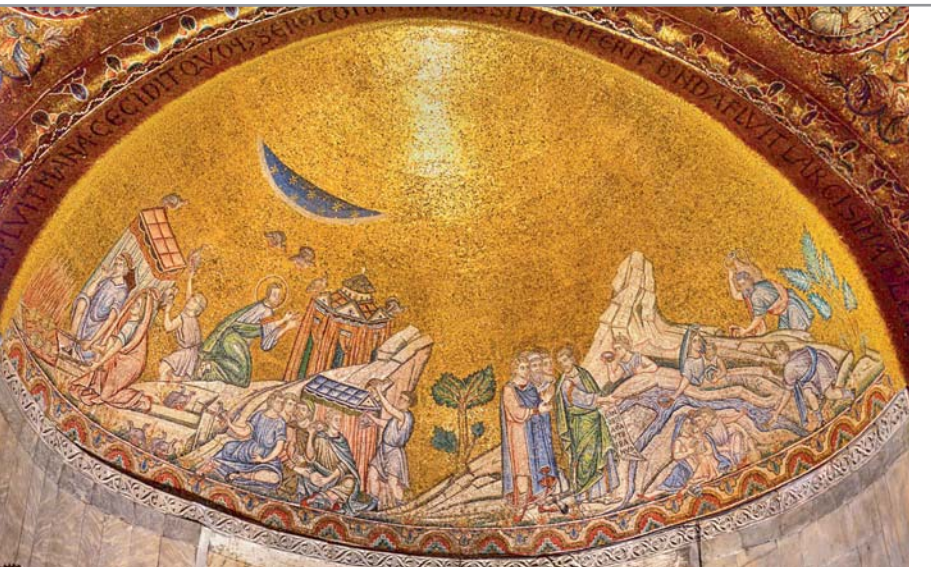
ИИСУС ХРИСТОС — ХЛЕБ ЖИЗНИ

Первая Евхаристия была совершена Иисусом Христом на Тайной вечере. Но задолго до Тайной вечери в беседе с иудеями в Капернауме Иисус раскрыл смысл этого события. Беседа о небесном хлебе из Евангелия от Иоанна является богословским прологом к тому, что произойдет на Тайной вечере, когда Иисус преподаст ученикам хлеб и вино со словами: «Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя...» (Мф. 26:26–28; Мк. 14:22–24; Лк. 22:19–20).

Поскольку значительная часть беседы построена на ветхозаветном рассказе о манне, которую Бог послал с неба народу Израильскому, представляется необходимым сначала остановиться на этом библейском сюжете. Он имеет прямое отношение к символизму Литургии, в котором образ хлеба играет центральную роль. Сама беседа будет рассмотрена как в общем контексте евангельской истории, так и с учетом того толкования, которое она получила в святоотеческой традиции.

1. «Хлеб с неба» в Ветхом Завете

В 16-й главе Книги Исход повествуется о том, как вскоре после выхода Израильского народа из Египта, когда народ находился в Синайской пустыне, «возроптало всё общество сынов Израилевых на Моисея и Аарона в пустыне, и сказали им сыны Израилевы: о, если бы мы умерли от руки Господней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда мы ели хлеб досыта!». Тогда Господь сказал Моисею: «Вот, Я одождю вам хлеб с неба, и пусть народ выходит и собирает ежедневно, сколько нужно на день, чтобы Мне испытать его, будет ли он поступать по закону Моему или нет». Вечером налетели перепелы, и народ наелся мяса, «а поутру



Чудо о перепелах. Схождение манны небесной. Мозаика базилики Сан-Марко в Венеции. XII в.

лежала роса около стана; роса поднялась, и вот, на поверхности пустыни нечто мелкое, круповидное, мелкое, как иней на земле. И увидели сыны Израилевы и говорили друг другу: что это? Ибо не знали, что это. И Моисей сказал им: это хлеб, который Господь дал вам в пищу». Каждому полагалось по гомору на человека[1], при этом не разрешалось оставлять запас на следующий день. В канун субботы выпадала двойная норма, чтобы на следующий день народ мог соблюдать заповедь субботнего покоя. «И нарек дом Израилев хлебу тому имя: манна[2]; она была, как кориандровое семя, белая, вкусом же как лепешка с медом». Сыны Израилевы питались манной сорок лет, пока не пришли в Землю обетованную (Исх. 16:1–35).

Если поначалу схождение манны с неба вызвало удивление сынов Израилевых, то в дальнейшем, как повествует Книга Чисел, однообразие пищи надоело им, и они возроптали: «Мы помним рыбу, которую в Египте мы ели даром, огурцы и дыни, и лук, и репчатый лук и чеснок; а ныне душа наша изнывает; ничего нет, только манна в глазах наших» (Числ. 11:5–6). В той же книге описывается, как «стал малодушествовать народ на пути, и говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть [нам] в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища» (Числ. 21:4–5). Бог прогневался на народ за ропот и послал ядовитых змей, от укуса которых многие

[1] Гомор — мера сыпучих тел, составлявшая немногим более 2 литров.

[2] От евр. **מן הוא** *mān hû'* (букв. «что это?»).

умирали. Тогда народ принес покаяние, и Моисей по повелению Бога выставил знамя с изображением медного змея: взиравшие на него оставались живы (Числ. 21:6–8).

Рассказ о «хлебе с неба» стал одним из важнейших эпизодов в истории Израильского народа. Он воспринимался как свидетельство заботы Бога о Своем народе. Авторы библейских книг неоднократно говорили о нем. В Книге Второзакония Моисей, напоминая народу о благодеяниях Бога, дважды ссылается на этот эпизод: «Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои[3], дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор. 8:3). Эти слова Иисус процитировал в ответ на предложение диавола превратить камни в хлебы (Мф. 4:4; Лк. 4:4).

В Книге Иисуса Навина упоминается о том, что манна перестала падать на другой день после первой Пасхи, которую сыны Израилевы совершили в Земле обетованной (Нав. 5:11–12). О даровании манны напоминал народу Израильскому первосвященник Ездра, живший около VI века до Р. Х. (Неем. 9:15, 20). В одном из учительных псалмов, надписанном именем Асафа, о манне говорится: «Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости» (Пс. 77:25). В другом псалме, не имеющем надписания, имеются такие слова: «Просили, и Он послал им перепелов, и хлебом небесным насыщал их» (Пс. 104:40).

Обилие отсылок в Ветхом Завете к рассказу о «хлебе небесном», или «хлебе ангельском», свидетельствует о том значении, которое придавалось этому рассказу в качестве доказательства всемогущества Бога и Его заботы об Израильском народе. Дарование манны было одним из тех благодеяний Божиих, о которых раввины рассказывали в синагогах. На пасхальной трапезе глава семейства напоминал о них членам семьи, в частности, когда отвечал на вопросы детей.

Это привело некоторых ученых к утверждению, что фоном, на котором развивалась беседа Иисуса о хлебе, сшедшем с небес, было синагогальное богослужение пасхального периода. Данная гипотеза основана на упоминании о том, что беседа о небесном хлебе происходила незадолго до Пасхи (Ин. 6:4) и что часть ее была произнесена в синагоге (Ин. 6:59). Поиск буквальных параллелей в текстах, предназначенных для чтения в пасхальный период, однако, не дал веского подтверждения этой гипотезе[4].

[3] Почти дословно повторяется во Втор. 8:16

[4] См.: *Malina B. J.* The Palestinian Manna Tradition. P. 102–103.

2. «Не Моисей дал вам хлеб с неба»

Беседа о небесном хлебе начинается, судя по всему, на свежем воздухе, возможно — на берегу моря (Ин. 6:24–25), а заканчивается в капернаумской синагоге (Ин. 6:59). В какой момент беседы Иисус и его слушатели переместились в синагогу, Евангелист не уточняет.

Беседа начинается с рассказа о людях, которые были свидетелями чуда умножения хлебов, а потом видели, как ученики отплыли на лодках без Иисуса. Они не знали, что Иисус ночью пришел к ученикам по воде, а потому искренне удивились, когда увидели Его вместе с учениками в Капернауме:

> И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел? Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог. Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии? Иисус сказал им в ответ: вот

Насыщение народа пятью хлебами. Хождение по водам. Миниатюра из Четвероевангелия царя Иоанна Александра. 1356 г. (Британская библиотека, Лондон. Add MS 39627)

дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал. На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: 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. На это сказали Ему: Господи! подавай нам всегда такой хлеб. Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин. 6:25–35).

Слово «хлеб» (ἄρτος) в этой части беседы употреблено семь раз (всего же в беседе оно встречается 15 раз). Вместе с дважды встречающимся здесь термином «пища» и глаголами «алкать» и «жаждать» оно составляет тот терминологический и образный каркас, который становится несущей конструкцией всей беседы. Во второй части беседы к этим терминам добавятся глаголы «есть» (4 раза) и «пить» (1 раз), происходящие от них причастия «ядущий» (6 раз) и «пиющий» (2 раза), а также существительное «питие» (1 раз). Весь этот набор гастрономических терминов, вопреки очевидности, призван заострить внимание слушателей не на «пище тленной», а на «пище, пребывающей в жизнь вечную».

Хлеб, пища, питие — понятия настолько обыденные, что современному человеку бывает трудно понять, как можно вкладывать в них какой-либо сакральный смысл. Между тем хлеб — один из основополагающих и наиболее универсальных библейских символов. Хлеб использовался не только в качестве основной пищи, но и в качестве одного из элементов для жертвоприношений. К хлебу и всему, что связано с его производством, относились с благоговением.

Значение хлеба для древнего человека определялось тем, что хлеб был источником жизни. Призрак голода постоянно преследовал человека, жизнь и благополучие которого в значительной, если не в решающей, степени зависели от урожая пшеницы.

Хлеб в Библии

Впервые на страницах Библии термин «хлеб» употреблен в обращении Бога к Адаму после его грехопадения: «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3:19). Далее о хлебе упоминается в рассказе о том, как Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино в благословение Аврааму (Быт. 14:18). Хлебом Авраам угощает трех пришедших к нему путников (Быт. 18:5).

Эпическая история Иосифа и его братьев вся построена вокруг темы голода и хлеба. В этой истории именно хлеб играет основную роль: его

Гостеприимство Авраама. Мозаика
базилики Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

оскудение в земле Ханаанской и наличие в земле Египетской заставляют сыновей Иакова прийти к своему брату Иосифу. Выбор между хлебом и его отсутствием был выбором между жизнью и смертью:

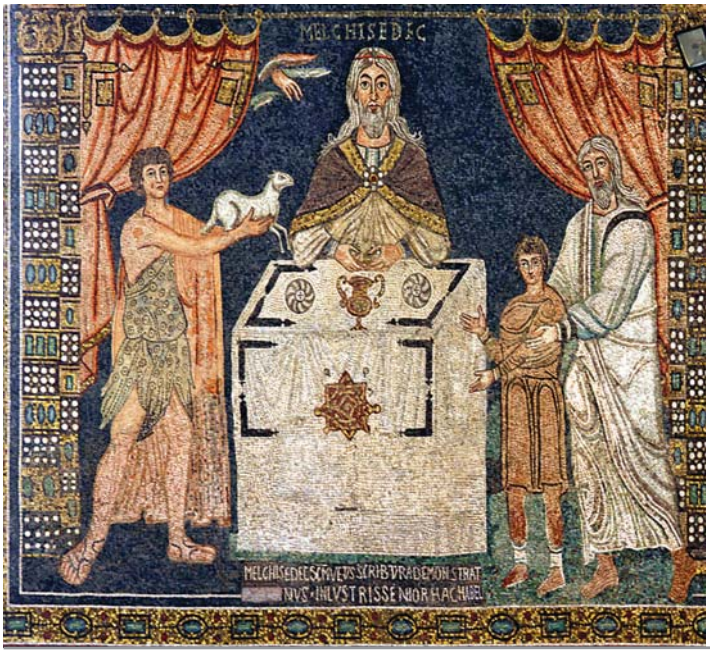
> И прошли семь лет изобилия, которое было в земле Египетской, и наступили семь лет голода, как сказал Иосиф. И был голод во всех землях, а во всей земле Египетской был хлеб. Но когда и вся земля Египетская начала терпеть голод, то народ начал вопиять к фараону о хлебе. И сказал фараон всем Египтянам: пойдите к Иосифу и делайте, что он вам скажет. И был голод по всей земле; и отворил Иосиф все житницы, и стал продавать хлеб Египтянам. Голод же усиливался в земле Египетской. И из всех стран приходили в Египет покупать хлеб у Иосифа, ибо голод усилился по всей земле. И узнал Иаков, что в Египте есть хлеб, и сказал Иаков сыновьям своим: что вы смотрите? И сказал: вот, я слышал, что есть хлеб в Египте; пойдите туда и купите нам оттуда хлеба, чтобы нам жить и не умереть (Быт. 41:53–42:2).

Снабжая своих братьев хлебом, Иосиф тем самым избавляет их от смерти. Точно так же пророк Илия спасает от смерти вдову в Сарепте

Сидонской, у которой оставалась лишь горсть муки и которая сказала ему: «Жив Господь Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; съедим это и умрем». По слову Господа, изреченному через пророка, «мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало» (3 Цар. 17:12).

Хлеб в Библии является универсальным символом пищи. Качество хлеба и настроение, с которым человек ест хлеб, символизируют качество жизни человека. В скорби слезы становятся для него хлебом (Пс. 41:4; 79:6), а когда Бог благоволит к его делам, он ест хлеб с веселием (Еккл. 9:7). Нечестивые и злые «едят хлеб беззакония» (Притч. 4:17), а добродетельная и трудолюбивая жена «не ест хлеба праздности» (Притч. 31:27).

Хлеб был частью ветхозаветного культа. Хлебы предложения должны были постоянно находиться на специальном столе в скинии (Исх. 25:23–30), а затем в храме (3 Цар. 7:48; 2 Пар. 13:11): на этот стол хлебы ставили теплыми — в приношение Господу (1 Цар. 21:6). Книга Левит содержит подробные предписания о том, как нужно печь и хранить хлебы предложения: их должно быть двенадцать, по числу колен Израилевых; они должны полагаться на стол каждую субботу, а хлебы, оставшиеся от предыдущей субботы, должны съедаться священниками «на святом ме-



Жертвенник в сцене жертвоприношения праотцев. Мозаика базилики Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне. 60-е гг. VI в.

сте, ибо это великая святыня для них из жертв Господних» (Лев. 24:5–9). Та же книга содержит инструкции, касающиеся «приношения хлебного»: оно состоит из муки, которую человек приносит священникам, а они сжигают ее на жертвеннике (Лев. 2:1–13). Первый сноп жатвы приносился в жертву Господу и вместе с ним хлебное приношение (Лев. 23:10–13).

Вся эта долгая предыстория имеет прямое отношение к Иисусу и Его служению, а также к Его учению о «хлебе насущном» и о «хлебе с небес». Хлеб неоднократно упоминается на страницах всех четырех Евангелий. В пустыне Иисус, искушаемый диаволом, отказывается превратить камни в хлебы, отвечая на искушение словами Ветхого Завета: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). В ответ на обвинения в нарушении субботы Иисус напоминает фарисеям рассказ о том, как Давид съел священные хлебы предложения, которые не должно было есть никому, кроме священников (Мф. 12:1–4; Мк. 2:23–28; Лк. 6:1–5). Дважды Он совершает чудо над хлебами — один раз умножив пять хлебов и две рыбы и накормив ими пять тысяч человек, не считая женщин и детей (Мф. 14:15–21; Мк. 6:35–44; Лк. 9:12–17; Ин. 6:5–13), а другой раз подобным же образом накормив четыре тысячи человек семью хлебами и несколькими рыбами (Мф. 15:32–38; Мк. 8:1–9).

Беседа о небесном хлебе построена по тому же принципу, по которому строились многие беседы Иисуса с приходившими к Нему людьми. Иисусу было свойственно переключать внимание собеседника с предметов

Хлеба и рыбы. Мозаика церкви Умножения хлебов и рыб в Табхе, Израиль. V в.

земных и тленных на реальность иного плана, выходящую за рамки чувственного восприятия. Отталкиваясь от хорошо знакомых собеседнику земных вещей, Он трактовал их как прообразы небесных реальностей, уча слушателя переноситься сознанием от материального к духовному, от тленного к нетленному. Самарянке, говорившей ему о воде, почерпале и колодце, Он в ответ излагал учение о «воде, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). В данном же случае отправным пунктом для беседы с иудеями становится ветхозаветная история о хлебе, сошедшем с неба для поддержания жизни евреев в пустыне.

Хлеб является символом пищи, а значит, символом жизни. Человек не может не есть: если он не ест, он умирает. Но «не одним хлебом живет человек» (Втор. 8:3). Об этом знали уже в ветхозаветные времена. И Иисус неустанно напоминал Своим собеседникам о том духовном измерении жизни, которое не связано с материальным хлебом, но для поддержания которого требуется своя пища.

«Человек есть то, что он ест» (Der Mensch ist, was er isst), писал немецкий философ-материалист Л. А. Фейербах[5]. Это выражение стало крылатым и на протяжении многих десятилетий использовалось (в том числе в атеистической пропаганде) для доказательства того, что человек есть существо сугубо материальное, состоящее из тех же элементов, что и его пища. В чисто физическом смысле это так и есть. Клетки человеческого тела постоянно обновляются благодаря тому, что́ человек ест, что́ он пьет и че́м дышит. Из воздуха, пищи и питья складывается тот материальный субстрат, из которого, в конечном итоге, состоит его тело.

Высказывание Фейербаха, как отмечает протопресвитер Александр Шмеман, парадоксальным образом соответствует библейскому Откровению:

> ...Задолго до Фейербаха такое же определение человека было дано в Библии. В библейском рассказе о сотворении мира человек представлен прежде всего как существо алчущее, а весь мир — как его пища. Согласно автору первой Книги Бытия, сразу же за приказом плодиться и владычествовать над землею человеку предписывается есть от плодов земли: «...Вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя... И всякое древо, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу» (Быт. 1:29). Для того чтобы жить, человек должен есть; он должен принять мир в свое тело и превратить его в себя, в свои плоть и кровь. Человек, действительно, есть то, что он ест, а весь мир явлен как праздничная трапеза. Этот образ праздничного пира, пронизывающий всю Библию, и есть

[5] *Feuerbach L. A.* Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst. S. 41.

центральный образ жизни. Образ жизни при ее сотворении, а также образ жизни в ее конце и исполнении: «...да ядите и пиете за трапезою Моею, в царствии Моем» (Лк. 22:30)[6].

Спиритуализм, отличавший некоторых греческих философов и характеризовавшийся презрительным или стыдливым отношением к телу, пище, всему материальному и телесному[7], не был свойственен ни Ветхому Завету, ни учению Иисуса, ни последующей христианской традиции. Непосредственным поводом к беседе о небесном хлебе стало чудо насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами — чудо, которое имело целью утолить физический голод людей. Сам Иисус мог оставаться без пищи длительное время, но не бесконечно: Он знал, что такое алкать (Мф. 4:2; 21:18; Мк. 11:12; Лк. 4:2) и жаждать (Ин. 19:28). И то, что человек нуждается в материальной пище, было для Него и Его слушателей самоочевидно.

Но именно потому, что это было самоочевидно, Он и обращается к теме пищи, чтобы сказать людям о Себе как источнике жизни. Его слова о пище, пребывающей в жизнь вечную, остаются для слушателей непонятными, что явствует из их следующего вопроса: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?» Очевидно, они ждут от него списка дел, подобного тому, который Он дал богатому юноше, перечислив (хотя и не полностью) заповеди закона Моисеева: «Не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и люби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 19:18–19). Вместо того чтобы перечислять добрые дела, Иисус говорит им, что главное их дело — веровать в Того, Кого послал к ним Бог.

И здесь происходит то, что нередко происходило с Иисусом: у Него потребовали знамения для доказательства того, что Он истинный Мессия. Обычно на такие требования Он отвечал отказом (Мф. 12:39; 16:4; Мк. 8:12; Лк. 11:29). Однако в данном случае требование звучит после того, как чудо совершено. При этом собеседники ссылаются на ветхозаветное чудо, похожее на то, которое только что совершил Иисус.

Это и дает Иисусу повод начать разговор о том, что слушатели заведомо не могли понять: что Он Сам является хлебом, сошедшим с небес. Он начинает этот разговор с указания на то, что манну с неба давал сынам Израилевым не Моисей, а Его Отец. Однако манна — лишь прообраз того хлеба, который «сходит с небес и дает жизнь миру».

---

[6] *Шмеман Александр, протопресв.* За жизнь мира. С. 7–8.

[7] Неоплатоник Порфирий начал свое жизнеописание Плотина со слов: «Плотин… стыдился, что пребывал в теле» (*Порфирий*. Жизнь Плотина. Plotini opera. Vol. 1. P. 1).

Следующий фрагмент разговора очень похож на беседу с самарянкой, которой Иисус сказал: «Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек». На что она ответила: «Господин! Дай мне этой воды, чтобы мне не приходить сюда и не черпать» (Ин. 4:13–15). Здесь же, услышав о хлебе, сходящем с небес и дающем жизнь миру, слушатели говорят: «Господи! подавай нам всегда такой хлеб». Ответ Иисуса похож на то, что Он говорил самарянке: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда». Параллелизм двух диалогов очевиден: в обоих случаях собеседники думают о пище или питии, тогда как Иисус в ответ предлагает Самого Себя[8]. Однако, как мы увидим далее, два разных образа указывают на два отличных один от другого феномена духовной жизни.

Напомнив свидетелям чуда умножения хлебов о том, чтобы они заботились не только о пище тленной, Иисус затем упрекает их в неверии:

> Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете. Всё, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но всё то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин. 6:36–40).

Глагольная пара «видеть» и «веровать» употреблена в этом тексте дважды. Возможно, приведенный отрывок тематически связан с чудом исцеления слепорожденного, о котором Евангелист расскажет в 9-й главе. Тема соотношения видения и веры будет играть основную роль в поучении, которое последует за этим чудом и завершится словами, обращенными к фарисеям: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39).

Еще одну важнейшую тему затрагивает Иисус в рассматриваемом отрывке: о том, что воля Божия заключается в спасении всех без исключения людей, уверовавших в Иисуса. Эта мысль утверждается при помощи четырех определений: 1) к Иисусу придет *всё*, что дает Ему Отец; 2) Он не изгонит *ни одного* приходящего к Нему; 3) из того, что принадлежит Ему, *ничего* не должно погибнуть; 4) *всякий* верующий в Него будет иметь жизнь вечную. Дважды Иисус напоминает о том, о чем говорил иудеям ранее: что верующих в Него Он воскресит в последний день.

[8] *McGrath J.* John's Apologetic Christology. P. 173–174.

3. «Я есмь хлеб жизни»

Следующая часть беседы, как мы предполагаем, происходит уже в Капернаумской синагоге. Собеседниками Иисуса здесь являются «иудеи» — термин, который в Евангелии от Иоанна нередко синонимичен словосочетанию «книжники и фарисеи», указывая на группу лиц, враждебных к Иисусу и Его проповеди:

> Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес. И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес? Иисус сказал им в ответ: не ропщите между собою. Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день. У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную.
>
> Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира.
>
> Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек. Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме (Ин. 6:41–59).

Обращает на себя внимание частое употребление термина «плоть» (σάρξ) в рассматриваемом отрывке. Этот термин, впервые появившийся в Ин. 1:14 («И Слово стало плотию...»), в общей сложности встречается в этом Евангелии 13 раз, из которых более половины приходится на 6-ю главу[9]. Он выполняет роль богословского маркера, при помощи которого выявляется прямая связь между Боговоплощением, Искуплением и Евхаристией: Слово становится плотью; Сын Божий отдает Свою плоть

[9] *Clark-Soles J.* Death and the Afterlife in the New Testament. P. 119.

за спасение мира; эта плоть является хлебом, сшедшим с небес и дающим верным жизнь вечную.

Ропот, поднявшийся среди иудеев, напоминает о ропоте сынов Израилевых против Моисея в пустыне (Исх. 17:3; Числ. 11:1; 14:27–29). Вопросы, которые иудеи задают друг другу по поводу Иисуса, очень напоминают то, что, согласно Матфею и Марку, говорили об Иисусе в его «отечестве»: «Не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него всё это?» (Мф. 13:55–56; Мк. 6:2–3). Под отечеством Иисуса понимается Назарет, где Он был воспитан, что подтверждается повествованием Луки о посещении Им назаретской синагоги, сопровождавшемся тем же вопрошанием: «Не Иосифов ли это сын?» (Лк. 4:16–22).

Капернаум, где происходит беседа о небесном хлебе, находился совсем недалеко от Назарета, и там вполне могли знать «отца и Мать» Иисуса. В сознании Его слушателей не укладывалось то, что Он заявлял о Себе как сшедшем с небес, в то время как Его родители и родственники были живыми свидетелями того, что Он родился на земле и воспитывался в обычной семье. В следующей главе Евангелия от Иоанна на сцене появятся «братья Иисуса», которые «не веровали в Него» (Ин. 7:3–5). Как человек, имевший родителей, братьев и сестер, мог претендовать на то, что сошел с небес?

Иисус не отвечает на этот вопрос, оставляя слушателям самим доискиваться истины. Однако Он дает им ключ, при помощи которого они могут разгадать Его загадку: они будут «научены Богом». Здесь Иисус впервые в Евангелии от Иоанна цитирует Ветхий Завет, приводя близко к тексту слова из Книги пророка Исаии: «И все сыновья твои будут научены Господом» (Ис. 54:13)[10]. Данный текст содержит в себе обетование об Иерусалиме, который представлен в образе женщины — «неплодной, нерождающей», «не мучившейся родами», «бедной, бросаемой бурей, безутешной». Она не будет постыжена, потому что Сам Господь Саваоф — ее супруг (Ис. 54:1–12). Похожее пророчество есть у Иеремии:

> Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга,

[10] *Schuchard B. G.* Scripture within Scripture. P. 47, 50.

Орнамент с изображением «небесных хлебов». Ангелы, несущие хризмон. Мозаика базилики Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

> брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не воспомяну более (Иер. 31:31–34).

Здесь результатом дарования «нового завета» представляется то, что люди не будут учиться друг у друга, но Сам Бог станет их учителем. Иисус возвещает Своим слушателям, что эра Нового Завета наступила. И напоминает, что, помимо земного отца, которого они видели и знают, у Него есть небесный Отец, Которого они не видели: Его видел только Он. Но они могут слышать от Него и учиться от Него: в этом вслушивании в голос Божий, звучащий из уст Иисуса, и заключается ключ к разгадке тайны Его богосыновства[11].

После этого Иисус возвращается к теме небесного хлеба и говорит иудеям слова, которые не могли не шокировать их: хлеб, сходящий с небес, есть Его собственная Плоть — та самая человеческая Плоть, которую Он получил от Своей Матери и которую Он отдаст «за жизнь мира». До тех пор пока Он говорил о нетленной пище, это можно было воспринять как философское учение, имеющее целью отвлечь человека от земного и направить его мысль к небесному. Но когда Он заговорил о Своей Плоти и предложил слушателям ее съесть, а затем предложил им выпить Его Кровь, тут смутились и соблазнились не только правоверные иудеи, но даже Его собственные ученики:

> Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать? Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого

[11] Тема «слышания» занимает важное место в Евангелии от Иоанна, в котором глагол ἀκούω («слышать») встречается в общей сложности 53 раза. См.: *Paddison A.* Scripture. P. 114–116. См. также: *Moyise S.* Jesus and Scripture. P. 67–78.

восходящего туда, где был прежде? Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь...
И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.
С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним. Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти? Симон Пётр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго (Ин. 6:60–63, 65–69).

Нам, читающим беседу о небесном хлебе в свете христианского учения о Евхаристии, трудно в полной мере понять то удивление и негодование, которое эта беседа могла вызвать у неподготовленного слушателя. Представим себе на минуту, что к нам придет человек, который будет говорить о возвышенных духовных предметах, а под конец скажет: для того чтобы вам было хорошо, вы должны съесть мою плоть и выпить мою кровь. Вряд ли наша реакция сильно отличалась бы от той, которую описал Евангелист Иоанн.

Между тем буквальный смысл того, что говорил Иисус, был именно такой. И обращен он был к тем людям, которые помнили ветхозаветные запреты на вкушение «плоти и крови»: «...Только плоти с душею ее, с кровью ее, не ешьте» (Быт. 9:4); «Никакой крови не ешьте во всех жилищах ваших ни из птиц, ни из скота; а кто будет есть какую-нибудь кровь, истребится душа та из народа своего» (Лев. 7:26–27); «...Только крови не ешьте: на землю выливайте ее, как воду» (Втор. 12:16). И вдруг этим людям, правоверным иудеям, знатокам и хранителям закона, предлагается есть человеческую плоть и пить человеческую кровь. Как они могли не содрогнуться от услышанного?

Настойчивость, с которой Иисус призывает иудеев есть Свою Плоть и пить Свою Кровь, не может не вызвать вопрос: для чего Он предлагал им то, что для них было заведомо невыполнимо? Ответ на этот вопрос ищут в разных плоскостях. Чаще всего в беседе о небесном хлебе видят один из кульминационных пунктов богословской мысли Евангелиста Иоанна, вдохновленной евхаристической практикой древней Церкви. Параллельно апостолу Павлу, защищавшему эту практику (1 Кор. 11:22–29), Иоанн разрабатывал свое богословие Евхаристии, которое нашло наиболее завершенное и последовательное выражение в беседе о небесном хлебе. Поскольку Иоанн, по мнению большинства ученых, писал свое Евангелие в конце I века, когда евхаристическая практика Церкви была уже вполне разработанной, он и изложил для своей церковной общины

богословские основы этой практики в форме беседы Иисуса с иудеями[12]. Стихи 51–58 из 6-й главы Евангелия от Иоанна в научной литературе нередко называют «евхаристической интерполяцией»[13], имея в виду, что эта интерполяция была сделана членами «Иоанновой общины» на основе существовавшей в ней евхаристической практики. Этот взгляд восходит к крупнейшему представителю либеральной новозаветной науки XX века Р. Бультману, утверждавшему, что стихи 51–58 были «добавлены церковным редактором»[14].

С нашей точки зрения, такой подход подрывает доверие к Евангелию как историческому источнику, содержащему достоверные сведения о том, чему учил Иисус. Данное толкование отрицает историчность беседы о небесном хлебе и подразумевает, что Иисус не говорил тех слов, которые приписаны Ему Иоанном. Признание историчности того, что приписывается Иисусу в Евангелиях, представляется нам conditio sine qua non[15] для добросовестного исследования евангельского повествования. Беседа о небесном хлебе так же исторична, как и предшествующий ей рассказ о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами[16].

Ответ на вопрос о том, почему Иисус произнес столь шокирующие слова перед враждебно настроенной по отношению к Нему аудиторией, кроется, на наш взгляд, в совершенно особых и неповторимых формах общения, которыми Он пользовался для передачи Своего учения. Многие истины Он выражал притчами — короткими рассказами, в которых каждый слушатель слышал то, что был способен воспринять. Некоторые нравственные постулаты Он излагал в прямой императивной форме (например в Нагорной проповеди, в значительной степени состоящей из заповедей и запретов). Что же касается наиболее трудных для понимания аспектов Его богословского учения, то они, как это ни кажется парадоксальным, часто развивались в Его полемических диалогах с иудеями. И именно Евангелие от Иоанна дает нам возможность услышать эти диалоги и увидеть, как в ис-

---

[12] См., в частности: *LaVerdiere E.* The Eucharist in the New Testament and the Early Church. P. 112–118 (автор представляет всю беседу о небесном хлебе как творение Иоанна для «Иоанновой общины», в которую входили лица, происходившие из иудеев, самарян и язычников).

[13] См., напр: *Anderson P. N.* The Christology of the Fourth Gospel. P. 110–136.

[14] *Bultmann R.* The Gospel of John. P. 219.

[15] Conditio sine qua non (лат.) — непременное условие.

[16] Об историчности Евангелия от Иоанна в целом см.: *Blomberg C. L.* The Historical Reliability of John's Gospel. P. 17–67. Об историчности беседы о небесном хлебе см.: Ibid. P. 123–127.

полненных драматизма спорах с иудеями[17] зарождалась та вера, на которой после смерти и воскресения Иисуса основанная Им Церковь построит Свое учение и богослужение.

Результатом беседы о небесном хлебе становится отход значительного числа учеников от Иисуса — тех, кто не смогли вместить то, что Он говорил. Те же, которые не отошли, опознали в Его словах «глаголы вечной жизни». Вряд ли они поняли намного больше того, что могли понять соблазнившиеся и отошедшие. Но доверие к Учителю превозмогло, и они остались с Ним. Именно они — устоявшие в вере — и будут допущены к Тайной вечере.

Смысл слов, которые они тогда услышали и не поняли, откроется им после воскресения Иисуса. Когда Иисус в Иерусалимском храме «говорил о храме тела Своего», ученики не поняли сказанного; «когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его *вспомнили*, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2:21–23). То же самое произойдет с беседой о небесном хлебе: ученики *вспомнят* о ней и поймут, о чем Он говорил, когда хлеб, сходящий с небес, станет основой литургической жизни их общины.

Слова и действия Иисуса, как они отражены в четвертом Евангелии, означали радикальный разрыв с иудейским культом. На его обломках Иисус создавал Свой собственный литургический культ, в котором центральное место займут два таинства — Крещения и Евхаристии. В Его проповеди этот культ зарождается, формируется, обретает богословские очертания. Вот почему Он так часто говорит о воде: в беседах с Никодимом и самарянкой, в словах на празднике Кущей. По той же причине Он говорит о хлебе, о Своей Плоти и Крови, о «храме тела Своего». Он говорит об этом, невзирая на то что не будет понят непосредственными собеседниками. Его слова — «глаголы вечной жизни», и они будут с новой силой раскрываться каждому новому поколению Его последователей.

Иисус предлагает в качестве пищи ту самую Плоть, которую Он «отдаст за спасение мира». Это значит, что путь к превращению Его Плоти в «хлеб, сшедший с небес», лежит через Его страдание и смерть. И хотя Тайная вечеря произойдет до Его физической смерти, преломление хлеба и вина на ней непосредственным образом связано с Его смертью: «Сие есть тело Мое, *которое за вас предается...* Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, *которая за вас проливается*» (Лк. 22:19–20).

Если крещение «водой и Духом» станет тем таинством, через которое всякий уверовавший в Иисуса будет входить в Церковь, то «преломление

[17] О «драматизме» беседы о небесном хлебе см., в частности: *Brant J.-A. A.* Dialogue and Drama. P. 149–158. См. также: *Brant J.-A. A.* John. P. 114–115.

Тайная вечеря. Икона. Византия. XII в. Монастырь Ватопед на Афоне

хлеба» станет основой литургического бытия церковной общины (Деян. 2:42, 46). Для первых христиан этот опыт будет неразрывно сопряжен с опытом мученичества — предания собственной плоти на смерть и пролития собственной крови. Во II веке приговоренный к смерти Антиохийский епископ Игнатий, идя в Рим, где его ожидает казнь, напишет римским христианам:

> Живой пишу вам, горя желанием умереть. Моя любовь распялась, и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая (Ин. 4:10), говорящая во мне, взывает мне изнутри: «иди к Отцу». Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося от семени Давида. И пития Божия желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная[18].

В этих словах мы слышим отголоски и беседы Иисуса с самарянкой, и беседы о небесном хлебе.

[18] *Игнатий Богоносец.* Послание к Римлянам 7 (SC 10, 134–136). Рус. пер. С. 332.

Ранняя Церковь вполне буквально восприняла то, что Иисус говорил о Своей Плоти и Крови. Слова «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» воспринимались отнюдь не в символическом или переносном смысле. Через соединение со Христом в Евхаристии верующий вступал в онтологическую связь с Ним: Плоть Иисуса становилась реальной «пищей», а Его Кровь — реальным «питием».

Мы можем вернуться к знаменитому изречению Фейербаха: «Человек есть то, что он ест». Ребенок питается молоком матери или кормилицы. По мере взросления он начинает питаться «твердой пищей» (1 Кор. 3:2). Но, помимо питания телесного, он нуждается в питании духовном: в воде живой, в хлебе, сходящем с неба. Эту пищу предлагает человеку Иисус — Бог и человек в одном лице. На Тайной вечере Он превратил обычный материальный хлеб, испеченный человеческими руками, в Свое Тело, наполнил его Своим божеством, и преподал ученикам, чтобы они приняли внутрь себя Самого Бога. Чашу с вином, изготовленным из винограда, который топтали человеческие ноги, он превратил в чашу Своей Крови для того, чтобы она смешалась с кровью Его учеников. В результате в человеческих венах начинает течь Кровь Бога, и клетки человеческого тела напитываются божественной субстанцией.

Обо всем этом говорил Иисус в беседе о небесном хлебе. Разумеется, эту беседу не могли понять ее непосредственные слушатели. Даже сегодня, двадцать веков спустя, несмотря на то что Евхаристия совершается в каждом храме, несмотря на множество написанных на эту тему толкований и произнесенных проповедей, мысль о том, что человек может «съесть Бога» или «выпить Его Кровь», у многих — даже внутри Церкви — вызывает недоумение и отторжение.

Вспомним, что отпадение Льва Толстого от Церкви началось в тот момент, когда он, тщательно подготовившись к причастию и подойдя к Чаше, услышал слова священника: «Верую, Господи, и исповедую... яко сие есть самое честно́е Тело Твое и сия самая есть честна́я Кровь Твоя...» Эти слова смутили писателя, он не поверил в реальность присутствия Бога в евхаристическом хлебе и вине[19]. И с ним произошло то же, что случилось со многими из учеников Иисуса после того, как они услышали беседу о небесном хлебе: он отошел от Христа и созданной Им общины.

«Религия духа», которую создал Иисус, очень далека от того, что на современном языке, начиная с Лейбница, называют «идеализмом», имея в виду, что мир идей первичен по отношению к материальному миру. Биб-

[19] См.: *Толстой Л. Н.* Исповедь // Полное собрание сочинений: В 90 т. Т. 23. С. 51–52.

Причащение апостолов. Фреска в церкви св. Апостолов в Печской Патриархии. XIII в.

лия не говорит о каком-то идеальном мире. С первых страниц она повествует о мире, населенном людьми и животными — о мире, в котором для поддержания жизни каждому живому существу нужна пища. Но материальный мир является домом Божиим, материальные предметы могут быть наполнены присутствием Божиим, и тело человека может стать храмом живущего в нем Бога (1 Кор. 6:19). Новый Завет предлагает вполне конкретный путь к такому соединению с Богом: через принятие внутрь Тела и Крови Бога воплотившегося.

«Религия духа», созданная Иисусом, одновременно является «религией плоти». В беседе о небесном хлебе термин «плоть» употребляется в двух значениях. С одной стороны, плоть противопоставляется духу: «Дух животворит; плоть не пользует нимало». С другой стороны, тот хлеб, сходящий с неба, который Иисус предлагает в пищу, является не чем иным, как Его Плотью.

Новизна христианства заключается в том, что оно предлагает человеку соединиться с Богом не только через молитву и иные формы богопочитания, но прежде всего через вкушение Бога. Человеческая Плоть Иисуса

Христа является Плотью воплотившегося Бога, и Его Кровь — Кровью Бога, ставшего человеком. Принимая внутрь Плоть и Кровь Богочеловека под видом хлеба и вина, человек физически соединяется с Богом: через причащение Сам Бог проникает внутрь человека — в его плоть и кровь, в клетки его тела. Однако одновременно с телом Бог обоготворяет и дух человека, так что человек соединяется с Ним всем своим естеством — и духом, и плотью. Он начинает жить в Боге, а Бог начинает жить в нем.

*

Когда мы читаем евангельские повествования о том, что делал и говорил Иисус (в особенности это относится к четвертому Евангелию), мы далеко не всегда понимаем, почему Он поступал так, а не иначе, говорил то, а не другое. То, что Он делал и говорил, было адресовано не только Его современникам, непосредственным участникам событий. Не в меньшей, а может быть и в значительно большей мере оно было адресовано будущим поколениям. После Его смерти и воскресения апостолам предстояло *вспомнить* эти дела и слова и полностью переосмыслить их в свете того нового опыта, который они получили, когда Иисус воскрес и явился им, когда затем на них сошел Святой Дух и когда они, собираясь вместе для преломления хлеба, вновь и вновь возвращались к тому, что «слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали» их руки (1 Ин. 1:1).

Иисус Христос создал живую традицию, внутри которой не только сохраняется память о Нем, но и Сам Он незримо присутствует — прежде всего в Евхаристии. Именно таинство Евхаристии стало тем фундаментом, на котором было построено всё здание Церкви. Она скрепляет верующих в единое тело и соединяет со своим Главой — Христом (Кол. 1:18).

Каждое новое поколение христиан возвращается к беседе о небесном хлебе как одному из сердцевинных пунктов учения Иисуса. Каждое новое поколение пастырей толкует ее в свете того евхаристического опыта, который ему дается. И только в свете этого опыта и изнутри его эта беседа обретает смысл. Любое ее толкование вне евхаристического контекста может породить лишь недоумение и вопросы: «Какие странные слова! кто может это слушать?»

Глава 2

ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ

История Литургии начинается с Тайной вечери — последнего ужина Иисуса Христа со Своими учениками. В настоящей главе будут рассмотрены свидетельства четырех Евангелистов о Тайной вечере.

Рассказы синоптиков — Матфея, Марка и Луки, — отличаясь один от другого в деталях, имеют сходную структуру и в целом близки по содержанию. Рассказ Иоанна, напротив, существенно отличается по содержанию от свидетельств синоптиков, пересекаясь с ними лишь в некоторых деталях.

Наиболее разительное расхождение между свидетельством синоптиков и свидетельством Иоанна касается времени происходивших событий. Согласно синоптикам, Тайная вечеря была пасхальной трапезой, и все последующие события совпадали по времени с праздником еврейской Пасхи. Согласно Иоанну, все основные события истории Страстей — Тайная вечеря, арест Иисуса, суд у Каиафы, суд у Пилата, распятие и смерть Иисуса — предшествовали Пасхе. На этом расхождении мы специально остановимся в начале настоящей главы.

Повествования синоптиков и четвертого Евангелия о Тайной вечере расходятся не только в хронологии описываемых событий. У Иоанна отсутствует рассказ о приготовлении к вечере, который мы находим у синоптиков. Отсутствует также какое-либо упоминание о преломлении хлеба и благословении вина — важнейшей части Тайной вечери. При этом только Иоанн рассказывает об омовении ног учеников и только он приводит прощальную беседу Иисуса с учениками, завершающуюся Его молитвой к Отцу. Столь разительное несовпадение синоптической и Иоанновой традиций в повествовании о Тайной вечере на протяжении многих веков будоражит умы ученых.

Тайная вечеря. Фреска Спасо-Преображенского Мирожского монастыря во Пскове. Рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.

С другой стороны, в обеих традициях есть немало общих пунктов[1]. Два пункта являются общими для Иоанна и трех синоптиков: предсказание о предательстве Иуды (Мф. 26:20–25; Мк. 14:17–21; Лк. 22:22–23; Ин. 13:18–19, 21–30) и предсказание об отречении Петра (Мф. 26:33; Мк. 14:29–31; Лк. 22:31–34; Ин. 13:38). Во всех четырех Евангелиях упоминается плод виноградной лозы, хотя у Иоанна (Ин. 15:1–6) это упоминание помещено в иной контекст, чем у синоптиков (Мф. 26:29; Мк. 14:25; Лк. 22:18). Тема новой заповеди у Иоанна (Ин. 13:34; 15:12, 17) перекликается с темой Нового Завета у синоптиков (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20), хотя, опять же, общий контекст отличен.

Общим для Матфея, Марка и Иоанна является предсказание Иисуса о том, что Его ученики рассеются (Мф. 26:31; Мк. 14:27; Ин. 16:32). Общей для Иоанна и Луки является тема смирения: у Иоанна Иисус омывает ноги ученикам (Ин. 13:1–17), у Луки говорит о Себе как о служащем среди возлежащих (Лк. 22:27). И у Иоанна, и у Луки Иисус обещает ученикам, что они будут вместе с Ним в Царстве Отца Его (Лк. 22:30; Ин. 14:2–3).

[1] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XII–XXI). P. 557.

Наличие общих пунктов позволяет говорить о рассказе Иоанна как дополняющем рассказ синоптиков, а не противоречащем ему. Тем не менее в дальнейшем изложении темы Тайной вечери нам придется не раз обращаться к тем пунктам, в которых свидетельство Иоанна отличается от свидетельства трех других Евангелистов. Гармонизировать две традиции необходимо для того, чтобы иметь максимально полную, стереоскопическую картину последнего ужина Иисуса со Своими учениками.

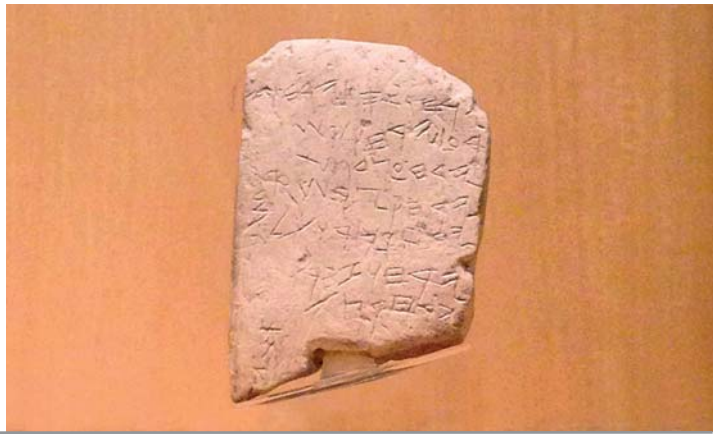
Прощальная беседа Иисуса с учениками, которой в Евангелии от Иоанна посвящено четыре с половиной главы (Ин. 13:31–17:26), будет рассмотрена нами лишь в той ее части, которая имеет непосредственное отношение к Евхаристии.

1. Хронология событий

Остановимся на расхождении между синоптиками и Иоанном касательно даты распятия. Это расхождение представляет собой одну из самых широко обсуждаемых в научной литературе и трудноразрешимых проблем, связанных с евангельской историей Иисуса Христа. Был ли Он распят на Пасху, как утверждают синоптики, или накануне Пасхи, как утверждает Иоанн? От этого зависит ответ на вопрос, была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой или нет.

Книга Левит дает следующие предписания относительно даты празднования Пасхи:

> В первый месяц, в четырнадцатый [день] месяца вечером Пасха Господня; и в пятнадцатый день того же месяца праздник опресноков Господу; семь



Календарь из Гезера. X в. до Р. Х. (Археологический музей, Стамбул)

дней ешьте опресноки; в первый день да будет у вас священное собрание; никакой работы не работайте; и в течение семи дней приносите жертвы Господу; в седьмой день также священное собрание; никакой работы не работайте (Лев. 23:5–8).

Евреи пользовались лунным календарем, в котором первым месяцем считался весенний месяц нисан (евр. **ניסן** *nîsān*). Пасхальная трапеза, в соответствии с предписанием Книги Левит, должна была совершаться на исходе 14 нисана, после чего наступало 15 нисана: счет суткам велся с вечера.

Согласно синоптикам, Тайная вечеря была пасхальной трапезой и, следовательно, была совершена в канун 15 нисана, а последовавшие за ней события — арест Иисуса, суд над Ним, распятие и погребение — произошли в первый день Пасхи, 15 нисана. Этот день синоптики тоже называют пятницей (Мф. 27:62; Мк. 15:42; Лк. 23:54), но из их рассказа следует, что пасхальный агнец был съеден накануне.

Согласно Иоанну, Тайная вечеря была совершена до Пасхи, и к моменту наступления первого дня Пасхи, то есть к исходу 14 нисана, когда евреи садились за пасхальный стол, Иисус был уже мертв. Ключевым является следующее указание, относящееся к тому моменту, когда Иисуса привели к Пилату: «Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не осквернить, но чтобы можно было есть пасху» (Ин. 18:28). Речь идет об утре того дня, в вечер которого совершалась пасхальная трапеза, то есть об утре 14 нисана. Говоря об осуждении Иисуса Пилатом, Евангелист пишет: «Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый» (Ин. 19:14). Смерть Иисуса и снятие Его тела с креста, согласно Иоанну, происходят в тот же день: «Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их» (Ин. 19:31). Речь идет всё еще о пятнице 14 нисана, которая должна вот-вот смениться субботой.

Ученые предлагают три варианта решения проблемы: 1) правы синоптики; 2) прав Иоанн; 3) необходимо гармонизировать обе традиции. Те, кто придерживаются третьего взгляда, выдвигают различные гипотезы относительно празднования Пасхи во времена Иисуса. Некоторые считают, что пасхального агнца закалали два дня подряд — в канун Пасхи и в самый день Пасхи. Другие утверждают, что в год смерти Иисуса фарисеи праздновали Пасху в канун субботы, то есть в ночь с 13 на 14 нисана; саддукеи в саму субботу — в ночь с 14 на 15 нисана. Третьи полагают, что фарисеи и саддукеи по-разному вычисляли начало месяца нисана, из-за чего фарисеи праздновали Пасху на один день раньше фарисеев. Четвертые утверж-

дают, что ввиду огромного наплыва паломников невозможно было за один день принести в жертву большое количество агнцев, а потому галилеяне совершали жертвоприношения 13 нисана, а иудеи 14-го[2].

Попытки гармонизации двух традиций — той, что отражена у синоптиков, и той, которой следует Иоанн, — часто основываются на гипотезе об одновременном использовании в Иудее времен Иисуса двух календарей. Предполагают, например, что наряду с «официальным» календарем использовался также «древний священный» календарь: соответственно, «Иисус совершил пасхальный ужин вечером во вторник — время пасхальной трапезы по древнему священному календарю. Будучи арестован в ночь со вторника на среду, Он умер в пятницу 14 нисана — время пасхальной трапезы по официальному календарю»[3].

Гипотезы о двух календарях придерживается и К. Хамфриз, автор одной из недавних реконструкций последних дней земной жизни Иисуса. Он утверждает, что до вавилонского плена в Израиле использовался один календарь, а после плена другой. В первом исчисление суток начиналось утром и заканчивалось утром следующего дня, во втором счет суткам велся с вечера. Древний календарь, использовавшийся до вавилонского плена, продолжал употребляться некоторыми группами во времена Иисуса, в частности самарянами, зилотами и по крайней мере некоторыми ессеями. Не было ничего удивительного в том, что Иисус решил совершить пасхальную трапезу по этому древнему календарю, по которому Пасха праздновалась несколькими днями ранее, чем по официальному (послепленному) календарю. Ученый доказывает, что Тайная вечеря была совершена в среду 1 апреля 33 года, а распятие произошло в пятницу 3 апреля[4].

Перенос прощального ужина Иисуса с учениками с вечера четверга на вечер среды позволяет ученому решить вопрос о том, как за сравнительно короткий срок — с вечера четверга до вечера пятницы — могло произойти так много событий, описанных в Евангелиях: Тайная вечеря, продолжительная прощальная беседа Иисуса с учениками (занимающая четыре с половиной главы Евангелия от Иоанна), арест Иисуса, допрос у Анны, допрос у Каиафы, допрос у Пилата, встреча Иисуса с Иродом, повторный допрос у Пилата, бичевание, вынесение смертного приговора, путь на Голгофу, распятие, смерть Иисуса, снятие Его тела с креста. Если учесть, что эти события происходили в разных местах и из одного места надо было

[2] Обзор взглядов ученых на эту проблему см. в: *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. P. 20–25.

[3] *Jaubert A.* La date de la Cène. P. 107.

[4] *Humphreys C.* The Mystery of the Last Supper. P. 192–194.

идти в другое пешком (из Гефсимании к Анне, от Анны к Каиафе, от Каиафы к Пилату, от Пилата к Ироду, от Ирода снова к Пилату, от Пилата на Голгофу), кажется почти неправдоподобным, чтобы столько событий могли произойти менее чем за одни сутки.

Вопрос о точной хронологии событий последних дней земной жизни Спасителя остался в церковной традиции нерешенным. Расхождение между Иоанном и синоптиками легло в основу двух разных литургических традиций употребления хлеба для Евхаристии: западной и восточной. На Западе, на основе синоптических Евангелий, утверждали, что Тайная вечеря совершалась в первый день опресноков, когда в домах иудеев не должно было быть квасного хлеба. На Востоке, напротив, на основе Евангелия от Иоанна считали, что Тайная вечеря происходила накануне еврейской Пасхи и, следовательно, в доме, где возлежал Иисус с учениками, мог быть квасной хлеб. Соответственно, на Западе Евхаристию совершали на пресном хлебе, на Востоке — на квасном.

Данное расхождение долгое время оставалось незамеченным, пока, наконец, не всплыло в ходе полемики между византийцами и латинянами в середине XI века. За, казалось бы, незначительным отличием в литургической практике византийцы видели серьезную разницу в богословском воззрении на сущность Тела Христова, преподаваемого верным в Евхаристии: если квасной хлеб символизирует единосущие Плоти Христовой нашей плоти, то опреснок является символом отличия Плоти Христовой от нашей плоти. В служении на опресноках греки усматривали покушение на сердцевинный пункт восточно-христианского богословия — учение об обóжении (которое на Западе было мало известно)[5].

2. Приготовления к Тайной вечере

Описанию Тайной вечери в синоптических Евангелиях предшествует рассказ о приготовлениях к ней. Его наиболее короткую версию мы находим в Евангелии от Матфея:

> В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху? Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими. Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху (Мф. 26:17–19).

[5] Подробнее об этом см. далее на с. 215–232.

У Марка эпизод изложен более подробно:

> 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 Моими? И он покажет вам горницу большую, устланную, готовую: там приготовьте нам. И пошли ученики Его, и пришли в город, и нашли, как сказал им; и приготовили пасху (Мк. 14:12–17).

В отличие от Матфея Марк, писавший, как предполагается, для христиан, обращенных из язычества и мало знакомых с иудейскими обычаями, разъясняет, что первый день опресноков — это день, когда было принято вкушать пасхального агнца. Лука, чья читательская аудитория тоже состояла главным образом из бывших язычников, делает аналогичное разъяснение: «Настал же день опресноков, в который надлежало закалать пасхального агнца». В своем рассказе Лука текстуально близок к Марку, однако вносит важное уточнение: двумя учениками, посланными в город, были Пётр и Иоанн (Лк. 22:7–13).

Мы не знаем, кем был «такой-то», упоминаемый Матфеем. Не знаем ничего ни о человеке с кувшином воды, ни о хозяине дома, в который он нес этот кувшин. Хождение за водой было обычным занятием женщин (Быт. 24:11–21; Исх. 2:16; 1 Цар. 9:11; Ин. 4:7); если это делали мужчины, значит, они были рабами или слугами (Втор. 29:11; Нав. 9:21–27). Нет оснований полагать, что кувшин в руках мужчины был заранее оговоренным опознавательным знаком. Скорее, Марк и Лука упоминают об этой детали, подчеркивая способность Иисуса предсказывать события и видеть их на расстоянии.

Вопрос о комнате в Евангелии от Марка в буквальном переводе с греческого звучит так: «Где *моя* комната (ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμά μου), в которой буду есть пасху с учениками Моими?» У Луки местоимение «моя» отсутствует, Марк же отмечает, что у Иисуса в Иерусалиме — вероятно, в доме одного из друзей или тайных учеников — была Своя комната, о которой знал Он, но не знали ученики. Подобного рода «свои» комнаты в чужих домах были у пророков Илии и Елисея: у Илии была «горница, где он жил», в доме вдовы в Сарепте Сидонской (3 Цар. 17:19); у Елисея в доме женщины-сонамитянки была «небольшая горница над стеною», где для него поставили «постель, и стол, и седалище, и светильник» (4 Цар. 4:10).

Комната, в которой Иисусу приготовили вечерю, тоже названа «горницей» (ἀνάγαιον). Это слово указывает на помещение на втором этаже, под

крышей, куда вела каменная или чаще деревянная лестница. В данном случае ученики должны были найти горницу «большую, устланную, готовую», то есть хозяин дома заранее приготовил помещение для пасхального ужина. Ученикам оставалось только накрыть на стол.

Выражение «закалали пасхального агнца» указывает на то, что ягненок, мясо которого вкушали за пасхальной трапезой, был жертвенным: сначала его приносили в жертву в храме Иерусалимском. Согласно Иосифу Флавию, при наступлении праздника Пасхи «от 9 до 11 часа приносят жертвы, а вокруг каждой жертвы собирается общество из девяти человек по меньшей мере, но часто и из двадцати, ибо одному нельзя поедать эту жертву»[6]. Некоторые ученые предполагают, что Иисус с учениками принесли в жертву агнца в Иерусалимском храме. Вот как один современный исследователь описывает это событие:

> Иисус и Его ученики вошли во внутренний двор храма. Как руководитель группы Иисус перерезал горло однолетнему ягненку или козленку, называемому פסחא *pasḥā* / πάσχα («пасха»), и позволил его крови вытечь в золотой или серебряный сосуд... Воздух был наполнен запахом крови и сжигаемого жира, смешанным с запахом ладана. Левиты и, возможно, многие другие люди пели галлель[7] под аккомпанемент труб и иных музыкальных инструментов... Животное было освежевано, и следующий шаг был очевиден: его нужно было отнести на место, где его съедят; там оно должно быть зажарено и пр. Ученики Иисуса спросили, где этот будет, потому что не знали[8].

Предложенная реконструкция базируется на предположении, что Иисус и Его ученики принесли в жертву пасхального агнца, прежде чем съесть его. Однако в Евангелиях нет никаких указаний на то, чтобы такое жертвоприношение имело место. Более того, ни в одном из Евангелий не упоминается участие Иисуса в храмовом культе. Мы знаем, что по большим праздникам Он приходил в Иерусалимский храм, знаем, как изгонял из него торгующих, как учил в храме, как наблюдал за сбором пожертвований; но ни разу не видим Иисуса участвующим в принесении жертвенных животных.

Если на Тайной вечере был предложен жертвенный агнец, жертвоприношение могло быть совершено хозяином комнаты, в которой Иисус собрался с учениками. Если же следовать хронологии Иоанна, то на Тайной

---

[6] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 9, 3. С. 1177.

[7] Псалмы 112–117, исполнявшиеся левитами во время принесения пасхальной жертвы.

[8] *Casey M.* Aramaic Sources of Mark's Gospel. P. 222.

вечере могло вообще не быть жертвенного агнца. Нельзя также не учитывать, что ужин, позднее названный Тайной вечерей, был задуман Иисусом отнюдь не просто как ритуальная пасхальная трапеза.

Кроме того, в приведенной реконструкции упущен важный момент. Иисус, согласно Евангелию от Марка, сказал ученикам: «пойдите в город»; «и пошли ученики Его, и пришли в город». Это означает, что разговор происходил вне города, а отнюдь не в Иерусалимском храме, где совершались жертвоприношения. Вероятнее всего, разговор имел место в Вифании, где Иисус проводил ночи.

Что же касается выражения Евангелиста Марка ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (букв. «когда закалали пасху», т. е. когда пасхального агнца приносили в жертву), то оно указывает на общепринятый обычай[9], а отнюдь не на то, что Иисус с учениками совершал жертвоприношение.

С самых первых страниц Евангелия от Иоанна мы слышим об Иисусе как об Агнце Божьем: так Его называет Иоанн Креститель (Ин. 1:29, 37). Слово «агнец» указывает прежде всего на пасхального жертвенного агнца. Согласно хронологии четвертого Евангелия, Агнец Божий умирает на кресте в тот самый момент, когда в Иерусалимском храме приносятся в жертву пасхальные агнцы[10].

Но Иоанн Креститель говорит также о том, что Агнец Божий «берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). В этих словах присутствует символизм, связанный с ветхозаветной «жертвой за грех». Согласно предписаниям закона Моисеева, в жертву за грех мог быть принесен телец, козленок или ягненок (Лев. 4), и эта жертва не имела прямого отношения к пасхальному жертвоприношению, которое не воспринималось как искупительное.

Раннехристианская традиция однозначно восприняла смерть Иисуса на кресте как искупительный подвиг за грехи людей, раз и навсегда сделавший ненужными бесчисленные жертвоприношения, которыми наполнен ветхозаветный культ. Апостол Пётр говорит о том, что люди искуплены «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Пет. 1:19). Наиболее полно эта тема раскрыта в Послании к Евреям:

> Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними… Но жертвами каждогодно напоминается о грехах, ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи. Посему Христос, входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не

[9] *Taylor V.* The Gospel according to St. Mark. P. 537.

[10] *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. I. P. 299.

Поклонение Агнцу. 1432 г. Хуберт и Ян ван Эйки. (Нижняя центральная панель алтаря кафедрального собора св. Бавона. Гент, Бельгия)

> восхотел, но тело уготовал Мне… По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа. И всякий священник ежедневно стоит в служении, и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога… Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых (Евр. 10:1, 3–5, 10–12, 14).

Изложенное учение не было частным мнением автора Послания к Евреям. Оно отражает представления раннехристианской Церкви, в том числе четырех Евангелистов, об искупительном характере жертвы Христа. Данное учение не оставляет места для гипотез о том, что в канун Своей смерти Иисус участвовал в храмовом жертвоприношении. Такое участие противоречило бы не только единогласному свидетельству синоптиков о том, что разговор о приготовлении пасхи происходил вне города, но и богословскому смыслу Тайной вечери как последнего ужина Иисуса со Своими учениками перед тем, как Он Сам будет принесен в жертву.

3. Была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой?

Прежде чем рассматривать рассказ синоптиков о Тайной вечере, мы должны ответить на вопрос о том, была ли она пасхальной трапезой. Для этого нужно сначала рассмотреть, в каком порядке еврейские источники предписывали совершать пасхальную трапезу. Первым и главным источником является Книга Исход, где говорится:

> И сказал Господь Моисею и Аарону в земле Египетской, говоря: месяц сей да будет у вас началом месяцев, первым да будет он у вас между месяцами года. Скажите всему обществу [сынов] Израилевых: в десятый день сего месяца пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство... Агнец у вас должен быть без порока, мужеского пола, однолетний; возьмите его от овец, или от коз, и пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколет его всё 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; пусть съедят мясо его в сию самую ночь, испеченное на огне; с пресным хлебом и с горькими травами пусть съедят его; не ешьте от него недопеченного, или сваренного в воде, но ешьте испеченное на огне, голову с ногами и внутренностями; не оставляйте от него до утра [и кости его не сокрушайте], но оставшееся от него до утра сожгите на огне. Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня (Исх. 12:1–3, 5–11).

Ко временам земной жизни Иисуса эта изначально простая, хотя и имевшая особый характер, семейная трапеза превратилась в целый ритуал, сопровождавшийся молитвами, пением псалмов и наставлениями главы семьи. Согласно еврейским источникам, датируемым более поздним периодом[11], в начале ужина участникам раздавались чаши с вином, разбавленным водой. Каждый член семьи произносил над своей чашей «браху» (евр. ברכה *bərāḵā* «благословение»): «Благословен Ты, Господи, Боже наш, Царь вселенной, создающий плод лозы». Затем глава семьи произносил пасхальный «киддуш» (קדוש *qiddūš* «освящение»):

> Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, избравший нас из всех народов и возвысивший нас над всеми язычниками 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 праздни-

[11] Воспроизводится по: *Успенский Н. Д.* Т. III. С. 10–14.

ка 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.

После прочтения киддуша вино выпивали, и на стол подавались опресноки, соус из горьких трав и харосет (евр. **חרוסת** *ḥărōseṯ*, блюдо из фруктов). Подавался также пасхальный агнец. Над каждым блюдом глава семьи читал благодарение. Над агнцем произносились следующие слова: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, Который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам вкушать пасху». Агнец вкушали с горькими травами. После первого блюда умывали руки. Затем чаши вторично наполнялись вином, и глава трапезы поднимал блюдо с опресноками, говоря: «Это хлеб страданий, который ели отцы наши в земле Египетской». Один из опресноков разламывался пополам, и половина отлагалась в сторону на случай прихода нежданного гостя или путника. Вторую половину опреснока глава семьи оставлял себе, а остальные преломлял для других участников трапезы. Затем младший член семьи, в соответствии с предписанием Книги Исход, просил старшего рассказать об истории праздника (Исх. 12:26–27). Глава семьи произносил хаггаду (евр. **הגדה** *haggāḏā*, арам. **אגדה** *ʾaggāḏā* «повествование») — рассказ об исходе Израиля из Египта. Хаггада заканчивалась словами: «Посему мы должны благодарить, восхвалять, славить, возвеличивать, возвышать, почитать, благословлять, прославлять и воспевать Того, Кто сотворил нашим предкам и нам 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: аллилуйя». Затем глава семьи поднимал чашу и ставил на стол. Все участники трапезы начинали петь первую часть галлеля (евр. **הלל** *hallēl* «хвала»; псалмы 112–113).

После пения галлеля пили вино с опресноками. Затем глава семьи разделял пасхального агнца и раздавал всем участникам трапезы. После того как агнец был съеден, приносилась третья чаша вина и совершалась благодарственная молитва, в которой участвовал глава семьи и все присутствующие. Глава семьи говорил: «Благословим Бога нашего». Все отвечали: «Благословен Господь Бог наш, Бог Израиля, Бог Саваоф, Восседающий среди херувимов, за пищу, которую мы приняли». Глава: «Благословим Того, Чью благодать мы вкушали». Все: «Благословен Ты, Чью благодать мы вкушали и Чьей благостью мы живем». Глава: «Благословен Ты, Господи Боже

Заклание агнца и помазание дверей кровью. Фрагмент Брюссельского креста. XII в. (Британский музей, Лондон)

наш, Царь вселенной, питающий весь мир по благости Своей». Все: «Он дает пищу всякой плоти, ибо вовек милость Его». Глава: «По великой благости Его не было никогда у нас недостатка в пище». Все: «Да не будет у нас недостатка и впредь ради Его великого имени». Глава: «Он питает всех, заботится о всех, благотворит всем и уготовляет пищу для всех тварей, Им созданных». Все: «Благословен Ты, Господи, питающий всех».

Далее глава семьи произносил ту часть благодарения, в которой вспоминался исход Израиля из Египта:

> Благодарим Тебя, Господи Боже наш, что Ты дал предкам нашим землю вожделенную, хорошую и пространную и что вывел нас из земли Египетской и освободил нас из дома рабства. Благодарим за Твой завет, запечатленный на теле нашем[12], 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 всё это, Господи Боже наш, мы благодарим и славословим Тебя…

По окончании благодарения все участники трапезы произносили: «Аминь». Затем выпивалась третья чаша, пели вторую половину галлеля (псалмы 114–118). Могла быть предложена еще одна или две чаши. С последней чашей пели великий галлель (псалом 135).

[12] Обрезание.

Данная реконструкция дает приблизительное представление о ритуале пасхальной трапезы[13].

Однако мы должны ответить на вопрос: была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой, особенно если учитывать, что, согласно Иоанну, она была совершена до наступления Пасхи? Большинство ученых сходятся в том, что была: одни на основании синоптических Евангелий, где об этом сказано ясно и недвусмысленно[14], другие на основании более или менее убедительных гармонизаций данных синоптиков с данными четвертого Евангелия.

Доводы в пользу того, что Тайная вечеря была пасхальной трапезой, в свое время собрал Й. Иеремиас в исследовании «Евхаристические слова Иисуса»[15]. Эти доводы сохраняют значение и полвека спустя после публикации данной работы[16]. И. Говард Маршалл суммировал их в своей книге о вечере Господней в двенадцати пунктах, из которых девять кажутся нам заслуживающими упоминания: 1) синоптические Евангелия датируют Тайную вечерю временем, когда закалали пасхального агнца; 2) Тайная вечеря была совершена в Иерусалиме, а не в Вифании (пасхального агнца ели в Иерусалиме); 3) трапеза происходила вечером, а не утром или днем; 4) в трапезе принимали участие только члены «семьи» Иисуса — Его двенадцать учеников; 5) за трапезой возлежали, а не сидели, что указывает на ее праздничный характер; 6) Марк и Лука упоминают о хлебе в середине трапезы, а не в ее начале, что соответствует традиционному порядку пасхального ужина; 7) употребление вина было характерно не для обычной, а для праздничной трапезы; 8) трапеза завершилась пением, что было, опять же, характерно не для обычного, а для пасхального ужина; 9) слова благодарения, которые Иисус произнес над хлебом и вином, по форме напоминают традиционное пасхальное благодарение, которое совершал глава семьи в присутствии ее членов[17].

---

[13] Остается спорным вопрос о том, в какое время сложился этот ритуал. По мнению ряда исследователей, описанный ритуал не старше конца II века, и использовать его для реконструкции пасхальной трапезы времен Иисуса Христа не следует. См.: *Tabory J.* Towards a History of the Paschal Meal. P. 62–80; *Leonhard C.* Die älteste Haggada. S. 201–231.

[14] В общей сложности в синоптических Евангелиях слово «пасха» применительно к последней вечере Иисуса с учениками встречается 12 раз: Мф. 26:17, 18, 19; Мк. 14:12 (2 раза в одном стихе), 14, 16; Лк. 22:7, 8, 11, 13, 15. См.: *Pitre B.* Jesus and the Last Supper. P. 256.

[15] *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. P. 41–62.

[16] См.: *Хенгель М., Швемер А. М.* Иисус и иудаизм. С. 591.

[17] *Howard Marshall I.* Last Supper and Lord's Supper. P. 59–61.

Все эти обстоятельства говорят в пользу того, что Тайная вечеря по своей внешней форме была пасхальной трапезой, даже если была совершена до наступления праздника Пасхи. С этим соглашаются даже те ученые, которые считают, что хронология Иоанна верна, а синоптиков ошибочна. Они видят в Тайной вечере «ужин с характерными чертами пасхальной трапезы», отмечая, что Иисус совершил этот ужин за день до еврейской Пасхи[18], поскольку не имел возможности совершить ее в сам день праздника[19].

На то, что Тайная вечеря по своей внешней форме, по крайней мере, напоминала пасхальный ужин, свидетельствуют причастия «благословив» (εὐλογήσας) и «благодарив» (εὐχαριστήσας), присутствующие во всех трех синоптических повествованиях о ней. Они указывают на молитвенное благодарение, которое Сын Божий воссылал Своему Отцу. Причастие «воспев» (ὑμνήσαντες), которым завершается рассказ, несомненно, указывает на пение галлеля. Ни одна другая трапеза, упоминаемая в Евангелиях, не сопровождалась и не заканчивалась пением. У Марка и Луки, кроме того, упоминается пасхальный агнец (Мк. 14:12; Лк. 22:15), у Матфея, Марка и Иоанна — соус, в который обмакивали хлеб (Мф. 26:23; Мк. 14:20; Ин. 13:26). Наконец, если у Матфея и Марка мы слышим о хлебе и одной чаше вина, над которой Иисус совершил благодарение, то у Луки речь идет о двух чашах, что является весомым, хотя и косвенным свидетельством в пользу пасхального характера Тайной вечери.

Всё сказанное, однако, относится к внешней форме вечери. Если же говорить о содержании бесед, которые вел Иисус с учениками за этим последним ужином, то в нем мало общего с традиционной еврейской хаггадой. Еврейская пасхальная трапеза по содержанию устремлена в прошлое; Тайная вечеря, напротив, устремлена в будущее. Наиболее полный рассказ о том, что Иисус говорил ученикам в этот последний вечер, содержится в Евангелии от Иоанна (Ин. 13:31–17:26). Из него мы узнаем, что Он не упоминал ни об исходе Израиля из Египта, ни вообще о событиях ветхозаветной истории, хотя в других случаях, в частности в беседе с иудеями о небесном хлебе, Он к этим событиям обращался (Ин. 6:32, 49). Здесь Он говорит

[18] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XII–XXI). P. 556 (“a meal that had Passover characteristics”). Отметим в данной связи выдвинутую недавно гипотезу, согласно которой противоречие между Иоанном и синоптиками в отношении того, была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой, является мнимым, основанным на неправильном понимании терминологии, используемой Иоанном. По мнению автора гипотезы, Иоанн также говорит о пасхальной трапезе (*Pitre B.* Jesus and the Last Supper. P. 331–373).

[19] *Bovey E. H.* L’Évangile de Jean. P. 227 («Лишенный радости совершить пасху в Иерусалиме, видя, как сбегаются толпы, Иисус сымпровизировал пасху» для Своих учеников).

о Своей славе, о Своем единстве с Отцом, о единстве с Ним Его учеников; дает им новую заповедь любви; предсказывает гонения; обещает послать Утешителя. И ни слова — о прошлом.

На Тайной вечере Иисус воспользовался существовавшими в Его время традиционными внешними формами, но наполнил их новым содержанием. Обычная гигиеническая процедура омовения ног при входе в дом превратилась в урок смирения, преподанный Учителем Своей Церкви на все последующие времена. А пасхальный ужин, посвященный воспоминаниям о делах давно минувших дней, превратился в первую Евхаристию, с которой началось новое бытие Церкви.

4. Благословение хлеба и вина

Рассмотрим тексты, относящиеся к центральному моменту Тайной вечери — благословению хлеба и вина. Таких текстов в Новом Завете четыре: три принадлежат Евангелистам-синоптикам, четвертый — апостолу Павлу. Повествования Матфея и Марка почти не отличаются одно от другого:

> И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, 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. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего. И, воспев, пошли на гору Елеонскую (Мф. 26:26–30; Мк. 14:22–26).

Отметим словосочетание «Новый Завет» в словах Иисуса о Своей Крови. Эти слова в христианской традиции стали обозначать всё собрание христианских канонических книг, включая четыре Евангелия, апостольские послания и Апокалипсис. Однако их изначальное значение иное: они указывают на договор, который Иисус заключает со Своими учениками, и завещание, которое им оставляет. Само слово διαθήκη («завет») может иметь и то, и другое значение[20]. Речь идет об особом союзе, который скрепляет Иисуса с Его учениками благодаря тому, что Он пролил за них Кровь. Этот союз имеет сверхъестественную природу, поскольку не основывается ни на расчете, ни на дружбе, ни на эмоциях. Он предполагает онтологическое единство учеников с Учителем через принятие внутрь себя Его Крови, пролитой за них.

[20] Не случайно на английский язык оно переводится и как New Testament, и как New Covenant.

Версия Луки довольно значительно отличается от версий Матфея и Марка. Прежде всего, как было отмечено, у Луки речь идет о двух чашах вина, а не об одной:

> И когда настал час, Он возлег, и двенадцать Апостолов с Ним, и сказал им: 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. И, взяв чашу и благодарив, сказал: приимите ее и разделите между собою, ибо сказываю вам, что не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие. И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается (Лк. 22:14–20).

Были ли обе чаши «евхаристическими» или только вторая? Очевидно, только вторая, потому что именно она связана с упоминанием о Новом Завете в Крови Иисуса, что соответствует словам, произнесенным Иисусом над чашей, по версии Марка и Матфея. Первая чаша в таком случае может трактоваться как часть ритуала пасхального ужина[21].

Следует обратить внимание на слова Иисуса о том, что Он не будет есть пасху, пока она не совершится в Царствии Божьем. Этих слов у Матфея и Марка нет. Далее Иисус преподает ученикам чашу со словами: «Приимите ее и разделите между собою», к которым прибавлено то, что у Матфея и Марка содержится в конце рассказа, однако слова эти даны в несколько измененной форме: если там Иисус говорил, что будет пить новое вино с ученикам в Царстве Отца Своего, то здесь Он говорит о пришествии этого Царства. Несмотря на указанные различия, очевидно, что, согласно всем трем синоптическим свидетельствам, Иисус мыслит Тайную вечерю не как событие, ограниченное рамками земного бытия, а как реальность, которая начинается на земле и будет продолжаться в вечности.

Важным отличием версий Луки от двух других является упоминание о том, что чаша, о которой Иисус сказал «сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови», была преподана ученикам «после вечери». Это может быть отнесено и к хлебу и может в таком случае служить указанием на то, что благословение хлеба и вина не было частью пасхального ужина, а было совершено по его завершении — как отдельное самостоятельное священнодействие.

Наконец, важнейшим отличием версии Луки являются слова Иисуса: «сие творите в Мое воспоминание». Именно эти слова являются докумен-

[21] См.: *Parker P.* Three Variant Readings in Luke–Acts. P. 166.

Раннехристианская трапеза. Фреска Греческой капеллы в катакомбах св. Присциллы в Риме. III в.

тальным свидетельством того, что практика ранней Церкви каждую неделю собираться в день солнца (воскресенье) для повторения Тайной вечери была установлена Самим Иисусом и является исполнением Его заповеди[22]. Сначала такие собрания существовали в форме братских трапез, на которых один из апостолов повторял слова, произнесенные на Тайной вечере Иисусом, а затем, с течением времени, приобрели форму богослужения, получившего название Евхаристии (благодарения).

Еще одним документальным свидетельством подобного рода является Первое послание апостола Павла к Коринфянам. В нем он обвиняет своих адресатов в том, что они собираются «так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается». Апостол задает вопросы: «Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю» (1 Кор. 11:20–22). И после этого повествует о Тайной вечере:

> Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал:

[22] Отсутствие слов «в Мое воспоминание» в Кодексе Безы (V в.) и ряде связанных с ним манускриптов породило научную дискуссию об аутентичности этих слов. К настоящему моменту дискуссию можно считать завершенной и аутентичность слов доказанной — как на основании подавляющего большинства рукописей, в которых эти слова имеются, так и на основании многих иных факторов. См.: *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 150 (автор считает опущение слов «в Мое воспоминание» ошибкой переписчика); *Billings B. S.* Do This in Remembrance of Me. P. 175–177 (автор доказывает аутентичность слов на основании совокупности свидетельств).

приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание (1 Кор. 11:23–26).

Этот отрывок почти дословно воспроизводит рассказ синоптиков о Тайной вечере, обнаруживая текстуальную близость к версии Луки (в частности, в упоминании о чаше «после вечери»). Однако какой документ первичен — Евангелие от Луки или Послание к Коринфянам? По общепринятому в науке мнению, послания Павла были написаны до того, как Евангелия получили свою окончательную форму. Во всяком случае Лука не был апостолом от двенадцати, а следовательно, не был и участником Тайной вечери. Известно также, что он был учеником апостолов Петра и Павла. Вполне вероятно, что от одного из них он и узнал о том, что происходило на Тайной вечере.

От кого об этом узнал Павел, примкнувший к христианской общине уже после воскресения Иисуса? Конечно, он мог услышать об этом от одного из апостолов, с которыми общался, а именно от Петра или Иакова (Гал. 1:18–19). Однако он утверждает, что от Самого Господа принял то свидетельство, которым делится с христианами Коринфа. Возможно, он имеет в виду какое-то мистическое откровение, наподобие того, которое произошло с ним на пути в Дамаск, когда он услышал голос Иисуса (Деян. 9:4–6), или того, о котором он упоминает во Втором послании к Коринфянам (2 Кор. 12:2–4). Как бы то ни было, текстуальная близость свидетельства Павла к свидетельствам синоптиков и особенно Луки позволяет говорить о возможном наличии общего источника, будь то устного или письменного.

Как соотносится хлеб с Телом Христа, а вино с Его Кровью? Раннехристианская Церковь с самого начала своего бытия верила, что на Тайной вечере Иисус превратил хлеб в Свое Тело, а вино в Свою Кровь. Эта вера отражена как в древних литургических чинах, которые — все до единого — настаивают на реальности изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа, так и в богословских трактатах, где разъясняется, каким образом происходит это изменение. На христианском Востоке эта вера сохраняется на протяжении вот уже почти двадцати веков. На Западе хранительницей этой веры является Католическая Церковь, тогда как в протестантизме возникло представление о том, что хлеб и вино Евхаристии — лишь символы Тела и Крови Христа, и сама Евхаристия есть лишь воспоминание о Тайной вечере, а не ее повторение.

Христианская Евхаристия, имевшая — через Тайную вечерю — генетическую связь с еврейской пасхальной трапезой, сохранила некоторые внешние черты этой трапезы[23]. Исчез пасхальный агнец, исчезли горькие травы, но осталось благодарение — молитвенное обращение к Богу с изъявлением благодарности за Его обильные дары. Однако главной темой этого благодарения стали не благодеяния Бога народу Израильскому и не воспоминание об исходе из Египта, а воспоминание о переходе от смерти в жизнь, осуществившееся через смерть и воскресение Спасителя.

При этом все древние евхаристические чины содержат краткое перечисление событий всей Священной истории, начиная от сотворения мира, включая основные вехи истории Израильского народа, и вплоть до пришествия в мир Богочеловека Иисуса Христа, Его страданий, смерти и воскресения. Таким образом, таинство Нового Завета, установленное Самим Иисусом, вобрало в себя и Ветхий Завет с его историей, переосмысленной через призму христианского богословия и мировосприятия.

5. Причастился ли Иуда вместе с другими учениками?

В связи с повествованиями четырех Евангелистов о Тайной вечере возникает вопрос: до какого момента на ней присутствовал Иуда? Был ли он среди учеников в тот момент, когда Иисус преподал им Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина? Ответить на этот вопрос важно, поскольку образ Иуды играет не последнюю роль в молитвах Литургии, в частности в молитве, произносимой перед причащением: «Вечери Твоея Тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими, не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзание Ти дам, яко Иуда…»

Если следовать Евангелию от Иоанна, Иуда удалился с вечери сразу же после того, как Иисус предсказал, что один из учеников предаст Его, а затем, обмакнув кусок хлеба в соус, подал его Иуде (Ин. 13:21–30). У Матфея и Марка рассказ о Евхаристии следует сразу же за этим эпизодом (Мф. 26:20–29; Мк. 14:18–25), и можно предположить, что Иуда при Евхаристии уже не присутствует.

Однако в Евангелии от Луки, как мы видели, события представлены в обратной последовательности: сначала Иисус преподает ученикам хлеб

[23] Наиболее полный анализ параллелей между еврейской пасхальной трапезой и христианской Евхаристией содержится в монографии: *Giraudo C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Roma, 1989. О влиянии иудейской традиции на становление христианского богослужения см. также: *Bradshaw P.* In Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. P. 23–46.

Тайная вечеря. Фреска церкви св. Георгия монастыря в Убиси. Грузия. XIV в.

и вино, а затем предсказывает, что один из них предаст Его (Лк. 22:14–23). Следовательно, согласно Луке, Иуда был среди участников Евхаристии. Более того, у Луки в повествование о Евхаристии вкраплен рассказ о споре между учениками, «кто из них должен почитаться бóльшим». Ответом на этот спор служит наставление Иисуса о служащем и возлежащем (Лк. 22:25–30), тематически и вербально перекликающееся с наставлением из Евангелия от Иоанна об учителе и ученике (Ин. 13:12–16). А омовение ног, согласно Иоанну, происходит до ухода Иуды.

Итак, мы имеем три версии развития событий: 1) предсказание о предательстве Иуды, Евхаристия (Матфей и Марк); 2) Евхаристия, предсказание о предательстве Иуды, спор о первенстве, наставление Иисуса о возлежащем и служащем (Лука); 3) омовение ног, наставление Иисуса об учителе и учениках, предсказание о предательстве Иуды, уход Иуды (Иоанн). Блаженный Августин предлагает такой вариант синхронизации событий: сначала Иисус предсказывает предательство Иуды (это предсказание упомянуто у Матфея и Марка, а у Луки опущено), затем совершает Евхаристию, потом вторично предсказывает предательство Иуды (это предсказание упомянуто у Луки и Иоанна, а у Матфея и Марка опущено)[24].

Августин, следовательно, подразумевает, что Иуда участвовал в Евхаристии. Такого же мнения придерживается Иоанн Златоуст:

[24] *Августин.* О согласии Евангелистов 3, 3 (PL 34, 1159).

О, как велико ослепление предателя! Приобщаясь тайн, он оставался таким же и, наслаждаясь страшною трапезою, не изменялся. Это показывает Лука, когда говорит, что после этого вошел в него сатана, не потому, что пренебрегал телом Господним, но издеваясь над бесстыдством предателя[25]. Грех его велик был в двояком отношении: и потому, что он с таким расположением приступил к тайнам, и потому, что, приступивши, не вразумился ни страхом, ни благодеянием, ни честью[26].

По словам Златоуста, «Христос не препятствовал ему, хотя и знал всё, чтобы ты познал, что Он не оставляет ничего, что служит к исправлению. Поэтому и прежде, и после этого непрестанно вразумлял и удерживал предателя и словами, и делами, и страхом, и угрозами, и честью, и услугами. Но ничто не предохранило его от жестокого недуга»[27].

Подобное толкование мы встречаем в богослужебных текстах Страстной седмицы:

Рождение ехиднов воистинну Иуда, ядших манну в пустыни, и ропщущих на Питателя: еще бо брашну сущу во устех их, клеветаху на Бога неблагодарнии: и сей злочестивый небесный хлеб во устех носяй, на Спаса предательство содела...[28]

Иуда — поистине порождение тех ехидн, которые вкусили манну в пустыне и роптали против Питавшего; ибо, когда еще пища была в их устах, клеветали они на Бога, неблагодарные. И этот нечестивец, держа в устах небесный хлеб, совершил предательство Спасителя...

Здесь под небесным хлебом понимается хлеб евхаристический. Таким образом, согласно авторам литургических текстов, Иуда вместе с другими учениками принимал из рук Иисуса хлеб, ставший Его Телом, и пил из одной с ними чаши вино, ставшее Его Кровью. И несмотря на то что, как и они, он принял внутрь себя Бога, это не изменило его планов, не остановило его от преступления, не стало для него поводом к покаянию.

Тело и Кровь Христа, принимаемые внутрь, не воздействуют на человека автоматически или магически. Бог готов вселиться в человека и соединиться с ним физически и духовно, но от человека требуется готовность открыть свое сердце навстречу Богу. «Человек с двоящимися мыслями»

[25] Златоуст ссылается на Луку, но в действительности имеет в виду Ин. 13:27.

[26] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 82, 1 (PG 58, 737). Рус. пер. С. 819.

[27] Там же.

[28] Триодь постная. Великий четверг. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

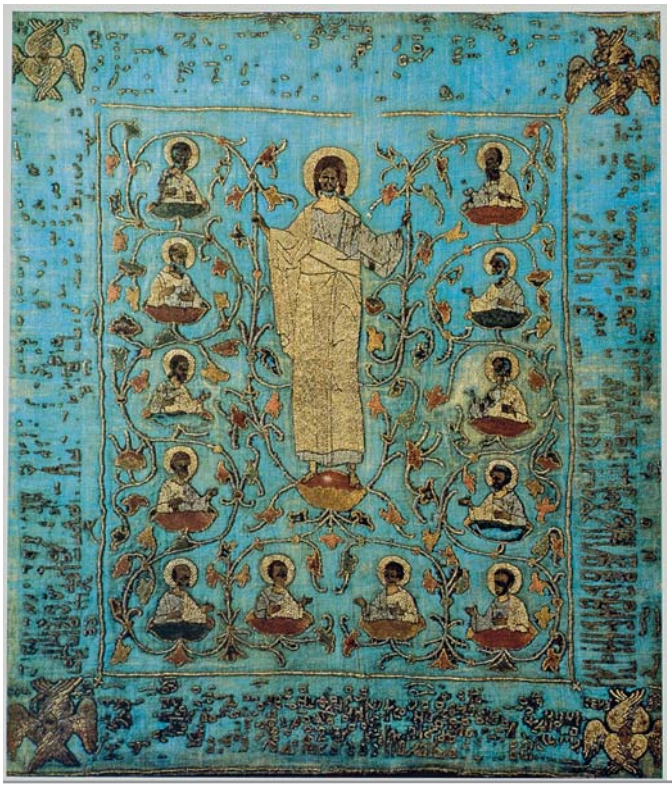
(Иак. 1:8) не может достойно принять внутрь себя Бога. Напротив, о том, кто открывает себя навстречу Христу, Он говорит: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23).

6. Иисус — истинная виноградная лоза

«Я есмь лоза, а вы ветви»

Евангелие от Иоанна содержит пространную беседу Иисуса Христа с учениками, начавшуюся на Тайной вечере и, вероятно, продолженную на пути в Гефсиманию. Эта беседа начинается после того, как Иуда покинул собрание (Ин. 13:30) и в комнате остались лишь те, кому суждено будет после смерти и воскресения Иисуса продолжить Его дело. Именно к ним Он обращает слова, которые имеют прямое отношение к теме Евхаристии:

> Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое



Христос с апостолами. Шитая пелена. 1510 г. (Музей «Новый Иерусалим», Истра)

Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают... Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками (Ин. 15:1–6, 8).

Вино и виноград в Библии

Выращивание винограда было одним из самых распространенных занятий в Израиле, а вино (легкое и разведенное водой) — напитком, который употреблялся на ежедневной основе. Вино воспринималось как напиток, который не только утоляет жажду, но и «веселит сердце человека» (Пс. 103:15). Первый виноградник насадил на земле Ной после того, как человечество начало заново размножаться на земле, очищенной водами потопа (Быт. 9:20). Образы народа Израильского как виноградника, а Бога как виноградаря играют важную роль в пророческих книгах (Ис. 5:1–7; Иер. 12:10)[29].

Иногда народ Израильский сравнивается не с виноградником, а с лозой. Иеремия сравнивает Израиль с благородной лозой, которую Бог насадил, но которая превратилась в дикую отрасль чужой лозы (Иер. 2:21). Согласно Иезекиилю, некогда плодовитая и ветвистая лоза Израильского народа «во гневе вырвана, брошена на землю» и «пересажена в пустыню, в землю сухую и жаждущую»: огонь выходит из ствола ветвей ее и пожирает ее (Иез. 19:10–14).

Некоторые исследователи[30] видят ветхозаветный прообраз лозы, о которой Иисус говорит на Тайной вечере, в одном из псалмов, надписанных именем Асафа. Мессианский смысл усматривают в упоминании о «сыне человеческом», с которым связывается надежда на спасение народа Израильского:

Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю. Горы покрылись тенью ее, и ветви ее как кедры Божии; она пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки. Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути? Лесной вепрь подрывает ее, и полевой зверь объедает ее. Боже сил! обратись же, призри с неба, и воззри, и посети

[29] См.: *Nielsen K.* Old Testament Imagery in John. P. 72–76.

[30] *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 411.

виноград сей; охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе. Он пожжен огнем, обсечен; от прещения лица Твоего погибнут. Да будет рука Твоя над мужем десницы Твоей, над сыном человеческим, которого Ты укрепил Себе, и мы не отступим от Тебя; оживи нас, и мы будем призывать имя Твое. Господи, Боже сил! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся! (Пс. 79:9–20).

Образ виноградника использован в нескольких притчах Иисуса. В одной из них хозяин виноградника нанимает работников в разное время суток, но в итоге одинаково вознаграждает тех, кто трудились с раннего утра, и тех, кто примкнули к трудившимся лишь под вечер (Мф. 20:1–15). В другой притче хозяин виноградника посылает слуг для сбора плодов, но виноградари избивают и убивают сначала слуг, а затем сына хозяина. Притча завершается вопросом Иисуса: «Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?» Слушатели отвечают: «Злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои» (Мф. 21:33–41).

В беседе с учениками на Тайной вечере используется похожая символика: в ней тоже присутствует виноградарь, тоже говорится об ожидании плодов и о наказании, которое постигнет тех, кто не приносит ожидаемый плод. Образ ветви, отсекаемой и сжигаемой в огне, перекликается со словами Иоанна Предтечи: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3:10; Лк. 3:9). Согласно словам Иисуса, отсечение бесплодных ветвей совершает не Он, а Отец — Виноградарь, в чьем винограднике Иисус — лоза, а Его ученики — ветви.

Тем не менее в беседе на Тайной вечере отсечение и сожжение бесплодных ветвей — побочная, а не главная тема. Главной же темой является единство Церкви с ее Главой — единство, наиболее полно реализуемое в Евхаристии[31]. Об этом единстве Иисус возвещает тем, кто уже «очищены» через Его слово и, следовательно, должны быть способны воспринять то, что Он говорит.

Образ лозы и ветвей имеет прямое отношение к Евхаристии. Об этом свидетельствует сходство формулировок между тем, что Иисус говорит на Тайной вечере, и беседой о небесном хлебе[32]. Слова «кто пребывает во Мне,

[31] См.: *Cullmann O.* Early Christian Worship. P. 113.

[32] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 673.

Притча о виноградаре. Роспись Богоявленской (Никольской) церкви в Нерехте. 1768–1769 гг.

и Я в нем» (Ин. 15:5) напоминают то, что Иисус говорил иудеям: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:56). Образ ветвей, питающихся от лозы, напоминает слова: «Ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6:57). На Тайной вечере Иисус говорит о наивысшей любви, когда «кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13), а в беседе о небесном хлебе говорит о Своей Плоти, которую отдаст «за жизнь мира» (Ин. 6:51). Наконец, сама диада определений «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:48) и «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15:1) напоминает формулы, которые, согласно синоптикам, Иисус произнес, преподавая ученикам хлеб и вино: «Сие есть Тело Мое» — «Сие есть Кровь Моя» (Мф. 26:26, 28; Мк. 14:22, 24; Лк. 22:19–20).

В другом месте, говоря о Себе и Своих учениках, Иисус использовал образ пастыря и стада (Ин. 10:1–16). Однако образ лозы и ветвей выражает идею единства более полно. Пастырь и стадо при всем том, что связывает их (овцы слушают голос пастыря и идут за ним, пастырь называет овец по имени и идет перед ними, пастырь полагает жизнь свою за овец), остаются иноприродны друг другу: пастырь — человек, овцы — животные. Лоза и ветви представляют собой единое целое: ветви растут на лозе, питаются ее соками, они не могут жить без лозы. При этом лоза продолжает жить, когда от нее отсекают бесплодные ветви: на их месте вырастают новые.

Разница между божественным и человеческим естеством безмерно превышает разницу между природой человека и животного. Но через Ев-

харистию люди становятся «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4). Плоть и Кровь воплотившегося Бога становится плотью и кровью тех, о ком Иисус говорит: «Вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Пребывание Иисуса в верующих сравнивается с пребыванием ветвей на лозе. Подобно тому как лоза рождает ветви, Иисус рождает уверовавших в Него «от воды и Духа» (Ин. 3:5). Это рождение свыше (Ин. 3:3), происходящее в крещении, открывает путь к тому сверхъестественному соединению с Богом, которое возможно только через Евхаристию.

Так в единую цепь сливаются три ключевых образа: воды, хлеба и вина. Все они в совокупности указывают на то изменение человеческого естества, которое происходит через крещение и Евхаристию. Благодаря этим двум таинствам Церкви онтологическая дистанция между Богом и человеком преодолевается: Бог вселяется в человека, а человек в клетках своего тела и крови носит Бога.

Апостол Павел, говоря о едином Боге в афинском ареопаге, подчеркнул, что «от одной крови Он произвел весь род человеческий» (Деян. 17:26). Все люди как созданные одним Богом являются братьями по крови. Однако ощущение принадлежности к единой семье, единому «роду» было очень быстро утрачено людьми после грехопадения. Люди разделились на народы, семьи, кланы, между которыми возникла вражда. Понятие кровного родства сохранилось только для членов одной семьи или — в расширительном смысле — для представителей одного народа.

«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»

Церковь — отнюдь не только корпорация лиц, объединенных общими интересами. Ее внутреннее единство проистекает не из общих интересов, целей или идеалов ее членов, а из Того, Кто является источником этого единства. Церковь состоит из людей, но она не создана людьми. Она состоит из тех, кто уверовал в Иисуса, но не вера делает их членами Церкви и друзьями Божиими, а избрание от Бога. Об этом Иисус напоминает ученикам:

> Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего. Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (Ин. 15:14–16).

В этом отрывке, с одной стороны, исполнение заповедей и принесение плода обозначается в качестве условия пребывания в общине учеников

Иисуса. Но, с другой стороны, инициатива избрания принадлежит Ему, а не тем, кто уверовал в Него. В этом парадокс учения Иисуса и построенного на нем христианского учения о Церкви и спасении. Его лейтмотивом является призыв к вере и к добрым делам. В то же время апостолы не устают напоминать о «звании и избрании» (2 Пет. 1:10), благодаря которому люди становятся членами церковной общины.

Избрание Божие первично, а вера и сопутствующие ей добрые дела вторичны. По словам апостола Павла, «изволение Божие в избрании» происходит «не от дел, но от Призывающего» (Рим. 9:11–12). В наиболее заостренной форме идея избрания выражена в словах апостола Павла, на протяжении веков служивших предметом споров между богословами: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братиями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:23–30).

Слова апостола Павла легли в основу учения блаженного Августина, доведенного до крайности Кальвином, о предопределении: согласно этому учению, одни люди заранее предопределены к спасению, другие к погибели. Восточно-христианская традиция никогда не разделяла подобный взгляд, подчеркивая, что к спасению призваны все люди[33]. Вход в Церковь открыт для каждого, и привиться к лозе через веру в Иисуса (Рим. 11:19–20) может всякий желающий.

Если в начале Тайной вечери Иисус сравнивал Своих учеников с рабами (Ин. 13:16), то теперь Он называет их «друзьями», потому что в отличие от раба, который не знает волю господина, они услышали от Него то, что Он слышал от Отца. Ранее Иисус говорил иудеям: «Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру». Однако они «не поняли, что Он говорил им об Отце» (Ин. 8:26–27). Теперь Он обращается к ученикам как к тем, кто должны были понять то, что Он возвещал им от имени Отца.

Но в чем тайна того изменения, которое произошло с учениками и которое позволило Учителю перевести их из статуса рабов в статус друзей? Мы полагаем, что решающим фактором для их перехода в новое качество стало их участие в Евхаристии — принятие Тела и Крови Христа. Никакой другой фактор не просматривается. Их вопросы по-прежнему остаются наивными, их поведение далеко от идеала, как покажут последующие события, когда они рассеются каждый в свою сторону и оставят Иисуса одно-

[33] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 533–537.

го (Ин. 16:32). Но, приняв в себя Тело и Кровь Иисуса, они привились к той лозе, от которой отныне будут питаться живительными соками. Только одна ветвь была отсечена от ствола — тот, кого Иисус назовет «сыном погибели» (Ин. 17:12).

Лоза и ветви — символ единства Церкви

Образ лозы и ветвей станет одним из наиболее часто употребляемых для описания Церкви в христианской литературе. В III веке Киприан Карфагенский пишет:

> Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует. Так же и Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет многочисленность, однако при самом истоке всё же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала — единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева — отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником — разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростирает ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство — при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая изобилием плодотворения[34].

Василий Великий в IV веке разворачивает образ лозы и ветвей в пространное аллегорическое построение, призванное изобразить заботу Бога о Своем винограднике и жизнь верующего в Церкви:

> Корень виноградной лозы, зеленеющие и большие ветви, кругами раскидывающиеся по земле, зародыш, завивание лозы, зеленые ягоды, спелые гроздья! Достаточно для тебя одного взора, и разумный взгляд на виноградную лозу внушит тебе, о чем напоминает природа. Ибо помнишь, конечно, об уподоблении Господа, Который называет Себя лозою, а Отца делателем, каждого же из нас именует ветвью, чрез веру насажденною в Церкви, и побуждает нас к многоплодию, чтобы не преданы мы были огню по осуждении за бесполезность (Ин. 15:16). И Он не перестает везде уподоблять человеческие души виноградным лозам. Ибо сказано: «У Возлюбленного моего был виноградник на вершине утученной горы», и «насадил лозу», и «обнес его оградою» (Ис. 5:1–2). Очевидно,

[34] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви 5 (CSEL 3, 214). Рус. пер. С. 297.

Птицы у виноградной лозы. Мозаика базилики Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

что под виноградом разумеет человеческие души, для которых соорудил ограждение — оплот заповедей и охранение от ангелов... Потом как бы и окоп сделал около нас, положив в Церкви, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, учителей (1 Кор. 12:28)... Он хочет также, чтобы мы... сплетались с ближними объятиями любви... и, всегда стремясь к горнему, как вьющиеся виноградные ветви, старались уравниваться с вершинами самых высоких. Он требует еще, чтобы мы терпели, когда окапывают нас. А душа окапывается чрез отложение мирских забот...[35]

Симеон Новый Богослов в XI веке использует образ лозы и ветвей, развивая на его основе учение о сознательном причащении Тела и Крови Христа, о видении божественного света и обóжении:

Если Христос есть свет, а мы говорим, что не чувствуем Его, когда облекаемся в Него, то чем будем отличаться мы от мертвых? Если Он есть лоза виноградная, а мы — ветви, и, однако ж, не сознаем единения, которое имеем с Ним, то явно, что мы бездушны и бесплодны, сухие ветви, пригодные только для вечного огня. Если, по божественному слову, те, которые вкушают плоть Господа и пьют кровь Его, имеют жизнь вечную (Ин. 6:27), а мы, когда причащаемся, не чувствуем, чтоб при этом было в нас что-либо сверх того, что бывает от обыкновенной пищи, и не сознаем, что получаем иную жизнь, то очевидно, что мы причащаемся только хлеба, а не также и Бога. Ибо если Христос есть Бог и человек, то и святая Плоть Его не есть плоть только, но плоть и Бог нераздель-

[35] *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 5 (PG 29, 108–109). Рус. пер. С. 86–87.

но и неслиянно... Но блаженны те, которые приняли Христа, пришедшего, как свет, в них, бывших во тьме, потому что они стали сынами света и невечернего дня. Блаженны те, которые облеклись в свет Его в настоящей жизни, потому что облеклись уже в одеяние брачное и не будут связаны по рукам и ногам и ввержены в огонь вечный. Блаженны те, которые, будучи еще в теле, увидели Христа... Блаженны те, которые каждочасно очами ума приемлют неизреченный свет, потому что они как во дни благообразно ходить будут и всё время жизни своей проживут в духовном радовании... Блаженны те, которые всегда пребывают во свете Господнем, потому что они и в настоящей жизни суть, и в будущей жизни будут всегда братьями и сонаследниками Его[36].

Мы видим, что в святоотеческой традиции образ лозы и ветвей развивается как минимум в четырех направлениях: экклезиологическом, евхаристическом, нравственном и мистическом. В качестве экклезиологического символа он указывает на единство Церкви как «одного тела во Христе», состоящего из многих членов (Рим. 12:4–5). В качестве евхаристического символа он подчеркивает онтологическое единство причастников с Иисусом, «ибо все мы, так как причащаемся от единого хлеба, делаемся единым Телом Христовым, единой кровью и членами друг друга»[37]. В нравственном отношении образ напоминает о Боге Отце как Виноградаре, заботящемся о Своем винограднике и отсекающем от ствола засохшие ветви, чтобы они не повредили всему дереву. Наконец, ветви на лозе — образ мистического единения человеческой души с Христом, к Которому она неотторжимо прививается, чтобы питаться от Него как источника жизни, созерцать Его свет и, соединяясь с Ним, восходить к полноте обóжения.

*

По учению Православной Церкви, Тайная вечеря была первой христианской Евхаристией, совершённой Самим Христом. Каждая совершаемая Евхаристия является не просто символическим напоминанием об этом событии, а его продолжением и актуализацией. Совершителем Евхаристии, согласно тому же учению, является Сам Христос; епископ или священник — лишь Его образ, проводник Его благодати. Хотя Евхаристия совершается в разное время и в разных местах, она остается единой, не зависимой от времени и пространства. Она началась на Тайной вечере, но продолжает-

[36] *Симеон Новый Богослов*. Слово нравственное 10, 754–803 (SC 129, 314–316).

[37] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13, 196–197 (SC 540, 216). Рус. пер. С. 137.

ся сегодня и будет продолжаться до скончания века; началась в сионской горнице, но распространилась на всю вселенную. Об этом много и ярко говорит Иоанн Златоуст:

> Веруйте, что и ныне совершается та же вечеря, на которой Сам Он возлежал. Одна от другой ничем не отличается. Нельзя сказать, что эту совершает человек, а ту совершал Христос; напротив, ту и другую совершал и совершает Сам Он. Когда видишь, что священник преподает тебе Дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку[38].
>
> Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, 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, принесши 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» (Лк. 22:19). Не другую жертву, как тогдашний первосвященник, но ту же мы приносим постоянно…[39]
>
> Предстоит Христос и теперь; Кто учредил ту трапезу, Тот же теперь устрояет и эту. Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христову, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова; а действует сила и благодать Божия[40].

Таким образом, первая Евхаристия, совершённая Христом, продолжается в каждой новой Евхаристии, совершаемой в Церкви. Главное, что Иисус оставил Церкви после Своего воскресения, было не Его нравственное учение, не воспоминание о Его чудесах, а Евхаристия, нерасторжимо связанная с памятью о Его смерти и уверенностью в Его воскресении. Евхаристия стала той пасхальной трапезой, которую ученики совершали уже без своего Учителя, но с ясным сознанием Его невидимого присутствия. И если раньше Он присутствовал среди них Своим материальным телом, в котором текла материальная кровь, то теперь Его Тело и Кровь преподавались им под видом хлеба и вина.

---

[38] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 50, 30 (PG 57, 507). Рус. пер. С. 521.

[39] *Он же.* Беседы на Послание к Евреям 17, 3 (PG 63, 131). Рус. пер. С. 153.

[40] *Он же.* О предательстве Иуды. Беседа 1, 6 (PG 49, 380). Рус. пер. С. 417.

Глава 3

ЕВХАРИСТИЯ В АПОСТОЛЬСКУЮ ЭПОХУ

В книге Деяний и в посланиях апостолов Евхаристия обозначается при помощи различных словосочетаний, таких как «преломление хлеба» или «преломлять хлеб» (Деян. 2:42, 46; 20:7, 11; 27:35), «трапеза Господня» (1 Кор. 10:21), «вечеря Господня» (1 Кор. 11:20), «вечеря любви» (Иуд. 1:12). Выражение ἐπὶ τὸ αὐτό (Деян. 1:15; 2:1; 1 Кор. 11:20; 14:23), означающее «вместе» (букв. «на то же самое»)[1], а также термин «собрание» (Деян. 1:16; Иак. 2:2; 1 Кор. 5:4; Евр. 10:25) могут указывать на евхаристическое собрание верующих.

Сведения о том, как совершалась Евхаристия в апостольскую эпоху, рассыпанные по корпусу новозаветных писаний за пределами Евангелий, достаточно отрывочны. Тем не менее они дают достаточно полное представление о евхаристическом богослужении этого периода[2].

1. Евхаристия в Деяниях

Преломление хлеба в первохристианской общине

В книге Деяний апостольских о преломлении хлеба упоминается неоднократно. Описывая жизнь первохристианской общины, автор Деяний говорит:

---

[1] Об этом выражении см. в: *Афанасьев Николай, протопресв.* Церковь Духа Святаго. С. 260.

[2] О начальном этапе развития евхаристического богослужения см., в частности: *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 48–102; *LaVerdiere E.* The Eucharist in the New Testament and the Early Church. P. 1–127; *McGowan A. B.* Ascetic Eucharists. P. 91–95 (об использовании хлеба и вина на Евхаристии); *McGowan A. B.* Ancient Christian Worship. P. 33–55 (о раннехристианских евхаристических собраниях); *Bradshaw P. F.* In Search for the Origins of Christian Worship. P. 21–72; *Bradshaw P. F., Johnson M. E.* The Eucharistic Liturgies. P. 1–24; *Bradshaw P. F.* Eucharistic Origins. P. 1–15.

Тайная вечеря. Мозаика базилики
Сан-Марко в Венеции. XII в.

> И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах… Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого. И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа (Деян. 2:42, 44–47).

В этом отрывке в качестве основных элементов жизни общины названы: учение апостолов (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων), общение (κοινωνία), преломление хлеба (κλάσης τοῦ ἄρτου) и молитвы (προσευχαί). Каждый из этих терминов несет определенную богословскую нагрузку.

В частности, термин «учение апостолов» указывает на то, что раннехристианская Церковь была общиной учащихся (не случайно и постоянное употребление слова «ученик» в качестве обозначения члена общины). Учение составляло основной элемент передачи христианской веры. Эта

передача осуществлялась через проповедь, которая была непременным элементом как общения апостолов с внешним миром, так и их общения с христианами. Проповедь была неотъемлемой частью евхаристической трапезы. Основной темой апостольской проповеди был Христос — истории из Его жизни, рассказы о Его страданиях, смерти и воскресении, воспроизведение Его притч и поучений, а также их толкование.

Термин «общение» имеет широкий спектр значений. В более позднюю эпоху он станет одним из основных, используемых при описании причащения верующими Тела и Крови Христа под видом хлеба и вина (κοινωνία в значении «причастия», «причащения»). В рассматриваемом тексте термин указывает на разные формы общения верующих между собой, включая совместные евхаристические трапезы, совместные молитвы, благотворительность. Ранние христиане осознавали себя членами единого организма, скрепленными тесными узами общения. Стать христианином означало не только уверовать в Иисуса как обетованного Мессию, но и вступить в общину Его последователей.

Термин «преломление хлеба» указывает на евхаристическую трапезу, которая совершалась «по домам». Евхаристия была основой жизни христианской Церкви, тем стержнем, вокруг которого эта жизнь строилась.

Наконец, термин «молитвы» в данном случае может указывать обобщенно как на молитвы, воссылаемые христианами, когда они собираются вместе, так и на молитву в Иерусалимском храме. В этот период члены Иерусалимской христианской общины во главе с апостолами всё еще регулярно собирались в храме, где у них даже было «свое» место — притвор Соломонов (Деян. 3:1, 11). Находясь там, они не только общались друг с другом, но и молились вместе, участвуя в храмовом богослужении.

Апостол Павел в Троаде

В апостольской общине Евхаристия совершалась в первый день недели (Деян. 20:7; 1 Кор. 16:2), или «день солнца»[3], то есть в день, следующий за субботой. Об этом свидетельствует, в частности, другое описание евхаристического собрания из книги Деяний. Оно относится к пребыванию апостола Павла в Троаде:

> В первый же день недели (ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων), когда ученики собрались (συνηγμένων ἡμῶν — букв. «когда мы собрались») для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться в следующий день, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи. В горнице, где мы собрались (ἐν τῷ ὑπερῴῳ οὗ

[3] *Иустин Философ*. 1-я Апология 67 (PG 6, 429). Рус. пер. С. 98.

Раннехристианская трапеза. Фреска в катакомбах Петра и Марцеллина. Рим. 2-я пол. III в. – 1-я пол. IV в.

ἦμεν συνηγμένοι), было довольно светильников. Во время продолжительной беседы Павловой один юноша, именем Евтих, сидевший на окне, погрузился в глубокий сон и, пошатнувшись, сонный упал вниз с третьего жилья, и поднят мертвым. Павел, сойдя, пал на него и, обняв его, сказал: не тревожьтесь, ибо душа его в нем. Взойдя же и преломив хлеб и вкусив, беседовал довольно, даже до рассвета, и потом вышел. Между тем отрока привели живого, и немало утешились (Деян. 20:7–12).

Событие происходит в тот момент, когда община собралась для преломления хлеба, то есть для совершения Евхаристии. В первохристианской Церкви Евхаристии совершались в частных домах (Деян. 2:46), куда христиане собирались по приглашению их хозяев. В данном случае дело происходило «в горнице», то есть в помещении на верхнем этаже. Наличие в комнате большого количества людей потребовало обилия светильников, которые горели и коптили, что, в свою очередь, требовало, чтобы окна были открытыми. На одном из таких окон и сидел юноша, которого разморило, пока Павел беседовал до полуночи[4].

Рассказ проливает свет на то, как совершалось евхаристическое собрание в древней Церкви. Оно начиналось с вечера и могло длиться до утра. Преломление хлеба (собственно Евхаристия) происходит в данном рассказе не под утро, когда пора расходиться, а глубокой ночью. Беседа Павла предшествует ей и продолжается после нее.

[4] *Williams D. J.* Acts. P. 230; *Bruce F. F.* The Acts of the Apostles. P. 373; *Longenecker R. N.* Acts. P. 305.

Ап. Павел. Мозаика кафоликона монастыря Хора (Кахрие-джами), Константинополь. Ок. 1316–1321 гг.

Некоторые ученые предполагают, что евхаристическое собрание, описанное у Луки, совершалось не в ночь с субботы на воскресенье, а в ночь с воскресенья на понедельник, и что оно не было связано с воспоминанием воскресения Христова, а было специальным собранием верующих для встречи с Павлом, который планировал отъезжать на следующий день. Основанием для этого является предположение, что Павел вел счет дней не в соответствии с иудейской традицией, в которой день начинался с заката, а в соответствии с римским календарем, в котором день начинался с рассвета (в подтверждение этого указывают на Деян. 3:1; 4:3–5; 10:3; 23:12, 31–32)[5].

С нашей точки зрения, однако, тот факт, что Лука ориентировался на римскую практику счета времени, является недостаточным основанием для отрицания того, что Евхаристия совершалась в ночь с субботы на воскресенье. Рассказ Луки ясно свидетельствует о том, что «ученики собрались для преломления хлеба», а не специально в связи с отъездом Павла, то есть речь идет о регулярном еженедельном евхаристическом собрании общины. Гораздо больше оснований считать, что Павел подстроил календарь своего путешествия к этому ритму, чем что община перестроила ритм своих богослужений, чтобы достойно проводить Павла.

[5] *Keener C. S.* Acts. Vol. 3. P. 2967–2968.

Преломление хлеба на корабле

Еще один эпизод, в котором мы видим Павла преломляющим хлеб, относится к тому времени, когда он пересекает на корабле бурное море. Однако было ли это евхаристическое преломление хлеба? Послушаем рассказ автора Деяний:

> В четырнадцатую ночь, как мы носимы были в Адриатическом море, около полуночи корабельщики стали догадываться, что приближаются к какой-то земле, и, вымерив глубину, нашли двадцать сажен; потом на небольшом расстоянии, вымерив опять, нашли пятнадцать сажен. Опасаясь, чтобы не попасть на каменистые места, бросили с кормы четыре якоря, и ожидали дня.
> Когда же корабельщики хотели бежать с корабля и спускали на море лодку, делая вид, будто хотят бросить якоря с носа, Павел сказал сотнику и воинам: если они не останутся на корабле, то вы не можете спастись. Тогда воины отсекли веревки у лодки, и она упала.
> Перед наступлением дня Павел уговаривал всех принять пищу, говоря: сегодня четырнадцатый день, как вы, в ожидании, остаетесь без пищи, не вкушая ничего. Потому прошу вас принять пищу: это послужит к сохранению вашей жизни; ибо ни у кого из вас не пропадет волос с головы. Сказав это и взяв хлеб, он возблагодарил Бога перед всеми и, разломив, начал есть. Тогда все ободрились и также приняли пищу. Было же всех нас на корабле двести семьдесят шесть душ.
> Насытившись же пищею, стали облегчать корабль, выкидывая пшеницу в море (Деян. 27:27–38).

Текст распадается на четыре эпизода. В первом корабельная команда, почувствовав приближение суши, принимает меры для того, чтобы корабль не сел на мель. Во втором команда пытается дезертировать с судна, оставив его без управления, но вмешательство Павла не дает коварному плану осуществиться. В третьем Павел вновь уговаривает пассажиров вкусить пищу, и они слушаются его. В четвертом они завершают начатое ранее освобождение корабля от груза.

Слова о том, что, «взяв хлеб, он возблагодарил Бога перед всеми и, разломив, начал есть», напоминают выражения, при помощи которых описывается Евхаристия (например, в Лк. 22:19: «И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое...»).

Чтобы ответить на вопрос о том, было ли описанное преломление хлеба евхаристической трапезой, мы должны вспомнить, что четко разработанного чина совершения Евхаристии в то время не существовало, и краткого молитвенного благодарения с произнесением слов Христа на Тайной вече-

Христос преломляет хлеб (Встреча в Эммаусе). Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

ре и преломлением хлеба могло быть достаточно для того, чтобы трапеза считалась евхаристической. Более того, иной раз граница между обычной трапезой и Евхаристией не была ярко выраженной (в 1 Кор. 11:20 Павел упрекает коринфских христиан в том, что они собираются «так, что это не значит вкушать вечерю Господню», а затем дает подробные инструкции по ее совершению).

Нельзя исключить того, что Павел и его спутники совершили на корабле Евхаристию — в описанный момент или в какой-либо иной, перед началом общей трапезы или по ее окончании. Однако в Евхаристии не могли участвовать лица, не уверовавшие во Христа и не ставшие членами Церкви через крещение, а таковыми были все остальные пассажиры корабля. Поэтому предположение, что Павел мог совершить некую общую Евхаристию для всех находившихся на борту, должно быть отвергнуто.

К этому следует добавить, что глаголы «благодарить» и «преломить» употребляются не только в описании Тайной вечери и раннехристианских

евхаристических собраний: они присутствуют и в рассказах Евангелистов о чуде умножения хлебов (Мф. 14:19; 15:36; Мк. 6:41; 8:6; Лк. 9:16), и в рассказе Луки о явлении Христа двум ученикам на пути в Эммаус (Лк. 24:30)[6].

Таким образом, рассказывая о пребывании Павла на корабле, Лука описывает общую трапезу. Однако для него важно, что трапеза предваряется благодарственной молитвой, произнесенной в присутствии всех пассажиров и обращенной к единому Богу. Благодаря этому трапеза превращается в акт свидетельства о Боге Израилевом, служителем Которого является Павел[7].

2. Апостол Павел о вечере Господней

Тема вечери Господней занимает существенное место в посланиях апостола Павла, в особенности в Первом послании к Коринфянам.

Послания апостола Павла

Послания апостола Павла представляют собой «первый великий богословский продукт христианской веры»[8]. Павел писал их в те годы, когда четыре Евангелия еще не сформировались как единый канонизированный Церковью письменный источник, содержащий сведения о жизни и учении Христа. Возможно, какие-то Евангелия или их фрагменты уже были написаны[9], однако в своих посланиях Павел не обнаруживает знакомства с ними и никогда не ссылается на Евангелия как на литературный источник. Для Павла Священное Писание — это Ветхий Завет, который цитируется им часто и обильно.

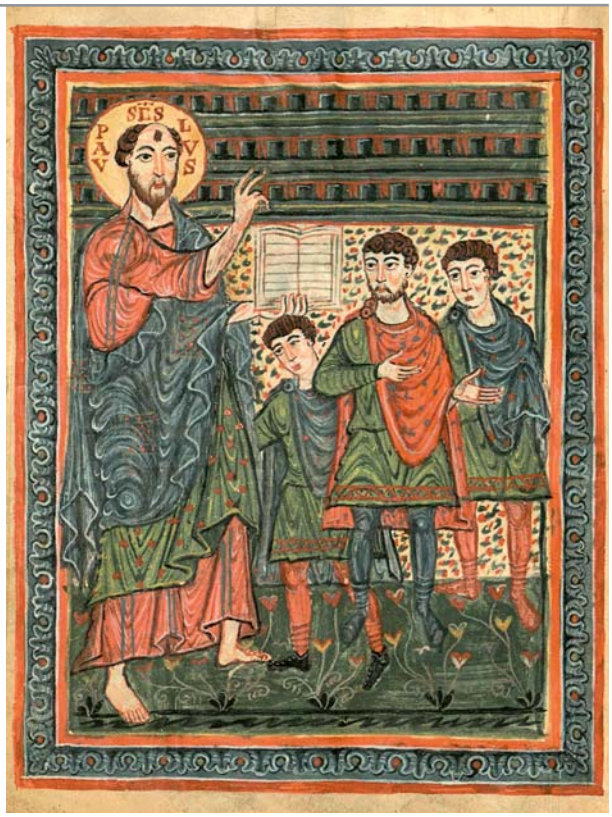
---

[6] О том, является ли вечеря в Эммаусе Евхаристией, мы говорили в другом месте. См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. VI: Смерть и воскресение. С. 699–700.

[7] *Dunn J. D. G.* The Acts of the Apostles. P. 341.

[8] *Barrett C. K.* Paul. P. 5.

[9] По свидетельствам древних авторов, Евангелия составлялись одновременно с проповедью Петра и Павла в Риме. Согласно Иринею Лионскому, «Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Пётр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь» (*Ириней Лионский.* Против ересей 3, 1, 1 (PG 7b, 844–845). Рус. пер. С. 220). По словам Евсевия Кесарийского, «вероятно, Лука закончил Деяния тем временем, когда он находился вместе с Павлом» (*Евсевий Кесарийский.* Церковная история 2, 22, 6. С. 100). Последнее свидетельство указывает на период пребывания Павла под домашним арестом, описанный в Деян. 28:30–31. Книга Деяний является продолжением Евангелия от Луки, следовательно, это Евангелие, согласно Евсевию, должно было быть написано раньше, и Павел мог с ним познакомиться.



Проповедь апостола Павла. Миниатюра из Посланий апостола Павла. IX в. (Баварская национальная библиотека, Мюнхен. Clm 14345. Fol. 21)

Адресатами посланий Павла были члены молодых христианских общин, не имевших, в отличие от общин последующих поколений, ни Евангелий, ни катехизисов, ни каких-либо иных вероучительных документов, ни сводов нравственных правил, ни пособий по обустройству литургической жизни. Всё надо было начинать практически с нуля. В создаваемые общины вливались потоки христиан, воспитанных в языческой культуре со своими традициями, своими нравственными установками, своим культом, своей литературой и искусством. В христианстве поначалу ничего этого не было, только переходили из уст в уста предания о таинственном Пророке из Галилеи, Который совершал чудеса, называл Бога Своим Отцом, был распят по настоянию иудейских религиозных лидеров и воскрес на третий день после распятия. Эти предания звучали на собраниях христиан, происходивших под покровом тайны в частных домах.

Новообращенным христианам необходимо было преподать основы вероучения и нравственности. Но для того чтобы их можно было преподать, их надо было сначала сформулировать и письменно изложить. Этим и занимался Павел в промежутках между своими миссионерскими путешествиями. Создавая общину или посещая уже созданную, Павел не жалел времени и сил для обучения ее членов основам новой веры. Но, покидая общину, он продолжал помнить о ней и считал необходимым время от

времени письменно сноситься с ней, дабы напоминать ее членам о том, что они от него слышали.

«Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим» (2 Фес. 2:15). Это лишь одно из многих подобного рода увещаний, рассеянных по всему корпусу посланий Павла. Важно было не только научить людей: не менее важно было, чтобы они устояли в том, чему научены. Молодые христианские общины жили в языческом окружении, нередко были гонимы и притесняемы. Чтобы удержаться и не отпасть, христианам нужна была постоянная духовная подпитка. И они получали ее в форме посланий, адресованных конкретным общинам и написанных как бы по разным случаям, но в совокупности составляющих цельный свод вероучительных и нравственных истин, знание которых необходимо каждому христианину.

Существенное место в посланиях Павла занимают указания, касающиеся внутреннего устройства церковных общин, различных служений в них, порядка проведения евхаристических собраний. Эти указания дают богатый материал для восстановления общей картины христианского богослужения его времени.

Порядок совершения евхаристической вечери

Говоря о Тайной вечере, мы привели отрывок из Первого послания Павла к Коринфянам, где апостол излагает то, что ему о ней известно. Этот отрывок в послании обрамлен двумя увещаниями:

> Далее, вы собираетесь, так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю (1 Кор. 11:20–22).
>
> Посему, братия мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение (1 Кор. 11:33–34).

Увещания Павла свидетельствуют о том, что Евхаристия в его времена имела форму ужина, в котором принимали участие члены общины. Этот ужин, по-видимому, сохранял некоторые черты еврейской пасхальной трапезы. Однако ее центральным элементом было не вкушение пасхального агнца, а преломление хлеба в воспоминание Иисуса Христа. И насыщение пищей имело второстепенное значение: главным было приобщение Тела и Крови Христа.

За вечерей Господней звучали различные молитвословия. Павел увещевает христиан Ефеса назидать самих себя «псалмами и славословиями и песнопениями духовными» (Еф. 5:19). Аналогичное назидание обращено Колоссянам (Кол. 3:16). Что подразумевает апостол Павел под славословиями, духовными песнями и песнопениями, сказать трудно, но можно предположить, что, помимо псалмов, уже в его времена начала складываться собственно христианская гимнография. Тем не менее, как и в храмовом и синагогальном богослужении, именно псалмы составляли основной корпус текстов, использовавшихся на первохристианских евхаристических трапезах. Об этом свидетельствуют также следующие слова Павла:

> Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — всё сие да будет к назиданию (1 Кор. 14:26).

Здесь термин «псалом» стоит в ряду других терминов, каждый из которых имеет вполне конкретный смысл. Чтобы его понять, следует обратиться к описаниям даров Духа, содержащимся в том же послании:

> Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно (1 Кор. 12:4–11).

Различные служения в Церкви апостольской эпохи

Каждому из даров Духа соответствовали в ранней Церкви определенные служения. Они перечисляются Павлом в следующих текстах:

> И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцеления, вспоможения, управления, разные языки (1 Кор. 12:28).
>
> И Он поставил иных Апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями (Еф. 4:11).

Павел делит служения в Церкви на высшие и низшие, подчеркивая, что и те, и другие важны для созидания церковного тела. В то же время

каждый должен знать свое место и не посягать на более высокое служение, чем то, которое ему определено:

> Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если всё тело глаз, то где слух? Если всё слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в составе тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где было бы тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге… И вы — Тело Христово, а порознь — члены… Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учители? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи? (1 Кор. 12:12–25, 27, 29–30).

Эти строки писались в ту эпоху, когда церковная иерархия еще не была четко сформирована и терминология еще не устоялась. Однако сам принцип иерархии служений выражен в этом тексте очень четко и последовательно.

В церковной иерархии времен Павла можно — пусть и весьма условно — выделить два крыла: иерархическое и харизматическое.

Во главе церковных общин стояли сами апостолы. Там, где они не присутствовали лично, они поставляли вместо себя епископов, или пресвитеров. В Деяниях и посланиях Павла термины «епископ» (ἐπίσκοπος — букв. «блюститель», «наблюдатель») и «пресвитер» (πρεσβύτερος — букв. «старший», «старец») нередко синонимичны. Так, например, в 20-й главе Деяний рассказывается о том, как Павел призвал «пресвитеров церкви (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας)» (Деян. 20:17), которым сказал о том, что Бог поставил их «блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога» (Деян. 20:28): термином «блюститель» в данном случае переведено слово ἐπίσκοπος. В Послании к Титу Павел пишет: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы

Ап. Пётр поставляет во епископа Ермагора. Мозаика базилики Сан-Марко, Венеция. XII в.

ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал: если кто непорочен, муж одной жены, детей имеет верных, не укоряемых в распутстве или непокорности. Ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель...» (Тит 1:5–7).

В рассказе об Апостольском Соборе в Иерусалиме епископы вообще не упомянуты: многократно употребляется лишь выражение «апостолы и пресвитеры» (Деян. 15:2, 4, 6). С другой стороны, Павел говорит о «епископах и диаконах» (Фил. 1:1), не упоминая о пресвитерах. В Послании Климента Римского к Коринфянам, датируемом концом I века, также нет четкого различения между служениями епископа и пресвитера: «Немалый будет на нас грех, если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства. Блаженны предшествовавшие нам пресвитеры...»[10] Здесь термины «епископ» и «пресвитер» употреблены синонимично. В том же послании Климент говорит о поставлении апостолами «еписко-

[10] *Климент Римский.* Первое послание к Коринфянам 44 (PG 1, 300). Рус. пер. С. 164.

пов и диаконов»[11], не упоминая о пресвитерах, что, опять же, свидетельствует об идентичности, в его глазах, обоих служений.

В то же время уже в посланиях апостола Павла служение епископа связывается с поставлением пресвитеров, о чем свидетельствует приведенная цитата из Послания к Титу (Тит. 1:5). Именно право поставлять пресвитеров станет той прерогативой, которой епископское служение отличается от пресвитерского. Пресвитер не может рукоположить другого пресвитера: это может сделать только епископ.

Окончательно различие между епископами и пресвитерами установится во II веке. В посланиях Игнатия Богоносца мы уже имеем четкое указание на трехстепенную иерархию, состоящую из епископов, пресвитеров и диаконов. Однако к тому времени ни одного из апостолов уже не было в живых. Во времена же Павла иерархическое служение в церковных общинах осуществляли епископы-пресвитеры, которым помогали диаконы (Флп. 1:1; 1 Тим. 3:8–12).

На харизматическом краю спектра церковных служений стояли пророки, учители, целители, экзорцисты, а также лица, говорившие на языках. Невозможно с точностью определить, какому служению соответствовали какие дарования. Павел призывает говорящего на незнакомом языке молиться о даре истолкования (1 Кор. 14:13). Как этот совет соотносится со списком служений? Должен ли пророк говорить на языках или толковать то, что говорят другие, или иметь оба дарования? Точного ответа мы не находим. Тем не менее очевидно, что пророческое служение имело прежде всего харизматический, а не иерархический характер. Протопресвитер Николай Афанасьев так пишет о служении пророка в местной церкви:

> Насколько нам известно, пророки не избирались и не рукополагались ею. Несомненно, что не избирались и не рукополагались лица, призванные к служениям сил и исцелений, языков и так далее, о которых упоминал ап. Павел (1 Кор. 12:28)... Пророки не избирались, т. к. забота о продолжении пророческого служения не лежала на местных церквах. В одних из них вообще могло не быть особого пророческого служения, что не означает, впрочем, что эта церковь не имела пророческой харизмы, а в других могло быть несколько пророков. Они не рукополагались, так как начало их служения не зависело от общего соблаговоления местной церкви. Пророк избирался и призывался Самим Богом, Который ему непосредственно без участия местной церкви сообщал пророческую харизму. Тем не менее было бы совершенно неправильно и противно всему

[11] *Климент Римский*. Первое послание к Коринфянам 42 (PG 1, 292–293). Рус. пер. С. 162.

духу церковной жизни первохристианства считать, что пророческое служение было свободно, то есть что пророк, чувствуя в себе пророческую харизму, исполнял свое служение независимо от местной церкви. Если бы так было, то это означало бы, что пророческое служение находится вне Церкви. Пророк избирается, призывается Богом, Который ему сообщает благодатные дары, но призыв и сообщение даров Духа происходят в Церкви и для служения Церкви. Не избирая и не рукополагая их, местная церковь принимает участие в их поставлении через признание их как пророков. Без этого признания невозможно исполнение пророками их служения, так как от церковного собрания в лице его предстоятеля зависело, допустить ли пророку пророчествовать или нет[12].

Степень «учителя» тоже была скорее харизматической, чем иерархической, хотя, безусловно, епископ, он же пресвитер, должен был обладать учительской харизмой. Под учителями следует понимать лиц, обладавших «даром истолкования» в широком смысле этого словосочетания: они должны были уметь толковать Священное Писание, оглашать готовящихся к крещению, учить народ на евхаристических трапезах; возможно, именно учители толковали то, что другие говорили на незнакомых языках. Начиная с III века наблюдается устойчивая тенденция усваивать право учительства исключительно епископам и пресвитерам, однако на раннем этапе развития Церкви это, очевидно, было не так, и учителями могли быть лица, не имеющие рукоположения. Тем не менее они должны были получать мандат на свою деятельность от местного епископа[13].

Из всех многообразных служений, которые существовали в древней Церкви, наиболее долговечным и незаменимым оказалось служение управления. Уже в первые годы существования Церкви, когда апостолы начали рукополагать епископов и пресвитеров, было положено начало апостольскому преемству иерархии. Апостольское преемство иерархии — ключевое понятие православной экклезиологии: только та церковь является истинной Церковью Христовой, в которой существует непрерывное преемство иерархии, восходящее к апостолам. Если такое преемство отсутствует или когда-либо прервалось, церковь не может считаться истинной, иерархия легитимной, а таинства действительными.

При всем многообразии форм, в которых Евхаристия могла существовать в ранней Церкви, с самого начала в ней просматриваются те черты, которые она сохранит на все последующие времена. И одной из них является

[12] *Афанасьев Николай, протопресв.* Церковь Духа Святаго. С. 106.

[13] См. об этом: Там же. С. 83–138.

то, что право возглавлять евхаристическое собрание зарезервировано за определенным кругом лиц. Совершителями евхаристического богослужения в апостольскую эпоху были сами апостолы, а также поставленные ими епископы-пресвитеры. В некоторых случаях Евхаристию могли совершать так называемые «пророки». В любом случае евхаристическое собрание всегда возглавлял один человек, занимавший место Христа на Тайной вечере. Именно он произносил благодарение, на которое община отвечала словом «аминь».

В то же время Евхаристия была соборным актом, в котором могли активно участвовать другие члены общины. Один мог говорить на языках; другой истолковывал то, что говорил первый; третий произносил псалом; четвертый исполнял песнопение иного рода; пятый произносил поучение и так далее. Точный порядок раннехристианской евхаристической вечери восстановить невозможно, но основные его элементы известны. И каждому из этих элементов соответствовало свое служение.

Единство Тела Христова

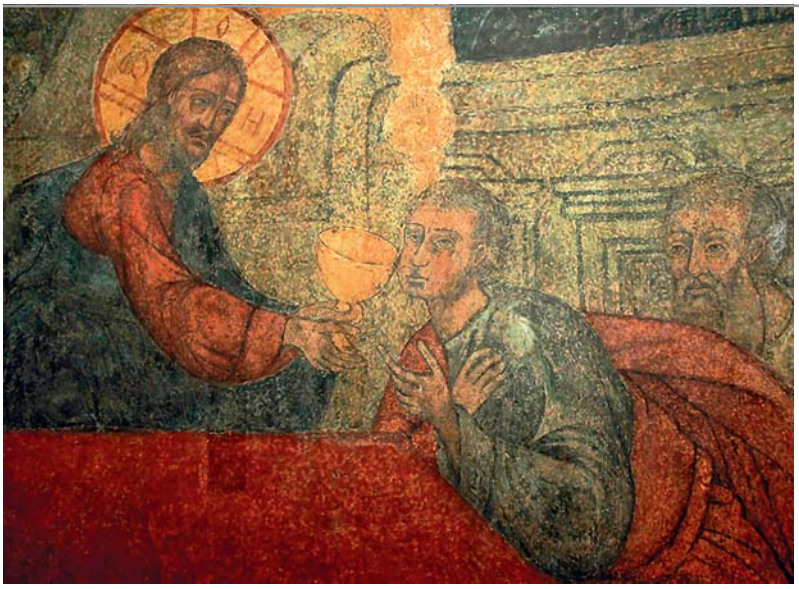
Павел использует выражение «Тело Христово» в двух смыслах, которые, однако, тесно взаимосвязаны.

С одной стороны, Тело Христово — это вся Церковь, и верующие являются его членами. По учению апостола Павла, Церковь едина, потому что, будучи Телом Христовым, она скрепляет верующих единством веры, крещения, Евхаристии и причастия Святого Духа:

> …(Бог) всё покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего всё во всем (Еф. 1:22–23).
>
> …Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его (Еф. 5:29–30).
>
> …Как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих… И вы — Тело Христово, а порознь — члены (1 Кор. 12:12–13, 27).

С другой стороны, Тело Христово — это евхаристический хлеб, преломляемый в воспоминание смерти и воскресение Иисуса Христа:

> Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?



Причащение апостолов. Фрагмент росписи Сретенского собора Сретенского монастыря в Москве. Нач. XVIII в.

Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба (1 Кор. 10:16–17).

Таким образом, существует неразрывная связь между единством Церкви как Тела Христова и единым хлебом, от которого причащаются ее члены. В своем толковании на Первое послание Павла к Коринфянам Иоанн Златоуст так объясняет эту связь:

Как тело и голова составляют одного человека, так и Церковь и Христос, говорит, едино суть… Как наше тело есть нечто единое, хотя состоит из многих членов, так и в Церкви все мы составляем нечто единое; хотя она состоит из многих членов, но эти многие суть одно тело… Один Дух составил из нас одно тело и возродил нас, потому что не иным Духом крещен один, а иным другой. И не только крестивший нас (Дух) един, но и то, во что он крестил, то есть для чего крестил, есть едино, так как мы крестились… для того, чтобы всем нам быть одним телом. Таким образом, и составивший нас един, и то, во что Он составил нас, едино… Все мы приступаем к одному и тому же таинству, вкушаем от одной и той же трапезы. Почему же (Павел) не сказал: мы питаемся одним и тем же Телом (Христовым) и пьем одну и ту же Кровь (Христову)? Потому что, наименовав Духа, он обозначил и то и другое, и Кровь и Плоть: через то и другое мы напояемся единым Духом[14].

[14] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 30, 1–2 (PG 61, 250–251). Рус. пер. С. 297–298.

По толкованию Кирилла Александрийского, именно единство Евхаристии является главным фактором церковного единства, делающего членов Церкви единым Телом:

> Единородный определил некоторый, изысканный, подобающей Ему премудростию и советом Отца, способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, — именно (такой способ): в одном Теле, очевидно, Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (евхаристии) — делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто в самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого Тела связаны в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены...[15]

Недостойное причащение

Павел был первым церковным автором, который изложил учение о достойном и недостойном причащении:

> Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, 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).

В этом тексте причащение прежде всего увязывается со вторым пришествием Иисуса Христа. Христианская община находится в постоянном напряженном ожидании этого пришествия. Первые христиане верили, что второе пришествие может наступить уже при их жизни. Сам Павел в Первом послании к Коринфянам и Первом послании к Фессалоникийцам, как кажется, проводит именно эту мысль, когда говорит: «не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15:51); «...мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом и мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу» (1 Фес. 4:15–17).

---

[15] *Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 11 (PG 74, 560). Рус. пер. Т. 3. С. 755–756.

Судьба праведника и грешника. Икона. XVII в. (Музей икон, Рекклингхаузен, Германия)

Правда, во Втором послании к Фессалоникийцам апостол Павел корректирует свою позицию, даже в некоторой степени отмежевывается от своего Первого послания: «Молим вас, братия, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов» (2 Фес. 2:1–2). Указания на то, что Второе пришествие откладывается, присутствует во Втором соборном послании Петра. Отвечая на вопрос «где обетование пришествия Его?» (2 Пет. 3:4), автор послания пишет: «…не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9).

Несмотря на определенное разнообразие в представлениях о времени второго пришествия Христа, характерное для ранней Церкви, само ожидание Второго пришествия было всеобщим, и именно оно в значительной степени определяло всю тональность первохристианской евхаристической молитвы. Она была устремлена в будущее, проникнута эсхатологическим ожиданием возвращения Спасителя.

В то же время сохранялась глубокая укорененность в прошлом — в истории ветхозаветного Израиля и в новозаветном откровении, которое мир

получил через Иисуса Христа. Центральным событием этого откровения стали смерть и воскресение Иисуса, воспоминание о которых составляло главную тему евхаристической молитвы. Именно в этом смысл слов Павла: «смерть Господню возвещаете». Собираясь вместе на Евхаристию, христиане вспоминают страдания Господа Иисуса и возвещают Его смерть. Но они делают это в ожидании Его второго пришествия.

Изложенное Павлом учение о достойном и недостойном причащении легло в основу учения Церкви о том, какое действие причащение оказывает на тех, кто к нему приступает. Павел четко разделяет таковых на две категории и утверждает, что для недостойно причащающихся Тело и Кровь Христа становятся осуждением, так что вследствие этого они болеют и умирают.

Что понимается под недостойным причащением? По разъяснению Иоанна Златоуста, недостойным является причащение небрежное, неблаговейное, «с неуважением»:

> Достойно причащающиеся ныне встретят тогда (Господа) грядущего с небес; а (причащающиеся) недостойно подвергнутся погибели… Если к одежде царской никто просто не посмеет прикоснуться нечистыми руками… то как мы дерзнем принимать с неуважением тело всех Бога, тело непорочное, чистое, соединенное с божественным естеством, которым мы существуем и живем, которым сокрушены врата смерти и отверсты своды небесные?[16]

3. Евхаристия и священство в Соборных посланиях и Апокалипсисе

Соборные послания

Соборными посланиями называют корпус из семи новозаветных писаний, надписанных именами апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды. По общепринятому мнению, эти послания появились позже посланий Павла. Название «соборных» закрепилось за ними по той причине, что в отличие от большинства посланий Павла они не адресованы церковным общинам конкретного места (Римлянам, Коринфянам и т. д.).

Ни в одном из Соборных посланий нет развернутого описания Евхаристии. Однако несколько мест имеют евхаристический подтекст. Прежде всего к числу таковых относится следующий фрагмент из послания Иакова:

---

[16] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Первое послание к Коринфянам 24, 3–4 (PG 61, 203). Рус. пер. С. 240.

> Братия мои! имейте веру в Иисуса Христа нашего Господа славы, не взирая на лица. Ибо, если в собрание ваше войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдет же и бедный в скудной одежде, и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: тебе хорошо сесть здесь, а бедному скажете: ты стань там, или садись здесь, у ног моих, — то не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями? Послушайте, братия мои возлюбленные: не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его? А вы презрели бедного. Не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды? Не они ли бесславят доброе имя, которым вы называетесь? (Иак. 2:1–7).

Употребленное автором послания слово «собрание» указывает на то, что речь идет о евхаристической трапезе. На ней каждый имел свое место[17], и Иаков настаивает на том, что это место не должно зависеть от социального статуса члена общины. Все члены равны перед Богом, все они являются тем «царственным священством», о котором говорится в Первом послании Петра:

> Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы (1 Пет. 2:9–10).

Употребляя термины «род» (γένος) и «народ» (ἔθνος, λαός), апостол подчеркивает «кровное родство» между членами Церкви. Это родство обеспечивается не кровными связями между людьми, а «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена...» (1 Пет. 1:19–20).

В словах Петра о царственном священстве отражено раннехристианское представление о том, что христианский культ пришел на смену культу ветхозаветному, а христианское евхаристическое собрание — на смену Иерусалимскому храму. Священство же принадлежит не отдельной касте избранных, унаследовавших его от своих предков, а всему народу Божию:

> Ветхозаветное священство было поставлено на служение в храме, как целый род. В Новом Завете священство принадлежит всей Церкви. Христиане призываются к служению в ней каждый в отдельности, ибо никто не может приступить к крещению, не будучи призван Самим Богом… Каждый член Церкви призван Богом, Им поставлен, как член Церкви, через сообщение дара Духа…

[17] *Афанасьев Николай, протопресв.* Церковь Духа Святаго. С. 182.

> Каждый поставляется для служения царственного священства, но служат, как священники Богу и Отцу, все вместе…[18]

Представление о царственном священстве всех христиан не умаляет иерархического характера Церкви, а наличие в Церкви иерархии не противоречит этому представлению. Структура древней Церкви, как мы видели из посланий Павла, не была анархичной. В ней с самого начала существовало служение управления, сосредоточенное в руках апостолов — ближайших учеников Христа, свидетелей Его жизни, смерти и воскресения. Именно принадлежность к кругу учеников Христовых отделяла апостолов от прочих уверовавших во Христа и естественным образом ставила их во главу церковного управления. Апостолы были теми, кого Сам Господь избрал на служение (Ин. 15:16), кому Сам Господь вручил власть вязать и решить (Мф. 18:18): на этом прежде всего зиждился их авторитет.

К числу апостолов принадлежали прежде всего двенадцать, избранные Христом. После отпадения Иуды на его место был избран Матфий. Рассказ об избрании Матфия (Деян. 1:21—26) свидетельствует, что апостольская община считала необходимым, чтобы она состояла именно из двенадцати, как это было задумано Господом. В то же время этот рассказ говорит о том, что апостольская община безбоязненно восприняла на себя те функции, которые при земной жизни Христа принадлежали Ему. Одной из этих функций стало пополнение апостольского круга, другой — совершение Евхаристии. Место Христа на Тайной вечере при совершении первой Евхаристии после воскресения Христова занял один из апостолов.

Апокалипсис

Учение о царственном священстве всех христиан нашло отражение в нескольких стихах Апокалипсиса:

> Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков, аминь (Откр. 1:5–6).
>
> И соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле (Откр. 5:10).
>
> …Они будут священниками Бога и Христа, и будут царствовать с Ним тысячу лет (Откр. 20:6).

[18] *Афанасьев Николай, протопресв.* Служение мирян в Церкви. С. 9.

Страшный суд. Мозаика собора Санта-Мария-Ассунта на острове Торчелло, Италия. Ок. 1130 г.

Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова, стоит особняком во всем корпусе новозаветных писаний. Апокалипсис является символическим описанием второго пришествия Христа и событий, непосредственно предваряющих его и следующих за ним. Лейтмотивом Апокалипсиса является борьба между добром и злом, завершающаяся окончательной победой добра. Эта победа, согласно Откровению, совершается в два этапа. Сначала является на белом коне «Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует… Имя Ему: Слово Божие» (Откр. 19:11–13). Он побеждает в сражении с змием и лжепророком (Откр. 19:19–21), после чего ангел сковывает на тысячу лет «дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана», низвергая его в бездну (Откр. 20:2–3). Все праведники, не поклонившиеся зверю, воскресают и царствуют со Христом тысячу лет: это — первое воскресение (Откр. 20:4–6). По окончании тысячи лет сатана освобождается из темницы и выходит обольщать народы, но огонь с неба пожирает обольщенных им, сам же диавол ввергается «в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр. 20:7–10). Далее описывается суд над мертвыми, которых отдало море, смерть и ад, и каждый судится по делам своим, а смерть и ад повергаются в озеро огненное: это смерть вторая (Откр. 20:11–14). Книга заканчивается описанием нового Иерусалима, небесного града, в котором царствует Агнец и где праведники наслаждаются вечным блаженством.

Заключительные строки Апокалипсиса содержат обетование второго пришествия Иисуса, сформулированное от первого лица: «Ей, гряду

скоро!» Ответом на обетование служит обращение христианской общины: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20). Это обращение, по мнению многих ученых, представляет собой древний литургический возглас[19]. По смыслу он соответствует выражению «Маранафа» (арам. מרן אתא *māran ʾăṯā* «Господь наш, приди!», греч. μαραναθα), сохранившемуся у апостола Павла (1 Кор. 16:22)[20]. Это выражение — то немногое, что дошло до нас из литургических формул первоначальной Церкви, молившейся на арамейском языке[21]. Обе формулы — греческая и арамейская — понимаются как прошения о том, чтобы второе пришествие Иисуса наступило как можно скорее. Однако обе формулы, учитывая их литургический характер, могут быть поняты и как просьба о том, чтобы Иисус вернулся к Своим ученикам в Евхаристии[22].

Сам Апокалипсис также нередко воспринимается как книга, отражающая раннехристианскую литургическую практику[23]. Книга содержит целый ряд гимнов, которые могли исполняться на богослужении (в частности Откр. 4:11; 5:9–14; 7:10, 12; 11:15, 17; 12:10–12; 14:13; 15:3–4; 19:1–7; 21:3–4). Символизм белых одежд (Откр. 3:4–5, 18; 4:4) может указывать на крещение новообращенных[24]. А изображение Сидящего на престоле в окружении двадцати четырех старцев, сидящих на своих престолах (Откр. 4:2–4), нередко трактуется как указание на апостола или епископа, возглавляющего Евхаристию, и сидящих полукругом пресвитеров. Об этом пишет, в частности, протопресвитер Николай Афанасьев:

> Это видение Тайновидца есть транспозиция картины евхаристического собрания. С самого начала устанавливается в евхаристическом собрании определенный порядок размещения в нем участвующих лиц согласно положению, занимаемому ими в Церкви… Если каждый имел в евхаристическом собрании свое место, то тем более пресвитеры имели свои определенные места, которые должны были быть впереди всех остальных… Троны старцев-пресвитеров Апокалипсиса соответствуют седалищам пресвитеров…[25]

---

[19] *Hurtado L. W.* Lord Jesus Christ. P. 141, 173.

[20] См. также: Дидахи 10, 6 (SC 248, 182). Рус. пер. С. 31.

[21] См.: *Cullmann O.* The Christology of the New Testament. P. 208–216; *Hurtado L. W.* One God, One Lord. P. 106–107; *Conzelmann H.* 1 Corinthians. P. 300–301; *Davis C. J.* The Name and the Way of the Lord. P. 136–139.

[22] *Barker M.* The Revelation of Jesus Christ. P. 372–373.

[23] *Небольсин А. С.* Иоанна Богослова Откровение. Жанр. С. 713–714.

[24] *Brown R. E.* An Introduction to the New Testament. P. 798–800.

[25] *Афанасьев Николай, протопресв.* Церковь Духа Святаго. С. 182.

При такой трактовке неизбежен вопрос: кого символизирует центральный трон? В богословском смысле он символизирует Христа, но при перенесении на литургическую плоскость он должен указывать на место того, кто при совершении Евхаристии замещает Христа. Таковым мог быть апостол или поставленный им епископ.

Как предполагают, Апокалипсис по времени написания может отстоять от посланий Павла на несколько десятилетий. Ириней Лионский датировал Апокалипсис концом правления императора Домитиана (81–96)[26], и эта датировка принимается многими древними и современными авторами, хотя имеются и альтернативные мнения[27]. Основная же часть посланий Павла датируется 50-ми годами I века.

Если Апокалипсис отделяет от посланий Павла четыре десятилетия и если он действительно отражает литургическую практику Церкви конца I века, то можно говорить о том, что эта практика за указанный период претерпела существенные изменения. И главным отличием евхаристического чина, отраженного в Апокалипсисе, от евхаристических собраний, описанных в Деяниях и у Павла, является его торжественный литургический характер. Это уже отнюдь не трапеза, на которую кто-то может прийти с целью поесть и выпить, а богослужение со своим разработанным протоколом.

*

Развитие Евхаристии в период с середины I по середину II века характеризуется постепенной трансформацией его из трапезы в богослужение со своим разработанным ритуалом. Предположительно не позднее середины II века так называемая «агапа» (трапеза любви) отделилась от Евхаристии и превратилась в совместную трапезу членов общины, не имевшую литургического характера, а Евхаристия окончательно приобрела характер богослужения[28]. Апокалипсис, если его воспринимать как книгу, отражающую литургическую практику, служит косвенным подтверждением того, что трансформация Евхаристии из трапезы в богослужение, по крайней мере в некоторых церквах, могла произойти уже к концу I века.

---

[26] *Ириней Лионский.* Против ересей 5, 30, 3 (PG 7b, 1207). Рус. пер. С. 512.

[27] Подробнее см. в: *Небольсин А. С.* Иоанна Богослова Откровение. С. 706–708.

[28] См.: *Желтов М. С.* Агапа. С. 214.

Глава 4

ЕВХАРИСТИЯ В ПОСЛЕАПОСТОЛЬСКУЮ ЭПОХУ

Развитие литургического чина можно проследить по дошедшим до нас описаниям Евхаристии, сохранившимся в ряде литературных памятников древней Церкви. Следует сразу же оговориться, что имеющиеся свидетельства относятся не только к разным эпохам, но и к разным местам, отражая литургическую практику той или иной местной церкви в конкретный период времени. Первые несколько веков существования Церкви отличались большим литургическим разнообразием, и в каждом месте могли возникать и развиваться свои чины Литургии. Тем не менее на основании имеющихся данных можно проследить определенные закономерности, отражавшие некие общие тенденции в развитии евхаристического богослужения.

В древней Церкви совершение Литургии возглавлял епископ. С течением времени, по мере роста количества церковных общин, епископы начали делегировать служение Литургии пресвитерам. Для этого каждому пресвитеру выдавалась специальная грамота, подписанная епископом.

В раннехристианской Церкви Литургия была богослужением воскресного дня. Это определило праздничный, торжественный и благодарственный характер молитв, вошедших в состав Литургии. Церковные праздники тоже отмечались совершением Литургии. Впоследствии Литургию стали совершать также в дни памяти мучеников. Для константинопольского городского монашества было характерно частое совершение Литургии, однако нет достаточных оснований утверждать, что оно было ежедневным. В дисциплинарных правилах Феодора Студита (VIII в.), наряду с днями, когда служится Литургия, упоминаются и дни безлитургийные[1]. Даже в XI веке ежедневное совершение Литургии не было нормой для византийских монастырей[2].

[1] *Феодор Студит*. Запрещения 2, 31. PG 99, 1753 A.

[2] Ср. *Herman F.* Die häufige und tägliche Kommunion. S. 210.

1. Евхаристическое богослужение во II–III веках

На начальном этапе бытия Церкви в христианском богослужении доминировал элемент импровизации. Однако уже во II–III веках, наряду с импровизированными молитвами, складываются молитвенные формулы, постепенно приобретающие значение канона[3]. Эти формулы начинают фиксировать в письменных памятниках.

«Дидахи»

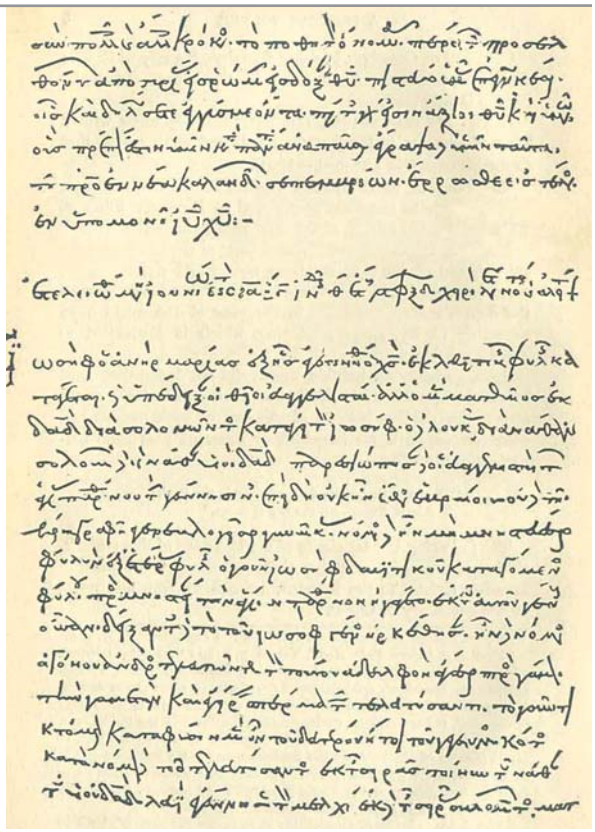
Одно из наиболее ранних свидетельств о христианском богослужении содержится в «Учении двенадцати апостолов» (Дидахи, или Дидахе), датируемом предположительно рубежом I и II веков[4]. Здесь, помимо предписания христианам трижды в день произносить молитву «Отче наш», говорится о чине совершения Евхаристии:

> Что же касается Евхаристии, совершайте ее так. Сперва о чаше: «Благодарим Тебя, Отче наш, за святой виноград Давида, отрока Твоего, который Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки!» О хлебе же преломляемом: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и знание, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки»...
>
> По исполнении же (вкушения) так благодарите: «Благодарим Тебя, Отче святый, за имя Твое святое, которое Ты вселил в сердцах наших, и за ведение, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! Ты, Владыко Вседержитель, сотворил всё ради имени Твоего, пищу же и питие дал людям в наслаждение, чтобы они благодарили Тебя, а нам даровал духовную пищу и питие, и жизнь вечную чрез Отрока Твоего. Паче всего благодарим Тебя потому, что Ты всемогущ. Тебе слава во веки! Помяни, Господи, Церковь Твою, да избавишь ее от всякого зла и усовершишь ее в любви Твоей, и от четырех ветров собери ее, освященную в царство Твое, которое Ты уготовал ей, потому что Твоя есть сила и слава во веки. Да приидет благодать

---

[3] О развитии евхаристического богослужения во II–III веках см., в частности: *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 103–237; *Mazza E.* The Origins of the Eucharistic Prayer. P. 1–176; *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy, P. 18–25; *Bradshaw P. F.* In Search for the Origins of Christian Worship. P. 73–117 (часть материала относится к IV веку); *Bradshaw P. F., Johnson M. E.* The Eucharistic Liturgies. P. 25–69; *Bradshaw P. F.* Eucharistic Origins. P. 15–138.

[4] О датировке Дидахи см.: *Ткаченко А. А.* Дидахе. С. 669.



Колофон с датировкой рукописи, содержащий текст «Дидахи». 1056 г. (Библиотека Иерусалимского Патриархата. Cod. 54. Fol. 120)

и да прейдет мир сей. Осанна Богу Давидову! Если кто свят, да приступает, если кто нет, пусть покается. Маранафа. Аминь».

Пророкам же предоставляйте совершать Евхаристию по изволению[5].

Перед нами — простой и краткий евхаристический чин, характерный для той эпохи, когда повсеместно принятого и четко установленного чина совершения Евхаристии не было: в каждой христианской общине сохранялись и развивались свои литургические обычаи. Рекомендуя некоторые литургические формулы, памятник не настаивает на их обязательности, предоставляя «пророкам» совершать импровизированную Евхаристию. Отметим, что евхаристическая молитва в «Дидахи» не содержит слов Христа: «Приимите, ядите» и «Пийте от нея вси», не упоминает о смерти и воскресении Христа[6].

Ученые спорят о том, является ли Евхаристия, описанная в «Дидахи», трапезой, или она имеет характер богослужения, отдельного от трапезы-агапы[7]. Сам текст допускает и то, и другое толкование. Однако настойчи-

[5] Дидахи 9–10 (SC 248bis, 174–182). Рус. пер. С. 51–54.

[6] Ср. *Mazza E.* Origins. P. 15.

[7] См.: *Желтов М. С.* Агапа. С. 215.

вое употребление словосочетания «пища и питие» позволяет предположить, что Евхаристия всё еще является частью общей трапезы.

Отметим многократное употребление наименования «Отрок» (παῖς) применительно к Иисусу Христу. Это наименование употреблено в греческом переводе пророчества Исаии, которое Иисус применял к Самому Себе (Мф. 12:18). Оно встречается в речи апостола Петра из 3-й книги Деяний: «Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Отрока Своего Иисуса (τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν)[8], Которого вы предали… Бог, воскресив Отрока Своего (τὸν παῖδα αὐτοῦ)[9], к вам первым послал Его…» (Деян. 3:13, 26). В молитве Иерусалимской общины из 4-й главы Деяний Иисус дважды назван «Святым Отроком» (Деян. 4:27, 30)[10].

Отметим также, что все молитвы «Дидахи» обращены к Богу Отцу, однако формула «чрез Иисуса» повторяется постоянно. Все древние евхаристические чины (кроме чина Литургии Григория Богослова, датируемой предположительно V веком), обращены к Богу Отцу. Это связано с тем, что Евхаристия по своему содержанию и форме повторяет молитву, которую Иисус вознес Отцу на Тайной вечере. Текст молитвы Евангелисты не сохранили, однако причастие «благодарив» (εὐχαριστήσας), употребляемое Евангелистами (Мф. 26:27; Мк. 14:23; Лк. 22:17), однозначно указывает на благодарение, адресованное Отцу. По образцу этой молитвы, сведения о которой должны были сохраниться в устном предании, и были составлены первые евхаристические чины, включая чин, описанный в «Дидахи».

Иустин Философ

К середине II века относится свидетельство Иустина Философа о том, как Евхаристия совершалась в римской церковной общине времен императора Антонина Пия (138–161). В своей «Апологии», адресованной этому императору, Иустин сначала описывает Евхаристию, совершаемую после того, как в общину через крещение принимается новый член:

> После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о посвященном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши исти-

[8] В Синодальном переводе: «прославил Сына Своего Иисуса».

[9] В Синодальном переводе: «воскресив Сына Своего Иисуса». Однако слово «Иисуса» отсутствует в данном месте греческого текста Нового Завета. См.: Novum Testamentum graece. P. 306.

[10] В Синодальном переводе в обоих случаях употреблено слово «Сын».

Св. Иустин Философ. Роспись церкви св. Симеона Богоприимца в Зверине монастыре, Вел. Новгород. Между 1467 и 1472 гг.

ну, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь — еврейское слово — значит «да будет». После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют[11].

Из этого описания следует, что Евхаристии предшествуют молитвы общины о новокрещенном и о других лицах: в произнесении этих молитв принимает участие вся община. Затем следует древний ритуал целования мира: «Апология» Иустина содержит самое раннее сохранившееся упоминание о нем. Далее предстоятель евхаристического собрания воссылает благодарственную молитву Богу Отцу с упоминанием Сына и Святого Духа. Содержание молитвы, как можно предположить на основании слов «подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого», об-

[11] *Иустин Философ*. Первая апология 65 (PG 6, 428). Рус. пер. С. 97.

нимает собой историю спасения человечества воплотившимся Сыном Божиим. Молитва завершается словом «аминь», которое произносит вся община. Причащение мирян совершают диаконы.

Далее Иустин разъясняет смысл Евхаристии, подчеркивая прямую связь между евхаристическим богослужением и Тайной вечерей:

> Пища эта у нас называется Евхаристией, и никому другому не позволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это, не так как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божьим воплотился и имел Плоть и Кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получаете питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, предали, что им было так заповедано: «Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: "Сие творите в Мое воспоминание, сие есть Тело Мое"; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: "Сия есть Кровь Моя", и подал им одним»[12].

Здесь впервые слово «Евхаристия» употреблено в качестве технического термина, который обозначает хлеб и вино, ставшие Телом и Кровью Христа[13]. Иустин подчеркивает закрытый характер Евхаристии: участвовать в ней могут только полноценные члены Церкви, принявшие крещение и живущие по заповедям Спасителя. Хлеб и вино Евхаристии — не символы Тела и Крови Христа, но сама «Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса».

Изложив порядок Евхаристии, совершаемой после крещения, Иустин затем переходит к рассказу о воскресном евхаристическом богослужении, в значительной степени повторяющему то, что уже было сказано прежде:

> В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одном месте всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитвы, тогда, как я выше сказал, приносятся хлеб и вино и вода, и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ

[12] *Иустин Философ*. Первая апология 66 (PG 6, 428–429). Рус. пер. С. 97–98.

[13] *Kucharek C.* The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. P. 42.

выражает свое согласие словом «аминь», и происходит раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершено благодарение, а к отсутствующим они посылаются через диаконов[14].

Здесь важно обратить внимание на то, что Евхаристия описывается как «собрание в одном месте всех живущих по городам или селам». Это означает, что целый город и окрестные села имели лишь одну церковную общину, куда в первый день недели собирались все верующие для молитвы и преломления хлеба. Евхаристическое богослужение включает в себя «сказания апостолов или писания пророков»: под первыми могут пониматься как Евангелия, написанные апостолами, так и послания апостолов; под вторыми — книги Ветхого Завета. За чтениями следует проповедь предстоятеля, имеющая характер назидания («наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам»). Евхаристическая молитва, воссылаемая предстоятелем, имеет импровизированный характер (предстоятель «воссылает молитвы и благодарения, сколько он может»).

В описании Иустина нет ничего, что указывало бы на вкушение какой-либо иной пищи, кроме евхаристических хлеба и вина. Из этого делают вывод, что по крайней мере на Западе к тому времени Евхаристия потеряла характер трапезы[15].

В тексте Иустина отсутствуют какие-либо упоминания о «преломлении хлеба», из чего иногда делают вывод, что описанная Иустином Евхаристия имела генетическую связь не с Тайной вечерей, а с рассказом Евангелиста Иоанна о том, как Иисус накормил пятью хлебами пять тысяч человек (Ин. 6:4–13), поскольку в этом рассказе не упомянуто преломление хлеба[16]. Данное предположение, однако, представляется необоснованным, поскольку ни одна раннехристианская Евхаристия не могла не иметь прямой связи с Тайной вечерей, даже если термин «преломление» не употреблялся в ее описании.

«Апостольское предание»

К III веку относится описание Евхаристии в «Апостольском предании», приписываемом святому Ипполиту Римскому. Большинством современных ученых принадлежность памятника Ипполиту отвергается, однако признается, что он отражает литургическую практику Римской церкви

[14] *Иустин Философ*. Первая апология 67 (PG 6, 429). Рус. пер. С. 98–99.

[15] *Kucharek C.* The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. P. 42.

[16] *Bradshaw P. F.* Reconstructing Early Christian Worship. P. 7.

Св. Ипполит Римский. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

III века[17]. Описание Евхаристии содержится в разделе памятника, посвященном рукоположению епископа, и начинается с обряда целования мира, упомянутого уже Иустином Философом:

Произведенному во епископы пусть все предлагают лобзание мира, приветствуя его, ибо он удостоился этого. Диаконы же пусть приносят к нему жертву, и он, возлагая на нее руку вместе со всеми пресвитерами, пусть говорит, вознося благодарение: «Господь с вами». И все пусть отвечают: «И со духом твоим». «Горé имеим сердца». «Имамы ко Господу». «Благодарим Господа». «Достойно и праведно есть». И тотчас он пусть продолжает так: «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, неотделимое от Тебя, Которым всё сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы и Который, будучи зачат во чреве, воплотился и явился Сыном Твоим, рожденным от Духа Святого и от Девы. Исполняя волю Твою и соделывая Тебе святой народ, Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует. Он, доброволь-

[17] См.: *Пономарев А. В.* Апостольское предание. С. 126.

но предаваясь страданию, чтобы сокрушить смерть и разбить оковы диавола, упразднить ад и явить свет праздникам, пригвоздить приговор и объявить воскресение, взяв хлеб и возблагодарив Тебя, сказал: "Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое". Подобно и чашу, говоря: "Сия есть Кровь Моя, которая за вас проливается. Когда вы это делаете, делайте в Мое воспоминание". Итак, вспоминая Его смерть и воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, вознося Тебе благодарение за то, что Ты удостоил нас предстать пред Тобою и служить Тебе. И мы просим, чтобы Ты послал Духа Твоего Святого на приношение Святой Церкви. Воедино собирая, даруй всем причащающимся святыни исполнение Духа Святого к утверждению веры во истине, чтобы 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 присно и во веки веков. Аминь»[18].

Благодарение, как и в других случаях, адресовано Богу Отцу, однако его центральной темой является Боговоплощение — пришествие в мир Сына Божия. Как и в молитвах «Дидахи», Он назван «Отроком», однако подчеркивается, что Он — Слово (Ин. 1:1), неотделимое от Отца. Его страдания носят добровольный и искупительный характер. Евхаристия совершается в воспоминание Его смерти и воскресения. В молитву вплетены слова, которые Он произнес на Тайной вечере. Молитва завершается тринитарным славословием и словом «аминь».

Несмотря на всё последующее развитие евхаристического богослужения на христианском Востоке, главные элементы приведенного чина сохраняются в православной Литургии до сего дня. К этим элементам относятся целование мира, начальные возгласы («Горé имеим сердца», «Имамы ко Господу», «Благодарим Господа», «Достойно и праведно есть»), обращение к Богу Отцу, произнесение «установительных» слов Христа («Приимите, ядите», «Сия есть Кровь Моя»), общий благодарственный характер молитвы и ее основное содержание, завершающее славословие[19]. Таким образом, можно говорить о том, что основное ядро евхаристического богослужения, сформированное не позднее III века, остается в Православной Церкви неизменным.

Простота богослужения в раннехристианской общине во многом объяснялась теми стесненными условиями, в которых находилась христианская Церковь в течение первых трех веков. В то же время именно в эту

[18] Апостольское предание 4 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 11–16).

[19] Отметим, что евхаристическая молитва из «Апостольского предания» употребляется и в Римско-католической Церкви: она легла в основу второго евхаристического чина, вошедшего в Римский миссал 1970 года.

эпоху начинает складываться тот литургический церемониал, который в значительно более разработанном и детализированном виде станет основой богослужения на христианском Востоке в послеконстантиновский период.

«Апостольское предание» знаменует собой окончательное отделение евхаристического богослужения от трапезы-агапы. Говоря об этой трапезе, автор памятника подчеркивает, что она не является Евхаристией:

> Когда приходит епископ, после наступления вечера, диакон пусть вносит светильник и, став посреди всех присутствующих верных, возносит благодарение. Сначала будет он приветствовать, говоря: «Господь с вами». И народ пусть говорит: «И со духом твоим», «Возблагодарим Господа». И скажут: «Достойно и праведно есть: Ему подобает величие и хвала со славой». Не говорится: «Горé имеим сердца», ибо это произносится при приношении[20]. И он будет молиться, говоря так: «Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Ты просветил нас, являя нам свет нерушимый. И так как мы провели день и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как мы ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, то мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила и честь со Святым Духом и ныне и присно и во веки веков. Аминь». И все говорят: «Аминь». И так они пусть встают после вечери, молясь; а отроки говорят псалмы; так же и девы.
>
> И затем диакон, взяв чашу со смешанным приношением, пусть говорит один из псалмов, в которых написано «аллилуйя». Потом, если повелит пресвитер, пусть говорят еще из таких же псалмов. И после того как епископ предложит чашу, пусть он говорит один из псалмов… По окончании псалмов пусть все скажут: «Аллилуйя»… И по исполнении псалма пусть он благословит чашу и раздаст части хлеба всем верным.
>
> И когда вечеряют, то присутствующие верные, прежде чем преломлять собственный хлеб, пусть берут из рук епископа немного хлеба, так как это «евлогия» (благословение), а не Евхаристия, то есть [не] Тело Господа[21].

Описанный чин трапезы-агапы имеет некоторое сходство с Евхаристией. Она тоже начинается диалогом между епископом и народом, однако этот диалог короче, чем на Евхаристии, и благодарственная молитва епископа не содержит прошений о претворении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Раздаяние хлеба и вина совершается епископом, тогда

[20] Евхаристии.

[21] Апостольское предание 25–26 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 66–68).

как преломляют хлеб сами верующие. Генетическая связь описанного чина с Евхаристией очевидна, однако по содержанию он не является Евхаристией, что подчеркивается автором памятника. Совершается этот чин вечером, в отличие от Евхаристии, которая к этому времени стала совершаться утром.

О том же различии между утренней Евхаристией и вечерней неевхаристической трапезой-агапой свидетельствует в III веке Киприан Карфагенский:

> Разве кто боится, чтобы по причине вкушения им вина при утренней жертве от него не было запаха Крови Христовой? Вот оттого-то, что братство приучается стыдиться жертвенной Крови Христовой, оно начинает уклоняться от страдания за Христа во время гонений… Может быть, кто-либо обольщает себя той мыслью, что, хотя утром и приносится одна вода, однако во время вечерней трапезы мы приносим чашу растворенную. Но во время вечери мы не можем созывать нашего народа, чтобы совершить священнодействие таинства в присутствии всего братства. Правда, Господь не утром, а после вечери принес чашу, растворенную вином. Так неужели и нам совершать таинство Господне после вечери и предлагать растворенную чашу тем, которые должны быть при священнодействии? Христу надлежало принести жертву в конце дня для того, чтобы самым временем жертвы изобразить запад и вечер мира… А мы торжествуем Воскресение Господне утром[22].

В отношении Евхаристии «Апостольское предание» делает ряд важных уточнений. Прежде всего упоминается обычай причащаться натощак:

> Каждый христианин пусть поспешит, прежде чем вкусит что-нибудь, принять Евхаристию. Если он принял ее с верой, то, если даже ему дали после этого что-нибудь смертельное, оно не сможет ему повредить[23].

Кроме того, даются наставления о том, как должны храниться евхаристические Дары:

> Пусть каждый стремится к тому, чтобы язычник не вкушал от Евхаристии, также ни мышь, ни другое животное, и чтобы ничто не упало и не погибло от нее. Ибо это — Тело Христово для вкушения верующим, и оно не должно быть пренебрегаемо. Благословляя чашу во имя Божие, ты принял ее как вместо-

[22] *Киприан Карфагенский*. Послание 63, к Цецилию, о таинстве Чаши Господней (PL 4. 386–387). Рус. пер. С. 348.

[23] Апостольское предание 36 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 82).

образное (antitypum) Крови Христа. Поэтому не проливайте, чтобы вследствие твоего пренебрежения не слизнул бы это чуждый дух. Ты будешь судим за Кровь, как тот, кто презрел то, что искуплено (quod comparatus est)[24].

2. Не-евхаристические богослужения суточного круга

Помимо Евхаристии, в раннехристианской Церкви совершались другие богослужения, формирование которых началось, вероятно, еще в апостольскую эпоху. Существует генетическая связь между этими богослужениями и богослужебным обрядом Иерусалимского храма времен Иисуса Христа. В храме богослужение совершалось трижды в день — перед восходом солнца, около полудня и перед закатом. Обычай молиться в установленные часы сохранили и апостолы (Деян. 10:9). Впоследствии этот обычай оформился в христианское богослужение третьего, шестого и девятого часов.

Сведения о не-евхаристическом богослужении в доконстантиновскую эпоху достаточно скудны. Однако они позволяют составить некоторое представление о формировании вечерни, утрени и часов и о составе этих богослужений.

Уже у Климента Римского мы находим упоминание о молитве в установленные времена[25]. Климент Александрийский упоминает молитву в третий, шестой и девятый часы[26]. В другом месте он говорит о молитве после пробуждения, перед сном, ночью, а также перед едой и после еды[27]. Ориген упоминает молитву утром, в полдень, вечером и ночью[28]. Тертуллиан говорит о молитве в третий, шестой и девятый часы[29], о ночной молитве[30]. Свидетельство Тертуллиана о молитве в третий, шестой и девятый часы подтверждает и Киприан Карфагенский, упоминающий также о молитве утром, на закате и ночью[31].

---

[24] Апостольское предание 37–38 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 84). О значении термина «вместообразное» см. на с. 705–706.

[25] *Климент Римский.* 1-е Послание к Коринфянам 40 (PG 1, 287–289). Рус. пер. Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 161.

[26] *Климент Александрийский*. Строматы 7, 7, 40 (PG 9, 453). Рус. пер. Т. 3. С. 219.

[27] *Он же*. Педагог 2, 9–10; (PG 8, 493, 512–513). Строматы 7, 7, 49. (PG 9, 457). Рус. пер. Т. 3. С. 225.

[28] *Ориген*. О молитве 12 (PG 11, 453–456).

[29] *Тертуллиан*. О молитве 25 (PL 1, 1192–1193). Рус. пер. С. 304–305.

[30] *Он же*. Апология 39, 18 (PL 1, 477). Рус. пер. С. 174.

[31] *Киприан Карфагенский.* О молитве Господней 34–36 (PL 4, 541–544). Рус. пер. Кн. 2. Ч. 2. С. 216.

Тертуллиан был первым автором, упоминающим вечерний обряд возжжения светильников. Истоки этого обряда восходят к ветхозаветному культу. В Библии говорится о вечернем зажжении лампад, сопровождавшемся воскурением фимиама (Исх. 30:8; Лев. 24:1–4). Тертуллиан так описывает обряд возжжения светильников: «После омовения рук и возжжения светильников каждый вызывается на середину петь Богу что может из Священного Писания или от собственного сердца»[32]. В «Апостольском предании» сохранилось описание вечернего обряда внесения светильника в молитвенное собрание:

> Когда наступит вечер, диакон вносит светильник. Епископ приветствует собрание: «Господь со всеми вами». Народ отвечает: «И со духом твоим». Епископ: «Возблагодарим Господа». Народ: «Достойно и праведно — величие и слава Ему»… Епископ: «Мы благодарим Тебя, Боже, через Сына Твоего, Господа нашего Иисуса Христа, за то, что Ты просветил нас откровением невещественного Света. Кончив долготу дня и достигнув начала ночи, насытившись дневным светом, сотворенным Тобой для нашего довольства, мы теперь не имеем недостатка и в вечернем свете по Твоей милости, — святим и славим Тебя чрез единого Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа, чрез Него Тебе с Ним слава, сила и честь ныне»… Народ: «Аминь»[33].

В IV веке о благодарении при наступлении вечернего света, называемом «светильничным благодарением», писал Василий Великий[34]. Этот же обряд, очевидно, имеет в виду Иоанн Златоуст, когда говорит, что слушать проповедь важнее, чем рассматривать зажигающего светильники:

> Воспряньте, отбросьте небрежность. Ради чего же говорю это? Мы говорим вам о Писании, а вы, отвратив глаза от нас, устремили их на лампады и на зажигающего лампады. И какая это небрежность — оставив нас, смотреть на него! Я зажигаю огонь от Писаний, и на языке моем горит светильник учения. Этот свет важнее и лучше того света: мы зажигаем не фитиль, пропитанный елеем, как этот (человек), но воспламеняем души, пропитанные любовью к слушанию[35].

---

[32] *Тертуллиан*. Апология 39, 18 (PL 1, 477). Рус. пер. С. 174.

[33] *Ипполит Римский*. Апостольское предание 25 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 11–16. P. 64).

[34] *Василий Великий*. О Святом Духе 73 (PG 32, 205). Рус. пер. Василий Великий. Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 105.

[35] *Иоанн Златоуст*. Восемь слов на Книгу Бытия 4, 3 (PG 54, 597). Рус. пер. С. 747.

От конца IV века сохранилось два описания не-евхаристических богослужений суточного круга. Первое из них содержится в «Апостольских постановлениях»:

> Молитвы совершайте вы утром и в третьем часу, и в шестом, и в девятом, и вечером, и при пении петухов: утром, благодаря, что Господь осветил вас, преведши ночь и наведши день; в третьем часу — потому что тогда Господь принял осуждение от Пилата; в шестом — потому что тогда Он распят; в девятом — потому что, когда распинали Владыку, всё поколебалось, трепеща дерзости нечестивых иудеев, не вынося поругания Господа; вечером — благодаря, что Он дал нам ночь для упокоения от дневных трудов; при пении же петухов — потому что это время благовествует приход дня для делания дел света[36].

В памятнике упомянуто в общей сложности шесть богослужений суточного круга. Подробно изложен порядок совершения вечерни:

> Когда настанет вечер, ты, епископ, собери церковь, и после того как скажут светильный псалом[37], диакон пусть возгласит об оглашенных и обуреваемых и просвещаемых и кающихся… А по отпусте их[38] диакон пусть скажет: «Елицы вернии, Господу помолимся». И, возгласив содержащееся в первой молитве, пусть скажет: «Спаси и востави ны, Боже, Христом Твоим. Воставше, милостей Господа и щедрот Его просим. Ангела иже на мир, добрых и полезных, христианских концев, вечера и нощи мирныя и безгрешныя, и всего времене живота нашего неосужденна просим. Сами себе и друг друга живому Богу Христом Его предадим»[39].

Термин «оглашенные» (греч. κατηχούμενοι) еще не раз встретится нам в этой книге. Он указывает на лиц, которые готовятся к принятию крещения, но еще не приняли его. Уже в апостольские времена крещению предшествовало оглашение — научение истинам веры. «Апостольское предание», приписываемое Ипполиту Римскому, свидетельствует о том, что в III веке оглашение продолжалось в течение длительного времени, причем оглашаемые не только посещали катехизические беседы, но и должны были засвидетель-

---

[36] Апостольские постановления 8, 34 (SC 336, 242–244).

[37] Пс. 140.

[38] Молитв, описанных отдельно — в главе 10 книги 8-й «Апостольских постановлений». Молитвы эти были достаточно продолжительными и употреблялись не только за вечерним богослужением, но и на Литургии оглашенных.

[39] Апостольские постановления 8, 35–36 (SC 336, 246).

ствовать свое соответствие христианским нравственным нормам[40]. В рассматриваемом тексте из «Апостольских постановлений» оглашенные присутствуют на Литургии до определенного момента, после которого удаляются. Это соответствует древней практике деления Литургии на две части: ту, на которой могут присутствовать оглашенные, и ту, на которой присутствуют только верные (крещеные), готовящиеся принять святое причастие.

Далее приводятся две молитвы, читаемые епископом. В первой из них он просит Бога ниспослать «вечер мирен» и «нощь безгрешну». По молитве следует возглас диакона: «Преклонитеся к руковозложению». Читается главопреклонная молитва: «Сам и ныне преклонися, Господи Вседержителю, и яви лице Свое на люди Твоя, преклоншия выю сердца своего, и благослови я Христом, Имже осветил еси нас светом разума и открыл еси нам Себе, с Нимже Тебе и достойное подобает поклонение от всякаго словеснаго и святаго естества, и Духу Утешителю во веки». Из возгласа, предшествующего этой молитве, следует, что по ее окончании епископ возлагал руки на присутствующих. Затем диакон произносил: «Изыдите в мире»[41]. На этом вечернее богослужение заканчивалось.

О порядке утреннего богослужения «Апостольские постановления» говорят следующее:

> Точно так же утром диакон, после того как скажут утренний псалом[42] и отпустит он оглашенных и обуреваемых, и погружаемых, и кающихся, и сделает подобающее возглашение… после «Спаси их, Боже, и возставь в благодати Твоей» пусть присовокупляет: «Просим от Господа милостей Его и щедрот, утра сего и дня мирными и безгрешными, и всего времени странствия нашего, ангела для мира, христианских кончин, милостивого и верного Бога. Сами себя и друг друга живому Богу Единородным Его предадим»[43].

Как и в чине вечерни, следуют две молитвы епископа. Первая из них содержит утреннее благодарение и славословие:

> Бог духов и всякой плоти, несравнимый и вседостаточный, давший солнце для обладания днем, луну же и звезды для обладания ночью. Сам и ныне призри

[40] Апостольское предание 17 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 38: «Оглашенные пусть слушают слово в продолжение трех лет. Если же кто усерден и совершает добрые дела, то пусть принимается во внимание не время, а само поведение, которое только и должно обсуждаться»).

[41] Апостольские постановления 8, 36 (SC 336, 246).

[42] Псалом 62.

[43] Апостольские постановления 8, 38 (SC 336, 250).

на нас милостивыми очами, и прими утренние наши благодарения и помилуй нас; ибо мы не простерли рук наших к богу чужому, ибо нет среди нас бога нового, но Ты — вечный и безконечный. Бытие нам Христом подавший и благо Им даровавший, Сам и жизни вечной сподобь нас Им, с Которым Тебе слава и честь и почитание, и Святому Духу во веки. Аминь.

Перед второй молитвой диакон возглашает: «Преклонитесь к руковозложению». Община слушает вторую молитву с преклоненными головами:

Бог верный и истинный, творящий милость в тысячах и тьмах любящим Тебя, друг смиренных и нищих заступник, в Котором все имеют нужду, ибо всё подвластно Тебе. Призри на этот народ Твой, преклонивший Тебе головы свои, и благослови их благословением духовным, сохрани их как зеницу ока, соблюди их в благочестии и правде, и сподоби их жизни вечной во Христе Иисусе, возлюбленном Отроке Твоем, с Которым Тебе слава, честь и почитание…

Подобно вечерне, утреня завершается возложением рук епископа и возгласом диакона: «изыдите в мире»[44].

Перед нами два богослужебных чинопоследования[45], имеющих сходную структуру: оба включают в себя пение псалма, молитвы об оглашенных, кающихся, обуреваемых, две молитвы епископа, предваряемые возгласом диакона, завершающий возглас диакона: «изыдите в мире». Относительная простота и краткость обоих богослужений характерна для раннехристианской эпохи.

3. Развитие богослужения после Миланского эдикта

Особенностью богослужения суточного круга на христианском Востоке IV века было большое разнообразие обрядов, традиций и чинопоследований[46]. Церковный историк Сократ Схоластик даже утверждал, что невозможно найти два храма, где бы богослужение совершалось совершенно

[44] Апостольские постановления 8, 39 (SC 336, 252).

[45] Термин «чинопоследование» указывает на полный текст того или иного богослужения, включая указания касательно его совершения.

[46] О развитии богослужения в IV веке см., в частности: *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 268–433; *Mazza E.* The Origins of the Eucharistic Prayer. P. 177–331 (охватывает IV–V вв.); *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy. P. 27–66; *Bradshaw P. F.* In Search for the Origins of Christian Worship. P. 118–230; *Bradshaw P. F., Johnson M. E.* The Eucharistic Liturgies. P. 61–191 (охватывает IV–V вв.); *Bradshaw P. F.* Eucharistic Origins. P. 139–157; *Schulz H.-J.* The Byzantine Liturgy. P. 3–20.

одинаково. По его словам, «трудно, даже невозможно описать все церковные обычаи, соблюдаемые в разных городах и областях»[47].

Сосуществование различных обрядов и традиций наблюдается и в последующую эпоху. Однако неизменным и универсальным остается основной каркас богослужений, совершаемых в установленные часы: на рассвете, в третий, шестой и девятый часы, на закате и ночью. При этом главным богослужением каждого дня остается Литургия: прочие службы воспринимаются как подготовительные к ней.

Литургическая реформа IV века

Миланским эдиктом императора Константина (313 г.) открылась новая эпоха не только в жизни Церкви, но и в истории христианского богослужения. Годы, последовавшие за изданием эдикта, стали «временем беспрецедентной литургической ревизии всего христианства, когда церкви повсюду систематизировали свои местные традиции, сортируя их с точки зрения богослужебной ценности, заимствуя друг у друга всё самое выразительное и привлекательное»[48]. Систематизация коснулась прежде всего евхаристических чинов, которые в каждой местной Церкви были письменно зафиксированы и получили законченный вид.

IV–V веками датируются многочисленные чины Евхаристии, дошедшие до наших дней: из них некоторые употребляются по сей день, другие вышли из употребления и сохранились только в научных сборниках. В 1874–1878 годах на русском языке было издано «Собрание древних Литургий, восточных и западных», в которое вошли в русском переводе основные сохранившиеся от эпохи древней Церкви евхаристические чины. Первый раздел собрания включает Литургии Иерусалимско-Антиохийские: Литургию «Апостольских Постановлений», греческую Литургию апостола Иакова, сирийскую Литургию апостола Иакова, греческую Литургию Василия Великого, сирийскую Литургию Василия Великого, Литургию Иоанна Златоуста, Литургию святого Григория, просветителя Армении. Раздел второй включает: Литургию эфиопского текста «Апостольских Постановлений», Литургию апостола Марка, коптскую Литургию Кирилла Александрийского, общую Эфиопскую Литургию. Третий раздел собрания включает Литургии месопотамские: апостолов Фаддея и Мария, а также Литургию Нестория. Четвертый раздел включает западные Литургии греческого типа: Галльскую и Испано-готскую, Галли-

[47] *Сократ Схоластик.* Церковная история 5, 22 (PG 67, 641). Рус. пер. С. 231.

[48] *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 304.

канскую, Мозарабскую, Медиоланскую. Наконец, пятый раздел включает различные Западно-Римские Литургии и Литургию Преждеосвященных Даров. Один этот список, далеко не полный[49], указывает на огромное многообразие литургических чинов, сохранившихся от эпохи древней Церкви.

Литургическая реформа IV века коснулась не только богослужебных текстов, но и церковного церемониала, который в послеконстантиновскую эпоху значительно обогатился. Превратившись из частного в общественное, христианское богослужение приобрело то великолепие, которого оно было лишено в эпоху гонений. По мнению одного из крупнейших историков Литургии Г. Дикса, в Апокалипсисе Иоанна Богослова небесное богослужение было описано как реальность, лишь в малой степени отраженная в земном богослужении христианской общины. Когда же Церковь получила свободу общественного богослужения, она сочла возможным воплотить небесные идеалы в жизнь земной церковной общины: «это была часть общей программы переноса богослужения из эсхатологической реальности в реальность времени»[50].

В «Апостольских постановлениях» — компиляции, относящейся ко второй половине IV века, но содержащей фрагменты значительно более раннего происхождения и отражающей сирийскую богослужебную практику, — описан весьма развернутый литургический церемониал. Первая часть евхаристического богослужения — Литургия оглашенных — начинается чтениями из Ветхого Завета, которые перемежаются с исполнением псалмов: при этом один певец возглашает стихи псалма, а народ подпевает последние слова стихов. Далее диакон или пресвитер читает Евангелие, все присутствующие внимают чтению стоя, «в глубоком безмолвии». Затем пресвитеры, каждый по одиночке, произносят проповеди; последним проповедует епископ. Во время проповедей народ сидит. Затем оглашенные и кающиеся удаляются, и начинается Литургия верных:

> …Все вместе встав и смотря на восток, по выходе оглашенных и кающихся, пусть молятся Богу, восшедшему на небеса небес на восток, вспоминая о древ-

[49] Он не включает, например, Литургию Григория Богослова. Кроме того, к настоящему времени известны и другие Литургии, не вошедшие в данное собрание, а представление о «литургических семьях» подверглось существенному пересмотру.

[50] *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 314. Более того, в христианском богослужении послеконстантиновской эпохи воссоздаются — сознательно или бессознательно — некоторые черты древнееврейского храмового богослужения. Об этом см., в частности: *Barker M.* The Revelation of Jesus Christ. P. 373–378.

нем наследовании рая, находившегося на востоке, откуда изгнан первый человек после того, как нарушил заповедь, поддавшись навету змия. После же молитвы одни из диаконов пусть занимаются приношением евхаристическим, служа Телу Господню со страхом, а другие пусть надзирают за народом, чтобы он хранил безмолвие. Диакон же, стоящий подле первосвященника, пусть говорит народу: «да никто на кого, да никто в лицемерии». Потом пусть лобзают друг друга — мужчины мужчин, а женщины женщин, целованием о Господе… После этого диакон пусть молится о всей Церкви и о всем мире и странах его, о плодах земных, о священниках и начальниках, о первосвященнике и царе, о мире всего мира. Потом первосвященник, испрашивая народу мир, пусть благословит его, как и Моисей заповедал священникам благословлять народ сими словами: «Да благословит тебя Господь и сохранит тебя; да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя; да обратит Господь лицо Свое на тебя и даст тебе мир». Итак, пусть епископ молится и говорит: «Спаси народ Твой, Господи, и благослови достояние Твое, которое Ты стяжал и приобрел честною Кровию Христа Твоего и назвал царским священством и народом святым». После этого да бывает жертва, при стоянии и безмолвном молении всего народа, а когда принесут ее, каждый чин особо пусть причащается Тела Господня и драгоценной Крови в порядке, с почтением и благоговением, как приходящие к телу царскому; и женщины пусть приходят с покрытыми головами, как приличествует женскому полу, а двери пусть стерегут, чтобы не взошел кто неверующий или непросвещенный[51].

Систематизация и унификация богослужения в IV веке происходила вокруг крупных культурных центров империи, таких как Иерусалим, Александрия, Антиохия, Константинополь. Возникают так называемые «литургические семьи», в которые объединяются богослужебные обряды, характерные для тех или иных областей. Ученые различают антиохийский, александрийский, иерусалимский, восточно-сирийский, западно-сирийский, каппадокийский, константинопольский и иные обряды, в каждом из которых использовался свой тип евхаристического богослужения[52].

Богослужение в Иерусалиме

Одним из центров литургического творчества в IV веке был Иерусалим, превращенный императором Константином в крупнейший центр паломничества. Евхаристическое богослужение иерусалимского типа подробно описано в одном из Тайноводственных слов святого Кирилла Иерусалимского (ок. 315–386). В его описании Литургия верных начинается умо-

[51] Апостольские постановления 2, 57 (SC 320, 318–320).

[52] См.: Богослужение. ПЭ V. С. 539.

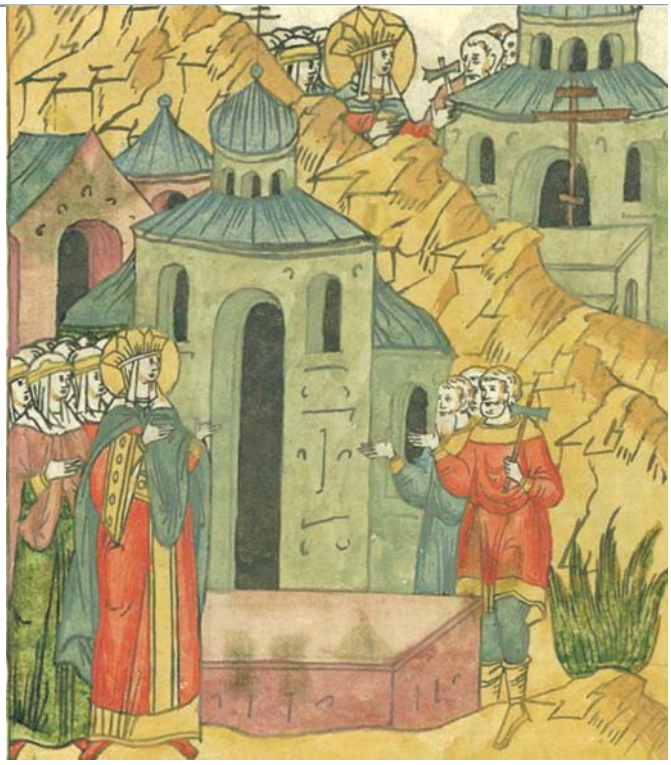
вением рук предстоятеля и священников. Далее, после возгласа диакона «Обымите друг друга, и друг друга целуем», следует целование мира. Затем иерей возглашает: «Горе имеим сердца». Народ отвечает: «Имамы ко Господу». Иерей: «Благодарим Господа». Народ: «Достойно и праведно». Все эти формулы, встречающиеся уже в «Апостольском предании», очевидно, стали неотъемлемой частью Литургии в IV веке.

Евхаристическая молитва Кириллом Иерусалимским не приводится полностью, однако он дает ее краткое описание:

> Затем вспоминаем небо, землю и море, солнце и луну, звезды и всю тварь, словесную и бессловесную, видимую и невидимую, Ангелов, Архангелов, Силы, Господства, Начала, Власти, Престоли, Херувимов многоочитых… Поминаем же и Серафимов, которых Духом Святым видел Исаия, стоящих окрест Божия Престола, и двумя крылами закрывающих лице, двумя же ноги, а двумя летающих, и восклицающих: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф» (Ис. 6:2–3). И для того преданное нам от Серафимов богословие сие повторяем, чтобы сделаться причастниками песнопения вместе со сверхмирными воинствами. После этого, освятив себя духовными сими песнями, молим Человеколюбца Бога, да ниспошлет Святого Духа на предлежащие Дары: да сделает хлеб Телом Христовым, а вино Кровью Христовой. Ибо, конечно, то, чего коснется Дух Святой, освящается и прелагается. Потом, по совершении духовной жертвы, бескровной службы, при той же самой жертве умилостивительной, молим Бога о всеобщем мире церквей, о благосостоянии мира, о царях, о воинах и сподвижниках, о находящихся в немощах, о труждающихся, и вообще обо всех, требующих помощи, молимся мы все и сию приносим жертву. После поминаем и прежде почивших, во-первых патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше. Потом и о преставившихся святых отцах, и епископах, и вообще о всех из нас прежде почивших, веруя, что превеликая будет польза душам, о которых моление возносится в то время, как святая предлежит и страшная жертва[53].

После молитв за живых и усопших следует произнесение молитвы «Отче наш», по окончании которой иерей возглашает: «Святая святым». Народ отвечает: «Един Свят, един Господь Иисус Христос». Далее звучит песнь «Вкусите и видите, яко благ Господь» и совершается причащение. При этом верующие принимают в руки частицу освященного хлеба, ставшего

[53] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 6–9 (PG 33, 1124). Рус. пер. С. 344–345. Обзор мнений относительно авторства и происхождения этой анафоры см. в: *Burreson K. J.* The Anaphora of the Mystagogical Catechesis of Cyril of Jerusalem, P. 131–138.



Строительство в Иерусалиме царицей Еленой церкви на гробе Господнем. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (Л. 150 об.)

Телом Христовым, а затем приступают к святой чаше Крови Христовой. Богослужение завершается благодарственной молитвой[54].

Подробное описание иерусалимских богослужений суточного круга, в том числе не-евхаристических, принадлежит Эгерии, римской паломнице, посетившей Иерусалим в конце IV века. По ее свидетельству, иерусалимское богослужение представляло собой детально разработанное многочасовое ежедневное чинопоследование, состоявшее из нескольких богослужений.

В храме Воскресения Христова богослужения начинались ежедневно до пения петухов: двери храма отворялись, и множество монахов и мирян обоего пола входило в храм, после чего вплоть до рассвета антифонно исполнялись гимны, перемежавшиеся с молитвами. На рассвете начиналась утреня, в конце которой в храм прибывал епископ, возносил молитвы об оглашенных и верных и преподавал всем собравшимся благословение. Службы шестого и девятого часов также включали антифонное пение псалмов и также завершались благословением епископа.

В десятом часу (около 16.00) совершалась вечерня, которая начиналась возжжением светильников по всему храму и пением «псалмов и антифо-

[54] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное 5, 19–22 (PG 33, 1124). Рус. пер. С. 348–349.

нов»; под конец вечерни в храм прибывал епископ, и тогда в его присутствии исполнялись «гимны и антифоны». Далее молитвы, произносимые епископом, чередовались с прошениями, возносимыми диаконом, на которые хор мальчиков отвечал пением «Господи помилуй». Вечерня, как и прочие службы, завершалась благословением епископа. После вечерни совершалось поклонение Кресту с чтением молитв об оглашенных и верных.

Воскресное богослужение отличалось значительно большей торжественностью и продолжительностью, чем богослужение, совершаемое в будни. В частности, воскресная утреня включает каждение всего храма и серию проповедей, произносимых пресвитерами; последним проповедует епископ. По словам Эгерии, проповеди значительно затягивали утреннее богослужение, которое из-за этого продолжалось до четвертого или пятого часа (т. е. 10–11 утра), после чего епископ вместе с верующими совершал процессию на Голгофу[55].

Богослужение в Антиохии

Сведения о богослужениях в Антиохии IV века сохранились у Иоанна Златоуста. В одной из Бесед на Первое послание к Тимофею Златоуст, говоря о богослужении в монастырях, упоминает ночную молитву, третий, шестой и девятый часы, вечерню и молитву после ужина. Ночная молитва описывается следующим образом:

> Вот пропоет петух, и тотчас приходит настоятель и… поднимает всех… Встав, они тотчас становятся в ряд, и с великим согласием и мелодическою стройностью поют пророческие гимны. Ни гусли, ни свирель, ни иное какое-либо музыкальное орудие не издает такого звука, какой можно слышать в глубокой тишине и в пустыне, когда поют эти святые люди… Окончив утренние молитвы и песнопения, они обращаются к чтению Писаний… Потом совершают они третий, шестой, девятый час и вечернее молитвословие и, разделив день на четыре части, по окончании каждой из них прославляют Бога псалмопениями и гимнами[56].

В 68-й Беседе на Евангелие от Матфея Златоуст вновь описывает порядок ночного монастырского богослужения:

> Эти светильники мира, едва начинает восходить солнце, или еще до рассвета, встают с ложа здоровые, бодрые и свежие, потому что их не возмущает

[55] Паломничество Эгерии 25 (SC 296, 246–247).

[56] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Первое послание к Тимофею 14, 4 (PG 62, 576). С. 722–723.

Антиохийская чаша. 500–550 гг. (Музей Метрополитен, Нью-Йорк)

никакая печаль, ни забота, ни головная тяжесть, ни труд, ни множество дел, ни что-нибудь другое тому подобное, но они живут, как ангелы на небе. Итак, поспешно встав с ложа, бодрые и веселые, они все вместе со светлым лицом и совестью составляют один лик и как бы едиными устами поют гимны Богу всяческих, прославляя и благодаря Его за все благодеяния, как частные, так и общие… Потом, пропев свои песни, с коленопреклонением, призывают прославленного ими Бога на помощь… Молитвы же их начинает отец и настоятель. Потом, когда, встав, окончат эти священные и непрестанные молитвы, с восходом солнечным каждый идет к своему делу, и трудами многое приобретают для бедных[57].

Многократно в своих проповедях и толкованиях на новозаветные книги Златоуст обращается к различным литургическим обычаям, подробно их описывает и толкует их смысл[58]. Так, например, в 3-й Беседе на Послание к Колоссянам он разбирает значение возгласа «Мир всем», многократно произносимого епископом за богослужением[59]. Среди других литургических обычаев, упоминаемых Златоустом: повторение народом определенных стихов псалма[60]; молитва после проповеди[61]; деление Литургии на две

[57] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Матфея-Евангелиста 68, 3 (PG 58, 644). Рус. пер. С. 696.

[58] См.: *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 29–31.

[59] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Колоссянам 4 (PG 62, 323). Рус. пер. С. 384.

[60] *Он же.* Беседы на 117 псалом 1 (PG 55, 328). Рус. пер. С. 353.

[61] *Он же.* Беседы на Первое послание к Фессалоникийцам 11, 2 (PG 62, 463). С. 566.

части — Литургию оглашенных и Литургию верных[62]; произнесение молитвы «Отче наш» на Литургии верных[63].

Описывая евхаристическое богослужение, Златоуст подчеркивает, что перед лицом Бога все равны — и священники, и их паства:

> Но есть случаи, в которых священник не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных Таин. Мы все одинаково удостаиваемся их; не так, как в Ветхом Завете, где иное вкушал священник, иное народ, и где не позволено было народу приобщиться того, чего приобщался священник. Ныне не так; но всем предлагается одно Тело и одна Чаша. И в молитвах, как всякий может видеть, много содействует народ. Так, например, о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом, и все читают одну молитву — молитву, исполненную милосердия. Равным образом, когда изгоняем из священной ограды недостойных участвовать в святой трапезе, нужна бывает другая молитва, и мы все вместе повергаемся на землю, и все вместе встаем. Когда опять наступает время преподания и взаимного принятия мира, все равно друг друга лобзаем. При самом также совершении страшных Таин священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова «со духом твоим» означают не что иное, как именно это. И молитвы благодарения также общие, потому что не один священник приносит благодарение, но и весь народ. Получив сперва ответ от народа, и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит эти священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами? Все же это сказано мною для того, чтобы… мы знали, что все мы едино тело, и столько же различаемся один от другого, сколько член от члена; и чтобы мы не всё возлагали на одних священников, но и сами заботились обо всей Церкви как о нашем общем теле[64].

Так в проповеди Златоуста преломляется раннехристианское представление обо всей церковной общине, включая и священнослужителей, и мирян, как едином царственном священстве, едином Божьем уделе, едином Теле Христовом.

---

[62] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Второе послание к Коринфянам 2, 5; 18, 3 (PG 61, 399–400; 527). Рус. пер. С. 478–479, 632.

[63] *Он же.* Беседы на Послание к Римлянам 14, 3 (PG 60, 557). Рус. пер. С. 660–661; Толкование на Книгу Бытия 27, 8 (PG 53, 251). Рус. пер. С. 283.

[64] *Он же.* Толкование на Второе послание к Коринфянам 18, 3 (PG 61, 527). Рус. пер. С. 632–633.

Богослужение в монастырях Каппадокии

О литургических обычаях каппадокийских монастырей мы узнаем из «Правил пространных» Василия Великого:

> Не должно пренебрегать установленными временами молитв, потому что каждое из них особенным образом напоминает о благах, подаваемых от Бога. Так не должно пренебрегать утром, чтобы первые движения души и ума посвящаемы были Богу… И в третий час должно вставать на молитву, вспоминая дар Духа, данный в третий час Апостолам… В шестой же час признали мы необходимым в подражание святым молиться, говоря: «вечером и утром и в полдень буду умолять и вопиять, и Он услышит голос мой» (Пс. 54:18), а чтобы избавиться от беса полуденного, читая вместе и девяностый псалом… О том же, что девятый час нужен нам на молитву, предано нам самими Апостолами в книге Деяний (3:1)… А по окончании дня нужны как благодарение за то, что в этот день дано нам или успешно нами исполнено, так исповедание в том, чего мы не выполнили… Но опять и при наступлении ночи нужно просить, чтобы упокоение наше было непретковенно и свободно от мечтаний, читая и в этот час девяностый псалом. А что и полночь нужна нам на молитву, это передали Павел и Сила, как рассказывает история Деяний, говоря: «около полуночи Павел и Сила, молясь, воспевали Бога» (16:25)… Опять надобно вставать на молитву и предваряя утро, дабы день не застал нас во сне и на ложе… Тем, которые решились жить тщательно во славу Бога и Христа Его, не надо пренебрегать ни одним из этих времен[65].

В наставлениях каппадокийским аскетам Василий Великий рекомендует совершать семь служб в день, буквально толкуя слова Псалма 118:164:

> Временем молитвы да будет вся жизнь. Однако, поскольку для разнообразия необходимо прерывать усиленное псалмопение и преклонять колени, будем соблюдать те часы, которые как образец заповедали нам святые… И поскольку Давид говорит: «Семикратно в день прославляю Тебя за суды правды Твоей»… нам следует иметь это за правило и семь раз в день восхвалять Бога[66].

Это указание, очевидно, соответствовало практике, уже принятой каппадокийскими общинами аскетов во времена Василия. Позднее такая практика была подкреплена теорией «седмерицы» служб как основы монастырского богослужебного строя. Согласно этой теории, «седмерицу»

---

[65] *Василий Великий.* Правила пространные 37, 2–5 (PG 31, 1013–1016). Рус. пер. С. 204–206.

[66] *Он же.* Слово аскетическое (40), 4 (PG 31, 877).

Тайная вечеря. Роспись Каранлык-килисе
в Гёреме, Каппадокия. Нач.–сер. XI в.

составляют вечерня, повечерие, полунощница, утреня (с первым часом), третий, шестой и девятый часы. Литургия не входит в это число, не будучи ежедневным богослужением, а также потому, что в качестве восьмой службы она символизирует «век грядущий»[67].

Богослужение в монастырях Египта, Палестины и Месопотамии

Свидетельство о том, как на рубеже IV и V веков богослужения суточного круга совершались в монастырях Египта, Палестины и Месопотамии, принадлежит Иоанну Кассиану Римлянину. Свое описание ночного богослужения он начинает словами: «В разных странах постановлены различные правила касательно ночного псалмопения, так что число сих правил почти равняется числу монастырей и келий»[68]. В частности, в Египте и Фиваиде как на вечерних, так и на ночных собраниях читается по 12 псалмов

[67] *Mensbrugge A. van.* Prayer-Time. P. 453. Ср. *Veilleux A.* Liturgie, P. 281–282.

[68] *Иоанн Кассиан Римлянин*. Установления общежительные 2, 2 (PL 49, 78–79). Рус. пер. С. 528.

с добавлением двух чтений из Ветхого и Нового Завета[69]. Псалмы, отмечает Иоанн Кассиан, прочитываются не все сразу, а разделенные на две или три «статии»: при чтении стоит лишь один чтец, все остальные сидят на низких табуретках[70]. Автор повествования особо отмечает тишину, которая царила в монастырях Египта во время богослужений: «Когда они соберутся на молитву, то в церквах царствует такое молчание, что, несмотря на бесчисленное множество присутствующих, будто нет никого, кроме читающего псалмы, а особенно когда совершается молитва, то не слышно не только харканья, кашля, зевоты, вздохов, но даже никаких слов, кроме священнических»[71].

По свидетельству Римлянина, в монастырях Египта не было дневного общего богослужения, кроме субботы и воскресенья. Все богослужения суточного круга читались монахами в кельях[72]. В монастырях же палестинских и месопотамских существовали общие богослужения третьего, шестого и девятого часов, причем за каждым богослужением прочитывалось по три псалма[73]. Эти три богослужения Кассиан считает древним установлением, тогда как богослужение, совершаемое при восходе солнца (первый час), по его словам, «установлено в наше время, и первоначально в Вифлеемском монастыре». Богослужение первого часа «восполняет седмеричное число хвалений, которые в продолжение суток совершал Давид (Пс. 118:164); включая сие богослужение, мы действительно семь раз в продолжение суток хвалим Господа»[74].

В ночь с субботы на воскресенье совершалось всенощное бдение, которое заканчивалось в зимнее время с четвертым пением петухов, с тем чтобы можно было после этого два часа употребить на сон[75]. Всенощное бдение Иоанн Кассиан считает древним установлением, восходящим ко временам апостолов[76]. В воскресный день до обеда все монахи собираются на Литургию, а на третий и шестой часы не собираются[77].

---

[69] *Иоанн Кассиан Римлянин*. Установления общежительные 2, 4 (PL 49, 83–84). Рус. пер. С. 530.

[70] Там же 2, 11–12 (PL 49, 99–103). Рус. пер. С. 536–538.

[71] Там же 2, 10 (PL 49, 97–99). Рус. пер. С. 535.

[72] Там же 3, 2 (PL 49, 112–115). Рус. пер. С. 543.

[73] Там же 3, 3 (PL 49, 116–124). Рус. пер. С. 544–545.

[74] Там же 3, 4 (PL 49, 126–131). Рус. пер. С. 548.

[75] Там же 3, 8 (PL 49, 126–131). Рус. пер. С. 551–552.

[76] Там же 3, 9 (PL 49, 140–144). Рус. пер. С. 552–553.

[77] Там же 3, 11 (PL 49, 149–150). Рус. пер. С. 554.

Богослужение в Константинополе

Особое место в развитии богослужебных обрядов и церковной гимнографии занимает Константинополь. Само устройство этого грандиозного города, обилие в нем церквей и монастырей способствовали его превращению в период с IV по VI век в один из основных центров литургического творчества на православном Востоке[78]. Значение Константинополя укрепляется параллельно с ослаблением других центров, таких как Александрия, Антиохия, Иерусалим, Эдесса. Именно в Константинополе, «новом Риме» императора Константина и его преемников, литургический обряд приобретает то «ослепительное великолепие»[79], следы которого сохраняются в православном богослужении до сего дня.

На становление константинопольского обряда оказали влияние, в частности, многочисленные богослужебные процессии и крестные ходы, получившие широкое распространение и пользовавшиеся огромной популярностью. Благодаря этим процессиям православное богослужение навсегда приобрело характер динамичного священнодействия, происходящего в нескольких местах и требующего передвижения по храму или даже за его пределами (а отнюдь не статичного молитвенного акта, совершаемого «не сходя с места»). В современной богослужебной практике от древних торжественных шествий остались малый и великий входы на Литургии, а также крестные ходы, совершаемые на Пасху, в престольные праздники и другие наиболее значимые для церковной общины дни.

Событием беспрецедентной значимости для развития константинопольского богослужебного устава стало строительство в VI веке храма Святой Софии[80], где богослужение совершалось патриархом, нередко в присутствии императора. В храме Святой Софии богослужение приобрело характер не только «общего дела», но и массового действия, в котором участвовали сотни клириков и тысячи мирян. Одних только священно- и церковнослужителей в храме насчитывалось более 400. Император Юстиниан определил, что состав клира храма Святой Софии не должен превышать 60 пресвитеров, 100 диаконов, 40 диаконис, 90 иподиаконов, 110 чтецов, 25 певцов, 100 привратников[81]. В реальности клириков могло быть значительно больше, так как в богослужениях участвовали священ-

[78] См., в частности: *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. P. 167–181.

[79] *Тафт Р.* Византийский церковный обряд. С. 31.

[80] Подробнее об этом храме будет сказано на с. 155–160.

[81] *Юстиниан*. Новелла III, 1. В кн.: Corpus Juris Civilis III. P. 21.

Храм Св. Софии в Константинополе (ныне — Стамбул)

нослужители из других константинопольских храмов, а также многочисленные гости[82].

Великолепному храму приличествовало великолепное богослужение, состав которого регулировался Типиконом Великой церкви. Одной из характерных особенностей этого типикона, а также уставов других соборных храмов Константинополя, было предписание совершать торжественные «всенощные бдения», или «паннихиды»[83], накануне великих праздников и некоторых воскресных дней. Всенощные бдения представляли собой продолжительные по времени чинопоследования, начинавшиеся с заходом солнца и продолжавшиеся до рассвета. В «Обряднике» императора Константина Багрянородного (913–959) приводится краткое описание всенощного бдения, совершавшегося в храме Пресвятой Богородицы во Влахернах. Как следует из данного описания, всенощное бдение было

[82] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 201.

[83] Греческое слово παννυχής означает «всенощное». В современной практике этим словом обозначают заупокойное богослужение (панихиду), однако в византийскую эпоху оно употреблялось в своем буквальном значении.

общественным событием общегородского масштаба; на весь город совершалось одно всенощное бдение, на которое сходились клирики и миряне из других храмов:

> Приходит патриарх поздно в субботу в храм Пресвятой Богородицы во Влахернах, сходятся же с ним митрополиты, архиепископы и епископы, которые окажутся в этот день в городе, подобно и клирики Великой церкви и прочих церквей, и кои проводят иноческую жизнь во всех монастырях сего богоспасаемого града, и все совершают всенощное пение (παννύχιον ὕμνον) во святом храме. По окончании же, то есть с наступлением воскресного дня, исходит патриарх со всеми перечисленными из храма с литией и проходит сквозь ряды народа[84].

Наряду с богослужением храма Святой Софии литургическое творчество активно развивалось в монастырях Константинополя и его окрестностей. Одним из центров гимнотворчества стал знаменитый Студийский монастырь. Именно в Студийском монастыре в VIII–IX веках была произведена грандиозная работа по собиранию и редактированию древних литургических текстов, а также по созданию новых. Итогом этой деятельности стали богослужебные книги, употребляемые и поныне в Православной Церкви: Октоих, Триодь постная и Триодь цветная.

Корпус текстов, вошедших в перечисленные книги, сформировался в VI–IX веках (впрочем, отдельные тексты принадлежат к более позднему и к более раннему периоду). Некоторые тексты надписаны именами великих византийских гимнографов — преподобного Романа Сладкопевца, святителя Софрония Иерусалимского, преподобных Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, Космы Маиумского, Феодора Студита, Иосифа Студита, Феофана Начертанного, Иосифа Песнописца, инокини Кассии[85]. Эти авторы, — так же как и многие другие, чьи произведения вошли в богослужебные книги, но имена не сохранились для истории, — были не только «профессиональными» поэтами-песнописцами, но и выдающимися богословами, сумевшими облечь богатство православной догматики в поэтические формы.

Среди византийских гимнографов, чьи произведения вошли в богослужебные книги Православной Церкви, были не только преподобные иноки; в литургическом творчестве упражнялись также императоры. Перу импе-

---

[84] *Константин Багрянородный.* О церемониях 1, 28, 1 (PG 112, 393–396C).

[85] Подробнее о византийских гимнографах см.: *Ware K.* The Meaning of the Great Fast. P. 40–43.

ратора Юстиниана, в частности, принадлежит гимн «Единородный Сыне», исполняемый на Литургии до сего дня.

Деятельность восточно-христианских гимнографов навсегда определила общий строй и содержание богослужения Православной Церкви. Особая, весьма отличная от прозаической, форма выражения богословских истин, особый образный строй, содействующий не столько эмоциональному восприятию истин веры, сколько духовному их осмыслению, — всё это сохранилось в православном богослужении до сего дня. В то же время в богослужении сохранился присущий литургической поэзии высокий интеллектуализм, делающий ее труднодоступной для современного слушателя.

Развитие богослужебного обряда в Константинополе на протяжении пяти веков привело к тому, что к X веку в столице империи действовало два устава — Великой церкви и Студийский. Устав Великой церкви отражал особенности торжественного богослужения кафедрального храма, тогда как Студийский устав был собственно уставом монастырских служб. Отличия касались не столько Божественной Литургии, которая и в кафедральном соборе, и в монастырях совершалась одинаково, сколько других служб суточного круга. В частности, Студийский устав отличается от устава Великой церкви тем, что в нем предусмотрены кафизмы, чтения, стихиры и каноны, которые вошли в студийское богослужение и заменили более древние элементы, такие как антифоны и тропари.

В соборном храме службы суточного круга образовывали так называемое «песненное последование», в котором главную роль играли молитвы священника и ектении диакона, псалмы исполнялись антифонно и нараспев, тропарей было немного, а стихиры и каноны вообще отсутствовали. В монастырском богослужении, напротив, значительное место занимало чтение и пение собственно христианских гимнов — стихир и канонов — как сочиненных монахами-студитами, так и унаследованных от гимнографов прежних поколений. Именно в монашеской среде создаются сборники христианских гимнов, — Октоих, Триодь постная, Триодь цветная и Минеи, — тогда как для соборного богослужения употреблялся преимущественно Евхологий (аналог современного Часослова и Служебника). Кроме того, в монастырях, в отличие от кафедральных соборов, за богослужением читались жития святых и творения Отцов Церкви.

Ежедневный круг богослужения в обителях Константинополя на рубеже X и XI веков соответствовал идее «седмерицы» и включал полунощницу, утреню с первым часом, третий, шестой и девятый часы, вечерню и повечерие. Подробные сведения о богослужебной жизни константинопольского монастыря начала XI века содержатся в «Житии преподобного

Император Константин, подносящий город Константинополь, и император Юстиниан, подносящий собор Св. Софии Пресв. Богородице. Мозаика собора Св. Софии в Константинополе. Кон. X в.

Симеона Нового Богослова», составленном его учеником преподобным Никитой Стифатом. Описывая жизнь Симеона в монастыре святого Мамаса, Никита свидетельствует, что «в воскресенье и праздник келлия видела его бодрствующим с вечера до утра»[86]. Эта ремарка Никиты подтверждает, что в монастыре не совершались бдения даже по большим праздникам. В будни Симеон вставал «в седьмом часу по полуночи» (т. е. около 1 ч. ночи) и шел в храм на пение «утренних песней» (ἑωθινοί ὕμνοι); затем он присутствовал на утрени (ὄρθρος)[87]. По-видимому, под термином «утренние песни» подразумевается μεσονυκτικόν (полунощница); утреня, вероятно, следовала за ней. По окончании утрени был долгий перерыв: Симеон мог провести некоторое время в келлии, затем посидеть снаружи, после чего возвращался в келлию, где читал Священное Писание и жития святых, а также «переписывал боговдохновенные книги»[88]. Далее следовала Литургия (ἡ ἁγια

[86] *Никита Стифат*. Житие Симеона Нового Богослова 25, 13–14 (OrChr. XII. P. 34).

[87] Там же 28, 1–3 (OrChr. XII. P. 38).

[88] Там же 26, 20–27, 2 (OrChr. XII. P. 36–38).

ἀναφορά — «святое возношение»)[89]. Никита упоминает и вечернее богослужение (правда, лишь косвенно)[90].

В период после X века два устава — соборный и монастырский — продолжали сосуществовать, причем наблюдается постепенное их взаимопроникновение. В эпоху крестовых походов, когда Константинополь был разграблен и совершение великолепного соборного богослужения стало невозможным, монастырский устав внедрился и в соборную практику. В XIII веке одна из редакций монастырского устава, созданная в Палестине и получившая наименования Иерусалимского устава[91], распространилась во всех монастырях Малой Азии, а оттуда пришла на Афон и в Константинополь, где полностью вытеснила «песненное последование». На рубеже XIV и XV веков на Иерусалимский устав переходит Русская Церковь, ранее использовавшая в богослужении Студийский устав[92].

4. Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста

О происхождении Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста и об их соотношении между собой существовали и существуют различные мнения. Долгое время считали, что Василий и Златоуст сократили Литургию апостола Иакова[93], или что Василий сократил Литургию апостола Иакова, а Златоуст — Литургию Василия[94]. Однако сравнительный анализ текстов показывает, что это не так: речь идет о двух разных чинопоследованиях, где некоторые молитвы совпадают полностью, а некоторые весьма существенно различаются по содержанию, форме и длине. Молитвы евхаристического канона в Литургии Василия Великого значительно длиннее соот-

[89] *Никита Стифат*. Житие Симеона Нового Богослова 27, 5 (OrChr. XII. P. 38).

[90] Там же 19–20 (OrChr. XII. P. 28–30).

[91] Предание возводит составление Иерусалимского устава к преподобному Савве Освященному, однако в реальности этот устав, как и другие монастырские уставы, — плод коллективного творчества многих поколений монахов. Подробнее см. в: *Успенский Н. Д.* Т. I. С. 155–175.

[92] Богослужение. ПЭ V. С. 541.

[93] См.: *Марк Ефесский*. Сочинение о том, что не только произношением слов Спасителя освящаются Божественные Дары, гл. 4. Цит. по: *Амвросий (Погодин), архим.* Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 297.

[94] См.: *(Псевдо-)Прокл Константинопольский.* Слово о предании… PG 65, 850 B – 852 C. В настоящее время доказано, что «Слово о предании…», в течение длительного времени приписывавшееся Проклу Константинопольскому, является подделкой XVI в. См.: *Leroy J.* Proclus, ‘De Traditione Divinae Missae’: un faux pas de C. Paleocappa. P. 288–299.

Святители Василий Великий и Иоанн Златоуст. Мозаика собора Св. Софии, Киев. 40-е гг. XI в.

ветствующих молитв Литургии Златоуста, но последние никак нельзя назвать сокращенным вариантом первых.

Исследователи расходятся во мнениях относительно того, насколько реальным является авторство Василия Великого или Иоанна Златоуста в отношении Литургий, надписанных их именами. Очевидно, что древние Литургии не были продуктом их индивидуального творчества, однако вполне вероятно, что Василий Великий и Иоанн Златоуст были авторами отдельных молитв или что они отредактировали существовавшие до них евхаристические чины.

Вопрос об авторстве обеих Литургий должен ставиться прежде всего применительно к их анафоре (греч. ἀναφορά — «возношение») — главной евхаристической молитве, при чтении которой происходит преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Остальные молитвы выстраиваются вокруг этого центрального пункта Литургии и могут принадлежать разным авторам или вообще не иметь авторства.

Святитель Василий Великий

Святитель Василий Великий (ок. 330–379) вошел в историю Церкви как неутомимый защитник Православия в те годы, когда арианство распространилось по всему христианскому Востоку. Он получил блестящее образование в Афинской академии — главном языческом училище Вос-

точно-Римской империи, в зрелом возрасте принял крещение, стал священником. В 370 году он был избран архиепископом Кесарии Каппадокийской, в его подчинении оказалось 50 епископов, из которых большинство сочувствовало арианству.

Василий был решителен в защите православной веры и, когда императорский префект Модест начал угрожать ему наказаниями и пытками, ответил:

> Не подлежит конфискации имущества тот, кто ничего не имеет: разве только ты потребуешь эту власяницу или несколько книг, в чем и состоит всё мое богатство. Изгнания я не знаю, потому что не ограничен никаким местом: и то, где живу ныне, не мое, и всякое, куда меня ни забросят, станет моим; лучше же сказать, везде Божие место, где буду я странник и пришелец. А пытки что сделают мне, у которого нет тела?.. А смерть для меня — благодеяние: она скорее пошлет меня к Богу, для Которого живу и действую[95].

Пораженный смелостью Василия, префект сообщил императору Валенту о его непреклонности. Валент, отправивший в ссылку многих православных епископов, так и не решился сместить святителя. Василий умер в возрасте 49 лет.

К числу догматических сочинений Василия принадлежит трактат «Против Евномия», в котором Василий опровергает мнение о том, что нерожденность является сущностью Бога. Трактат «О Святом Духе» содержит изложение православной пневматологии; при этом Василий избегает называть Святого Духа Богом и «единосущным» Отцу и Сыну, предпочитая более нейтральный термин «равночестный».

Василий был автором значительного числа экзегетических сочинений, из которых наибольшую известность получили «Беседы на Шестоднев» — толкование рассказа о сотворении мира из первой главы Книги Бытия. Василию принадлежит 15 бесед на Псалмы, а также 28 бесед на догматические и нравственные темы. Одна из бесед называется «К юношам о том, как получать пользу от языческих сочинений»: в ней святитель учит христианскую молодежь правильному отношению к светской литературе.

Корпус аскетических творений Василия включает «Нравственные правила», адресованные всем христианам, а также два сборника правил для аскетов, легших в основу последующих монашеских уставов — «Правила, пространно изложенные» и «Правила, кратко изложенные». От Ва-

[95] *Григорий Богослов*. Слово 43, 49 (SC 384, 230–232). Рус. пер. С. 634.

силия дошло более 300 писем, собранных его учениками и посвященных аскетическим, нравственным и практическим вопросам.

Происхождение и авторство Литургии Василия Великого

Имя Василия Великого носят несколько древних Литургий. Византийская Литургия Василия Великого сохранилась более чем в 200 греческих рукописях, а также в переводах на сирийский, арабский, грузинский, армянский и славянский языки. Помимо этого, существуют самостоятельные Литургии, надписанные именем Василия: армянская, сирийская и египетская (в трех разных версиях)[96]. Ученые, пытающиеся воссоздать историю возникновения Литургии Василия Великого, занимаются главным образом исследованием ее анафоры[97].

Современные теории относительно происхождения анафоры Василия Великого исходят из того, что существуют две редакции — краткая и полная (каждая сохранилась на нескольких языках). Предполагают, что труд Василия Великого заключался в расширении и богословском обогащении изначального краткого варианта[98]. Внимание ученых, кроме того, привлекло сходство между анафорами из Литургий Василия Великого и апостола Иакова: было высказано предположение, что обе они восходят к од-

[96] *Stuckwisch D. R.* The Basilian Anaphoras. P. 110–112.

[97] Основная литература по Литургии Василия Великого включает следующие труды: *Fenwick J.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin; *Bebis G. S.* Introduction to the Liturgical Theology of St. Basil the Great. P. 273–285; *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile. P. 1–32; *Budde A.* Die ägyptische Basilios-Anaphora: Text – Kommentar – Geschichte; *Dalmais I.-H.* Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales. P. 179–195; *Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe; *Engberding H.* Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie // Oriens Christianus. Bd. 47. S. 16–52; Bd. 49. S. 18–37; *Engberding H.* Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie // Oriens Christianus. Bd. 50. S. 13–18; *Engberding H.* Das anaphorische Fiirbittgehet der älteren armenischen Basiliusliturgie // Oriens Christianus. Bd. 51. S. 29–50; *Hutcheon C. R.* 'A Sacrifice Of Praise': A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St. Basil. P. 3–23; *Ligier L.* Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale. P. 225–252; *Lubatschiwskij M. J.* Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie. S. 20–38; *Winkler G.* Die Basilius-Anaphora: Edition und Übersetzung der ersten und zweiten armenischen Rezension mit detailliertem Kommentar anhand aller Versionen im Vergleich mit anderen orientalischen Überlieferungen.

[98] *Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Bssileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. S. LXXV–LXXVI.

Свт. Василий Великий. Роспись церкви арх. Михаила. Като-Лефкара, Кипр. Кон. XII в.

ному источнику[99]. По мнению других исследователей, Василий является автором обеих редакций текста — краткой и полной[100].

В настоящей книге мы будем рассматривать только одну версию Литургии Василия Великого — полную, называемую «византийской». Эта Литургия интересует нас не только потому, что засвидетельствована наибольшим количеством рукописей, но и потому, что из всех Литургий, надписанных именем Василия Великого, только она сохранилась в литургическом обиходе Православной Церкви до настоящего времени.

Является ли Василий Великий ее автором, и если да, то в какой степени? Написал ли он весь текст этой Литургии самостоятельно, или написал только некоторые молитвы, или лишь отредактировал существо-

[99] См., в частности: *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of St. Basil and St. James. P. XXIV, 73–309. См. также: *Winkler G.* Preliminary Observations About the Relationship Between the Liturgies of St. Basil and St. James. P. 1–58. О различных версиях происхождения анафоры Василия Великого см.: *Желтов Михаил, свящ.* Литургия святителя Василия Великого. С. 282–283.

[100] *Raes A.* L'authenticité de la liturgie byzantine de Saint Basile. P. 161; *Bouyer L.* Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer. P. 291.

вавший в его времена литургический чин? Многие ученые считают, что в конце IV века епископ не обладал свободой самостоятельно составлять литургические молитвы, но должен был использовать устоявшиеся тексты[101]. Полагают, что труд святителей, которым приписывается авторство Литургий, мог состоять лишь в отборе литургических текстов из множества имевшихся и внесении уточняющей правки в отдельные выражения[102].

Сам Василий Великий в знаменитом тексте, посвященном роли Предания в жизни Церкви, пишет:

> Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия. И никто не оспаривает последних, если хотя несколько сведущ он в церковных постановлениях. Ибо если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы проповедь в пустое имя. Например… кто из возложивших упование на имя Господа нашего Иисуса Христа письменно научил знаменовать себя крестным знамением? Какое Писание научило нас в молитве обращаться к востоку? 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 не изложенного в Писании учения[103].

Слова Василия Великого следует понимать не в том смысле, что в его время вообще не существовало письменных литургических памятников, а в том, что не все церковные обычаи и не все употребляемые в богослужении тексты заимствованы из Священного Писания. Тем не менее данные обычаи и тексты, по его мнению, составляют основу церковного бытия и не могут быть никем оспариваемы. Василий не говорит о свободном литургическом творчестве: весь его дискурс сосредоточен вокруг того, что бережно сохранено в церковном Предании. Из этого можно сделать вывод, что он не предполагал возможности внесения каких-либо изменений в сложившиеся литургические чины.

---

[101] *Cuming G. J.* Pseudonymity and Authenticity, with Particular Reference to the Liturgy of St John Chrysostom // SP 15 (1984). (P. 532–538). P. 537.

[102] *Salaville S.* An Introduction to the Study of Ancient Liturgies. London, 1938. P. 60.

[103] *Василий Великий*. О Святом Духе 27 (PG 32, 188–189). Рус. пер. С. 99.

С другой стороны, имеются многочисленные сведения о Василии Великом как авторе литургических текстов[104].

Прежде всего следует вспомнить то, что говорил Григорий Богослов в посвященном Василию надгробном слове:

> Много и других доказательств Василиевой заботливости и попечительности о Церкви: таковы… уставы для монашествующих писанные и неписанные, чиноположения молитв, благоукрашения алтаря, и иное, чем только Божий воистину человек и действующий по Богу может принести пользу народу[105].

Здесь под «чиноположениями молитв» вполне можно понимать создание или редактирование молитв Литургии.

Сведения о литургическом творчестве Василия Великого приводятся в его житии[106]. В нем рассказывается о том, как Василий в течение семи дней молил Бога даровать ему способность совершать Евхаристию своими собственными словами:

> На седьмой день непрерывной молитвы он сподобился видеть Христа с апостолами. Христос, предложив на престоле хлеб и чашу, сказал: «Да исполнятся уста твои хваления». После этого видения святой Василий, приступив к престолу, стал говорить и писать: «Да исполнятся уста мои хвалы, дабы мне воспевать славу Твою, Господи Боже наш, создавый нас и введый в жизнь сию» и прочие молитвы. По освящении же даров он вознес хлеб, усердно молясь и говоря: «Вонми, Господи, Иисусе Христе Боже наш, от святаго жилища Твоего и от престола славы Царствия Твоего, и прииди во еже освятити нас, иже горе со Отцем седяй, и зде нам невидимо спребываяй: и сподоби державною Твоею рукою преподати нам пречистое Тело Твое и честную Кровь и нам и всем людем…» После возглашения «Святая святым», когда народ пропел: «Един Свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь», Василий разломил Святой Хлеб на три части, одной из них причастился, другую взял

---

[104] См.: *Fenwick J. R. K.* The Anaphoras of St. Basil and St. James. P. 19–30.

[105] *Григорий Богослов*. Слово 43, 34 (SC 384, 200).

[106] «Житие святого Василия» в рукописной традиции приписывалось Амфилохию Иконийскому, однако современная наука отвергает эту атрибуцию. В качестве возможного автора указывают на Элладия, преемника Василия по кесарийской епископской кафедре: предполагается, что, произнеся надгробную речь Василию Великому, Элладий положил начало житийной традиции святителя, которая впоследствии существенно пополнилась за счет различных вставок. См.: *Михайлов П. Б.* Василий Великий. ПЭ. Т. 7. С. 132, со ссылкой на: *Муравьев А. В.* Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (BHG, № 260) в связи с житийной традицией последнего. С. 139–141, 144.

с собой, чтобы сохранить ее до своей кончины, а третью положил в золотой ковчег в виде голубя, и подвесил его над престолом[107].

Несколько упоминаний о византийской Литургии Василия Великого содержатся в письменных документах VI–VII веков[108]. В 519 году диакон Пётр, один из скифских монахов, прибывших в Константинополь для решения вероучительных вопросов, писал: «Блаженный Василий, епископ Кесарийский, в молитве святого алтаря, которую регулярно использует чуть ли не весь Восток, среди прочего говорит: "Даждь, Господи, силу и заступление. Лукавыя, молимся Ти, благи сотвори, благия во благости соблюди"»[109]. Леонтий Византийский около 540–545 года в числе обвинений в адрес Феодора Мопсуестийского упоминает следующее: «Он сочинил анафору, отличающуюся от переданной от Отцов Церквам, бесстыдно презрев как анафору апостолов, так и написанную в том же духе анафору Василия Великого»[110]. Наконец, в 32-м правиле Трулльского Собора 691–692 годов упоминаются «Иаков, Христа Бога нашего по плоти брат, которому первому вверен престол Иерусалимской церкви», и «Василий, Кесарийской церкви архиепископ, чья слава протекла по всей вселенной»: оба они, «письменно передав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной Литургии из воды и вина составлять святую чашу»[111].

Отметим также, что в анафоре Литургии Василия Великого есть слова и выражения, которые перекликаются с литературными трудами Василия. На это обратили внимание ученые[112], увидевшие в данном параллелизме подтверждение авторства Василия Великого. Вот одно из таких мест (для наглядности мы приводим его в левом столбце, помещая в правом соответствующие фрагменты анафоры Василия Великого):

---

[107] Цит. по: *Успенский Н. Д.* Т. II. С 24–25.

[108] См.: *Желтов Михаил, свящ.* Литургия святителя Василия Великого. С. 281. См. также: *Stuckwisch D. R.* The Basilian Anaphoras. P. 109–110.

[109] *Пётр Диакон.* О воплощении и благодати (PL 62, 90).

[110] *Леонтий Византийский.* Против Нестория и Евтихия 19 (PG 86, 1368).

[111] Правила Трулльского собора. Прав. 32.

[112] См., в частности: *Probst F.* Liturgie der vierten Jahrhunderten. S. 136; *Карабинов И. А.* Анафора. С. 912–913; *Cappelle B.* Les liturgies 'basiliennes' et Saint Basile. P. 56–74; *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile. P. 197–240; *Bebis G. S.* Introduction to the Liturgical Theology of St. Basil the Great. P. 276; *Hutcheon C. R.* "A Sacrifice of Praise": A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St Basil. P. 3–23.

Какое слово может изобразить Божии дары? Они таковы по множеству, что превышают всякое число, так велики и важны, что достаточно и одного, чтобы обязать нас ко всякой благодарности Подателю…

И кто доволен возглаголати силы Твоя, слышаны сотворити вся хвалы Твоя, или поведати вся чудеса Твоя во всяко время.

…*Бог сотворил человека по образу и подобию Божию*, удостоив знания о Себе, украсив перед всеми животными даром слова, *дав ему наслаждаться безмерными красотами рая*, поставив его князем над всем, что на земле. И *после того как он, будучи обольщен змием, ниспал в грех, а через грех в смерть и во всё, что достойно смерти*,

Создав бо человека, персть взем от земли, и образом Твоим, Боже, почет, положил еси в раи сладости, безсмертие жизни и наслаждение вечных благ, в соблюдении заповедей Твоих обещав ему, но преслушавша Тебе, истиннаго Бога, создавшаго его, *и прелестию змиевою привлекшася, умерщвлена же своими прегрешеньми*, изгнал еси его праведным Твоим судом, Боже, от рая в мир сей, и отвратил еси в землю, от неяже взят бысть, устрояя ему еже от пакибытия спасение, в Самем Христе Твоем.

не презрел его, но сначала *дал ему в помощь закон*, для сохранения его и попечения о нем приставил ангелов, для обличения порока и научения добродетели *посылая пророков*, порочные стремления пресекал угрозами, усердие к добрым делам возбуждал обетованиями. Неоднократно на разных лицах для вразумления прочих показывал, к чему ведет порок, и от тех, которые, несмотря на всю эту помощь, пребывали в непокорности, *не отвратился*…

Не бо отвратился еси создания Твоего в конец, еже сотворил еси, Блаже, ниже забыл еси дела рук Твоих, но посетил еси многообразне, ради милосердия милости Твоея. *Пророки послал еси*, сотворил еси силы святыми Твоими, в коемждо роде благоугодившими Тебе. Глаголал еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещая нам хотящее быти спасение…

Ибо, будучи образом Божиим, Он *не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба* (Флп. 2:6–7), воспринял на Себя наши немощи, понес болезни, был язвлен за нас, чтобы мы Его язвой исцелились (Ис. 53:5), искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвой

Егда же прииде исполнение времен, глаголал еси нам самем Сыном Твоим, Имже и веки сотворил еси, Иже сый сияние славы Твоея и начертание ипостаси Твоея, нося же вся глаголом силы Своея, *не хищение непщева еже быти равен Тебе, Богу и Отцу*, но Бог сый превечный, на земли явися и человеком споживе. И от Девы Святыя

(Гал. 3:13), претерпел позорнейшую смерть, чтобы нас возвести к славной жизни, и не удовольствовался тем одним, что оживил нас, мертвых, но еще даровал нам достоинство божества, вечные упокоения…[113]

воплощся, *истощи Себе, зрак раба прием*, 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… осудити грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в самем Христе Твоем.

Тематика приведенного отрывка чрезвычайно близка анафоре Литургии Василия Великого; некоторые выражения (они выделены курсивом) практически идентичны; те же самые цитаты из посланий апостола Павла присутствуют в обоих текстах. Это сходство может быть интерпретировано двояко. С одной стороны, можно предположить, что в цитированном отрывке Василий Великий пересказывает основное содержание анафоры, совершавшейся в его времена в Каппадокии. С другой стороны, можно прийти и к иному заключению: что цитированный отрывок первичен по отношению к тексту анафоры и что в анафоре использованы мысли и выражения, прозвучавшие в этом отрывке.

Исходя из общего контекста развития литургического творчества в Церкви IV века, можно сделать осторожное предположение, что авторство Василия Великого в отношении приписываемой ему византийской Литургии заключалось в редактировании некоей ранее существовавшей анафоры, а также, возможно, в добавлении к ней нескольких новых молитв. Отредактированная Василием анафора вместе с этими молитвами и составила тот основной каркас, на который в дальнейшем нанизывались другие молитвы.

Святитель Иоанн Златоуст

Святитель Иоанн Златоуст (ок. 347–407) по объему литературного наследия превзошел всех предшествующих греческих Отцов — возможно, даже самого Оригена. Златоуст был блестяще образованным человеком и в годы пресвитерства в Антиохии прославился своими проповедями, за которые и получил свое прозвище. В 397 году он был призван в Константинополь и возведен в сан архиепископа. В столице империи его дар учительства раскрылся во всей полноте. Проповеди, которые Златоуст

[113] *Василий Великий*. Правила пространные 2, 2–4. PG 31, 912 C–916 A (Творения. М., 1847. Т. 5. С. 105).

нередко произносил сидя на амвоне чтеца в окружении народа, привлекали толпы людей и записывались стенографами. Популярность святителя и обличительный тон его проповедей вызвали недовольство в среде епископата и при дворе, и в 403 году собор враждебно настроенных по отношению к нему епископов во главе с Феофилом Александрийским низложил его. Златоуст был отправлен в ссылку, из которой был вскоре возвращен по требованию народа. После конфликта с императрицей Иоанн был вновь отправлен в ссылку. Златоуст умер в Команах (на территории нынешней Абхазии), истощенный и оставленный всеми. Его последними словами были: «Слава Богу за всё».

Простое перечисление творений Златоуста заняло бы несколько десятков страниц. Подобно Оригену, он истолковал значительную часть Библии, однако в отличие от Оригена придерживался буквального, а не аллегорического метода толкования. Наиболее известными экзегетическими произведениями Златоуста являются «Беседы на Книгу Бытия», толкования ряда других ветхозаветных книг, «Толкование на Матфея-Евангелиста», «Беседы на Евангелие от Иоанна», толкования Деяний апостольских и посланий апостола Павла. К числу догматических и догматико-полемических сочинений относятся беседы «Против аномеев, о непостижимости Бога», «Против иудеев», «Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог». Корпус сочинений Златоуста включает множество бесед на нравственные и аскетические темы, бесед, посвященных церковным праздникам и дням памяти святых, похвальных слов, бесед на разные случаи. Среди аскетических сочинений Златоуста выделяются два «Увещания к Феодору падшему», посвященные теме покаяния и адресованные, как предполагают, Феодору Мопсуестийскому, два трактата «О сокрушении», три слова «К Стагирию, об унынии», книга «О девстве». Особый интерес представляют «Шесть слов о священстве» — один из первых, наряду с 3-м Словом святителя Григория Богослова, трактатов о священстве. Сохранилось более 200 писем Златоуста. Имя Златоуста было окружено таким ореолом почитания, что ему в византийскую эпоху приписали многие творения, в действительности принадлежащие другим авторам.

В историю Церкви Златоуст вошел не столько как богослов-догматист, сколько как пламенный проповедник, толкователь Священного Писания, учитель нравственной и духовной жизни. Записанные стенографами, его проповеди сохраняют ту живость и яркость языка, свежесть и красоту мысли, ту нравственную и духовную силу, которая так поражала его современников.

Происхождение и авторство Литургии Иоанна Златоуста

В отличие от Василия Великого, о котором сохранились сведения как об авторе литургических текстов, об Иоанне Златоусте таких сведений нет. Тем не менее многочисленные указания на различные литургические обряды, рассыпанные по всему гигантскому корпусу его писаний, позволяют говорить о нем как выдающемся литургисте своего времени, обращавшем особое внимание на благолепие богослужебного чина. Не случайно Литургия, получившая наиболее широкое распространение в Византии,

Свт. Иоанн Златоуст. Роспись церкви Св. Троицы монастыря Сопочани. Сербия. Ок. 1265 г.

носит его имя. Во всех византийских литургических рукописях, начиная с VIII века (более ранних рукописей наука не знает), эта Литургия надписывается именем Иоанна Златоуста[114].

Говорить об авторстве Иоанна Златоуста можно лишь применительно к ее анафоре и, возможно, некоторым молитвам, читаемым священником. Одна из гипотез возводит происхождение анафоры Иоанна Златоуста к так называемой «анафоре апостолов», упоминаемой в ряде источников[115]. Опять же, авторство здесь может быть понято расширительно — не столько как сочинение оригинальных текстов, сколько как редактирование уже имевшихся, их стилистическое совершенствование, уточнение догматических формулировок.

Из всех известных древних анафор наибольшую текстуальную близость к анафоре Литургии Иоанна Златоуста, как она дошла до нас, обнаруживает сирийская Анафора двенадцати апостолов. Сравнительный анализ двух анафор, произведенный Н. Д. Успенским, привел ученого к следующим обобщениям:

> 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 раздельным тирадам «Анафоры двенадцати апостолов» хорошую, слаженную литературную форму с рациональным дедуктивным развитием мысли. В этой редакционной работе было сохранено исповедание истин древней анафоры, но это было сделано в духе посленикейского богословия и литературной эстетики греческого происхождения[116].

---

[114] *Taft R. F.* St. John Chrysostom and the Byzantine Anaphora. P. 197. Основная литература по Литургии Иоанна Златоуста включает 6-томное исследование Х. Матеоса и Р. Тафта (3-й том еще не вышел): *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine (1-й том исследования, охватывающий Литургию оглашенных до Великого входа); *Taft R. F.* The Great Entrance (2-й том, посвященный обрядам, песнопениям и молитвам Великого входа); *Taft R. F.* The Diptychs (4-й том, посвященный поминовениям после Евхаристического канона); *Taft R. F.* The Precommunion Rites (5-й том, посвященный отрезку Литургии между поминовениями и причащением); *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites (6-й том, посвященный причащению и окончанию Литургии). См. также: *Kucharek C.* The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution; *Walter Ch.* Art and Ritual of the Byzantine Church; *Mathews Th. F.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy.

[115] Подробнее см. в: *Желтов Михаил, свящ.* Литургия святителя Иоанна Златоуста. ПЭ 41. С. 289–291.

[116] *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 374.

Несколько иные выводы сделал на основе сравнительного анализа текста двух упомянутых анафор Р. Тафт: он пришел к предположению, что обе они являются редакцией одной более древней греческой анафоры, текст которой до нас не дошел[117]. По мнению ученого, в основе анафоры Иоанна Златоуста лежит текст антиохийской анафоры его времени, который он ввел в Константинополе, когда был назначен туда архиепископом в 398 году[118].

В анафоре Иоанна Златоуста обнаруживаются некоторые выражения, характерные для его богословского языка и несвойственные другим авторам. В этом видят подтверждение непосредственного участия святителя в формировании ее текста[119]. Во второй части книги, последовательно комментируя текст Литургии Иоанна Златоуста, мы будем обращать особое внимание на те места из его подлинных сочинений, которые могут служить подтверждением его авторства в отношении тех или иных молитв Литургии, надписанной его именем.

Древнейший список двух Литургий

Древнейшей рукописью, содержащей текст обеих Литургий — Василия Великого и Иоанна Златоуста (именно в таком порядке), — является так называемый Барбериновский Евхологий VIII века[120]. В отличие от современных Служебников Барбериновский Евхологий не содержит ни примечаний, касающихся совершения тех или иных священнодействий, ни текста ектений, произносимых диаконом, ни текста песнопений, исполняемых хором. Для обеих Литургий приведены только молитвы священника и евхаристическая анафора, в которой, помимо возгласов священника, выписаны также ответы народа.

Все молитвы Литургии Василия Великого, содержащиеся в Барбериновском Евхологии, включены и в современное чинопоследование этой Литургии, причем точно в таком же порядке, в каком они приведены там. Таким образом, можно говорить о том, что по своему основному содержанию Литургия Василия Великого не претерпела существенных изменений с VIII века. Те изменения, которые имели место, касались обрядовой

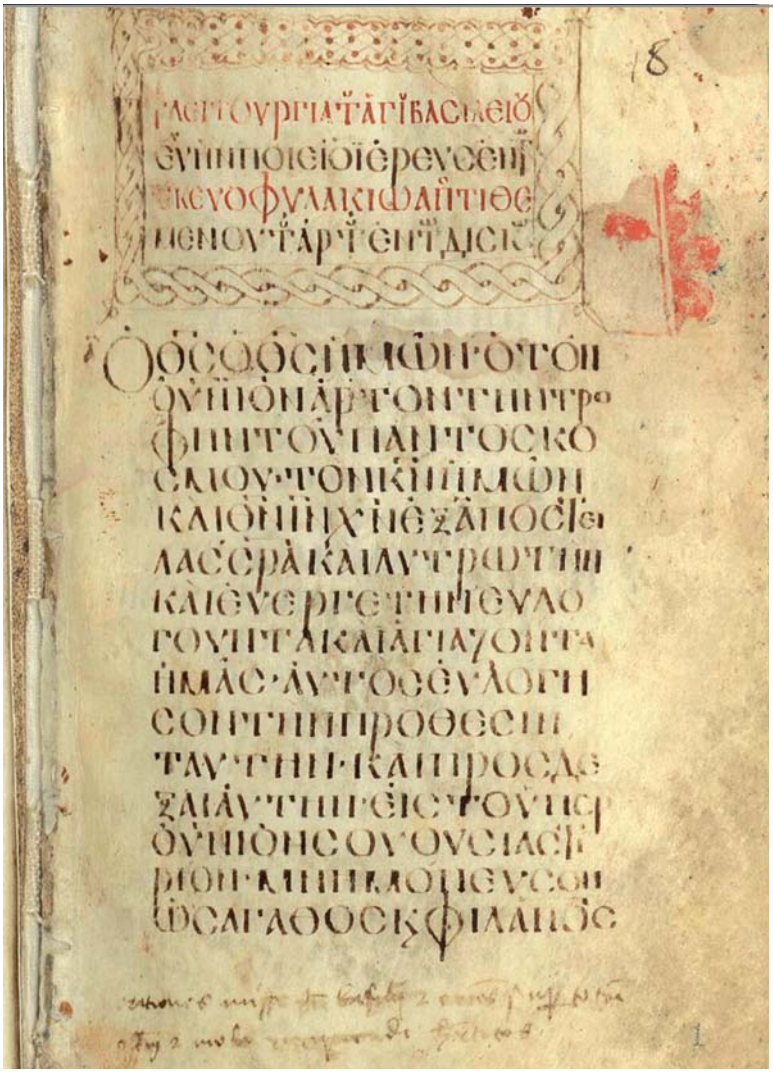
---

[117] *Taft R. F.* St. John Chrysostom and the Byzantine Anaphora. P. 206.

[118] Ibid. P. 195.

[119] *Желтов Михаил, свящ.* Литургия святителя Иоанна Златоуста. С. 290.

[120] Назван по имени кардинала Франческо Барберини (1597–1679), известного мецената и собирателя древностей. Подробное описание Евхология см. в: *Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome. P. 63–70. См. также: *Турилов А. А.* Барберини Евхологий.



Евхологий Барберини. Не ранее 730 г. (Ватиканская библиотека. Barb. gr. 336. Fol. 18r)

стороны Литургии, а также отдельных песнопений и диаконских возгласов, но не касались самого главного — молитв, произносимых священником перед престолом.

В тексте Литургии Иоанна Златоуста, приведенном в Евхологии, отсутствует целый ряд молитв, которые, вероятно, являлись общими для нее с Литургией Василия Великого. Включенные в Евхологий молитвы размещены в той же последовательности, в какой они звучат сегодня за Литургией Златоуста. Следовательно, и в отношении этой Литургии можно сказать, что она в основной своей части не претерпела изменений с VIII века.

Судьба двух Литургий в византийской традиции

Как мы говорили выше, древняя Церковь отличалась многообразием евхаристических чинов. Однако в течение второй половины первого тысячелетия, по мере усиления Константинополя и одновременного ослабления других центров литургической жизни, в частности Александрии, Антиохии и Иерусалима, в Византийской Церкви происходила постепенная унификация богослужения. К началу второго тысячелетия константинопольские Литургии, приписываемые Василию Великому и Иоанну Златоусту, полностью вытеснили из обихода другие литургические чины. В XII веке известный канонист, Патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон, отвечая на вопрос о том, можно ли принимать Литургии апостола Иакова и Марка, отвечал: «Все Церкви должны следовать обычаю Нового Рима[121] и совершать священнослужение по преданиям великих учителей Иоанна Златоуста и святого Василия»[122].

Относительно практики совершения Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста Н. Д. Успенский пишет: «В Константинополе, по крайней мере до времени Никифора Исповедника (806–815), Литургию Иоанна Златоуста совершали по будням: в понедельник, вторник, четверг и субботу; Литургия же Василия Великого совершалась во все воскресные дни года и в праздники»[123]. Однако со временем Литургия Иоанна Златоуста стала совершаться чаще, а Литургия Василия Великого реже. Причину этого можно видеть в продолжительности и торжественности евхаристических молитв Литургии Василия Великого, по сравнению с которой молитвы Литургии Иоанна Златоуста более кратки и лаконичны.

В наиболее древних литургических сборниках (таких как Барберинов-ский Евхологий) Литургия Иоанна Златоуста следовала за Литургией Василия Великого. Текст Литургии Василия Великого в этих сборниках приводился полностью, а в тексте Литургии Иоанна Златоуста опускались те молитвы, которые были общими для обеих Литургий. В дальнейшем, однако, ситуация меняется, и Литургию Златоуста начинают помещать в сборниках на первом месте, а Литургию Василия — на втором, с аналогичным опущением в ней общих для обеих Литургий молитв. Параллельно текст Литургии Златоуста подвергается корректировке. Именно в таком откорректированном виде Литургия Златоуста к концу XI века занимает в визан-

[121] Константинополя.

[122] Codex Liturgicus Ecclesiae Universae in epitomen redactus // Curavit H. A. Daniel. Lipsiae, 1853. T. 4. P. 82–83.

[123] *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 382.

тийском мире первенствующее место и в богослужебных книгах, и в литургической практике[124].

В результате означенных процессов совершение Литургии Василия Великого стало восприниматься как событие исключительное, тогда как Литургия Иоанна Златоуста — как событие «плановое». Де факто именно Литургия Златоуста стала одновременно вседневной, воскресной и праздничной службой. В настоящее время Литургия Василия Великого совершается 10 раз в год (в навечерие Рождества Христова и Богоявления, в Великий четверг и Великую субботу, в день памяти Василия Великого и в воскресные дни Великого поста), Литургия Иоанна Златоуста — во все остальные дни церковного года, за исключением седмичных дней Великого поста.

В Иерусалимской Церкви, а также в отдельных приходах некоторых других Поместных Православных Церквей в день памяти апостола Иакова (23 октября по ст. ст.) совершается Литургия, приписываемая этому апостолу[125]. В Александрийской Церкви совершается Литургия апостола Марка в день памяти этого апостола (25 апреля ст. ст.).

Со временем Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста пополнялись новыми песнопениями. Однако основное ядро, включавшее молитвы предстоятеля, произносимые перед престолом, оставалось неизменным. Эти молитвы принято называть «тайными», потому что в современной практике народ, как правило, их не слышит.

«Тайные молитвы»

Изначально молитвы Литургии не были тайными и были предназначены для чтения во всеуслышание. Это в особенности относится к молитве анафоры. Когда в VI веке, в нарушение древней традиции, некоторые священнослужители стали читать евхаристические молитвы тайно, святой император Юстиниан издал отдельную новеллу по этому поводу: «Повелеваем, чтобы все епископы и пресвитеры не тайно совершали божественное приношение и бывающую при святом крещении молитву, но таким голосом, который хорошо был бы слышен верным народом, дабы души слушающих приходили от того в большее благоговение, богохваление и благословение»[126].

Тайное чтение литургических молитв, несмотря на императорское повеление, укоренилось в византийской церковной практике. Николай Кавасила в XIV веке указывал на эту практику как нормативную:

[124] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. XXI–XXII.

[125] В Русской Православной Церкви эта Литургия совершается, например, в Санкт-Петербургской духовной академии, а также в Успенском соборе Будапешта.

[126] *Юстиниан*. Новелла 174, 6. Цит. по: *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 348.

> В то время, когда диакон возглашает прошения и благочестивый народ молится, священник внутри алтаря совершает молитву тихо, про себя… Ради Твоей славы, говорит, молю Тебя о сем, ибо являть такое человеколюбие к нам, недостойным, — Твоя слава… Посему, совершив молитву, он причину сию, как заключение славословия, произносит вслух всех, чтобы славословие сие достигло каждого из участвующих в хвалебном пении и чтобы вся Церковь восхваляла Бога. И на самом деле слушающие становятся общниками его в хвалении, ибо, когда священник произносит славословие, все верные приговаривают «аминь» и, провозглашая это слово, усвояют себе все слова иерея[127].

Из Византии практика тайного чтения молитв перешла в балканские страны и на Русь и сохраняется в обиходе Русской Церкви до сего дня. Очевидно, однако, что она лишает молящихся возможности вникнуть в основное содержание Литургии, которое из-за этого проходит мимо них. Верующие слышат не сами молитвы, а только их заключительные придаточные предложения (возгласы), обозначающие, что молитва прочитана, но не дающие ни малейшего представления о ее содержании. Более того, поскольку «тайные» молитвы читаются главным образом во время пения хора, то значительная часть богослужения представляет собой как бы две параллельных службы: одну совершает священник в алтаре, другую слышат прихожане в храме.

На недостатки практики тайного чтения молитв указывают многие литургисты, в их числе архимандрит Киприан (Керн):

> При тайном чтении молитв Церковь: а) лишает верный народ участия в сознательной евхаристической жизни; б) лишает его назидательного содержания Литургийных молитв, являющихся, как и весь литургический материал, живым исповеданием церковной веры, откровением народу церковного литургического богословия; в) способствует не укреплению, а именно ослаблению церковного чувства; и, наконец, г) это является причиной того, что народ, ничего не понимающий из отрывочных возгласов «Благодарим Господа», «Победную песнь поюще, вопиюще…», «Приимите, ядите…», «Пийте от нея вси…», «Твоя от Твоих…», желая удовлетворить свое религиозное чувство, ищет тому других путей. Он выражает свои нужды и моления не в евхаристической Жертве «о всех и за вся», а просит послужить ему молебен или панихиду после Литургии; или же он подменяет настоящие жемчужины евхаристических молитв часто весьма сомнительными по своему содержанию и литургическому вкусу и стилю акафистами… Надо всячески желать возвращения к древней практике, то есть к восстановлению чтения молитв

[127] *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии 15.

> Литургии вслух, но подобное возвращение в Церкви не смеет быть произвольным действием того или иного иерея, а только соборным решением высшей власти. Поэтому не заслуживают оправдания те защитники тайных молитв, которые хотят во что бы то ни стало сохранить этот обычай, чтобы верующие как-нибудь не узнали того, что им не должно знать, и не сделали бы из них недолжного употребления. В Церкви не существует секретных обрядов, и тайная дисциплина первых веков отошла в область преданий. Тайные молитвы — не секретные, а только таинственные[128].

Чтение молитв вслух более соответствует духу и смыслу Литургии как «общего дела», в котором должна участвовать вся община, чем их тайное чтение одними священнослужителями. По крайней мере, священник обязан прочитать эти молитвы так, чтобы они были слышны сослужащему духовенству и лицам, находящимся в алтаре. Недопустимой следует признать практику чтения этих молитв про себя, одними глазами: такое чтение противоречит духу Литургии как «словесной службы», в которой каждое слово должно быть не только увидено, но и произнесено вслух.

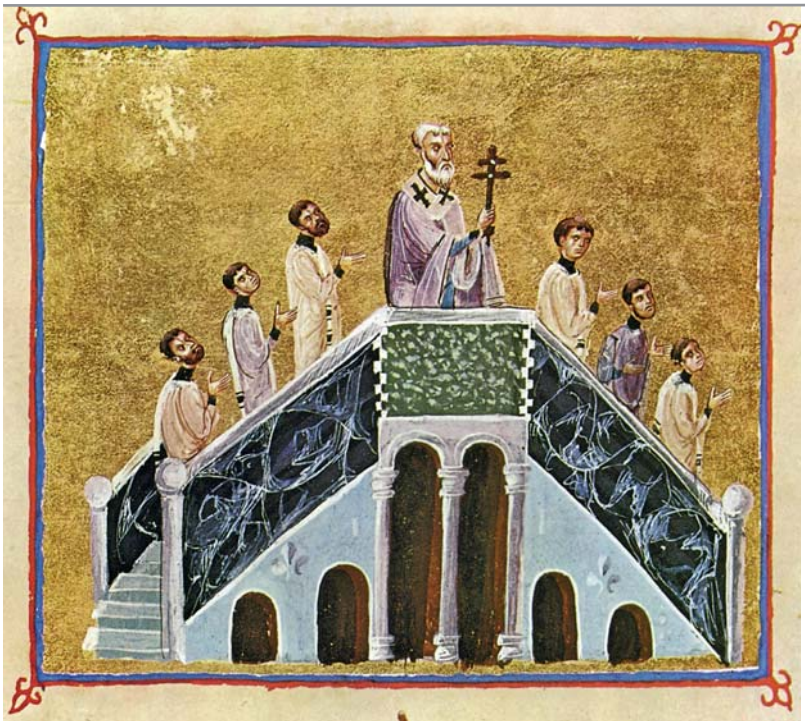
5. Некоторые особенности византийской Литургии

Динамичный характер Литургии

Византийская Литургия, как она дошла до нас, не является статичным богослужением: священник не стоит перед престолом в течение всей службы. Чин Литургии предполагает неоднократные передвижения священника от жертвенника к престолу и обратно, из храма в алтарь через боковые или царские врата, выходы от престола на амвон, участие в литургических процессиях. В некоторые моменты богослужения, в частности при чтении Апостола, священник садится.

Что же касается диакона, то он постоянно находится в движении: обходит весь храм с кадилом перед началом Литургии, выходит из алтаря на амвон для произнесения каждой ектении, участвует в процессиях малого и великого входа, неоднократно обходит вокруг престола, поднимает чашу и дискос на возгласе «Твоя от Твоих», совершает целый ряд других действий, предполагающих движение. В древности диаконы веяли рипидами над Святыми Дарами (сейчас это действие совершается диаконом только после рукоположения). Тот факт, что диаконы постоянно движутся, имеет не только утилитарное, но и символическое значение: диаконы в своем

[128] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 166–167.



Архиерей и диаконы на амвоне. Миниатюра из Евангелиария. XI в. (Монастырь Дионисиат, Афон. Cod. 587)

служении подражают ангелам, которые, согласно библейским представлениям, находятся в постоянном движении и восхвалении Бога.

Динамичный характер богослужения соответствует его внутреннему содержанию. Богослужение — не стояние на месте, но движение вперед, к Богу, или встречное движение Бога и человека друг к другу:

> Все литургические службы построены по образу процессии, то есть движения вперед, указывая таким образом на динамическую сущность христианского богослужения. Процессия символизирует и являет движение человека к Богу и Бога к человеку, движение всей истории спасения, которая оканчивается в Царстве Небесном. Например, в Литургии: вхождение священника в алтарь (движение человека), его приношение Даров для Евхаристии (приношение жертвы), затем выход с Чашей (Бог приближается к людям, приходит к нам) и т. д.[129]

В течение всей службы священник, диакон, церковнослужители и молящиеся осеняют себя крестным знамением и совершают поклоны — в некоторых случаях земные, в большинстве случаев поясные.

[129] *Шмеман Александр, протопресв.* Литургия и жизнь. С. 123.

Диалогичный характер Литургии

Православная Литургия, унаследованная от Византии, имеет диалогическую форму. По своему основному содержанию Литургия — это диалог церковной общины с Богом, причем от лица общины выступает делегированный на это служение предстоятель, но вместе с ним молится вся община.

Кроме того, в Литургии существенную роль играют диалоги между предстоятелем, будь то епископ или священник, и народом. На каждый возглас предстоятеля следует ответ народа: «Мир всем — И духови твоему», «Горе имеим сердца — Имамы ко Господу», «С миром изыдем — О имени Господнем». В современной практике Русской Церкви общенародное пение является большой редкостью: как правило, от лица народа предстоятелю отвечает хор. Тем не менее существуют отдельные приходы, а также отдельные области, где практикуется общенародное пение.

Еще одним участником диалогов при совершении Божественной Литургии является диакон. Именно он на протяжении всей службы призывает общину к молитве и приглашает к участию в тех или иных литургических действиях: «Миром Господу помолимся», «Премудрость, про́сти», «Главы ваша Господеви приклоните», «Станем добре, станем со страхом, вонмем» и т. д. А хор от лица народа на каждое такое прошение отвечает соответствующими словами.

Литургические процессии

Нельзя не упомянуть обычай совершения крестных ходов — вокруг храма и вне храма. Крестный ход вокруг храма совершается на Пасху перед началом утрени; в дни пасхальной седмицы крестные ходы вокруг храма, по обычаю, совершаются ежедневно в конце Литургии. Крестные ходы, совершаемые вне храма, обычно связаны с воспоминанием о том или ином событии или с перенесением той или иной святыни[130].

Традиция совершения крестных ходов восходит ко временам ранней Церкви. Так, например, в Константинополе начиная с эпохи императора Константина Великого широкое распространение получил обычай совершения разного рода литургических процессий, связанных как с церковными, так и с государственными праздниками. Процессия могла начинаться в одном храме, завершаться в другом; иметь одну, две или несколько оста-

[130] Так, например, в Екатеринбурге в ночь убийства царской семьи (17 июля) совершается многотысячный и многочасовой крестный ход от места убийства (Храма на крови) к месту предполагаемого погребения тел (Ганиной яме). Великорецкий крестный ход продолжается несколько дней: верующие несут чудотворную икону святителя Николая вдоль берегов реки Великой.

Великий вход. Фрагмент композиции «Небесная Литургия». Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

новок; всегда сопровождалась пением антифонов и чтением молитв; в ней принимали участие патриарх, другие священнослужители, толпы верующего народа[131]. Иерусалимское богослужение, описанное Эгерией, тоже включало в себя разнообразные процессии[132].

Каждая Литургия включает две процессии, называемые малым и великим входом. Подробнее об их истории и происхождении будет сказано во второй части книги. Здесь же мы ограничимся тем, что укажем на их богословский смысл. В православном богослужении всё символично, иконно, знаково: не только иконостас и церковное пение, но и весь богослужебный чин, весь так называемый церемониал.

Когда при архиерейском служении на малом входе один за другим из алтаря выходят иподиаконы, диаконы и священнослужители, вынося свечу, посох, дикирий, трикирий и рипиды, а архиерей в это время обращается к Богу со словами «сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою благость», всё это торжественное шествие является иконой, символическим изображением того величественного, сосредоточенного и благоговейного шествия ангелов, которое сопровождает Царя славы на небесах.

То же относится к великому входу, когда «Царь царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным, предходят

[131] *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 90–92.

[132] Паломничество Эгерии 31 (SC 296, 272–274).

же сему лицы ангельстии со всяким началом и властию, многоочитии херувими и шестокрилатии серафими»: именно «лицы ангельстии» символизируются иподиаконами, диаконами и священниками, входящими в алтарь для совершения бескровной службы.

Каждение

Неотъемлемым элементом православного богослужения является каждение — воскурение фимиама. Для его совершения используется кадило — сосуд, состоящий из чаши и крышки, подвешенных на цепях к ручке, за которую его держит священнослужитель. К цепям прикрепляются бубенцы, производящие звон во время каждения. Кадило употребляется для воскурения фимиама, для чего в него кладется раскаленный уголь, а поверх угля — ладан (душистая древесная смола).

Каждение — сжигание благовонного фимиама на углях в специально предназначенном для этого сосуде — является одним из наиболее древних способов воздания чести Богу. Обычай каждения за богослужением унаследован христианской Церковью от древнееврейского культа. О каждении неоднократно упоминается в Библии. Кадильницы были одним из атрибутов скинии (Исх. 25:29; 37:16). Согласно Книге Исход, Бог через Моисея повелел Аарону совершать каждение перед ковчегом завета (Исх. 30:7–8). Моисей «поставил золотой жертвенник в скинии собрания пред завесою и воскурил на нем благовонное курение, как повелел Господь Моисею» (Исх. 40:27).

После того как был построен Иерусалимский храм, каждение стало неотъемлемой частью храмового культа. В Евангелии от Луки рассказывается о явлении ангела Захарии, будущему отцу Иоанна Предтечи, во время каждения в алтаре Иерусалимского храма:

> Однажды, когда он в порядке своей чреды служил пред Богом, по жребию, как обыкновенно было у священников, досталось ему войти в храм Господень для каждения, а всё множество народа молилось вне во время каждения, — тогда явился ему Ангел Господень, стоя по правую сторону жертвенника кадильного… (Лк. 1:8–11).

Предполагают, что обычай совершать каждение был не сразу заимствован христианами из-за того, что он использовался в языческих культах:

> Этот древнейший религиозный обряд, общий множеству религий, не сразу был принят Церковью из-за связи его с языческими культами. В эпоху гонений от христиан требовали возжигания ладана перед изображениями им-

Кадило. 1695 г. (Новгородский музей-заповедник)

ператора и тем самым воздаяния ему Божеского поклонения. Но впоследствии он вошел в церковное богослужение, и именно как самый естественный религиозный обряд, в котором всё: и горящий уголь и ладан, претворяемый в благоухание, и восходящий к небу дым, — всё выражает поклонение твари Творцу и Святость Божью, присутствующую среди людей[133].

С другой стороны, каждение упоминается в Апокалипсисе. Здесь рассказывается об ангеле, который «стал перед жертвенником, держа золотую кадильницу; и дано было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник, который перед престолом. И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки ангела пред Бога» (Откр. 8:3–4). Поскольку видения Апокалипсиса, как говорилось выше, в некоторой степени отражают литургическую практику ранней Церкви, можно предположить, что уже во времена Иоанна Богослова каждение совершалось за богослужением в христианских общинах.

Каждение является одним из способов воздания чести, благоговейного поклонения святыне, будь то икона, крест или священный предмет. По учению Церкви, честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу. Каждение перед иконой Христа является воздáнием чести Христу, каждение перед образом Богородицы или святого — один из способов почитания Богородицы или святого. Символично, однако, что священнослужитель кадит не только образы святых, но и всех присутствующих в храме, тем самым воздавая честь каждому человеку как созданному по образу и подобию Божию. Человек, находящийся в храме, как бы приравнивается к ико-

[133] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 87–88.

Явление ангела Захарии. Роспись кафоликона монастыря Дечаны, Косово и Метохия. Ок. 1348 г.

не, и каждение напоминает ему о том, что он призван к духовному совершенству, святости и обóжению.

По толкованию святителя Германа Константинопольского, кадило имеет многоуровневый символический смысл:

> Кадило означает человечество Христа, огонь — Его Божество, а благовонный дым возвещает о предваряющем благоухании Святого Духа… Или же внутренность кадила может пониматься как чрево Богородицы, носившее божественный угль — Христа… Или, опять же, внутренность кадила являет купель святого крещения: по вере принимает она в себя в угле божественного огня энергии Святого Духа благоуханное усыновление божественной благодати и потому благоухает[134].

Служение Литургии архиереем

Сохранившиеся от эпохи древней Церкви описания Литургии показывают, что при архиерейском служении она была более торжественной, чем при совершении ее обычным священником. Развитие чина архиерейского богослужения в Византии происходило в сторону еще большей торжественности. Некоторые детали архиерейского богослужения, сохранившиеся до сего дня, например использование дикирия и трикирия, ношение саккоса, были заимствованы из императорского церемониала.

[134] *Герман Константинопольский.* Церковная история 31. С. 63, 65.

Свт. Иона Великопермский с дикирием и трикирием. Икона, копия с росписи кон. XVIII в. (Воскресенский храм Чердыни, Пермский край)

В то же время в основе архиерейской службы лежит тот богослужебный чин, который старше Византии, древнее Константинополя и который восходит к первым векам бытия Церкви:

> Когда Литургию служит епископ, — пишет протопресвитер Александр Шмеман, — налицо и встреча его собранием, и облачение его посреди собрания, и невхождение в алтарь до малого входа, и, наконец, как бы повторное совершение им проскомидии перед малым входом… Неверно думать, что всё это возникло из особой «торжественности», свойственной архиерейской службе, против которой иногда раздаются голоса ревнителей «первохристианской простоты». Как раз наоборот, архиерейская служба гораздо более сохранила… и форму, и дух ранней евхаристической практики, и сохранила именно потому, что в ранней Церкви именно епископ был обычным предстоятелем евхаристического собрания[135].

Христианское богослужение в части литургического церемониала не имело прямой связи с ветхозаветным богослужением: раннехристианские Евхаристии, как мы помним, представляли собой не столько богослужения, сколько трапезы. Общим для христианских евхаристических собраний и ветхозаветного культа были только пение псалмов, чтение отрывков из Ветхого Завета и благодарственный характер молитвы предстоятеля.

Однако по мере развития и усложнения литургического ритуала в христианском богослужении стали воскресать некоторые элементы древне-

[135] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 13.

еврейского богослужебного культа, как он описан в Библии. Это в особенности относится к архиерейскому богослужению. Рассматривая во второй части книги современную практику совершения Литургии Иоанна Златоуста, мы будем обращать внимание на особенности архиерейского служения, а также на те элементы, которые напоминают о ветхозаветном культе.

Символические толкования Литургии

Православная Литургия имеет «драматический характер» в том смысле, что она является воспоминанием жизни и смерти Христа, Его погребения и воскресения, а также всей истории спасения от сотворения мира до второго пришествия[136].

С этим связано существование в Православной Церкви традиции символического истолкования Божественной Литургии. Данная традиция впервые зафиксирована в поучениях Феодора Мопсуестийского (V в.), который видел в отдельных моментах Литургии символическое изображение событий из жизни Христа: великий вход, в частности, символизирует шествие Христа на страдание, положение Святых Даров на престоле — положение Христа во гроб, а преложение Даров — воскресение Христово[137].

Тот же тип толкования Литургии мы встречаем в «Мистагоги» Максима Исповедника (VII в.), в сочинениях Германа Константинопольского (VIII в.), Николая Кавасилы (XIV в.), Симеона Солунского (XIV в.) и других византийских авторов[138]. В XIX веке это толкование воспроизвел в своих «Размышлениях о Божественной Литургии» Н. В. Гоголь.

При всей древности символического толкования оно вовсе не является неотъемлемой частью самой Литургии. Протопресвитер Александр Шмеман, в числе других современных православных литургистов, считает «символизацию» Литургии и отдельных ее частей (особенно в том виде, в каком она встречается у авторов XIX века) произвольной и искусственной, низводящей литургические обряды до уровня «дидактических инсценировок». По его мнению, «нагромождение символических истолкований» мешает людям молиться и по-настоящему участвовать в Литургии, «отвлекая их от той духовной реальности, непосредственное соприкосновение с которой и составляет сущность молитвы»[139].

---

[136] *Louth A.* Greek East and Latin West. 201.

[137] См.: *Феодор Мопсуестийский*. Беседа 15, 25–29. (ST 145, 501–511).

[138] См.: *Schulz H.-J.* The Byzantine Liturgy. P. 43–49, 67–76, 114–132.

[139] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 36–37.

В то же время некоторые элементы богослужебного ритуала трудно объяснить, если не придавать им определенный символический смысл. Так, например, остается непонятным, зачем священнослужители надевают на себя при совершении Литургии целый комплект специально сшитых и особым образом скроенных одежд, если эти одежды лишены всякого символического значения. Очевидно, в толковании Литургии следует соблюдать разумный баланс, учитывая и буквальный подход к литургическим текстам, и исторический контекст появления этих текстов и сопровождающего их богослужебного ритуала, и тот символизм, которым пронизано православное богослужение.

*

В каждой Поместной Православной Церкви к основному тексту Литургии, в целом сформировавшемуся к началу второго тысячелетия, добавились свои местные особенности. Так, например, на Русь обе Литургии — Василия Великого и Иоанна Златоуста — были принесены из Византии в готовом виде, но со временем их совершение обогатилось некоторыми деталями, присущими только Русской Церкви. Стиль совершения Литургии в современной Русской Церкви довольно существенно отличается как от греческих, так и от балканских Церквей, что обусловлено, в частности, «европейским» стилем церковного пения, получившим распространение в России в XVIII–XIX столетиях.

Различия между Литургиями Василия Великого и Иоанна Златоуста касаются главным образом тех молитв, которые в современной практике читаются священником тайно. Поэтому для большинства прихожан, не слышащих эти молитвы, различие между двумя Литургиями кажется почти неуловимым (разве что пение на Литургии Василия Великого более протяжное).

Современный чин евхаристической Литургии, будь то Василия Великого или Иоанна Златоуста, состоит из трех разделов: проскомидии, Литургии оглашенных и Литургии верных. Каждый из этих разделов имеет долгую историю формирования и развития. Рассматривая во второй и третьей частях нашей книги тексты Литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого, мы будем касаться и истории возникновения тех или иных молитв, обрядов и священнодействий.

Глава 5

ЛИТУРГИЯ КАК СИНТЕЗ ИСКУССТВ

История православной Литургии — это не только история текстов, их возникновения, редактирования, практического применения, но также и история того синтеза искусств, каковым является Литургия. В этом синтезе гармонично сочетаются архитектура (в виде храмового здания), живопись (в виде фресок и икон, расположенных на стенах храма), проза (в виде чтений из Евангелия и Апостола, проповеди), поэзия (в виде литургических текстов, которые читаются и поются за богослужением), музыка (в виде хорового пения и колокольного звона), обрядность (в виде многократного употребления крестного знамения, торжественных входов и выходов, поклонов и каждения, использования разнообразной церковной утвари и специальных облачений).

В богослужении верующий призван участвовать всеми чувствами: прежде всего слухом и зрением, но также осязанием (через прикосновение к иконам и святыням), обонянием (при совершении каждения с использованием благовонного ладана) и вкусом (при причащении, вкушении освященного хлеба или принятии святой воды).

Все элементы богослужения призваны не отвлечь внимание верующих, но, наоборот, настроить их на молитвенный лад, вовлечь их в то восхваление Бога, в котором, по учению Церкви, участвуют не только Церковь земная, но и Церковь небесная, не только люди, но и ангелы.

Православная Литургия, за исключением особых ситуаций, совершается внутри храмового пространства, организованного по определенным правилам, и всегда сопровождается пением. В настоящей главе будут кратко изложены основные этапы развития трех направлений христианского литургического искусства, оказавших наибольшее влияние на развитие Литургии: храмоздательства, иконописания и церковной музыки.

1. Храмоздательство в христианской традиции

Большое значение для развития христианского богослужения имело строительство храмовых зданий, специально для этого предназначенных.

Христианские храмы доконстантиновской эпохи

У раннехристианской общины не сразу появились свои культовые здания. Христос совершил Тайную вечерю в обычном жилом доме, в «горнице большой, устланной, готовой» (Мк. 14:15; Лк. 22:12). Местами христианских евхаристических собраний после воскресения Христа также были горницы — комнаты в частных домах (Деян. 1:13). «Преломляя по домам хлеб», христиане «принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2:46). Этот домашний, частный, семейный характер первохристианских евхаристических собраний был далек от торжественности храмовых богослужений позднеконстантиновской эпохи.

В период с I по III век христианское богослужение нередко совершалось в катакомбах — обширных подземельях, вырытых на глубине от 8 до 25 метров[1] и служивших местами захоронений. Катакомбы имелись во многих городах Римской империи — как на Западе, так и на Востоке. Катакомбы представляли собой длинные коридоры, в стенах которых в мягкой вулканической породе — туфе — одно над другим высекались места для гробниц. Для молитвенного поминовения усопших в катакомбах высекались церкви прямоугольной формы. Наиболее известны катакомбы, расположенные в окрестностях Рима. Общая протяженность подземных коридоров, входящих в римские катакомбы, составляет несколько сотен километров; в общей сложности в катакомбах насчитывается от 600 до 800 тысяч захоронений.

Вопреки распространенному представлению катакомбные церкви не служили для христиан местом, где они могли скрываться от гонений: как правило, места расположения катакомб были слишком хорошо известны. Не были катакомбные церкви и местами регулярных молитвенных собраний или торжественных праздничных богослужений. В основном катакомбные церкви использовались для поминовения усопших, в частности тех мучеников, тела которых были в них захоронены. Гробницы мучеников нередко становились алтарями катакомбных церквей. Катакомбные церкви, а также отдельные гробницы первоначально украшались символическими изображениями, орнаментами, сюжетами из античной мифологии;

[1] *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и Литургике. С. 95.

Тайная вечеря. Апостолы Пётр и Павел.
Фреска в катакомбах Домитиллы
в Риме. Кон. III – сер. IV в.

затем появились изображения Христа, Богоматери, святых, событий священной истории.

Помимо катакомб, местами евхаристических собраний в период с I по III век могли служить дома богатых римлян и в особенности специальные помещения в этих домах, предназначенные для собраний и деловых встреч, называвшиеся базиликами[2].

Термин «базилика» употребляется как в отношении небольших по размеру помещений во дворцах и частных виллах, так и в отношении зданий значительного размера, строившихся на центральных площадях крупных городов и предназначенных для политических собраний, судебных заседаний и торговых сделок. Базилика представляет собой здание прямоугольной формы с двускатной крышей. Вход в базилику размещался в торце здания; противоположная сторона имела форму апсиды — полукруглого выступа[3]. Базилика могла разделяться на несколько не-

[2] О константинопольских базиликах раннего периода см.: *Mathews Th. F.* The Early Churches of Constantinople. P. 1–41.

[3] Лат. absida происходит от греч. ἄψις — свод, арка.

фов[4], имевших самостоятельные перекрытия: как правило, количество нефов было нечетным (чаще всего 3, иногда 5). Нефы имели прямоугольный план и отделялись один от другого рядами колонн, соединенных между собой арками; центральный неф был выше и, как правило, шире боковых.

Использование светских построек для христианского богослужения было широко распространено в эпоху гонений. Однако уже в этот период появляются и первые здания, построенные специально для совершения христианских богослужений. Церкви I–III веков по своему внешнему облику не отличались от окружающих светских построек; архитектурные формы христианской базилики — от форм базилики светской. Лишь войдя внутрь, можно было — благодаря настенным росписям и предметам литургического обихода — понять, что человек оказался в христианском храме. Отдельно строились баптистерии — помещения, в которых совершалось крещение оглашенных.

Храмоздательство в эпоху после Миланского эдикта

Кардинальный перелом в положении Церкви, наступивший благодаря Миланскому эдикту 313 года, открыл невиданные возможности для христианского храмоздательства. В течение IV–V веков множество христианских храмов строилось на всей территории Римской империи. В 313 году Константин заложил в Риме Латеранскую базилику — основное место служения римского епископа. Вскоре после этого базилики были построены на местах захоронения апостолов Петра и Павла в Риме. В 326–333 годах в Вифлееме была построена базилика Рождества Христова. В 336 году завершилось строительство иерусалимского Храма Воскресения Христова на Гробе Господнем, имевшего форму базилики. В первой половине IV века христианские базилики сооружались и в других городах на востоке и западе империи.

Однако подлинный «бум» христианского строительного искусства начался не после Миланского эдикта, а после 381 года, когда было окончательно побеждено арианство. Именно в конце IV века, при императоре Феодосии, сооружение базилик приобрело массовый характер: «их начали строить во всех городах всех провинций, иногда группами по две или несколько, если речь шла о епископских кафедрах, местах паломничества, монастырях или наиболее важных городах»[5]. Базилики строились в Ита-

[4] Неф (от лат. navis — корабль) — архитектурная часть базилики, простирающаяся в направлении от входа к алтарю.

[5] *Grabar A.* L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam. P. 5.

лии, Галлии, Египте, Сирии, Палестине, Месопотамии, Малой Азии, на берегах Эгейского моря.

Форма базилики соответствует восприятию храма как корабля — Ноева ковчега, в котором христиане обретают спасение, двигаясь по волнам житейского моря к гавани Царства Небесного. Об этом говорится в «Апостольских постановлениях» (IV в.):

> Когда же соберешь Церковь Божию, то, словно кормчий великого корабля, со всем знанием приказывай составлять собрания, повелевая диаконам, как бы матросам, чтобы назначали места братьям, как бы пловцам, со всем тщанием и степенностью. Прежде всего здание да будет продолговато, обращено на восток, с притворами по обеим сторонам к востоку, подобное кораблю. В середине да будет поставлен престол епископа, а по обеим сторонам его пусть сидит пресвитерство и стоят проворные и легко одетые диаконы, ибо они уподобляются матросам и надсмотрщикам над гребцами по бокам корабля; а по их распоряжению в другой части здания пусть сядет народ со всем безмолвием и благочинием, а женщины — отдельно, и они пусть сядут, соблюдая молчание[6].

Как и у корабля, у храма есть своя носовая часть (восточная апсида), и своя корма (западная часть). Символика корабля сохранилась и получила развитие в позднейших купольных храмах, где сферический купол символизирует парус, надутый ветром. Однако пропорции базилики более соответствовали образу корабля и идее движения вперед по прямой. В купольных храмах и архитектурные формы, и в особенности программа стенных росписей воспроизводят скорее идею кругового движения: взор зрителя не столько устремляется вперед, к алтарю, сколько движется по кругу от одного священного изображения к другому[7].

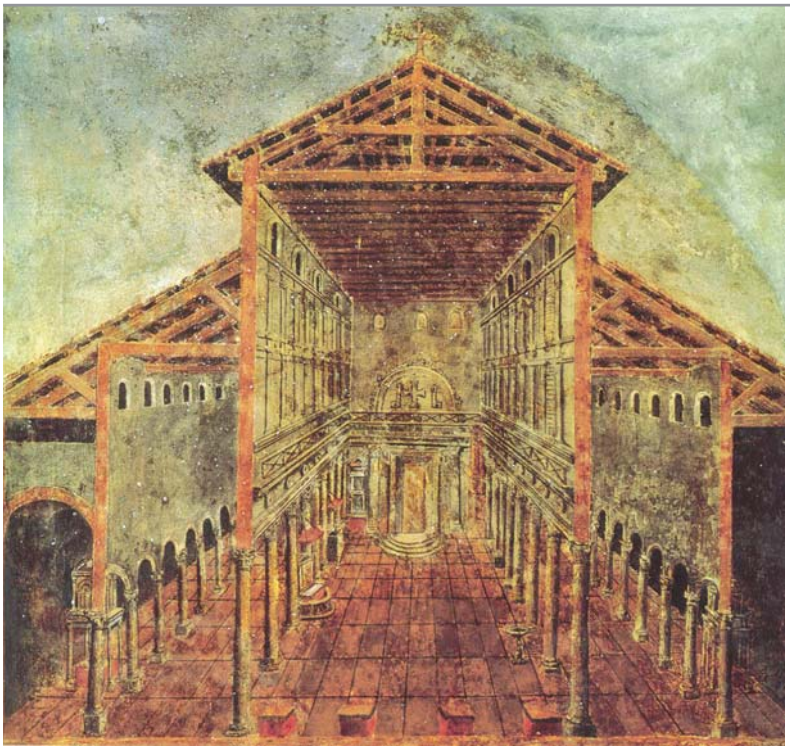
Обращенность храма к востоку, упоминающаяся в «Апостольских постановлениях» — древнейшая христианская традиция[8]. По словам Иоанна Дамаскина, «мы поклоняемся на восток не просто и не случайно», а прежде всего потому, что Бог есть духовный свет (1 Ин. 1:5), и Христос в Писании назван Солнцем правды (Мал. 4:2) и Востоком (Зах. 3:8). Кроме того, рай был насажден на востоке (Быт. 2:8); скиния Моисея имела завесу и очистилище на восток; врата Господни в храме Соломоновом находились на востоке. Наконец, «Господь распятый взирал на запад, и таким образом мы поклоняемся, устремляя к Нему взоры». Восходя на небо, Он возносился

---

[6] Апостольские постановления 2, 57 (SC. 320. P. 312).

[7] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 100.

[8] См.: *Габриэль (Бунге), иером.* Скудельные сосуды. С. 51–61.



Вид базилики св. Петра в Риме. Сер. XV в. Роспись собора св. Петра, Ватикан. XVII в. Мастер Д. Тассели

к востоку (Деян. 1:11), и во второе пришествие Свое Он явится с востока (Мф. 24:27). «Итак, — заключает Дамаскин, — ожидая Его пришествия, мы кланяемся на восток. Таково же и незаписанное предание апостолов. Ибо они многое передали нам без писания»[9].

Обращенность на восток придает храму и совершаемому в нем богослужение эсхатологический смысл. По словам П. Евдокимова, «любая верно направленная молитва есть ожидание и, таким образом, эсхатологична в самой своей сущности... Характерная для христиан молитвенная обращенность к востоку отличается от иудейской обращенности к Иерусалиму и от мусульманской обращенности к Мекке. Входя в храм, идешь по пути спасения, к обиталищу святых и земле живых, где сияет незаходимое Солнце»[10].

Базилика как архитектурный тип доминировала в христианском храмостроительстве на всем протяжении IV и V веков. В западном христианском зодчестве прямоугольная в плане базилика сохранилась в качестве

[9] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 12 (PG 94, 1135). Рус. пер. С. 133.

[10] *Евдокимов П. Н.* Искусство иконы. С. 166.

основой архитектурной формы и в последующие столетия. На Востоке же, начиная с VI века, развивается купольная архитектура[11] и формируется новый тип храма — купольная базилика. Этот тип, являющийся предшественником крестово-купольного храма, доминирует в храмовой архитектуре христианского Востока в период с VI по IX век. Купольная базилика VI и последующих веков представляет собой новый шаг в развитии церковной архитектуры в сравнении с базиликами IV века. Архитектурные формы купольных базилик подчеркивают сакральный характер храмового пространства, отличаются большим разнообразием, сложностью и гармоничностью.

Византийский храм, каким он сложился в IV–VIII веках, состоял из трех частей — алтаря, храма и нартекса (притвора). В трехнефных храмах алтарь занимал восточную часть центрального нефа, тогда как в северном нефе ставился жертвенник, а южный мог использоваться в качестве ризницы. Нередко ризница представляла собой отдельное от храма помещение или специальную пристройку.

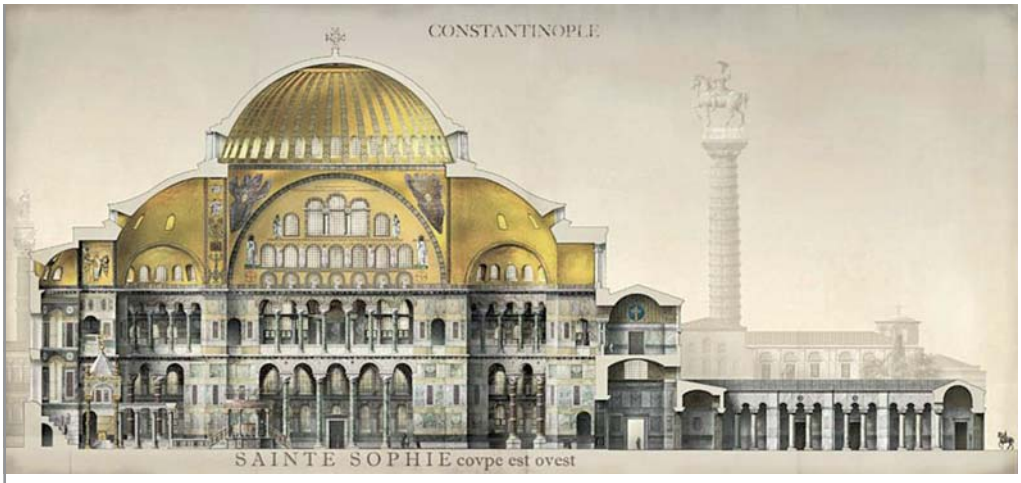
Алтарь отделялся от храма преградой, которая в ранневизантийских храмах представляла собой либо низкий парапет, состоявший из резных плит, либо портик из нескольких колонн, на капителях которых покоилась широкая прямоугольная балка — архитрав[12]. На архитраве размещались изображения Христа и святых. В отличие от более позднего по происхождению иконостаса в алтарной преграде отсутствовали иконы, и пространство алтаря оставалось полностью открытым для взоров верующих. Алтарная преграда нередко имела П-образный план: помимо центрального фасада, у нее было еще два боковых фасада. В середине центрального фасада размещался вход в алтарь; он был открытым, без дверей.

Посреди храма (особенно это касалось больших по размеру храмов и кафедральных соборов) устанавливался амвон — возвышение для чтеца. Именно на амвоне происходила Литургия оглашенных, включавшая чтение Священного Писания и проповедь.

Стены многих византийских храмов богато облицовывались или украшались священными изображениями. Типичным для византийского храма было сочетание мраморной облицовки с мозаикой. Мозаичными изображениями покрывались преимущественно верхние части интерьера, причем в основном изогнутые поверхности — купола, подкупольное пространство, своды, арки. Прямые поверхности стен облицовывались мрамо-

[11] *Комеч А. И.* Архитектура // Культура Византии. IV – первая половина VII в. С. 586–595; *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. С. 496–497.

[12] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 116.



Храм Св. Софии в Константинополе. Разрез с запада на восток. 2000-е гг. Художник А. Эльбер

ром[13]. Для более поздней эпохи было характерно сочетание мозаики с фресками (росписями по сырой штукатурке).

Храм Святой Софии в Константинополе

Классическим и наиболее ярким примером византийской купольной базилики является храм Святой Софии в Константинополе, построенный императором Юстинианом в 537 году по проекту архитекторов Анфимия Траллийского и Исидора Милетского. Высота храма — 55,6 м. Основное пространство храма представляет собой гигантский прямоугольник размерами 77 × 71,7 м, разделенный на три продольных нефа. Центральный неф увенчан полусферическим куполом диаметром 31,5 м. Продольные нефы отделены один от другого стенами, которые наверху завершаются арочными конструкциями. Своды храма поддерживаются многочисленными колоннадами. Боковые нефы значительно ниже центрального, однако разделены на два этажа (верхний этаж предназначался для женщин). Галереи боковых нефов и нартекса представляют собой анфиладу арочных проемов[14].

Купольная система храма является подлинным шедевром архитектурного мастерства. Построить здание такого размера и увенчать его гигантским куполом без видимой опоры — сложнейшая задача. Вместо того

[13] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 103–104.

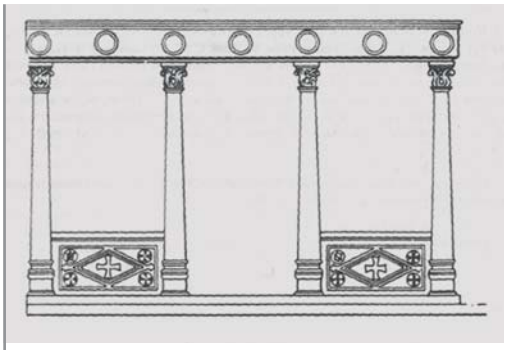
[14] Подробнее о храме Святой Софии см. в: *Mathews Th. F.* The Early Churches of Constantinople. P. 88–102.

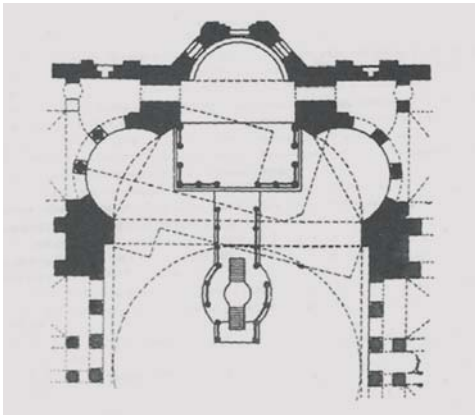
чтобы наращивать толщину стен для поддержки массивного главного купола, архитекторы изобрели систему полукуполов. Два полукупола примыкают к главному куполу с востока и запада; к каждому из полукуполов примыкает по два меньших полукупола. Задачу поддержания главного купола выполняют многочисленные арки и своды. В результате огромная сила давления («распор») купола дробится и сдерживается. Создается впечатление, что купол как бы висит в воздухе. Это впечатление усиливается благодаря множеству тесно посаженных арочных окон, расположенных в основании купола, из которых во внутреннее пространство храма льются лучи света.

Храм Святой Софии был чудом архитектуры своего времени и до сего дня поражает масштабностью замысла и оригинальностью конструкции. Вот как описывает его византийский историк Прокопий Кесарийский (VI в.):

> Этот храм представлял чудесное зрелище, — для смотревших на него он казался исключительным, для слышавших о нем — совершенно невероятным. В высоту он поднимается как будто до неба и, как корабль на высоких волнах моря, он выделяется среди других строений, как бы склоняясь над остальным городом… Его длина и ширина так гармонично согласованы, что его вообще нельзя назвать ни очень длинным, ни сверх меры широким. Несказанной красотой славится он. Блеском своих украшений прославлен он и гармонией своих размеров; нет в нем ничего излишнего, — но нет и ничего недостающего, так как он весь во всех своих частях, в надлежащей мере являясь более величественным, чем обычно, и более гармоничным, чем можно ожидать от

Храм Св. Софии в Константинополе. Интерьер





Алтарная преграда и амвон храма Св. Софии в Константинополе. Реконструкция С. Ксидиса

такой громады, наполнен светом и лучами солнца. Можно было бы сказать, что место это не извне освещается солнцем, но что блеск рождается в нем самом: такое количество света распространяется в этом храме… Огромный сфероидальный купол, покоящийся на этом круглом здании, делает его исключительно прекрасным. И кажется, что он покоится не на твердом сооружении вследствие легкости строения, но золотым полушарием, спущенным с неба, прикрывает это место. Всё это, сверх всякого вероятия искусно соединенное в высоте, сочетаясь одно с другим, витает в воздухе, опираясь только на ближайшее к себе, а в общем оно представляет замечательную единую гармонию всего творения[15].

Внутреннее убранство храма Святой Софии было не менее впечатляющим, чем его архитектурные формы. Колонны храма выполнены из мрамора и порфира разных оттенков, капители колонн украшены тонкой резьбой. Все стены храма были богато инкрустированы мрамором или покрыты мозаикой, в которой преобладали золотые тона. О сюжетах первоначальной мозаики храма Святой Софии можно судить лишь весьма приблизительно, так как иконоборцы уничтожили многие первоначальные мозаичные изображения. Изготовленные заново в послеиконоборческую эпоху (IX–XII вв.), мозаики Святой Софии были в большинстве своем уничтожены турками после превращения храма в мечеть в 1453 году. Лишь некоторые мозаичные изображения, оказавшиеся под толстым слоем штукатурки, уцелели и были раскрыты в XIX веке.

Алтарная преграда храма Святой Софии представляла собой колоннаду с П-образным архитравом, поддерживаемым колоннами. Длина архи-

[15] *Прокопий Кесарийский*. О постройках Юстиниана. Кн. 1, I, 27–47.

трава, включая боковые фасады, превышала 30 метров; на архитраве располагались медальоны с изображениями Христа, Пресвятой Богородицы и святых[16].

От входа в алтарь в направлении восток-запад по центру шла колоннада, которая вела к амвону, стоявшему посреди храма. Амвон возвышался на несколько метров над полом, так чтобы голос чтеца или проповедника был слышен на значительное расстояние. Амвон представлял собой грандиозное сооружение из мрамора, инкрустированного драгоценными камнями. По словам византийского поэта Павла Силенциария (VI в.), «как среди морских волн возвышается остров, украшенный колосьями и виноградными листьями, цветистым лугом и лесистыми холмами, так посреди обширного храма зрится высокий амвон, состоящий из мраморов, испещренный цветниками камней и красотами искусства»[17].

Над престолом возвышалось другое выдающееся художественное изделие — киворий (κιβώριον — шатер). Павел Силенциарий называет его «священной башней», поднимающейся в воздух над престолом и склоняющейся сверху четырехгранным сводом на серебряные колонны. Над сводами конусом возвышается восьмигранный верх, покрытый серебром. Из спаек досок у острия верха выходит чаша в виде лилии, внутри нее — серебряное яблоко, а над ним крест. Между колоннами — четыре богато украшенные завесы, над которыми поставлены светильники[18]. Киворий, сделанный из серебра, был богато украшен золотом и драгоценными камнями[19].

Говоря о внутреннем убранстве храма Святой Софии, Прокопий Кесарийский не скрывает своего восхищения перед его богатством и разнообразием:

> Чистым золотом выложен потолок, соединяя с красотой великолепие; соревнуясь в блеске, его сияние побеждает блеск камней… Кто исчислил бы великолепие колонн и мраморов, которыми украшен храм? Можно было бы подумать, что находишься на роскошном лугу, покрытом цветами. В самом деле, как не удивляться то пурпурному их цвету, то изумрудному; одни показывают багряный цвет, у других, как солнце, сияет белый; а некоторые из них, сразу являясь разноцветными, показывают различные окраски, как будто бы природа была их художником. И всякий раз как кто-нибудь входит в этот

[16] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 116.

[17] *Павел Силенциарий*. Описание храма Святой Софии 660–663 (PG 86, 2144).

[18] Там же.

[19] *Срезневский И. И.* Древний византийский ковчежец. С. 31–32.

Храм Св. Софии. Фотография. Стамбул. Ок. 1897 г. (Библиотека Конгресса США)

храм, чтобы молиться, он сразу понимает, что не человеческим могуществом или искусством, но Божьим соизволением завершено такое дело[20].

Храм Святой Софии был задуман как христианская версия трех ветхозаветных культовых сооружений — скинии, Иерусалимского храма и храма, описанного в гл. 40–47 Книги пророка Иезекииля.

Связь между храмом Святой Софии и скинией, как она описана в Септуагинте, достаточно очевидна. В частности, в храме Святой Софии было по двадцать колонн с северной и южной сторон, что в точности соответствовало количеству столпов двора скинии. В западной стене храма (она же восточная стена нартекса) располагалось девять входов, что соответствовало количеству проемов между десятью столбами восточной стены скинии (искусствоведы сравнивают эту стену с завесой, отделявшей двор скинии от внешнего мира[21]). Центральное пространство храма Святой Софии — четыре гигантских столпа с покоящимся на них куполом — могло восприниматься как увеличенная копия святого святых с завесой на четырех столпах[22]. Киворий, возвышавшийся над престолом и стоявший на четырех столбах, тоже символизировал святое святых.

Не менее очевидна связь между храмом Святой Софии и Иерусалимским храмом. Согласно легенде, войдя в новопостроенный храм, Юсти-

[20] *Прокопий Кесарийский.* О постройках Юстиниана 1, I, 54–61.

[21] См.: *Swift E. H.* Hagia Sophia. P. 34.

[22] См.: *Barker J.* Hagia Sophia in Constantinople as the Temple. Форма этой завесы не вполне ясна из описания Библии, однако вероятнее всего четыре столба, на которых она висела, располагались по углам квадрата.

ниан произнес: «Я превзошел тебя, Соломон». В глазах византийцев этот храм получил то же значение, какое храм Соломонов до его разрушения имел в глазах иудеев. Связь с Иерусалимским храмом подчеркивалась и общим архитектурным планом храма Святой Софии. Перед входом в него располагался просторный двор с фонтаном (аналог внешнего двора Иерусалимского храма). Внутреннее пространство храма было разделено на алтарь (аналог «святого святых»), собственно храм (аналог святилища) и нартекс (аналог двора священников)[23].

С храмом Святой Софии связано формирование на христианском Востоке представления о храме как месте особого присутствия Божия, как «доме Божием». Храм Святой Софии был посвящен Христу, и освящение его было совершено 24 декабря, в канун Рождества Христова. В христианской традиции София-Премудрость Божия, о которой речь идет в Притчах Соломоновых и в Книге премудрости Соломона, издревле отождествлялась с Христом. Особое внимание византийцев привлекали слова: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: кто неразумен, обратись сюда! И скудоумному она сказала: идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное» (Притч. 9:1–5). Эти слова воспринимались как символическое описание Евхаристии и одновременно как описание храма, в котором совершается евхаристическое богослужение. Храм Святой Софии мыслился как дом, построенный Самой воплощенной Премудростью Божией, где Сам Христос приглашает верующих в Него вкушать от Своего Тела и Крови.

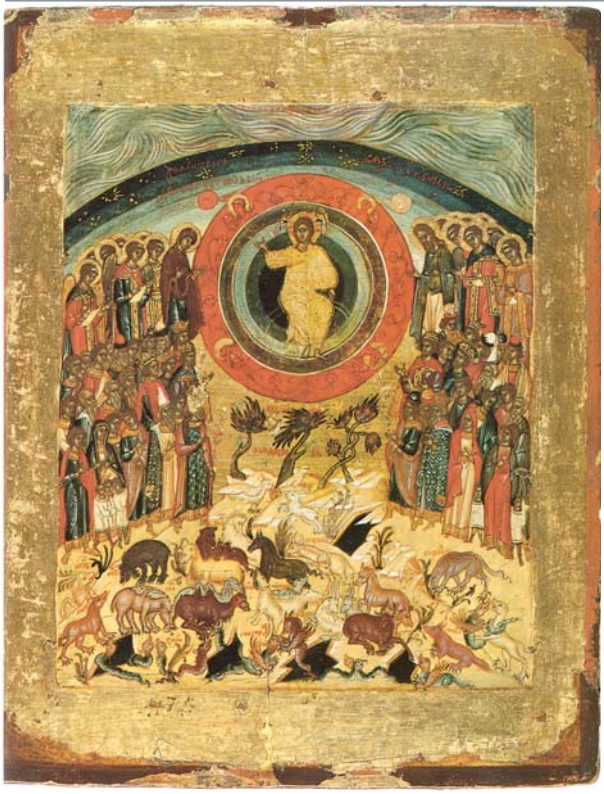
Храм как образ космоса и человека

Строительство Святой Софии способствовало и развитию представления о храме как образе космоса, где купол изображает небесный свод, а всё пространство символизирует населяемую вселенную — мир видимый и невидимый. Связь между храмом и космосом коренится в восприятии космоса как единого литургического организма — восприятии, характерном уже для Ветхого Завета[24]. В псалмах космос представлен как пространство, заполненное живыми и неживыми существами, которые — каждое по-своему — возносят хвалу Создателю:

> Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь (Пс. 18:2).
> Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его,

[23] *Barker J.* Hagia Sophia in Constantinople as the Temple.

[24] См.: Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 9.



Хвалите Господа с небес. Икона. Нач. XVI в. (Эрмитаж, Санкт-Петербург)

> хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес… Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, дерева плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые (Пс. 148:1–4; 7–10).

Храм мыслится как место встречи неба и земли, ангелов и людей, которые вместе участвуют в богослужении, прославляя Господа, Создателя неба и земли; место, объединяющее в молитве и предстоянии Богу всех людей — как присутствующих за богослужением, так и отсутствующих, как живых, так и усопших. Структура храма, разделенного на несколько частей, символизирует иерархическую структуру мироздания, единство мира духовного и мира физического. Об этом говорит преподобный Максим Исповедник:

> Святая Церковь Божия есть образ и изображение целого мира, состоящего из сущностей видимых и невидимых… Ведь если рассматривать церковь с точки зрения зодчества, то она, являясь единым зданием, допускает различие в силу особого назначения своих частей и делится на место, предназначенное только для иереев и служителей, которое называется у нас алтарем, и место, доступ-

ное для всех верующих, именуемое у нас храмом. Но, с другой стороны, она остается единой по ипостаси… Еще церковь показывает, что́ есть каждая часть для самой себя, когда существует взаимосвязь обеих частей. Ибо храм есть алтарь в возможности, поскольку он освящается, когда священнодействие восходит к своей высшей точке. И, наоборот, алтарь есть храм, действительно обладая им, как началом своего тайнодействия. Церковь же и в алтаре, и в храме пребывает единой и той же самой… Святая Церковь Божия есть также символ и одного чувственного мира самого по себе. Ибо божественный алтарь в ней подобен небу, а благолепие храма — земле[25].

Итак, в самой структуре храма, состоящего из собственно храма и алтаря, усматривается указание на иерархическое устройство космоса (в реальности храм, как мы говорили, состоял из трех частей — алтаря, храма и нартекса, однако святой Максим трактует храм и нартекс как единое целое).

Еще более очевидной связь между храмом и космосом становится при рассмотрении иконографической программы внутренней росписи византийского храма. Внутреннее пространство византийского храма благодаря мозаикам, фрескам и другим священным изображениям было организовано так, чтобы воспроизводить всё многообразие духовного и материального мира. Священные изображения делали пространство храма духовно насыщенным: они представляли тот идеальный мир, по образцу которого устроен тварный космос.

Будучи образом космоса, храм одновременно является и образом человека. Об этом Максим Исповедник говорит так:

…Святая Церковь Божия есть человек; алтарь в ней представляет душу, божественный жертвенник — ум, а храм — тело. Потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию. И храмом, как телом, Она представляет нравственную философию; алтарем, словно душой, указывает на естественное созерцание; божественным жертвенником, как умом, проявляет таинственное богословие[26].

Представление о Церкви как образе человека и храме как образе человеческого тела не было лишь умозрительным богословским построением. Оно прямо соотносилось с архитектурными особенностями восточно-христианских храмов.

[25] *Максим Исповедник*. Мистагогия 2–3 (PG 91, 668). Рус. пер. Творения. Кн. 1. С. 159–160.

[26] Там же 4 (PG 91, 672). Рус. пер. С. 160.

Древние системы мер и представление о пропорции

Связь между храмом и человеческим телом выражалась прежде всего в том, что система мер, употреблявшаяся при строительстве, была основана на размерах частей тела. Основной единицей измерения был локоть — длина руки от локтя до конца среднего пальца: в Библии эта мера называется локтем, или локтем с ладонью (Иез. 40:3–5). В качестве мер длины использовались также палец, ладонь, шаг, расстояния между различными частями тела, например между концом среднего пальца левой руки и концом среднего пальца правой руки при разведенных перпендикулярно земле руках (сажень), между кончиками пальцев вытянутой вверх левой руки и правой стопой (косая сажень). Меры длины отличались одна от другой в разных цивилизациях: древнееврейской, египетской, римской, греческой, древнерусской. Но в основе системы мер всегда лежали части тела взрослого мужчины среднего роста (170–180 см). Византия, в частности, унаследовала древнегреческую систему мер, которая включала следующие единицы измерения: оргия, или сажень (179 см); двойной шаг (148 см); локоть (ок. 44,5 см), фут (ок. 30 см); ширина ладони (ок. 7,5 см); ширина пальца (1,85 см)[27].

Использование системы мер, основанной на членениях человеческого тела, способствовало цельности и гармоничности архитектурных сооружений. В основе строения человеческого тела лежит принцип гармоничного соотношения между частью и целым, а также отдельных частей между собой. Принцип соотношения, или соразмерности, обозначаемый латинским термином «пропорция» или греческим «аналогия», лежит и в основе храмовой архитектуры, на что указал римский архитектор I века до н. э. Витрувий, говоря об античных (языческих) храмах:

> Композиция храмов основана на соразмерности, правила которой должны тщательно соблюдать архитекторы. Она возникает из пропорции, которую по-гречески называют «аналогия». Пропорция есть соответствие между членами всего произведения и его целым по отношению к части, принятой за исходную, на чем и основана всякая соразмерность. Ибо дело в том, что никакой храм без соразмерности и пропорции не может иметь правильной композиции, если в нем не будет точно такого членения, как у хорошо сложенного человека. Ведь природа сложила человеческое тело так, что лицо от подбородка до верхней линии лба и корней волос составляет десятую часть тела... голова

[27] О византийских мерах длины см.: *Schilbach E.* Byzantinische Metrologie. Автор монографии доказывает, что величина исходной меры — византийского фута — не была одинакова для различных храмов. В соборе Святой Софии она составляла 31,23 см, в других храмах могла быть чуть больше или чуть меньше.

> вместе с шеей, начиная с ее основания от верха груди до корней волос — шестую часть… ступня составляет шестую часть[28].

Эта соразмерность была, согласно Витрувию, перенесена на размер дорийской колонны: ее создатели измерили след ступни по отношению к человеческому росту и, найдя, что ступня относится к телу как один к шести, применили это отношение к колоннаде. Высота дорийской колонны вместе с капителью в шесть раз превышает ее толщину. Таким образом, заключает Витрувий, «дорийская колонна стала воспроизводить в зданиях пропорции, крепость и красоту мужского тела»[29].

Античное представление о пропорциях не было забыто в христианстве. Блаженный Августин пишет:

> Длина человеческого тела от темени до подошв в шесть раз больше его ширины от одного бока до другого и в десять раз больше высоты, которая измеряется от спины до живота; или, если измерять человека в лежачем положении, обращенного лицом вверх или вниз, то длина его от головы до ног в шесть раз больше, чем ширина его груди справа налево или слева направо, и в десять раз больше, чем высота от земли[30].

Принципы античной архитектуры также не были забыты в византийскую эпоху. Напротив, при строительстве византийских храмов, будь то во времена Константина, Юстиниана или в дальнейшем, использовались те же стандарты, что и в античности. Меры человеческого тела, в отличие от принятой в современном зодчестве метрической системы, в самих себе заключали скрытую гармонию. Спроецированные на архитектурное здание, эти меры придавали ему стройность и красоту: «антропометричные меры, становясь размерами сооружений, привносят в архитектуру свойство взаимопроникания, то есть гармонию. Вот почему мы говорим: человек — камертон гармонического строя архитектуры»[31].

Законы геометрической пропорции лежали в основе соотношения между длиной, шириной и высотой храма, между высотой колонн и вы-

---

[28] *Витрувий*. Девять книг об архитектуре. С. 79.

[29] Там же. С. 79.

[30] *Августин*. О граде Божием 15, 26 (PL 4, 471). Рус. пер. *Блаженный Августин*. О граде Божием. XIV–XXII. СПб.; Киев, 1998. С. 102.

[31] *Шевелев И. Ш.* Принцип пропорции: О формообразовании в природе, мерной трости древнего зодчего, архитектурном образе, двойном квадрате и взаимопроникающих подобиях. С. 30.

сотой купола. Ни один размер в многоплановой архитектонике храма не был случайным: размер всякого элемента интерьера и экстерьера пропорционально соотносился с размером другого элемента.

Именно искусство пропорционального соединения разнородных элементов является главной характерной особенностью византийского храмостроительства. И именно благодаря правильным пропорциям достигался тот эффект, который столь красноречиво описал Прокопий Кесарийский, говоря о том, что длина и ширина храма Святой Софии гармонично согласованы, что в этом храме нет ничего излишнего и ничего недостающего, и что он являет «единую гармонию всего творения».

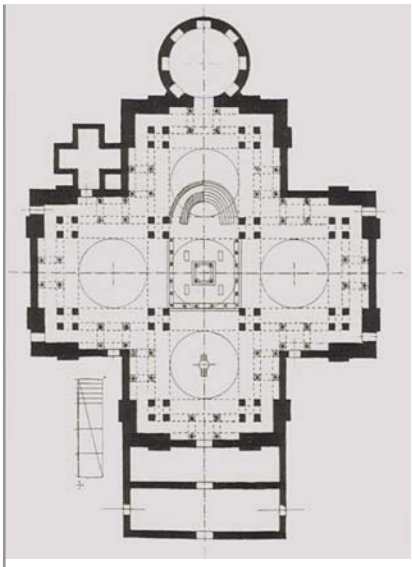
Правильные пропорции храмового здания были залогом не только его красоты и долговечности, но также и наличия в нем хорошей акустики. Известно, что византийские храмы обладали исключительными акустическими свойствами: это было особенно необходимо для храмов столь значительных размеров, как Святая София, где голос священника или епископа должен был быть слышен всем присутствующим за богослужением. В эпоху, когда не существовало электронных средств усиления звука, использовали иные средства: прежде всего силу звука усиливали арочные проемы и перекрытия. Кроме того, для улучшения акустических свойств храмов в стены и своды закладывали полые глиняные сосуды, отверстием обращенные внутрь[32]. На Руси эти сосуды получили название «голосников», что указывало на их акустические функции. Кроме того, голосники выполняли и другую важную функцию — они облегчали вес сводов.

Крестово-купольный храм в Византии

Наиболее законченное выражение идея пропорционального соотношения различных частей храма нашла в византийских крестово-купольных храмах IX и последующего столетий, а также в крестово-купольных храмах Грузии, Балкан и Руси. В плане крестово-купольный храм образует либо равноконечный крест, либо крест, у которого нижний конец, соответствующий западному крылу храма, длиннее трех других концов. Верхний конец креста, соответствующий восточному крылу, завершается, как и у базилики, полукруглой или прямоугольной в плане алтарной апсидой. В тех местах, где продольный центральный неф пересекается с поперечным нефом, устанавливаются четыре опорных столба, на которых покоится купол.

[32] *Choisy A.* L'art de bâtir chez les byzantins. P. 72.

Вознесение Господне (на фоне — церковь св. Апостолов в Константинополе). Миниатюра из Слов Иакова Коккиновафского. 2-я четв. XII в. (Ватиканская библиотека. Gr. 1162. Fol. 2v)



Церковь св. Апостолов в Константинополе. VI в. План К. Вульцингера

План крестово-купольного храма символизирует не только крест, но и человека с распростертыми крестообразно руками (т. е. человека в традиционной для христианской древности молитвенной позе). Соотношение между западной частью центрального нефа и его восточной частью во многих случаях соответствует соотношению между нижней частью тела человека (до груди) и верхней частью (от груди до верха головы). Крылья трансепта равны по длине, что соответствует равенству длины обеих рук человека. Соотношение крыла трансепта к западному крылу центрального нефа соответствовало соотношению вытянутой руки к нижней части тела (от груди до стоп)[33].

[33] В хронике аббатства Сен-Трон (XI в.) о новосооруженном крестово-купольном храме говорится: «Новая церковь построена, как говорят учителя, по величине человеческого тела. Алтарная часть вместе с обходами вокруг алтаря соответствует голове и шее, хор — грудной клетке, обе простертые в стороны ветви трансепта — рукам, неф — животу, а второй трансепт на западе — ногам». Цит. по: Всеобщая история архитектуры. Т. 4. С. 640.

Форма креста использовалась в храмовой архитектуре уже в V веке. Храм святого Иоанна в Ефесе (V в.) представлял собой грандиозное сооружение, состоявшее из четырех базилик, соединенных крестообразно одна с другой. Такая же конструкция лежала в основе другой не менее грандиозной постройки V века — церкви монастыря преподобного Симеона Столпника в Калат-Семане (Сирия). Однако в обоих указанных случаях крестообразная форма достигалась за счет пристройки к основной базилике трех дополнительных базилик.

Генезис крестово-купольного храма иной: этот храм представляет собой одну купольную базилику, укороченную по оси восток-запад и прорезанную поперечным нефом (трансептом), придающим базилике форму креста. Некоторые византийские купольные базилики VI века, по сути, близки к крестово-купольным храмам, в частности храму Святых Апостолов, построенному в Константинополе в 536–550 годах Анфимом Траллийским. О начале строительства этого храма Прокопий Кесарийский говорит следующее:

> Были проведены две прямые линии, посередине пересекающиеся друг с другом наподобие креста; первая прямая шла с востока на запад, пересекающая ее вторая линия была обращена с севера на юг. Огражденные извне по периферии стенами, внутри, и наверху и внизу, они были украшены колоннами… Стороны прямой, лежащей поперек, идущие в ту и другую сторону, являются между собой одинаковыми; у той же прямой, которая обращена на запад, одна часть больше другой настолько, чтобы образовалась форма креста[34].

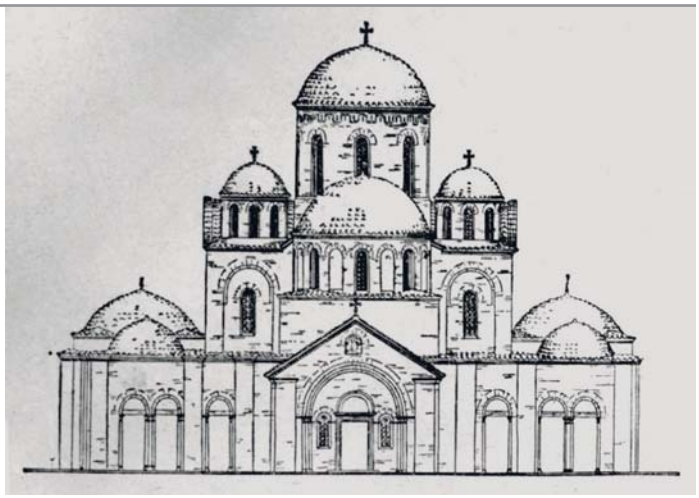
Во второй половине IX века крестово-купольный храм становится преобладающей формой храмовой архитектуры в Византии. Широкому распространению этого типа храма способствовала его бóльшая технологическая простота в сравнении с грандиозными купольными базиликами.

Храмоздательство на Руси

Первые русские храмы строились византийскими архитекторами или по византийским образцам. Как и в Византии, храмы на Руси строились алтарем на восток. Под востоком при этом понимали место на горизонте, откуда восходило солнце в день закладки храма[35]. Проектируя церковные

[34] *Прокопий Кесарийский*. О постройках Юстиниана. Кн. 1, IV. С. 11–13.

[35] *Раппопорт П. А.* Строительное производство Древней Руси. С. 106.



Десятинная церковь в Киеве. Реконструкция Н. В. Холостенко

здания, русские зодчие пользовались системой пропорциональностей, унаследованной от Византии. За основную меру чаще всего брался диаметр головного купола или (в более поздний период) сторона подкупольного квадрата[36]. Размеры остальных элементов здания были связаны между собой системой кратных или иррациональных соотношений. Эти соотношения складывались на основе унаследованной, опять же, от Византии (а через Византию — от Древней Греции и Древнего Египта) системы мер, ориентированной на членения человеческого тела[37].

Бурное развитие церковной архитектуры на Руси было прервано нашествием войск хана Батыя в 1238 году и подчинением русских земель Золотой Орде. В последующие десятилетия многие храмы были сожжены или разрушены, прежние центры храмоздательства пришли в упадок. Впрочем, уже в конце XIII века наблюдается оживление храмоздательства в тех областях, где происходит политическая и гражданская консолидация.

Последняя четверть XV и начало XVI века ознаменовались строительством пяти выдающихся памятников русской архитектуры на территории Московского Кремля — Успенского, Благовещенского и Архангельского соборов, церкви Ризоположения и колокольни Ивана Великого. В совокупно-

[36] *Афанасьев К. Н.* Построение архитектурной формы. С. 195, 200, 209.

[37] Для измерения использовались различные виды саженей. В Новгороде в XII веке, например, различали сажени мерную (175,6 см), малую, или тмутараканскую (142,2 см), большую (216 см) и целый ряд других. Каждая сажень состояла из четырех локтей: соответственно, локоть мерной сажени (44 см) отличался по длине от локтей тмутараканской (35,5 см) и большой саженей (54 см). Подробнее об этом см. в: *Рыбаков Б. А.* Архитектурная математика древнерусских зодчих. С. 82–103.

Успенский собор Московского Кремля

сти они составили единый храмовый комплекс, призванный подчеркнуть роль Москвы как нового церковного центра Руси.

Ко времени строительства кремлевских соборов на Руси прочно укоренилась традиция отделять алтарь от остальной части храма высокой стеной икон, получившей название иконостаса. Византийская храмовая архитектура первого тысячелетия не знала такого явления: алтарь отделялся от храма прозрачной преградой. В конце первого — начале второго тысячелетия (точное время установить сложно) в пространство между колоннами алтарной преграды стали помещать иконы Христа и Пресвятой Богородицы. Таким образом, уже в Византии алтарная преграда была постепенно переосмыслена и превратилась в иконостас, причем количество икон с веками увеличивалось. Однако в греческой традиции иконостас никогда не вырос до таких размеров, какие характерны для послемонгольской Руси: до сего дня на греческом Востоке иконостасы делаются главным образом одноярусными, с невысокими царскими вратами, а иногда и вовсе без царских врат.

На Руси же иконостас приобрел значение основного элемента внутреннего убранства храма. Если в Византии одноярусный иконостас сохранился в качестве наиболее традиционной, устоявшейся формы, то на Руси стали строить многоярусные иконостасы. Многоярусные иконостасы получили широкое распространение на Руси в послемонгольскую эпоху, причем, как известно, количество ярусов увеличивалось в течение веков: к XV веку

появляются трехъярусные иконостасы, в XVI веке — четырехъярусные, в XVII — пяти-, шести- и семиярусные.

Другим видимым отличием русского храма от византийского стала форма купола, которая на Руси постепенно приобрела луковичный характер. Генезис луковичной формы куполов, так же как и время появления этой формы в русском церковном зодчестве, является предметом дискуссии между учеными. Некоторые датируют ее появление XIII веком[38], другие — значительно более поздним временем, например рубежом XVI и XVII веков[39]. Некоторые также полагают, что луковичная форма была навеяна формой шлема русского воина. Как бы там ни было, луковичная форма купола прочно утвердилась в русской церковной архитектуре, хотя никогда полностью не вытеснила традиционную для поздневизантийского церковного зодчества форму полусферы.

Еще одним существенным отличием русского храма от византийского были боковые приделы, которые устраивались справа и слева от главного алтаря. В византийских трехнефных храмах алтарь располагался в середине центрального нефа, а боковые нефы занимали жертвенник и ризница. В русских храмах жертвенник постепенно переместился в центральный алтарь, тогда как боковые нефы стали использоваться для устройства дополнительных приделов со своими престолами и жертвенниками.

Весьма распространены были храмы с тремя приделами — одним центральным и двумя боковыми. Однако приделов могло быть и больше. В московском храме Покрова на Рву, известном под именем «храма Василия Блаженного», девять приделов. Рекордное количество приделов — 29 — имеется в Воскресенском соборе Новоиерусалимского монастыря.

В XVI веке получает широкое распространение шатровая архитектура. Шатровый храм представляет собой строение, в котором главную смысловую нагрузку несет высокая башня, сужающаяся кверху. Каменный шатровый храм складывается в XVI веке как самостоятельный и вполне оригинальный архитектурный тип, не имеющий прямых аналогов ни в византийской, ни в какой-либо иной традиции церковной архитектуры (появился он, однако, при непосредственном участии итальянских мастеров).

В начале XVIII века император Пётр I прорубил «окно в Европу», и через это окно на Русь широким потоком хлынули иноземные вкусы и стандарты. Петровская реформа затронула все стороны церковной жизни, в том

[38] *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. С. 12; *Воронин Н. Н.* Архитектурный памятник как исторический источник (заметки к постановке вопроса). С. 73.

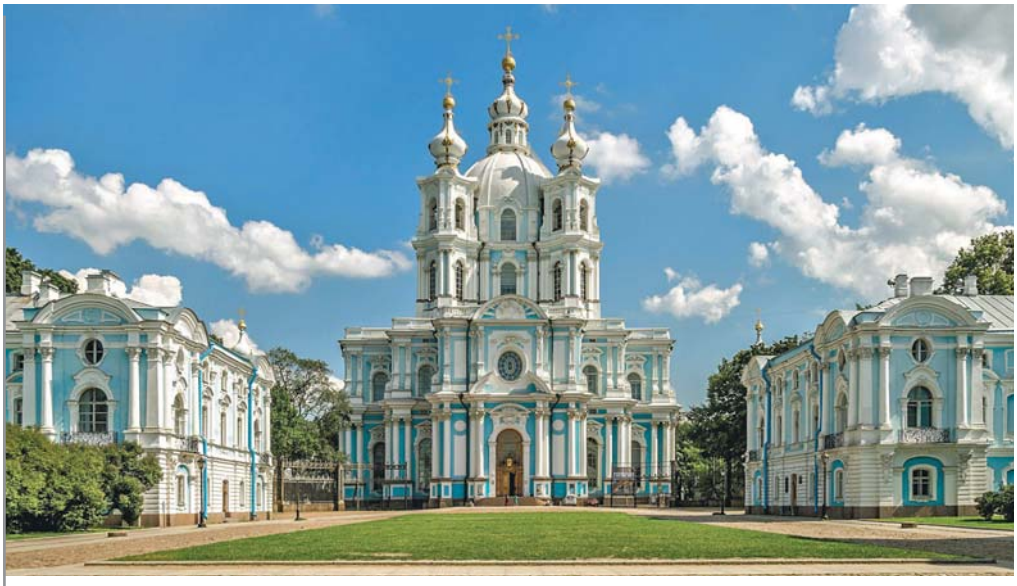
[39] *Лидов А. М.* Иерусалимский кувуклий. О происхождении луковичных глав. С. 58.

числе храмоздательство. На смену традиционным крестово-купольным храмам пришли архитектурные сооружения, не имеющие генетической связи с предшествующим развитием храмового зодчества в Византии и на Руси. Наиболее значительные храмы этой эпохи воспроизводят западные образцы эпохи барокко.

При Екатерине II (1762–1796) на смену барокко пришел классицизм — общеевропейский архитектурный стиль XVIII века. Для этого стиля характерны строгость и логичность форм, тяготеющих к квадрату, кругу или кресту, использование античных элементов декора, в частности колонн с капителями.

Наряду с храмами в стиле барокко и классицизма на всем протяжении XVIII и XIX веков в Российской империи продолжали строиться крестово-купольные храмы. В «авангарде» находился главным образом Санкт-Петербург, где основным критерием архитектурного стиля становились вкусы императоров и императриц. Дворянские и помещичьи усадьбы перенимали столичные вкусы. Что же касается провинциальных городов, сел и деревень, то здесь наряду с новыми архитектурными формами сохранялись и развивались традиционные формы церковного зодчества, восходящие к эпохе московской Руси.

После революции 1917 года традиция храмоздательства в России прервалась. 1920-е и в особенности 1930-е годы ознаменовались массовым



Смольный собор, Санкт-Петербург

закрытием и разрушением храмов. Храмы систематически уничтожались вплоть до 1970-х годов. Из тех храмов, которые не были уничтожены, многие были изуродованы или переоборудованы под светские постройки с полной утратой внутреннего убранства.

Восстановление церковной жизни на рубеже 1980–1990-х годов стало причиной массового возрождения церковного храмоздательства на всей территории бывшего Советского Союза. Это возрождение происходит в трех направлениях. Во-первых, восстанавливается первоначальный облик тех храмов, которые в советский период не были уничтожены, но были перестроены или переоборудованы. Во-вторых, на месте снесенных храмов строятся их точные копии, либо храмы, напоминающие утраченный оригинал. В-третьих, наконец, создаются новые произведения церковного зодчества, ориентированные на традиционные образцы, будь то русские или византийские, а также в некоторых случаях на образцы эпохи барокко и классицизма.

2. Икона и иконопочитание

Одной из неотъемлемых частей богослужения является храмовая живопись.

Истоки христианской живописи следует искать не в иудейской, а в греко-римской традиции, где изобразительное и пластическое искусство были широко развиты. И формально, и функционально христианская икона была преемницей античного погребального изображения[40]. Это подтверждает сравнительный анализ раннехристианских икон и так называемых фаюмских портретов — египетских погребальных изображений, найденных археологами в Фаюме и других городах Египта (в общей сложности науке известно более 700 подобных изображений[41]).

Истоки христианской настенной живописи также следует искать в античных фресках, подобных тем, что сохранились в Помпеях. Тематически христианское искусство в течение II–V веков постепенно отходило от античных образцов, но в плане живописной техники христианские художники продолжали античные традиции.

Живопись катакомб

Становление раннехристианской живописи можно проследить на примере настенных изображений в римских катакомбах. Эти изображения,

[40] *Бельтинг Х.* Образ и культ. С. 117.

[41] Fayum. P. 29.

Христос Добрый Пастырь. Фреска в катакомбах Присциллы в Риме. 2-я пол. II в. – 1-я пол. III в.

датируемые периодом со II по VI век, могут быть условно разделены на три категории: 1) символы и символические изображения; 2) изображения, навеянные античными образами, переосмысленными в христианском духе; 3) картины на христианские сюжеты, иконы. Все эти изображения имеют нравственно-дидактический характер и призваны отразить основные истины христианского вероучения. Большинство изображений выполнены в технике фрески, однако встречаются и мозаики (в частности, в катакомбах Домициллы).

К числу раннехристианских символов относятся рыба, якорь, корабль, виноградная лоза, агнец, корзина с хлебами, птица-феникс и целый ряд других. Одним из древнейших символов Евхаристии является изображение рыбы со стоящей у нее на спине корзиной с хлебами и вином. К числу евхаристических символов относятся виноградная лоза, кисть винограда, два павлина, пьющие из чаши. Корабль, руль, парус и якорь были символами Церкви как спасительного Ноева ковчега. Птица-феникс служила символом воскресения и бессмертия. Образ Доброго Пастыря — юноши в пастушеской одежде с ягненком или козленком на плечах — был символом Христа. Другим важнейшим христологическим символом был агнец, нередко изображавшийся в круге или с нимбом вокруг головы. Все перечисленные символы имели языческое происхождение, однако, будучи включены в христианский обиход, они превратились в ту тайнопись, при помощи которой христиане напоминали друг другу об основных истинах веры.

Живопись катакомб являет мир раннехристианской Церкви во всем его многообразии. Это Церковь, чья иконографическая традиция находится

в процессе становления; Церковь, ведущая напряженный диалог с языческим миром и активную миссию среди язычников. Это Церковь гонимая, чьи богатейшие внутренние ресурсы лишь частично отражены в ее изобразительном искусстве. Это Церковь, пронизанная эсхатологическим ожиданием грядущего Царства Божия; Церковь, в которой стерты границы между миром живых и миром усопших, между настоящим, прошлым и будущим.

Христианское изобразительное искусство в IV–VII веках

Расцвет храмоздательства в IV–VII веках стал причиной мощного всплеска христианского изобразительного искусства. Стены величественных храмов, создававшихся по всей империи, начали украшать фресками и мозаиками. Кроме того, в храмах стали появляться отдельные иконы, написанные на доске.

Иконографический канон сложился далеко не сразу. Об этом свидетельствует, в частности, послание святого Нила Подвижника, ученика Иоанна Златоуста, к Олимпиодору епарху (ок. 400 г.). Последний намеревался в создаваемом им мученическом храме «поставить иконы и изобразить различные охотничьи и рыболовные сцены». Но святой Нил, назвав это «ребячеством», советовал «изобразить в алтаре на восточной стороне храма один только крест, ибо через один спасительный крест спасается род человеческий». Что же касается восточной и западной стен, то святой Нил дает такое указание: «Пусть рука искуснейшего живописца наполнит храм с обеих сторон изображениями Ветхого и Нового Завета, дабы те, кто не знает грамоты и не может читать божественных писаний, рассматривая живописные изображения, приводили себе на память мужественные подвиги искренне послуживших Богу»[42]. Отсюда следует, что стены храмов украшались как декоративной живописью, не имевшей специально религиозного смысла, так и изображениями святого креста и сценами из Библии.

Мозаики Равенны

Наиболее полное представление о христианском монументальном изобразительном искусстве V–VI веков дают мозаики Равенны. Этот город в силу своего уникального геополитического положения стал выдающимся центром христианского изобразительного искусства. С 402 по 476 год Равенна была столицей Западной империи, с 493 по 540 год она находилась в руках остготов, а в 540 году была захвачена византийцами. Помимо латинян, здесь проживали греки, сирийцы, армяне, представители других на-

[42] *Нил Подвижник.* Письмо IV, 59, Олимпиодору епарху (PG 79, 577 CD).

Христос Добрый Пастырь. Мозаика базилики Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

родностей. В строительстве и украшении равеннских храмов принимали участие византийские императоры, римские папы и готские вожди.

Мозаики Равенны отличаются богатством колорита: в них преобладают яркие, сочные тона — зеленый, синий, голубой, золотой, коричневый, красный, белый. Наиболее древними из равеннских мозаик, как считается, являются мозаики мавзолея Галлы Плацидии, дочери императора Феодосия: они датируются первой четвертью V века. Мавзолей представляет собой здание скромных размеров, крестообразное в плане, с четырьмя люнетами. Нижний уровень стен облицован мрамором, верхний уровень стен и своды покрыты мозаикой. Подкупольное пространство украшено изображением звездного неба: в центре купола — крест в круге. В северном люнете изображен Пастырь Добрый — молодой человек без бороды, с длинными вьющимися волосами, сидящий в изящной античной позе и опирающийся на большой четырехконечный крест, который он держит в левой руке. Правой рукой Добрый Пастырь кормит овец, которые окружают его: овцы представлены в разных позах, но их головы обращены к Пастырю.

Следующим по времени постройки и декорации является православный баптистерий, примыкающий к кафедральному собору[43]. Мозаики баптистерия, относящиеся к третьей четверти V века, представляют собой стройный ансамбль, посвященный теме Крещения. Аналогичная композиция содержится в арианском баптистерии, датируемом первой четвертью VI века.

[43] Некоторые источники называют этот баптистерий неонианским, по имени епископа Неона, при котором, предположительно, и были созданы мозаики (451–473).

Базилика Сант-Аполлинаре Нуово была построена королем остготов Теодорихом в начале VI века. По сторонам центрального нефа расположены три регистра изображений. Первый, верхний регистр содержит 26 композиций, иллюстрирующих различные события из Евангелия: здесь Христос изображен с бородой и длинными волосами. Однако в сцене Страшного суда Христос без бороды: рядом с Ним стоят два ангела, а различные народы представлены в виде шести агнцев. Во втором регистре окна чередуются с монументальными фигурами пророков и апостолов. В третьем регистре изображены процессии мучениц (на северной стене) и мучеников (на южной стене), движущиеся с запада на восток, к алтарной апсиде. Процессия мучениц начинается от равеннского порта, изображенного в западной части южной стены, и завершается сценой поклонения волхвов и изображением Божией Матери на троне в окружении архангелов. Процессия мучеников начинается от дворца короля Теодориха, изображенного на южной стене напротив равеннского порта, и завершается у алтарной апсиды образом Христа, восседающего на троне. Внутреннее пространство базилики, таким образом, решено как грандиозная литургическая сцена, объединяющая в поклонении Христу и Богоматери пророков, апостолов, мучеников и мучениц, земных властителей, а также прихожан храма, которые, присутствуя за богослужением, становятся частью композиции, составляя ее самый нижний регистр.

Впечатляющий мозаичный ансамбль находится в храме Сан-Витале, построенном после завоевания Равенны византийцами в 540 году. Сохра-

Христос на сфере. Мозаика церкви Сан-Витале, Равенна. Сер. VI в.

нившиеся мозаики алтарной апсиды свидетельствуют о детально разработанной иконографической программе, отражающей как основные догматы христианства, так и особенности эпохи, в которую строился храм. В алтарной апсиде изображен Христос в виде безбородого юноши с широко раскрытыми глазами: Христос восседает на голубой небесной сфере, в Его левой руке свиток с семью печатями, в правой, протянутой к святому Виталию, мученический венец. По правую руку Христа — архангел и мученик Виталий, по левую — другой архангел и епископ Экклезий. Вокруг головы Христа — крестчатый нимб, над головой небо и облака. Внизу композиции — орнамент, изображающий землю, траву и цветы.

Стены алтарной апсиды украшены сценами из библейской истории: на них представлены Авраам, Сарра, Исаак. Слева от престола — Авель, приносящий в жертву агнца; справа — Мелхиседек с хлебом в руках. Среди других персонажей композиций алтарной апсиды — Моисей, Исаия и Иеремия. Тематически все мозаики алтарной апсиды объединены христологической темой и подчинены центральной фигуре Христа, восседающего на небесной сфере.

Особый интерес представляет мозаика алтарной апсиды церкви Сант-Аполлинаре ин Классе, относящаяся к середине VI века. В центре композиции — медальон, внутри которого — богато орнаментированный крест, окруженный шестиконечными золотыми звездами на голубом фоне. По сторонам медальона — парящие на облаках полуфигуры Моисея и Илии, а также три агнца, символизирующие апостолов Петра, Иакова и Иоан-

Мозаика алтарной апсиды церкви Сант-Аполлинаре ин Классе, Равенна. Сер. VI в.

на. Здесь представлено не что иное как Преображение Господне, однако центральная фигура Христа заменена крестом. Под этой сценой расположена другая композиция, в центре которой — небесный покровитель храма святой Аполлинарий в святительской одежде (фелони и омофоре) с поднятыми вверх руками. По сторонам святителя — двенадцать агнцев, обращенных к нему. Ярко-зеленый фон композиции представляет траву, на которой в стройном порядке расположены элементы ландшафта, деревья и цветы. Обе композиции в совокупности представляют монументальную картину преображенного космоса, включающего мир небесный и мир земной: в центре небесного мира — преображенный Христос, символизируемый крестом; в центре земного мира — обóженный человек, пребывающий в гармоничном единстве с природой.

В совокупности мозаики равеннских храмов и баптистериев представляют собой непревзойденный по богатству содержания, по яркости красок, по разнообразию композиций ансамбль. Мозаики Равенны являют нам уже не Церковь гонимую, ютящуюся в катакомбах, а Церковь процветающую, пользующуюся покровительством светской власти, Церковь в зените славы и могущества.

Иконоборчество

Глубоким потрясением для Церкви на Востоке стало возникновение иконоборческой ереси. Своим происхождением она, как предполагается, обязана набиравшему силу исламу: этой точки зрения придерживаются некоторые исследователи. Во всяком случае первый официальный запрет на изображения появился не в Византии, а на территории арабского халифата: в 721 году халиф Язид II издал запрет на употребление икон в христианских церквах[44]. Византийский император Лев III Исавр, издавший иконоборческий эдикт в Византии несколько лет спустя, происходил из Сирии и был знаком с арабским менталитетом[45].

Другие ученые объясняют возникновение иконоборчества влиянием иудаизма, монофизитства или иных еретических течений внутри христианства, однако убедительных доказательств подобного влияния найти не удалось.

Наконец, ряд исследователей полагает, что иконоборчество было изначально присуще Церкви и что лишь в послеконстантиновскую эпоху под влиянием культа изображений императора в христианской Церкви воз-

[44] См.: *Vasiliev A. A.* The iconoclastic Edict of Caliph Yasid II. AD 721. P. 23f.

[45] *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. С. 163.

Свт. Никифор, патриарх Константинопольский, и прп. Феодор Студит с иконой Христа. Святые перед императором Львом Армянином. Поругание иконы. Миниатюра из Псалтири. 1066 г. (Британская библиотека, Лондон. Add. 19352. Fol. 27v)

никли священные изображения. Так, например, известный западный искусствовед утверждает, что распространение в VI веке образа Христа было новшеством, которое нуждалось в узаконении. По словам исследователя, в течение длительного времени Церковь сопротивлялась культовым образам, но потом все же уступила. «Вслед за принятием образа возникает учение о нем, которое затем оправдывает культ иконы в теологическом споре о природе Христа»[46]. Такой точки зрения придерживаются многие протестантские ученые, видящие в иконоборчестве первую попытку религиозной реформации с целью освобождения христианства от влияния эллинизма и язычества.

Иконоборческий кризис длился более ста лет: в течение этого времени власть в империи переходила от иконопочитателей к иконоборцам и обратно. Будучи «регрессивным движением, возвращающим христианское искусство назад, к условной символике и аллегориям»[47], иконоборчество нанесло мощный удар по развитию церковного искусства, приостановив его на целое столетие.

Церковь восприняла иконоборчество как ересь и осудила его на VII Вселенском соборе, состоявшемся в Константинополе в 737 году. Это осужде-

[46] Там же. С. 159, 169–170.

[47] *Колпакова Г.* Искусство Византии. С. 262.

ние сопровождалось богословской работой, направленной на обоснование практики почитания икон.

Богословское обоснование почитания икон

Главный идейный базис иконоборчества составлял ветхозаветный запрет на изображения. Первая заповедь Моисеева декалога гласит: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог Ревнитель» (Исх. 20:4–5).

Однако ветхозаветный запрет на изображения был направлен не против изобразительного искусства как такового, а против идолопоклонства, с которым это искусство в древнюю эпоху было неразрывно связано (Втор. 4:16-19). Изображение невидимого Бога было бы равносильно идолопоклонству, потому что ни одна статуя и ни один портрет не могли бы адекватно изобразить Того, Кого невозможно ни изобразить, ни представить. Этого не отрицали и иконопочитатели. Но они настаивали на том, что изображение Бога стало возможным благодаря Боговоплощению: не изображение невидимого Бога Отца, а изображение Бога Слова таким, каким Он явился людям, то есть в человеческом облике.

Иконопочитатели считали тело Христа достойным поклонения, поскольку оно соединено с Божеством. Воздавая поклонение Христу, изображенному в Его телесном облике, мы почитаем невидимого Бога, ставшего видимым ради нашего спасения:

> Не поклоняюсь твари паче Творца, но поклоняюсь Создателю, подобно мне сделавшемуся сотворенным и, не уничижив Своего достоинства и не испытав какого-либо разделения, снисшедшему в тварь, чтобы прославить мое естество и сделать участником в божественном естестве. Вместе с Царем и Богом поклоняюсь и багрянице тела, не как одеянию и не как четвертому Лицу, — нет! — но как ставшей причастною тому же Божеству и, не испытав изменения, сделавшейся тем, что есть и освятившее (ее). Ибо не природа плоти сделалась Божеством, но как Слово, оставшись тем, что Оно было, не испытав изменения, сделалось плотью, так и плоть сделалась Словом, не потеряв того, что она есть, лучше же сказать, будучи единой со Словом по ипостаси. Поэтому смело изображаю Бога невидимого, не как невидимого, но как сделавшегося ради нас видимым чрез участие и в плоти, и в крови. Не невидимое Божество изображаю, но посредством образа показываю плоть Божию, которая была видима. Ибо, если невозможно изобразить душу, то тем более — Бога, давшего нематериальность и душе![48]

[48] *Иоанн Дамаскин*. Слово защитительное 1, 4.

Христос во гробе. Воздух. Сер. XVII в. (ГРМ)

Любое изображение невидимого Бога было бы плодом человеческой фантазии и ложью против Бога; поклонение такому изображению было бы поклонением твари вместо Творца. Однако Новый Завет был откровением Бога, Который стал человеком, то есть сделался видимым для людей. С той же настойчивостью, с какой Моисей говорит о том, что люди на Синае *не видели* Бога, апостолы говорят о том, что они *видели* Его: «И мы *видели* славу Его, славу как Единородного от Отца» (Ин. 1:14); «О том, что было от начала, что мы слышали, что *видели своими очами*, что *рассматривали*… о Слове жизни» (1 Ин. 1:1). И если Моисей подчеркивает, что народ Израильский не видел «никакого образа», а только слышал голос Божий, то апостол Павел называет Христа образом Бога Невидимого (Кол. 1:15), а Сам Христос говорит о Себе: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Невидимый Отец являет Себя миру через Свой образ, свою икону — через Иисуса Христа, невидимого Бога, ставшего видимым человеком.

То, что невидимо, то и неизобразимо, а что видимо, то можно изображать, так как это уже не плод фантазии, но реальность. Ветхозаветный запрет на изображения невидимого Бога, по мысли преподобного Иоанна Дамаскина, предуказывает возможность изображать Его, когда Он станет видимым:

> Ясно, что тогда[49] тебе нельзя было изображать невидимого Бога, но когда увидишь Бестелесного вочеловечившимся ради тебя, тогда будешь делать изо-

[49] В Ветхом Завете.

Спас Нерукотворный (Спас на убрусе). Нач. XIII в. (Кафедральный собор в Лане, Франция)

бражения Его человеческого вида. Когда Невидимый, облекшись в плоть, становится видимым, тогда изображай подобие Явившегося... Всё рисуй — и словом, и красками, и в книгах, и на досках[50].

Трактаты Иоанна Дамаскина против иконоборцев стали программным документом иконопочитателей в VIII веке. Именно эти трактаты легли в основу богословия VII Вселенского собора, восстановившего иконопочитание. В послесоборный период, когда гонения на иконы возобновились с новой силой, анти-иконоборческая литература обогатилась трактатами святителя Никифора Константинопольского и преподобного Феодора Студита.

Последний, в частности, развил учение Иоанна Дамаскина о природе образа (изображения) и о соотношении между образом и его прототипом (первообразом). По мысли Феодора, образ и первообраз не тождественны по сущности, однако тождественны по имени:

> Тот крест, на котором был вознесен Христос, называется в точном смысле крестом — и по значению наименования, и по природе оживотворенного древа. Что же касается его изображения, то оно называется крестом только по значению наименования, а не по природе оживотворенного древа; ибо это изображение состоит или из какого-нибудь дерева, или из золота, или

[50] *Иоанн Дамаскин*. Слова защитительные в защиту иконопочитания 3, 8 (PG 94, 1329).

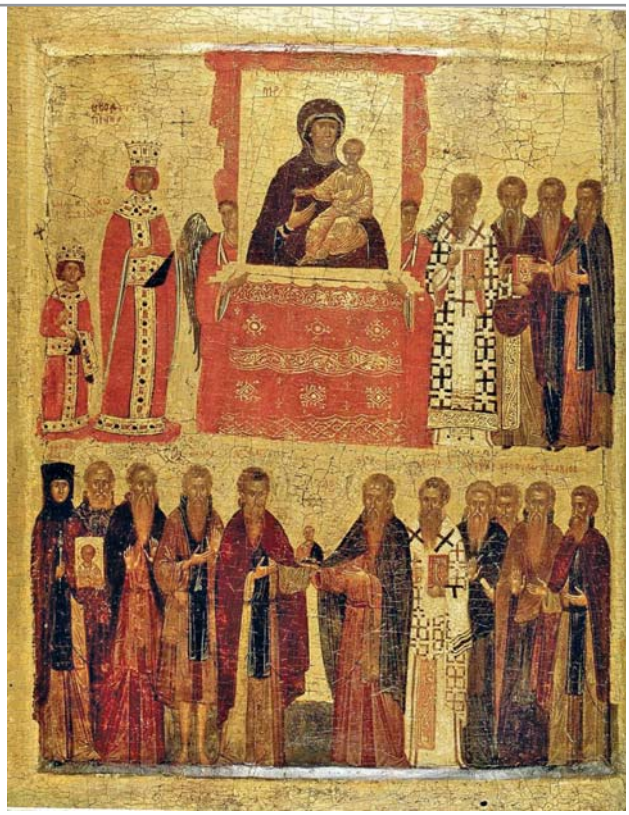
Св. Иоанн Дамаскин. Роспись церкви св. Николая (тис Стегис) близ Какопетрии, Кипр. Кон. XIII – нач. XIV вв.

из серебра, или из камня, или из какого-нибудь другого материального состава. И оно получает участие в имени первообраза, а равно и в его почитании и поклонении; по природе же оно совершенно ему чуждо... Невозможно указать какого-либо такого обозначения первообраза, которым бы не называлось и подобие. Таково же учение относительно Христа и Его изображения... В отношении имени изображение сходно с первообразом, равно как и в отношении чести и поклонения, по природе же совершенно обособлено от него. Поэтому какими именами назван Иисус Христос, такими же называется и Его изображение. Если назовем Христа Господом славы, то и Его изображение равным образом называется Господом славы. Если назовем Христа Божиею силою и Божиею премудростью, то и Его изображение точно таким же образом называется Божиею силою и Божиею премудростью... И какими бы именами ни обозначался Спаситель в боговдохновенном Писании, (каждым из них) может быть названо и Его изображение[51].

Послеиконоборческая эпоха

После окончательной победы Церкви над ересью иконоборчества в IX веке христианское изобразительное искусство достигло своего наивысшего расцвета. Уже в доиконоборческий период на стенах храмов помещались мозаики и фрески, однако изображения, как правило, располагались лишь в алтарной апсиде, в подкупольном пространстве и на

[51] *Феодор Студит*. Опровержение иконоборцев 2, 17 (Творения. Т. 1. С. 139–140).



Торжество Православия. Икона. Ок. 1400 г. (Британский музей, Лондон)

верхних ярусах стен; нижние ярусы оставались свободными. В послеиконоборческий период стены храмов стали опоясывать несколькими рядами изображений, причем нижний ряд мог начинаться прямо на уровне глаз зрителя.

Программа росписи византийского храма приобрела в послеиконоборческий период строго канонические черты. В росписи храмов доиконоборческого периода важное место занимала композиция «Вознесение»: Христос в круге, сидящий на радуге, Оранта (молящаяся Богородица), двенадцать апостолов. Эта композиция могла размещаться в алтарной апсиде или куполе храма. В послеиконоборческий период вследствие изменения формы купола (который значительно уменьшился в диаметре и вытянулся в высоту) многофигурная композиция оказалась разбитой на несколько составных частей: полуфигура Христа-Пантократора в медальоне оказалась в куполе, апостолы спустились в барабан купола, а изображение Оранты стало центральным элементом росписи алтарной апсиды[52].

Купол и апсида — два тематических центра росписи: ее доминанта и субдоминанта. Роспись купола задает тон всему храму, а роспись апсиды всегда связана с росписью купола. Если в куполе изображен Христос,

[52] *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. С. 98.

Богородица на престоле. Служба Святых Отцов. Роспись церкви вмч. Георгия в Курбиново, Македония. 1191 г.

то в апсиде, как правило, изображается Богородица-Оранта, в барабане двенадцать апостолов, а в парусах четыре Евангелиста. Если же изображение Христа-Пантократора размещено в апсиде, тогда в куполе может быть изображена Богородица с Младенцем. Иногда в куполе изображалась Пятидесятница: в центре — «престол уготованный», от него спускаются лучи и языки пламени на двенадцать апостолов, расположенных на стенах купольного барабана, а в парусах изображены внимающие апостолам толпы народов. Если в куполе храма не двенадцать окон, а шестнадцать, тогда вместо апостолов там изображались пророки.

Тематика росписи алтарной апсиды, как правило, связана с Евхаристией. Под изображением Оранты могут быть размещены сцены из Ветхого Завета, воспринимающиеся как прообразы Евхаристии: Каин и Авель, жертвоприношение Авраама, Мелхиседек с хлебом и вином, Моисей перед неопалимой купиной. Средний ряд нередко занимает композиция «Причащение апостолов»: в центре композиции Христос перед престолом; в одной Его руке хлеб, в другой чаша с вином; апостолы, начиная с Петра и Павла, подходят к Нему с обеих сторон. Часто в такой композиции Христос изображается дважды, в этом случае он стоит вполоборота к апостолам. Нижний ряд росписи алтарной апсиды, как правило, занимают изображения святителей. Ближе к центру располагаются творцы Литургии — Василий Великий и Иоанн Златоуст, далее Григорий Богослов, Афанасий и Кирилл Александрийские, Игнатий Богоносец и другие.

На столпах или стенах по обеим сторонам алтарной апсиды нередко располагается композиция «Благовещение»: слева ангел, обращенный ли-

цом к Богородице и в профиль к зрителю, справа Богородица, обращенная лицом к зрителю, либо в трехчетвертном обороте.

Центральное пространство храма, как правило, расписано в несколько рядов, причем каждый ряд представляет собой тематическую подборку сюжетов, расположенных по кругу, слева направо, в хронологическом порядке. «Праздничный» ряд может включать двенадцать композиций: Благовещение, Рождество Христово, Сретение, Крещение Господне, Преображение, Воскрешение Лазаря, Вход Господень в Иерусалим, Распятие, Сошествие во ад, Вознесение, Пятидесятницу, Успение. Нередко вместо праздничного ряда в росписи храма присутствует два ряда росписей: в одном изображены сцены из Евангелия и события из жизни Христа, в другом — сцены из жизни Богородицы. Если храм посвящен какому-нибудь святому, то отдельный ряд может быть посвящен сценам из его жития.

Изображения святых тоже располагаются, как правило, рядами, в соответствие с принятыми в Церкви категориями святости: в одном ряду изображаются святители, в другом преподобные, в третьем мученики. Оплечные изображения святых нередко расположены в медальонах. Подбор образов святых не был случайным. Как правило, большое внимание уделялось святым, особенно почитаемым в данной местности. В росписях монастырей значительное место занимали преподобные отцы — святые иноки, чьи образы должны были служить источником вдохновения для монашествующих.

Доминирующими в художественном убранстве византийского храма являются образы Христа и Богоматери. Между этими образами и их расположением нередко наблюдается параллелизм: сцены из жития Богородицы могут следовать в отдельном регистре параллельно сценам из жизни Христа (подобно тому как в церковном календаре богородичные праздники сосуществуют с праздниками господскими).

Иконописный канон

Персонажи и события Священной истории на иконах изображаются в соответствии с каноном — сводом правил, по которым принято писать иконы. Эти правила складывались веками и сохраняются в православной иконописи по сей день.

Традиционная одежда Христа в большинстве композиций — синий гиматий (плащ), закрывающий левое плечо и левую руку; правое плечо и правая рука покрыты темно-красной нижней одеждой с золотым галуном. Иногда гиматий может быть белым; в сцене Преображения вся одежда Христа белого цвета с золотой отделкой. На некоторых композициях Страстного цикла Христос изображается в набедренной повязке: это

Распятие. Икона. VIII в. (Монастырь вмц. Екатерины на Синае)

Богоматерь «Одигитрия». Икона. XII в. (Византийский музей, Кастория, Греция)

прежде всего сцена Распятия, где Христос изображен висящим на кресте; у подножия креста слева от зрителя Божия Матерь, справа Иоанн Богослов в виде молодого человека без бороды. Также в набедренной повязке Христос представлен в сценах Снятия с креста, Оплакивания и Погребения.

На некоторых изображениях, тематически связанных со Страстным циклом, Христос представлен мертвым: это, опять же, сцены Распятия, Снятия с креста, Оплакивания и Погребения.

Иконография Богоматери отличается бóльшим разнообразием, чем иконография Христа. В апсидах византийских храмов Богоматерь нередко изображается сидящей на престоле, во фронтальной позе, с Младенцем на коленях. Из этой композиции развился иконографический тип Одигитрия («Путеводительница»), в котором Богородица представлена держащей на руках Младенца; Ее лик обращен к зрителю, правой рукой Она указывает на Младенца; лик Младенца также обращен к зрителю, правая рука поднята в благословляющем жесте, в левой руке свиток. Ши-

роко распространенный и один из наиболее древних иконографических типов — Оранта («Молящаяся»): Богородица изображена во фронтальной позе с воздетыми руками. На иконах типа «Умиление» Богородица представлена обращенной лицом к Младенцу, нежно прильнувшему к Ее щеке и обнимающему Ее за шею: этот тип получает широкое распространение в Византии начиная с XII века.

Образы Христа и Божией Матери встречаются в многочисленных сценах из Евангелия, в иконографии праздников, в Страстном цикле, в целом ряде других композиций.

Непременными участниками многих композиций праздничного ряда и Страстного цикла являются ангелы. Изображения ангелов в византийской иконографии тоже подчинены определенному канону. Чаще всего ангел представлен в виде бесполого существа (скорее, впрочем, похожего на юношу, чем на девушку) в светлой одежде с разноцветными крыльями; волосы ангела, как правило, повязаны ленточкой; на ногах у него сандалии; нередко он держит в руке трость с крестом на навершии. Херувимы, в соответствии с видением пророка Иезекииля, изображаются шестикрылыми: предполагаемая человекообразная фигура полностью закрыта двумя крыльями, опущенными вниз, два других крыла подняты над головой, еще два крыла простерты в стороны. Серафимы, в соответствии с тем же видением, изображаются с многочисленными очами.

Основные принципы канонического изображения святого — будь то пророка, апостола, мученика, святителя или преподобного — сложились уже к VI веку и получили окончательное оформление в послеиконоборческий период. Святые изображаются, как правило, во фронтальных позах, с нимбами вокруг головы и с атрибутами чина, к которому они принадлежат.

Атрибутом апостола может являться либо свиток, либо кодекс в левой руке; Евангелисты всегда изображаются с кодексами; иногда апостол держит в руке символ мученичества — крест.

Пророки обычно изображаются в светлых одеждах со свитками в руках. Иногда на раскрытом свитке помещается текст из книги пророка.

Иоанн Предтеча — последний из пророков и первый из апостолов — присутствует в композициях «Крещение Господне» и «Деисис»: в первом случае он возлагает руку на голову Спасителя, во втором предстоит Христу в молитвенной позе. Нередко Креститель изображается отдельно: его лицо отмечено крайним аскетизмом, борода и волосы взлохмачены, тело покрывает власяница или в некоторых случаях гиматий. Иногда Предтеча держит в руке жезл с крестом в навершии.

Крещение Господне. Мозаика собора монастыря Неа-Мони на острове Хиос. 1042–1056 гг.

Крест в руке является непременным атрибутом мученика. В большинстве случаев мученики изображаются фронтально; портреты-иконы мучеников в медальонах украшают стены храма. Иногда на иконах мученика изображаются орудия пыток, известные по их житиям.

Святители изображаются, как правило, в литургических облачениях — фелонях и омофорах (в поздневизантийскую эпоху некоторые святители изображаются в саккосах). В композициях алтарной апсиды, где святители выстроены в ряд вокруг Христа и обращены к нему вполоборота, они держат в руках свитки с литургическими текстами: Василий Великий держит свиток с текстом из приписываемой ему Литургии, Иоанн Златоуст — с текстом из Литургии, надписанной его именем.

В литургической одежде изображаются также святые диаконы и пресвитеры: диаконы в стихарях с орарями, иногда с кадилом в руке, пресвитеры в фелонях. Отметим, что в святцах византийской Церкви пресвитеров было очень мало, а потому и на фресках они встречаются крайне редко. Диаконы, напротив, встречаются весьма часто.

Благоверные цари и царицы изображаются в драгоценных одеждах, с коронами на головах; иногда в левой руке царь держит порфиру.

Монашеская одежда — темная мантия, надетая поверх более светлой по тону нижней одежды — атрибут преподобных отцов. Некоторые преподобные представлены с обнаженной головой; во многих случаях голова преподобного покрыта капюшоном круглой или заостренной формы. Иногда руки преподобных воздеты к небу, в других случаях они подняты на уровне груди и обращены ладонями к зрителям (этот жест символизирует отторжение мира и греховных страстей).

В послеиконоборческий период происходило постепенное усложнение структуры внутреннего декора храма за счет обогащения традиционных композиций дополнительными фигурами и создания новых многофигурных сцен. Каждая из многофигурных композиций подчинена определенным каноническим нормам, за пределы которых художник, как правило, не выступает. Однако и внутри канонических рамок достигалось значительное разнообразие за счет использования широкого арсенала художественных средств.

Возникновение и развитие иконостаса

Как уже отмечалось выше, в ранних византийских храмах не было иконостаса в современном понимании этого слова.

Развитие иконостаса происходит в поздневизантийскую эпоху, а наиболее впечатляющие иконостасы были созданы на Руси. Здесь иконостас приобрел центральное смысловое значение во внутреннем убранстве храма в связи с развитием деревянного храмового зодчества в монгольскую и послемонгольскую эпоху. Поскольку стены деревянного храма не расписывались, основной тематический акцент был перенесен на иконостас, что способствовало развитию последнего. Затем многоярусные иконостасы стали помещать и в каменных храмах, многие из которых вообще не расписывались фресками. При этом ко-

Иконостас Благовещенского собора Московского Кремля. Посл. четв. XIV – сер. XVI в.

личество ярусов увеличивалось в течение веков: к XV веку появляются трехъярусные иконостасы, в XVI веке — четырехъярусные, в XVII — пяти-, шести- и семиярусные.

Нижний ряд таких иконостасов (искусствоведы называют его «деисусным чином») постепенно увеличивается в размерах. Принадлежащий Андрею Рублёву звенигородский чин состоит из икон высотой около 160 см, на которых персонажи изображены в полный рост. Созданный в ту же эпоху иконостас Благовещенского собора Московского Кремля состоит из пяти ярусов; при этом высота икон нижнего яруса — около 210 см. В иконостасе владимирского Успенского собора (1408) высота икон нижнего ряда — 313 см.

Архитектоника иконостаса обладает цельностью и завершенностью, а тематика, как отмечалось выше, соответствует тематике фресок. Богословский смысл иконостаса заключается не в том, чтобы скрыть что-либо от верующих, но, наоборот, чтобы открыть им ту реальность, окном в которую является каждая икона. По словам священника Павла Флоренского, иконостас «не прячет что-то от верующих... а, напротив, указывает им, полуслепым, на тайны алтаря, открывает им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной косностью, кричит им в глухие уши о Царстве Небесном»[53].

В то же время нельзя не отметить, что для древней Церкви не было характерно восприятие мирян как полуслепых, глухих, хромых и увечных, в отличие от находящегося в алтаре духовенства, для которого, если следовать этой логике, вход в мир иной всегда открыт.

Литургическое значение иконы

Икона по своему назначению литургична, она является неотъемлемой частью литургического пространства — храма — и непременным участником богослужения. Вне контекста храма и Литургии икона в значительной степени утрачивает свой смысл. Конечно, всякий христианин имеет право повесить иконы у себя дома, но этим правом он обладает лишь постольку, поскольку его дом является продолжением храма, а его жизнь — продолжением Литургии.

Икона участвует в богослужении наряду с Евангелием и другими священными предметами. В традиции Православной Церкви Евангелие является не только книгой для чтения, но и предметом, которому воздается литургическое поклонение: за богослужением Евангелие торжественно

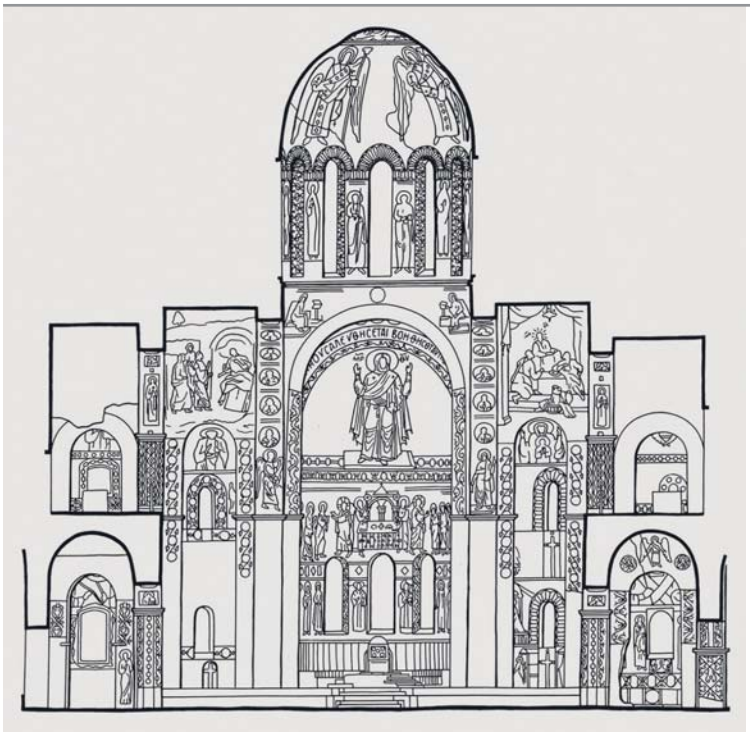
[53] *Флоренский П.* Иконостас. С. 46.

Моление перед иконой Божией Матери «Одигитрия». Миниатюра на фронтисписе Псалтири Гамильтона. Ок 1300 г. (Государственные музеи Берлина)

выносят, верующие прикладываются к Евангелию. Точно так же и икона, которая есть «Евангелие в красках», является объектом не только лицезрения, но и молитвенного поклонения. К иконе прикладываются, перед ней совершают каждение, перед ней кладут земные и поясные поклоны. При этом, однако, христианин кланяется не раскрашенной доске, но тому, кто на ней изображен.

В наше время наиболее распространена икона, написанная на доске по индивидуальному заказу — для храмового или домашнего употребления. Такая икона может быть тематически не связана с какими-либо другими иконами, она живет своей жизнью, ее дарят и передаривают, продают и перепродают, выставляют в музее, вешают на стене в храме или дома.

В древней Церкви наиболее распространенной была икона, написанная для конкретного храма в качестве неотъемлемой части храмового ансамбля. Такая икона не является изолированной: она неразрывно связана с другими иконами, находящимися от нее в непосредственной близости. Церковному художнику не приходило в голову стилизовать икону под какой-либо определенный исторический период или придавать ей «старинный» вид. В каждую эпоху икона писалась в том стиле, который сложился к этому времени: менялась эпоха, менялся и стиль, менялись эстетические стандарты, технические приемы. Неизменным оставался лишь иконописный канон, который складывался на протяжении веков. Вся древняя иконопись была строго каноничной и не оставляла простора для человеческой фантазии.



Система декора собора Св. Софии в Киеве

Древние храмы украшались не столько иконами, написанными на доске, сколько стенной живописью: именно фреска является наиболее ранним образцом православной иконографии. Уже в римских катакомбах фрески занимают существенное место. В послеконстантиновскую эпоху появляются храмы, сплошь расписанные фресками, сверху донизу, по всем четырем стенам. Наиболее богатые храмы, наряду с фресками, украшаются мозаикой.

Самым очевидным отличием фрески от иконы является то, что фреску невозможно вынести из храма: она намертво «прикреплена» к стене и навсегда связана именно с тем храмом, для которого написана. Фреска живет вместе с храмом, стареет вместе с ним, реставрируется вместе с ним и погибает вместе с ним. Икону же можно внести в храм и вынести из храма, ее можно переместить с одного места на другое, передать из одного храма в другой.

Будучи неразрывно связана с храмом, фреска составляет органичную часть литургического пространства. Сюжеты фресок, так же как и сюжеты икон, соответствуют тематике годового богослужебного круга. В течение года Церковь вспоминает основные события библейской и евангельской истории, события из жизни Пресвятой Богородицы и из истории Церкви. Каждый день церковного календаря посвящен памяти тех или иных святых — мучеников, святителей, преподобных, исповедников,

благоверных князей, юродивых и т. д. В соответствии с этим настенная роспись может включать в себя изображения церковных праздников (как христологического, так и богородичного цикла), образы святых, сцены из Ветхого и Нового Завета. При этом события одного тематического ряда, как правило, располагаются в одном ряду. Всякий храм задумывается и строится как единое целое, и тематика фресок соответствует годовому литургическому кругу, отражая в то же время и специфику самого храма (в храме, посвященном Пресвятой Богородице, фрески будут изображать Ее житие; в храме, посвященном святителю Николаю, — житие святителя).

Икона отражает литургическую жизнь и литургический опыт Церкви. Как и в Литургии, в иконе стирается грань между прошлым, настоящим и будущим. События, происходившие в разное время, и персонажи, жившие в разные эпохи, могут оказаться героями одной иконографической композиции:

> В иконе мы находим не нейтральную, исторически достоверную, репрезентацию, но динамическое преображение природы, которое происходит на Литургии. В иконографии события нашего Спасения не объясняются с исторической точки зрения… Апостол Павел, хотя он «исторически» и не был вместе с апостолами на Тайной вечере, на иконах, тем не менее, изображается первым из причащающихся… Икона — это свидетельство литургической жизни и божественного единства… Она не разделяет историю на прошлое и настоящее. Потому что для мира иконы не существует ни расстояний в пространстве, ни прошедшего времени. В иконе выражается не фрагментарность нынешнего века, но соединяющая сила Божественной Литургии[54].

3. Музыка за богослужением

С самых древних времен за богослужением в христианской Церкви звучала музыка. Об этом свидетельствуют, в частности, приведенные выше упоминания о псалмах, славословиях и духовных песнопениях у апостола Павла (Еф. 5:19; Кол. 3:16).

Пение в древней Церкви

Корни христианского музыкального искусства уходят в иудейскую традицию храмового и синагогального пения, а также в античную музыкальную традицию. Имеющиеся сведения о раннехристианской музыке

[54] *Василий, архим.* Входное. С. 135–137.

Papirus Oxyrhynchus 1786. III в. (Оксфордская библиотека Сэклера)

настолько скудны и фрагментарны, что позволяют создать о ней лишь очень общее и весьма приблизительное представление. Установить степень зависимости византийского пения от иудейской или позднеантичной музыки не представляется возможным ввиду полного отсутствия нотных рукописей в период с IV по IX век включительно[55]. Тем не менее сам факт этой зависимости вряд ли следует оспаривать.

Можно предполагать, что в общине учеников Христа звучали напевы, характерные для синагогального и храмового богослужения Его времени. Когда Спаситель и Его ученики совершили Тайную вечерю, они, *воспев, пошли на гору Елеонскую* (Мф. 26:30). Слово «воспев» (υμνήσαντες) указывает на пение какого-то известного гимна, вероятнее всего — псалма. Не может быть сомнений в том, что на этом этапе в общине учеников Спасителя не существовало своих собственных напевов, отличных от тех, которые звучали за богослужением у иудеев.

Если в иудео-христианской общине при исполнении псалмов использовались те же самые мелодии, что звучали в храме и синагоге, то какими напевами пользовались христиане из язычников, не знакомые с иудейской традицией и воспитанные на традициях древнегреческой музыки? Есть веские основания предполагать, что до того как появились собственно христианские мелодии, при исполнении христианских гимнов употреблялись мелодические интонации, свойственные древнегреческой музыке. Когда же стали появляться христианские мелодии, по своему интонационному строю они должны были быть похожи на античные песнопения. И до появления византийской невменной нотации записываться такие гимны могли при помощи античной буквенной нотации.

Подтверждением этому служит отрывок из гимна Святой Троице, обнаруженный на египетском папирусе III века (Papyrus Oxyrhynchus 1786). Этот гимн представляет собой простую диатоническую мелодию, запи-

[55] *Лингас А.* Церковное пение. С. 355.

санную античной буквенной (вокальной) нотацией. Открытым остается вопрос о происхождении мелодии: имеем ли мы дело с христианской мелодией, записанной античными буквами, или с языческой мелодией, на которую положен христианский текст. Также не вполне понятно, предназначен ли гимн для литургического употребления или для пения в домашней обстановке (более вероятным, впрочем, представляется первое). Так или иначе, гимн Святой Троице является единственным известным сегодня науке памятником, где христианская музыка изложена античной буквенной нотацией[56].

Отказ от использования музыкальных инструментов за богослужением

Нет никаких сведений об использовании за раннехристианским богослужением музыкальных инструментов, и есть веские основания считать, что Церковь на Востоке на самом раннем этапе вполне сознательно отказалась от их употребления. Это было сделано по нескольким соображениям.

Во-первых, музыкальные инструменты считались орудием, необходимым лишь для тех, кто не обладает хорошим голосом. По словам Григория Нисского, «тот, кто обучен музыке, но по телесному недостатку не имеет собственного голоса, желая показать свое мастерство, прибегает для напева к искусственным голосам — флейтам или лире — и так делает свое умение очевидным для других». В звучании же человеческого голоса «как бы смешана музыка флейты и лиры, одновременно издающих согласованный звук»[57].

Во-вторых, музыка в церкви воспринималась как нечто вспомогательное и вторичное по отношению к произносимым словам, а потому музыкальные инструменты, не способные воспроизводить слова, оказывались вовсе ненужными. Григорий Нисский говорил: «От музыкальных инструментов до слуха доходит лишь звучание, а в пении одновременно слышатся и мелодия напева, и членораздельные слова, в то время как при одной инструментальной игре слова по необходимости пропадают»[58].

В-третьих, наконец, в представлении христиан, обратившихся из язычества, музыкальные инструменты были прочно связаны с языческим

[56] См.: *Hollemann A. W. J.* Oxyrhynchus Papyrus; *Герцман Е.* Тайны истории. С. 342–344.

[57] *Григорий Нисский*. О сотворении человека 9 (PG 44, 149).

[58] *Он же*. О надписании псалмов 2, 3 (PG 44, 495–496). (Пер. в кн.: Музыкальная эстетика. С. 109–110).

культом и с той культурной традицией, которую они отвергли, став христианами. Это подтверждают многочисленные упоминания у раннехристианских авторов о музыкальных инструментах как принадлежности языческого культа и непристойных пиршеств. Климент Александрийский, в частности, говорит:

> К необузданности причисляю я и слушание доводящей до полного опьянения игры на флейте… Кто часто отдается слушанию игры на флейтах, на струнных инструментах, кто принимает участие в хороводах, плясках… тот скоро доходит и до бóльших неприличий и разнузданности, переходит к шуму кимвалов и тимпанов, начинает неистовствовать на инструментах мечтательного культа… Предоставим поэтому дудки пастухам, флейты — людям суеверным, поспешающим за богослужение идольское; желаем мы полнейшего изгнания этих инструментов с наших трезвых общественных пиршеств; они приличны более скотам, чем людям; пусть пользуются ими люди глупые. Слышал я, что охотники игрой на дудках околдовывают оленей и заманивают их в сети; ослам, когда их припускают к кобылицам, тоже подыгрывают на флейте род брачной песни; музыканты из мотивов ее составили даже особую пьесу… Звуки хроматические и жалобные мотивы карийской музы столь же гибельны для нравов, как и разные ядовитые напитки: такого рода музыка при своей разнузданности и безобразии лишь раздувает склонность к беспорядочным пиршествам…[59]

По словам Климента, «человек поистине есть инструмент мирный», а все другие инструменты «суть орудия войны». Различные народы пользовались для возбуждения воинственного духа музыкальными инструментами, «мы же в качестве инструмента пользуемся для прославления Бога единственно мирным словом, а не псалтирью уже, которая употреблялась иудеями в Ветхом Завете, и не трубой, и не тимпаном, и не флейтой, которые обычно употребляют люди военные»[60].

Не менее категоричен в своем неприятии музыкальных инструментов Василий Великий. Для него игра на лире — синоним непотребства и разврата:

> Да услышат это те, которые у себя в домах вместо Евангелия берегут гусли и лиры! Пророк взывает к ним, как к уже погибшим, по состраданию любви оплакивая их погибель: «Горе, — говорит он, — тем, которые пьют вино с ци-

[59] *Климент Александрийский*. Педагог 2, 4 (PG 8, 441).

[60] Там же (PG 8, 441).

трой, гуслями, тимпаном и свирелью»[61]. А у тебя украшенная золотом и слоновой костью лира лежит на каком-то возвышенном жертвеннике, подобно какому-нибудь изваянию и кумиру демонов. И еще бедная женщина, вместо того чтобы научиться, как владеть веретеном, по необходимости рабства, научена тобой протягивать руки к лире, для чего ты, может быть, платил за нее деньги, отдавал ее в научение какой-нибудь другой женщине, которая сперва собственным телом своим служила всякому непотребству, а теперь для молодых дев стала наставницей в подобных делах… Вот она предстает с лирой, кладет на нее пальцы, чтобы извлечь звуки; руки ее обнажены, лицо бесстыдно. К ней обращается всё собрание пирующих, к ней устремляются взоры всех, слух с безмолвием ловит звуки, шум утихает, смех умолкает, не слышно непотребных речей, которыми доселе старались превзойти друг друга, безмолвствуют все в доме, очарованные сладострастной игрой… Жалкое зрелище для очей целомудренных — женщина не за ткацким станком, но с лирой в руках, не собственным своим мужем знаемая, но видимая посторонними, сделавшаяся общим достоянием, поющая не псалом исповедания, но любодейные песни, не Богу молящаяся, но поспешающая в геенну, не в церковь Божию стремящаяся, но вместе с собой исторгающая из нее других![62]

Авторы IV века, в том числе Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, настаивают на том, что игра на музыкальных инструментах не подобает христианам ни в домашнем быту, ни тем более в храме. Только живой человеческий голос должен звучать в храме Божием, и тело человека заменяет орган и гусли:

Заменим тимпаны духовными песнями, бесчинные крики и песни — псалмопением, театральное рукоплескание — рукоплесканием благодарственным и стройным движением рук[63].

Здесь не нужно ни псалтири, ни натянутых струн, ни смычка, ни искусства, ни каких-либо музыкальных инструментов; но, если захочешь, можешь сделать самого себя псалтирью, умертвив члены плотские и настроив свое тело согласно с душою[64].

[61] Ис. 5:11–12 в переводе LXX. Эта же цитата приводится в 22-м правиле VII Вселенского собора, где говорится о недопустимости для христиан вкушать пищу «с сатанинскими песнями, и с певицами и блудническими гласованиями».

[62] *Василий Великий*. Толкование на Ис. 5, 11 (PG 30, 376–380). Рус. пер. Т. 1. С. 503.

[63] *Григорий Богослов*. Слово 5, 35 (SC 309, 366–368). Рус. пер. С. 141.

[64] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Пс. 41, 2 (PG 55, 158). Рус. пер. С. 153.

> Встав, они[65] тотчас становятся в ряд, и с великим согласием и мелодической стройностью поют пророческие гимны. Ни гусли, ни свирель, ни иной какой-либо музыкальный инструмент не издает такого звука, какой можно слышать в глубокой тишине и в пустыне, когда поют эти святые люди. И самые эти песни плодотворны и исполнены любви к Богу[66].
> Не пение само по себе подобает младенцам (νηπίοις)[67], но пение под (аккомпанемент) бездушных музыкальных инструментов, с плясками и погремушками. Поэтому и в церкви при пении возбраняется использование таковых инструментов, как и всё прочее, свойственное младенцам. Дозволяется же только простое пение, ибо оно приятно душе[68].

Относительно использования инструментов в ветхозаветном культе мнение Отцов сводилось к тому, что это было возможно по «снисхождению» Божию к духовной немощи древних евреев. В Церкви же Нового Завета музыкальные инструменты должны быть заменены хвалой, которую христианин воссылает всем своим существом, всеми органами души и тела. Уже Климент Александрийский толковал упоминаемые в псалмах музыкальные инструменты аллегорически: «звук трубный» — это напоминание о воскресении мертвых; псалтирь — человеческий язык; цитра — уста; тимпан — Церковь; орган — тело, а струны — телесные нервы[69]. Продолжая ту же аллегорию, святитель Иоанн Златоуст пишет:

> Как иудеям заповедано было славить Бога всеми музыкальными инструментами, так и нам повелевается славословить Его всеми членами: глазами, языком, слухом и руками… Тогда человек делается благозвучной псалтирью, вознося Богу самую стройную и духовную песнь. Те инструменты были дозволены тогда иудеям как по их немощи, так и для того, чтобы располагать их к любви и согласию… Бог, зная их грубость, леность и беспечность, хотел таким мудрым распоряжением пробудить их от усыпления, облегчая труд продолжительной молитвы приятностью музыкального пения. Что же значит: «на звучных кимвалах» (Пс. 150:5)? Так называет пророк псалмы. Иудеи не просто ударяли в кимвалы, не просто играли на гуслях, но, насколько возможно, и посредством кимвалов, и посредством труб, и посред-

---

[65] Монахи.

[66] *Иоанн Златоуст*. Беседы на 1 Тим. 14, 4 (PG 62, 576). Рус. пер. С. 722.

[67] В смысле «глупцам».

[68] *Псевдо-Иустин*. Ответы (PG 6, 1354). Сочинение относится к разряду spuria и написано около 400 г.

[69] *Климент Александрийский*. Педагог 2, 4 (PG. 8. Col. 441).

Царь Давид Псалмопевец.
Псалтирь с восследованием.
XVI в.

ством гуслей выражали значение псалмов; к этому они прилагали усердие и старание, которое приносило великую пользу[70].

Василий Великий указывает на то, что из многих музыкальных инструментов царь Давид выбрал для аккомпанемента псалмам именно псалтирь, «показывая тем самым... что ей присуща благодать свыше, от Духа, так как это единственный музыкальный инструмент, у которого звук издается верхней частью». Василий отмечает, что «звуки кифары и лиры раздаются от удара по нижней части струн, а источник стройных ритмов у псалтири устроен вверху, чтобы и мы тянулись к вышнему, а не влеклись к страстям плоти, поддавшись обаянию напева». Таким образом, «пророческое слово с глубокой мудростью самим устройством инструмента показало нам, что нетруден путь ввысь для душ собранных и гармоничных»[71].

Все приведенные выше цитаты из древне-церковных авторов содержат критику музыкальных инструментов не самих по себе, а как неотъемлемых атрибутов языческого культа или праздного времяпрепровождения. По этой же причине их не допускали в христианское богослужение. Музыкальное оформление раннехристианского богослужения было исключительно вокальным, и это, как видно из приведенных цитат, явилось

[70] *Иоанн Златоуст.* Беседа на Пс. 150, 2 (PG 55, 497–498). Рус. пер. С. 558.

[71] *Василий Великий.* Беседа на Пс. 1. (Пер. Т. Миллер в кн.: Музыкальная эстетика. С. 105).

результатом сознательного выбора, сделанного Церковью. Человеческий голос воспринимался как инструмент, созданный для восхваления Бога, и только этим инструментом разрешалось пользоваться за богослужением.

Святоотеческое учение о церковном пении

Каковы основные характерные особенности церковного пения по учению отцов древней Церкви? Прежде всего церковная музыка должна носить сдержанный, молитвенный характер, должна быть лишена элементов развлекательности и страстности. Климент Александрийский пишет:

> Наши песни должны быть гимнами во славу Бога... Гармонии следует принимать строгие и целомудренные; должно гнать как можно дальше от нашего мужественного умонастроения те изнеженные гармонии с их коленчатыми переливами, которые коварной своей изощренностью внушают людям склонность к роскоши и распущенности. Напевы же суровые, нравственные и чистые далеки от пьяной необузданности. Итак, оставим хроматические гармонии бесстыдным попойкам и пестро разодетой, как то подобает гетерам, блудливой музыке[72].

По словам Григория Нисского, «наши напевы творятся по иным законам, нежели у тех, кто чужд нашей мудрости... Безыскусный напев сплетается с божественными словами ради того, чтобы само звучание и движение голоса изъясняло скрытый смысл, стоящий за словами, каков бы он ни был»[73]. Интересны рассуждения святителя о музыке и ее значении для духовной жизни христианина:

> ...Музыка сродни нашей природе... Именно по этой причине великий Давид примешал к нравственному учению мелодию и как бы оросил возвышенные догматы медовой сладостью, доставляющей нашей природе возможность некоторым образом созерцать и врачевать саму себя... Быть может, музыка есть не что иное, как призыв к более возвышенному образу жизни, наставляющий тех, кто предан добродетели, не допускать в своих нравах ничего немузыкального, нестройного, несозвучного, не натягивать струн сверх должного, чтобы они не порвались от ненужного напряжения, но также и не ослаблять их в нарушающих меру удовольствиях... Вообще музыка наставляет натяги-

[72] *Климент Александрийский*. Педагог 2, 4 (PG. 8. Col. 441).

[73] *Григорий Нисский*. О надписании псалмов 1, 3 (PG 44, 444 CD). (Пер. в кн.: Музыкальная эстетика. С. 109).

вать и отпускать струны в должное время, наблюдая за тем, чтобы наш образ жизни неуклонно сохранял правильную мелодию и ритм, избегая как чрезмерной распущенности, так и излишней напряженности[74].

Соответствие мелодической ткани церковного пения тому образу жизни, который Евангелие предписывает христианам, делает это пение подлинно церковным, несущим необходимый духовно-нравственный заряд. Именно поэтому всё противоестественное, театральное, всякая надломленность и крикливость должны быть исключены из церковного пения. 75-е правило VI Вселенского собора гласит:

Желаем, чтобы приходящие в церковь для пения не употребляли бесчинных воплей, не вынуждали из себя неестественного крика и не вводили ничего несообразного и несвойственного церкви, но с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, видящему сокровенное[75].

Пение в церкви, согласно святым отцам, должно быть строго унисонным, отражая то единство, которое христиане обретают в Церкви — Теле Христовом. Игнатий Богоносец во II веке пишет: «Составляйте же из себя вы все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии, дружно начав песнь Богу, вы *единогласно* пели ее Отцу чрез Иисуса Христа»[76]. В IV веке Афанасий Александрийский, говоря о богослужении в Александрии, отмечает, что «от множества собравшихся и взывающих к Богу возносится *единый голос*»[77]. По словам Иоанна Златоуста, «в церкви всегда должен быть слышен *один голос*, так как она есть одно тело. Потому и чтец читает один… и певец поет один; и когда все возглашают, то голос их *произносится как бы из одних уст*»[78]. В V веке автор Ареопагитского корпуса говорит о «*единозвучии* божественных песнопений», которое, «словно единым для всех и *единогласным* священным хоровождением», устанавливает «единомыслие и в отношении к Богу, и в отношении к нам самим и друг к другу»[79].

---

[74] *Григорий Нисский.* О надписании псалмов 1, 3 (PG 44, 444 AB). (Пер. в кн.: Музыкальная эстетика. С. 108–109).

[75] Правила Православной Церкви. Т. I. С. 566.

[76] *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 4 (PG 5, 648). Рус. пер. С. 271.

[77] *Афанасий Александрийский.* Защитительное слово к царю Констанцию 16 (PG 25, 616). Рус. пер. Т. 2. С. 54.

[78] *Иоанн Златоуст.* Беседы на 1 Кор 36, 6 (PG 61, 315). Рус. пер. С. 375.

[79] *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии 3, 3, 5. Во всех цитатах, приведенных в настоящем абзаце, курсив наш. — *М. И.*

Эти слова показывают, что церковное пение было унисонным не в силу неразвитости музыкального искусства, а именно потому, что голоса многих людей должны были соединяться в единую хвалу Богу. Даже хоровое пение воспринималось не как многоголосие и многозвучие, а как единый голос, звучащий из многих уст.

На самом раннем этапе развития христианского богослужения не существовало специальных, профессионально подготовленных певцов и хоров. В пении участвовала вся община, а в качестве солистов могли выступать рядовые члены общины. Положение постепенно менялось по мере того, как богослужение становилось всё более торжественным, а тексты и музыка приобретали фиксированный характер. Профессиональные певцы и хоровые коллективы стали нормативным явлением на христианском Востоке после Миланского эдикта императора Константина. Именно этим временем датируются церковные каноны, регламентирующие обязанности чтецов и певцов. 15-е правило Лаодикийского собора (367 г.) запрещает пение в церкви всем, кроме «канонических певцов (κανωνικῶν ψαλτῶν), восходящих на амвон и поющих по книгам»[80] (что предполагает фиксацию текста, а возможно, и мелодии исполняемых песнопений). Канонический певец — тот, кто поставлен на служение епископом через возложение рук (хиротесию). Таким образом, певцы, как и чтецы, были членами клира.

В раннехристианской Церкви существовало несколько видов хорового пения. Прежде всего наиболее распространенным было пение всего хора в унисон. Так исполнялись, в частности, гимны из евхаристического и неевхаристического богослужения («Свят, свят, свят», «Свете тихий»). Широким распространением пользовалось антифонное пение — когда хор делился пополам, и стихи псалмов исполнялись поочередно то одной, то другой половиной. Существовало также ипофонное пение — когда основные мелодические фразы поручались солисту, а хор либо повторял их, либо по окончании каждой фразы повторял определенный рефрен (припев).

В IV и V веках церковная музыка на христианском Востоке и Западе развивалась параллельными путями. Имеются свидетельства и о прямых заимствованиях западными Церквами восточных напевов. Блаженный Августин в «Исповеди» рассказывает о том, как незадолго до его обращения в христианство «в Медиоланской церкви вошло в обычай утешать и наставлять с помощью пения: братья пели ревностно и согласно, устами и сердцем». Введение гимнов в богослужение было связано с гонениями светских властей против святого Амвросия Медиоланского. Опасаясь за его жизнь,

[80] Правило 15 Лаодикийского собора. Цит. по: Правила Православной Церкви. Т. II. С. 92.

толпа людей проводила ночи в молитве в храме: «Тогда и постановлено было петь гимны и псалмы по обычаю Восточной Церкви, чтобы народ совсем не извелся в тоске и печали; с тех пор и поныне обычай этот соблюдается, и его усвоили многие...»[81]

Таким образом, по утверждению Августина, церковное пение пришло на христианский Запад с Востока. В другом месте той же книги Августин упоминает о том, что «Александрийский епископ Афанасий... заставлял произносить псалмы с такими незначительными модуляциями, что это была скорее декламация, чем пение»[82]. Речь здесь идет о псалмодической речитации, или чтении нараспев священных текстов, из которого родилась церковная музыка. Традиция такой речитации как основного способа чтения Священного Писания в храме была общей для Востока и Запада.

Блаженный Августин был одним из тех пастырей древнехристианской Церкви, которые сознавали важность и пользу церковной музыки, ее благотворное влияние на душу человека. Дважды он упоминает о своих слезах во время исполнения церковных гимнов[83]. По словам Августина, «сами святые слова зажигают наши души благочестием более жарким, если они хорошо спеты; плохое пение такого действия не оказывает. Каждому из наших душевных движений присущи и только ему одному соответствуют определенные модуляции в голосе говорящего и поющего, и они, в силу какого-то тайного сродства, эти чувства вызывают». И, хотя Августин считает, что важнее не само пение, а то, о чем поется, тем не менее если «это поется чистыми голосами, в напевах вполне подходящих», то польза от такого пения очевидна[84].

Пение в Византии

Развитие церковной музыки в Византии привело к формированию в период между VI и VIII веками музыкальной системы, получившей название «Октоиха». В основе Октоиха лежит система, в соответствии с которой богослужение разделено на восемь гласов (система осмогласия). Каждый из гласов представляет собой собрание текстов, а также особый набор мелодических формул, при помощи которых эти тексты могут быть распеты. В течение одной недели звучит один глас, в течение следующей — другой, и так далее. Через восемь недель осмогласный цикл повторяется.

---

[81] *Августин*. Исповедь 9, 7.

[82] Там же 10, 33.

[83] Там же 9, 7 и 10, 33.

[84] Там же 10, 33.

Октоих. 1498 г. (РГБ. Ф. 304.1 № 369. Л. 1)

Одной из основных целей создания системы Октоиха была «канонизация» всего музыкального материала, пригодного для исполнения в Церкви. Такая канонизация не могла стать делом рук отдельных лиц. Отбор мелодических формул осуществлялся на протяжении длительного периода и был результатом деятельности многих поколений певцов и доместиков (церковных регентов). С точки зрения светского музыковеда, это был стихийный процесс. С точки зрения церковного человека, этим процессом руководил Святой Дух, под действием которого соборный разум Церкви отбирал пригодное и отсеивал непригодное из всего многообразия доступного музыкального материала.

Византийская церковная музыка в силу указанных особенностей практически исключала возможность композиторской деятельности в том смысле, в каком термин «композитор» употребляется в наше время. Византийские распевщики (мелоды) были составителями и организаторами церковной музыки, но никак не композиторами в современном понимании, поскольку не сочиняли оригинальную музыку, а лишь компоновали песнопения из готового набора мелодических формул. Труд мелода подобен труду мозаичиста, создающего образ из заранее приготовленных кусочков разноцветной смальты. Он может быть также уподоблен работе иконописца, создающего оригинальный образ, но строго следующего определенному канону. «Однако было бы ошибкой считать, что этот метод композиции лишал композитора всякой возможности творчества, — отмечает исследователь. — Такой метод творчества оберегал церковное искусство от привнесения в него всего чуждого его эстетике, инородного, подтягивал художника

к определенным нормам, художественному эталону, не позволял сбиться на более низкий уровень»[85].

В византийском богослужебном пении, как и в античности, употреблялись различные виды хорового пения, включая ипофонное и антифонное. Роль солиста при ипофонном пении исполнял канонарх (κανονάρχης): первоначально этот термин указывал на монаха, ударами колотушки призывавшего других монахов к службе, но ко временам Феодора Студита термин стал употребляться применительно к певцу-солисту, за которым следует хор. При антифонном пении два хора располагались на двух клиросах — правом и левом — и пели поочередно. В некоторых случаях два хора могли сходиться на середину храма для совместного пения, а затем снова расходиться по своим клиросам.

Хором управлял «доместик» — церковный регент, показывавший певчим движение мелодии при помощи специальных хирономических знаков. Нередко должность канонарха и доместика совмещалась в одном лице. Доместик должен был не только обладать музыкальными способностями, но и в совершенстве знать церковный устав, поскольку именно в его задачу входил подбор песнопений для каждой службы. При наличии двух хоров у каждого был свой доместик.

В византийском богослужении участвовали, как правило, только мужские хоры. Отсутствие женщин на клиросе было обусловлено общей установкой, восходящей еще к апостолу Павлу, который говорил: *Жены ваши в церквах да молчат* (1 Кор. 14:34). В приходских храмах и кафедральных соборах обязанности певцов возлагались на мужчин, которые получали на это служение благословение епископа через возложение рук (хиротесию).

На всем протяжении своей истории византийское пение носило принципиально одноголосный характер. Однако к основному голосу мог снизу добавляться малоподвижный опорный голос — так называемый «исон» (ἴσον — букв. «равный», «одинаковый»). Точное время появления исона в византийском пении неизвестно. Исон (бурдон) выполняет функцию аккомпанемента и создает гармонический фон для верхнего голоса, ведущего основную мелодию.

После падения Константинополя в 1453 году развитие византийского пения не прекратилось, хотя и подверглось в некоторых регионах западному, в других арабо-турецкому влиянию. Однако в основе пения в Церквах греческого Востока и поныне лежит та система, которая сложилась в Византии.

[85] *Владышевская Т. Ф.* Византийская музыкальная эстетика. С. 147–148.

Крюковая нотация. Сборник «Праздники и трезвоны в крюковых нотах» (РГБ. Ф. 317. № 21. Л. 15 об.-16)

Пение в Древней Руси

Церковное пение появилось на Руси вместе с христианством, которое стало господствующей религией при князе Владимире. Историческая дата Крещения Руси — 988 год — может считаться официальной датой начала русского церковного пения, хотя отдельные храмы и певцы существовали на Руси и до этого времени.

По мнению ряда ученых[86], русское церковное пение произошло от греческого пения путем простой трансплантации греческих напевов на русскую почву и «подгонки» славянских переводов богослужебных текстов под греческую церковную музыку. По мнению других ученых, древнерусское церковное пение является продуктом самобытного народного творчества и возникло на русской почве самостоятельно, без внешних влияний[87]. Существует также гипотеза о болгарских корнях русской церковной музыки. Согласно этой гипотезе, «сейчас же после крещения Руси и организации церковной жизни в государстве св. Владимира стала преобладать болгарская церковная культура»; «богослужебное пение, взятое болгарами от византийцев в конце IX века и разработанное ими, было уже приспособлено к славянскому языку... и к музыкальному чувству южных и восточных славян»[88].

---

[86] См.: *Разумовский Д. В.* Церковное пение. С. 57–58; *Металлов В.* Очерк истории. С. 52–53; *Успенский Н. Д.* Древнерусское певческое искусство. С. 20–25.

[87] История русской музыки в 10 томах. Т. 1. С. 80–81.

[88] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение. Т. I. С. 215.

Каковы бы ни были подробности возникновения церковного пения на Руси, — принесено ли оно было непосредственно из Византии или через посредство Болгарии, — византийские корни русского церковного пения не могут быть оспариваемы. Очевиден и тот факт, что основные принципы организации византийского пения были восприняты на Руси. К их числу относятся система осмогласия и строго унисонный характер пения.

От Византии же Русь унаследовала и систему записи церковных мелодий. Она получила название «знаменной», от слова «знамя» (знак). Мелодические формулы записывались при помощи знаков, имевших форму крюков (отсюда другое название той же нотации — «крюковая»). Знамена, или крюки, представляли собой знаки, указывающие на определенный звук или музыкальный оборот из нескольких звуков: один крюк мог обозначать движение на секунду вверх (ре-ми), другой — на нисходящее движение из трех звуков (фа-ми-ре) и т. д. Длительность звуков, составляющих одно «знамя», тоже могла быть различной. Каждый крюк имел свое название: «крыж», «сложитья», «ключ», «паук», «рог», «два в челну», «крюк простой», «стрела мрачная», «чашка полная», «подчашие светлое», «голубчик борзой», «палка воздернутая» и др.[89]

Знаменный распев — основная, наиболее древняя и наиболее устойчивая форма древнерусского церковного пения. Свое название он получил от того же слова «знамя», которое указывало на способ записи этого распева. Ранние формы знаменного распева не поддаются точному прочтению, поэтому мы ничего не можем сказать о ладовой организации этого распева во времена Киевской Руси. Теоретическое осмысление знаменного распева началось не ранее XV века, а точная звуковысотная фиксация знаменных мелодий стала возможной лишь на рубеже XVI и XVII веков[90].

Практически любое песнопение знаменного распева представляет собой набор попевок — кратких мелодических формул, каждая из которых имеет свое название и свои характерные особенности. Древнерусская музыкальная теория снабдила каждую попевку определенным наименованием в целях лучшего усвоения певческого материала учениками. Название попевок во многих случаях имело описательный характер и отражало то содержание, которое вкладывалось певчими в конкретный мелодический оборот.

В XVI веке появляются новые распевы — путевой, демественный и так называемый большой знаменный. Все они родились на почве знаменного

[89] См., например: *Христофор*. Ключ знаменной. С 72–73.

[90] *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Древней Руси. С. 48–49.

Певчие. Фрагмент иконы «Воздвижение Честного Креста, с семьей Яна Собеского». Посл. четв. XVII в. (церковь Успения Богородицы в с. Сытихов Львовской обл.)

распева, но отличаются от него значительно большей протяженностью, мелодическим разнообразием.

Как и в Византии, на Руси существовало пение сольное, ипофонное и антифонное. Хоры были исключительно мужскими, преимущественно басового диапазона. Женщины к пению на клиросе не допускались, за исключением женских монастырей.

«Партесное» пение

В XVII веке в Московскую Русь через Украину начинает проникать так называемое «партесное» пение. Этот род церковного пения сложился под влиянием католической музыки и быстро приобрел популярность. Уже в 50-е годы XVII века он стал при активной поддержке патриарха Никона и царя Алексея Михайловича внедряться в богослужебное употребление, несмотря на многочисленные протесты ревнителей старины[91].

Партесное пение (т. е. разделенное на партии, голоса) не имеет никакой генетической связи с предшествующим развитием литургической музыки на Руси. Его введение в обиход Русской Церкви знаменовало собой подлинную «культурную революцию» в церковном пении. Образовался культурный разлом, который не был воспринят значительной частью церковного общества. Новое пение категорически отвергли старообрядцы, усмотрев в нем радикальный разрыв с многовековой традицией русской богослужебной музыки.

В послепетровский период главным законодателем музыкальной моды становится Придворная певческая капелла — проводник итальянского

[91] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение. Т. II. С. 52–54.

влияния на русскую церковную музыку. К руководству капеллой приглашались выдающиеся мастера итальянской оперы, мало знакомые с русской церковной традицией и даже не владевшие русским языком, не говоря уже о церковнославянском. Учениками итальянцев стали ведущие русские церковные композиторы первой половины XIX века.

Среди прочих новшеств, введенных итальянцами в русский певческий обиход и подхваченных их учениками, стало сочинение так называемых «духовных концертов» — развернутых хоровых произведений, состоящих из нескольких частей и написанных в итальянском стиле, с использованием элементов полифонии, с чередованием форте и пиано, быстрых и медленных темпов. Концерты итальянских мастеров отличались определенным профессионализмом, иногда даже мастерством и мелодической яркостью, но по своему духу были абсолютно чужды богослужению Православной Церкви. Это была светская музыка, по стилю ничем не отличавшаяся от оперной музыки тех же композиторов.

Стиль итальянского концерта оказал решающее влияние на творчество Д. С. Бортнянского, руководившего Придворной капеллой в течение четверти века и во многом определившего музыкальный стиль русского церковного пения последующего периода. Перу Бортнянского принадлежит 59 хоровых концертов, многие из которых исполняются в храмах по сей день. Эти концерты, как и большинство итальянских инструментальных концертов, состоят из трех частей: быстрая часть сменяется медленной и наоборот. Заключительная часть концерта нередко имеет фугированный характер. В духовных концертах Бортнянского можно найти черты оперности, кантовую мелодику, народно-песенные обороты, ритмы бальных танцев. «Все эти компоненты образуют особый интонационный сплав, имеющий мало общего с древней церковно-певческой традицией»[92].

Важную роль в развитии русской церковной музыки сыграл А. Ф. Львов, возглавлявший Придворную певческую капеллу с 1837 по 1861 год. При нем на смену итальянскому влиянию в русской музыке пришло немецкое. Гармонизации русских напевов в немецком стиле, сделанные Львовым, резко критиковал святитель Филарет, митрополит Московский[93]. Ратуя за сохранение традиций древнерусского пения, Филарет писал: «Новый в церковной жизни Петербург предоставит ли довольно людей, имеющих знание, опыт и вкус к церковной музыке более древней? Не с большею ли

[92] *Келдыш Ю. В.* Бортнянский. С. 187.

[93] См., в частности: *Филарет (Дроздов), митр.* Письма архимандриту Антонию. Ч. 3. С. 17–18.

Деревянное било (великое). Слева — металлическое било (клепало). Лавра св. Афанасия Великого на Афоне. Фото 2002 г.

надеждою можно таких искать в епархиях более древних, в которых более сохранялась привязанность к древнецерковному, которыми не так решительно возобладал новый вкус?»[94]

Церковная власть в лице Святейшего Синода и митрополита Филарета в середине XIX века продолжала бороться за то, чтобы русское пение сохраняло свой церковный характер. В 1850 году Синод издал указ о запрете пения «духовных концертов» во время причащения священнослужителей. Однако придворные сочинители обращали мало внимания на инструкции, исходящие от высшей церковной власти, и продолжали писать музыку в итальянском или немецком духе.

Не только иерархи, но и многие деятели церковной музыки в те годы отмечали, что «в наше церковное пение вкралось много италианизма»[95], что оно «удалилось от своих начал, утратило свой молитвенный характер»[96], и что необходимо «воскресить первобытную старину»[97], возродив молитвенный дух древнего церковного пения.

Движение за возвращение к национальным основам церковного пения, начавшееся в середине XIX века, продолжалось вплоть до революции 1917 года. Такие русские композиторы, как П. И. Чайковский, С. В. Рахманинов, А. Д. Кастальский и многие другие, оставили после себя образцы цер-

[94] *Филарет (Дроздов), митр.* Собрание мнений и отзывов. Т. 5. С. 828.

[95] *Ломакин Г. Я.* Автобиографические записки. С. 660.

[96] Там же. С. 664.

[97] Там же. С. 662.

ковной музыки, в которой сделана попытка вернуться к древнерусским распевам, гармонизовав их не в итальянском или немецком, а в самобытном русском духе.

В современной Русской Церкви за богослужением, как правило, исполняются произведения композиторов XIX — начала XX века. Однако основу церковного пения составляют «обиходные» напевы, восходящие к древнему знаменному распеву, но значительно сокращенному в XVII веке и гармонизованному в XIX веке. Предпринимаются и попытки создания новых музыкальных произведений для исполнения на церковном клиросе.

Колокольный звон

Единственный род инструментальной музыки, который не только дозволяется Православной Церковью, но и является важной составляющей православного богослужения, является колокольный звон.

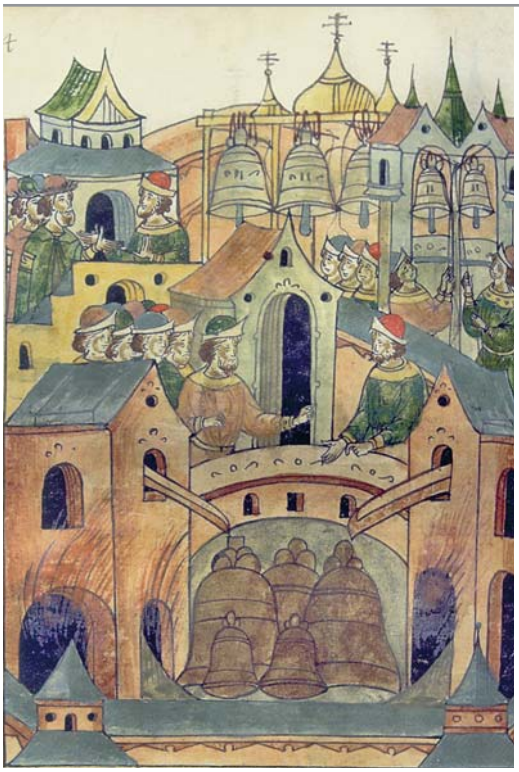
Типикон (богослужебный устав) неоднократно упоминает о созыве на богослужение при помощи «кампана», а также при помощи «великого» и «тяжкого». Термин «кампан» латинского происхождения и означает собственно «колокол». Термины же «великое» и «тяжкая» относятся к другому музыкальному инструменту, по-славянски называемому «клепалом» (глагол «клепати» означает «стучать», «указывать», «созывать»), или «билом» (от глагола «бити» — ударять). Этим термином обозначался ударный сигнальный инструмент из металла, камня или дерева, использовавшийся для созыва на богослужение.

Практика созыва на богослужение при помощи била (греч. σήμαντρον, от σημαίνω — давать знак) существовала на христианском Востоке уже в IV веке. Различают великое ударение в деревянное било (брус длиной 2–4 метра, шириной от 10 до 90 см и толщиной 4–7 см), малое ударение в деревянное било (брус меньших размеров) и медное или железное ударение (при котором используется металлический брус — «железо»)[98].

Деревянное било на Востоке нередко обозначалось словом ξύλον («дерево»), а на Западе — термином lignum sacrum (букв. «священное дерево»). Не позднее VII века наряду с билом на Западе появляются колокола, которые постепенно вытесняют било из употребления. В Византии колокола появляются несколько позднее, однако в течение долгого времени их воспринимают либо как языческий атрибут, либо как чисто латинский обычай.

В славянских странах, напротив, колокола появляются довольно рано. Уже в середине X века арабский писатель Аль-Масуди указывает на раз-

[98] *Есипова М. В.* Било. С. 212–213.



Литье пяти колоколов в Москве. Миниатюра Лицевого летописного свода. 1570-е гг. (БАН. 31.7.30-1. Л. 415 об.)

личие между греками, находившимися под арабским владычеством, и славянами в использовании музыкальных инструментов для созыва на богослужение: «Славяне разделяются на многие народы; некоторые из них суть христиане… Они имеют многие города, а также церкви, где навешивают колокола, в которые ударяют молотком, подобно тому, как у нас христиане ударяют деревянной колотушкой по доске»[99].

Первые упоминания о колоколах на Руси встречаются в летописях начиная с XI века. По словам современного исследователя, «обычай звонить в колокола пришел на Русь с Запада, где существовал культ колоколов, где искусство колокольного литья считалось священной профессией, где колокола крестили, давали им личные имена»[100]. В XIV–XV веках небольшие колокола поступают на Русь с Запада через Новгород и Псков, а для выполнения заказов на изготовление более крупных колоколов на Русь прибывают мастера-литейщики — итальянцы и немцы. Со временем создаются свои производства, и уже к XVI веку Русь обходит все другие государства по числу и весу колоколов[101].

[99] Цит. по: *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей. С. 125.

[100] *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Древней Руси. С. 208. Косвенным (и достаточно поздним) подтверждением западного происхождения колокольных звонов на Руси является выражение «малиновый звон», указывающее на бельгийский город Малин (Мехелен), крупнейший средневековый центр колокольного литья.

[101] История колокольного дела в России. С. 2.

Царь-колокол. Литография с рисунка Дж. И. Белла. 1837 г.

На Руси, как и на Западе, колокола очеловечивались, им давали собственные имена (например, знаменитый колокол Сысой в Угличе). За провинность колокол могли наказать — высечь розгами, сослать в ссылку, вырвать у него язык (именно это произошло с углицким колоколом, после того как в 1593 году он возвестил о смерти царевича Димитрия)[102].

В то же время церковный колокол воспринимался как священный предмет, к которому относились с почтительным благоговением. Колоколу приписывалась чудотворная сила, считалось, что он способен своим звоном предотвращать стихийные бедствия и отгонять от людей вражью силу.

Своего наивысшего расцвета искусство колокольного звона на Руси достигло в XVI–XIX веках. К этому времени наиболее употребительными стали языковые колокола, издававшие звон благодаря удару языка по корпусу колокола, остававшемуся неподвижным (или почти неподвижным) во время звона. Языковые колокола постепенно вытеснили более древние, заимствованные с Запада «очепные» колокола, из которых звук извлекался посредством раскачивания самого колокола, ударявшегося о неподвижно висевший язык. Наборы языковых колоколов разной величины составляли непременную принадлежность звонниц и колоколен, пристраивавшихся к крупным храмам и соборам. Колоколами управляли либо непосредственно с колокольни (звонницы), либо с земли, для чего к языкам колоколов прикрепляли канаты. Для извлечения звука из большого количества колоколов звонарь пользовался пальцами обеих рук, а также правой ногой (как правило, ногой приводился в движение язык наиболее мощного и тя-

[102] *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Древней Руси. С. 209.

желого колокола). Нередко для управления большим количеством колоколов привлекалось несколько звонарей.

Колокольный звон разделяется на несколько видов или жанров. Благовестом называются равномерные удары в один и тот же колокол (благовест совершается перед началом всякого богослужения, но в праздники благовест переходит в звон, а в будни не переходит). Перезвон — это поочередные удары в разные колокола: от самого низкого до самого высокого. Перебор — поочередный звон во все колокола в нисходящем порядке, после чего ударяют во все колокола вместе. Трезвоном называют наиболее торжественный, праздничный звон в несколько (5, 10, 12 и более) колоколов. Что же касается термина «звон», то он применяется ко многим видам разноритмичных ударов в несколько колоколов. В соответствии со своим назначением звоны могут иметь собственные наименования: красный (пасхальный, торжественный, особенно красивый), встречный (бывающий на встречу архиерея), водосвятный (к водосвятному молебну), погребальный, молебный и др.

Характер звона в значительной степени определяется высотой и мощью используемых колоколов. Но не менее важными являются другие составляющие звона — его ритм и темп. Пасхальный звон, например, характеризуется подвижным темпом, использованием высоких колоколов и мелких долей. Для погребального звона, напротив, характерно использованием медленного темпа, медленных долей и низких тембров. Благодаря богатству и разнообразию тембров, ритмов и темпов мастерам колоколь-

Колокол из церкви Св. Троицы в Никитниках. 1647 г. Мастер Иван Фальк (Исторический музей, Москва)

ного звона удавалось передавать самые разные состояния — от тревоги (удары в набат) и скорби (погребальный звон) до торжественной радости и ликования (праздничный или пасхальный трезвон).

Колокольный звон употребляется не только перед богослужением, но и во время богослужения, возвещая о наиболее важных его моментах. В частности, во время Литургии в колокола звонят на евхаристическом каноне, после преложения Святых Даров. На всенощном бдении звон полагается в начале утрени, а во время пения полиелея положен праздничный трезвон. Сочетание трезвона, совершаемого вне храма, с пением внутри него создает неповторимый акустический эффект, придавая соответствующим моментам богослужения праздничный и торжественно-ликующий характер.

*

В византийскую эпоху богослужение на христианском Востоке приобрело те черты, которые оно сохраняет до сего дня: продолжительность, торжественность, непрерывность.

Одной из наиболее характерных черт православного богослужения является красота, благолепие. Известен рассказ из «Повести временных лет» о том, как послы князя Владимира, направленные им в разные страны для того, чтобы выбрать для Руси правильную веру, вернулись к нему, потрясенные богослужением, на котором они присутствовали в храме Святой Софии в Константинополе: «Не ведали мы, на небе ли были мы, или на земле, ибо нет на земле такого великолепия и такой красоты, и не знаем, как ее выразить. Только то и ведаем, что там Бог с людьми пребывает, и служба их лучше всех стран».

Сама атмосфера храма, его внешний вид и внутреннее убранство, обилие живописных образов на стенах и в иконостасе, в сочетании со словами богослужения и пением как его непременным атрибутом, а также разного рода действиями священнослужителей, включая торжественные процессии и воскурение фимиама, всё это призвано создать у верующего реальное чувство «неба на земле». Это чувство испытали послы князя Владимира, когда оказались в храме Святой Софии. Подобное же чувство и в наше время испытывают многие, впервые переступая порог храма.

Литургия является священнодействием космического масштаба не только потому, что содержание молитв обнимает земную и духовную жизнь людей во всех ее проявлениях, но и потому, что Литургия соединяет мир дольний с миром горним, ангелов с людьми. Литургия — это окно в гор-

ний мир, открывающее видение небесной славы, где херувимы и серафимы прославляют Бога. Богослужение призвано быть земным отображением этого небесного священнодействия. Отсюда и стремление к великолепию, отраженное в архитектуре православных соборов, в мозаиках и фресках, в разнообразии и изысканности церковной утвари, в продолжительности песнопений, в торжественности литургических процессий.

Глава 6

ЕВХАРИСТИЯ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Настоящая глава будет посвящена четырем темам: святоотеческому учению о Евхаристии; учению о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа; вопросу о том, как часто причащались православные христиане в Византии и на Руси; правилам и практике подготовки к причащению. Эти четыре вопроса — два теоретических, два практических — только на первый взгляд кажутся не связанными один с другим. На самом деле теоретическое осмысление Евхаристии по необходимости должно было иметь практические последствия.

1. Святоотеческое учение о Евхаристии

В основе евхаристического богословия восточных Отцов Церкви лежит евангельское повествование о Тайной вечере (Мф. 26:26–29; Мк. 14:22–25; Лк. 22:19–20), беседа Христа о хлебе жизни (Ин 6:32–65) и учение о Евхаристии апостола Павла. Именно эти новозаветные тексты, рассмотренные нами в начале книги, стали тем фундаментом, на котором строилось святоотеческое понимание Евхаристии, ее смысла и содержания, способов ее совершения, ее значения для духовной жизни.

Ранние Отцы Церкви

Теме Евхаристии уделяли внимание уже мужи апостольские II века. Священномученик Игнатий Богоносец, обращаясь к Ефесянам, писал: «Старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога»[1]. В Послании к Филадельфийцам он подчеркивал единство Евхаристии как залог единства Церкви во главе с епископом: «Старайтесь иметь одну Евхаристию; ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении кро-

[1] *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам 13 (SC 10, 82). Рус. пер. С. 313.

Роспись алтаря церкви вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония. 1317/18 гг.

ви Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами»[2]. В Послании к Смирнянам Игнатий говорит о еретиках, которые «удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благости»[3]. При этом Игнатий

[2] *Игнатий Богоносец.* Послание к Филадельфийцам 4 (SC 10, 142–144). Рус. пер. С. 335.

[3] *Он же.* Послание к Смирнянам 7 (SC 10, 160). Рус. пер. С. 342–343.

подчеркивает, что истинной является только та Евхаристия, которая совершается епископом или тем, кому он поручил это[4].

Для Игнатия Богоносца хлеб Евхаристии — источник вдохновения на мученический подвиг. По пути на казнь, готовясь к тому, чтобы быть отданным на съедение львам, Игнатий пишет:

> Нет для меня сладости ни 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 пития желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная[5].

Таинство Евхаристии неоднократно упоминается в трудах другого священномученика II века — Иринея Лионского. Говоря об установлении Евхаристии Христом, Ириней пишет:

> Давая наставление Своим ученикам приносить Богу начатки сотворенного Им, не потому, чтобы Он нуждался, но чтобы сами они не были бесплодны и неблагодарны, взял из сотворенного хлеб и благодарил и сказал: «это есть Тело Мое» (Мф. 26:27). Подобно и чашу из окружающего нас творения Он исповедал Своею Кровью и научил новому приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, во всем мире приносит Богу, дающему нам пищу, начатки Его даров в Новом Завете[6].

Опровергая гностическое представление о том, что плоть не может участвовать в спасении, Ириней говорит о причастии Плоти Христа как залоге всеобщего воскресения:

> Когда же чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристиею Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти; то как они[7] говорят, что плоть не причастна дара Божия, то есть жизни вечной, — плоть, которая питается Телом и Кровью Господа и есть член Его?.. 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 чрез Дух Божий, всё содержащий, а это потом по премудрости Божией идет на пользу человека

[4] *Игнатий Богоносец*. Послание к Смирнянам 8 (SC 10, 162). Рус. пер. С. 343.

[5] *Он же*. Послание к Римлянам 7 (SC 10, 136). Рус. пер. С. 332.

[6] *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 17, 5 (PG 7, 1023–1024). Рус. пер. С. 361.

[7] Еретики.

> 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[8].

Среди писателей III века особое внимание теме Евхаристии уделяли на Востоке Ориген, а на Западе — Тертуллиан и Киприан Карфагенский. В «Послании к Цецилию о таинстве Чаши Господней» Киприан говорит о Евхаристии как о «Предании Господнем», совершаемом так, как первоначально совершил его Христос. Киприан настаивает на том, что в Евхаристии должно употребляться вино с водой, а не одна вода[9]. Тема Евхаристии затрагивается и в книге «О молитве Господней» в связи со словами «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»:

> Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш. Как говорим мы «Отче наш», потому что Бог есть Отец познающих Его и верующих, так и Христа называем нашим хлебом, потому что Он и есть хлеб тех, которые прикасаются к Телу Его. Просим же мы ежедневно, да дастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от Тела Христова... Когда Он говорит, что «ядущий от хлеба Его будет жить вовек» (Ин. 6:51), то этим показывает, что живут те, которые прикасаются к Его Телу и по праву приобщения принимают Евхаристию[10].

Иоанн Златоуст

Начиная с IV века Евхаристия становится объектом внимания многих Отцов Церкви на греческом Востоке. Важный вклад в развитие евхаристического богословия внесли святители Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский, а также преподобные Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов и Николай Кавасила. Представляется важным рассмотреть учение этих Отцов о Евхаристии.

В проповедях, беседах и толкованиях Иоанна Златоуста мы встречаем развернутое учение о Евхаристии, отличающееся последовательностью и ясностью. Частое обращение Златоуста к теме Евхаристии вызва-

---

[8] *Ириней Лионский*. Против ересей 5, 2, 3 (PG 7, 1127). Рус. пер. М., 2008. С. 456.

[9] *Киприан Карфагенский*. Послание к Цецилию о таинстве Чаши Господней 2, 9–14 (Ep. 63. 15–16 // PL 4. 374–375, 380–383) Рус. пер. С. 339–340, 343–346.

[10] *Он же*. Книга о молитве Господней 18 (CSEL 3/1, 280 = PG 4, 531–531). Рус. пер. С. 262.

Свт. Иоанн Златоуст. Икона. XV в. (Национальный исторический музей, София)

но прежде всего тем, что ему приходилось комментировать «евхаристические тексты» из Евангелий и апостольских посланий. Кроме того, литургический контекст большинства его бесед, произносившихся в храме за богослужением, делал тему Евхаристии актуальной для его слушателей.

Златоуст всегда особенно настаивает на реальности присутствия Христа в евхаристических хлебе и вине, на реальности соединения верующего со Христом через причастие. Святитель подчеркивает, что Тело Христа в Евхаристии не отличается от того Тела, которое лежало в яслях, висело на кресте и вознеслось во славе к престолу Небесного Отца:

> Это Тело почтили волхвы, когда оно лежало в яслях… А ты видишь его не в яслях, а на жертвеннике, видишь не женщину держащую, а священника предстоящего и Духа, осеняющего предложенное с великой щедростью; и не просто только видишь это Тело, как они (видели), но знаешь и силу его и всё домостроительство[11], знаешь всё, что совершилось чрез него, будучи тщательно научен всем тайнам[12].

[11] О значении термина «домостроительство» см. на с. 641 и 738.

[12] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 24, 5 (PG 61, 204). Рус. пер. С. 242.

Когда ты увидишь Его предложенным, то скажи самому себе: чрез это Тело я уже не земля и пепел, уже не пленник, а свободный; чрез него я надеюсь достигнуть небес и уготованных там благ — бессмертной жизни, жребия ангелов, соединения со Христом; смерть не устояла, когда это Тело было пригвождаемо и уязвляемо; солнце сокрыло лучи свои, увидев это Тело распинаемым; разорвалась в то время завеса, распались камни, потряслась вся земля; оно — то самое Тело, которое было окровавлено, пронзено копьем и источило всей вселенной спасительные источники — кровь и воду[13].

А почему прибавил: «который преломляем» (1 Кор. 10:16)? Потому что это делается в Евхаристии, а на кресте этого не было, но было даже противное: «кость Его, — говорит Писание, — да не сокрушится» (Ин. 19:36). Чего Он не претерпел на кресте, то претерпевает в приношении для тебя, и дает преломлять Себя, чтобы исполнить всех[14].

Приобщающиеся Тела и пьющие Кровь Его — помните, что мы приобщаемся тела нисколько не различного от того тела, которое восседает горé, которому поклоняются ангелы, которое находится близ нетленной Силы, — это именно (тело) мы вкушаем. О, сколько открыто нам путей ко спасению! Он сделал нас Своим Телом, дал нам Свое Тело[15].

Кровь Евхаристии, согласно Златоусту, есть та самая Кровь, которую Христос пролил за спасение мира:

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[16].

Для того чтобы ученики на Тайной вечере не смутились, Христос Сам первым испил собственную Кровь, подчеркивает Златоуст[17]. Кровь Христова для верующего обладает целительными и животворными свойствами:

Эта Кровь придает нам вид цветущий и царский; рождает красоту невообразимую; не дает увядать благородству души, непрестанно напояя ее и питая…

---

[13] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 24, 4 (PG 61, 203). Рус. пер. С. 240.

[14] Там же 24, 2 (PG 61, 200). Рус. пер. С. 237.

[15] *Он же.* Беседы на Послание к Ефесянам 3, 3 (PG 62, 27). Рус. пер. С. 28.

[16] *Он же.* Беседы на Первое послание к Коринфянам 24, 1 (PG 61, 200). Рус. пер. С. 236.

[17] *Он же.* Беседы на святого Матфея-Евангелиста 82, 1 (PG 57, 739). Рус. пер. С. 821.

Эта Кровь, достойно принимаемая, отстраняет и далеко прогоняет от нас демонов, призывает же к нам ангелов и Владыку ангелов. Демоны бегут оттуда, где видят Кровь Владыки, а ангелы туда стекаются. Пролитая (на кресте), эта Кровь омыла всю вселенную… Эта Кровь — спасение душ наших. Ею душа омывается; ею украшается; ею воспламеняется. Она делает наш ум светлее огня. Она делает нашу душу чище золота. Эта Кровь излилась, — и сделала небо для нас доступным[18].

Причастие Тела и Крови Христовой, открывая верующему врата Царства Небесного, становится уже здесь, на земле, источником освящения и спасения:

Эта трапеза есть сила для души нашей, крепость для сердца, основание упования, надежда, спасение, свет, жизнь. Отойдя туда с этой жертвой, мы с великим дерзновением вступим в священные обители, как бы огражденные со всех сторон золотым оружием. Но что я говорю о будущем? Это таинство и здесь делает для тебя землю небом[19].

Причащение, согласно Златоусту, должно сопровождаться духовным трепетом и пламенной любовью, верой в реальное присутствие Христа в Святых Дарах и сознанием величия святыни:

Не полагай, что это хлеб, и не думай, что вино... Приступая, не думайте, будто вы принимаете Божественное Тело от человека, а представляйте, что вы принимаете Божественное Тело словно огонь из клещей самих серафимов, которых видел Исаия, спасительную же Кровь станем принимать как бы касаясь устами божественного и пречистого ребра[20].

Сколь многие ныне говорят: желал бы я видеть лицо Христа, образ, одежду, обувь! 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[21].

С особой силой и почти шокирующим натурализмом Златоуст говорит о единении верующего со Христом в таинстве Евхаристии. В причастии

[18] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3 (PG 59, 261). Рус. пер. С. 305.

[19] *Он же*. Беседы на Первое послание к Коринфянам 24, 5 (PG 61, 205). Рус. пер. С. 242.

[20] *Он же*. Беседа 9, О покаянии и о тех, кто оставляет собрания (PG 49, 345). Рус. пер. С. 385.

[21] *Он же*. Беседы на Евангелие от Матфея 82, 4 (PG 58, 743). Рус. пер. С. 826.

Христос преподает нам всего Себя, для того чтобы мы стали братьями и друзьями Его; он дает нам Свое Тело, чтобы мы, вонзая в него свои зубы, насыщали им все свои желания:

> Итак, чтобы не любовью только, но и самым делом быть нам членами Плоти Христовой, будем причащаться этой Плоти. А это бывает чрез пищу, которую Христос даровал, чтобы выразить Свою великую любовь к нам. Для того Он смешал самого Себя с нами и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою. И это знак самой сильной любви… Чтобы ввести нас в бóльшую дружбу с Собою и показать Свою любовь к нам, Он дал желающим не только видеть Его, но и осязать, и есть, и вонзать зубы в Плоть Его, и соединяться с Ним, и насыщать Им всякое желание. Будем же отходить от этой трапезы, как львы, дышащие огнем, страшные для диавола, помышляя о нашей Главе и о той любви, какую Он показал к нам[22].

Тот, кому доводилось видеть львов, пожирающих добычу, вгрызающихся зубами в тело жертвы, знает, что это зрелище настраивает отнюдь не на поэтический лад. В мире хищников один пожирает другого, дабы тело жертвы и ее кровь впитались в тело и кровь пожирающего. Люди питаются мясом животных, рыбой, хлебом и овощами для того, чтобы материальная субстанция животного и растительного мира превратилась в субстанцию человеческого тела. Бог воплотившийся предлагает человеку ту пищу и то питие, вкушая которые, человек не будет алкать и жаждать никогда (Ин. 6:35). Этим хлебом является Он Сам.

Златоуст продолжает свое толкование, используя образ кормилицы, которой отдают грудных детей:

> Часто родители отдают детей своих на вскармливание другим; а Я, говорит, не так, но питаю вас Своею Плотью, Самого Себя предлагаю вам… Я захотел быть вашим братом; Я ради вас приобщился плоти и крови; и эту Плоть и Кровь, чрез которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам[23].

Развивая тему единения верующего с Христом, Златоуст обращается к учению апостола Павла о Церкви как теле Христовом, а верующих как членах этого тела:

---

[22] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна 46, 3 (PG 59, 260–261). Рус. пер. С. 304.

[23] Там же 46, 3–4 (PG 59, 261–262). Рус. пер. С. 304–306.

> Приобщаясь, мы не только делаемся причастниками и общниками, но соединяемся с Христом. Как тело (Христово) соединено с Христом, так и мы чрез этот хлеб соединяемся с Ним… Далее (Павел) сказал: «приобщение тела» (1 Кор. 10:16), так как приобщающееся отлично от того, чему оно приобщается, то уничтожает и это, по-видимому малое, различие. Именно, сказав «приобщение тела», хочет выразить еще более тесную близость и говорит: «один хлеб, и мы многие одно тело» (1 Кор. 10:17). Что я говорю «приобщение»? — продолжает он, — мы составляем самое тело Его. Что такое этот хлеб? Тело Христово. Чем делаются причащающиеся? Телом Христовым, не многими телами, а одним Телом. Как хлеб, составляясь из многих зерен, делается единым, так что, хотя в нем есть зерна, но их не видно, и различие их неприметно по причине их соединения, так и мы соединяемся друг с другом и с Христом[24].

Кирилл Александрийский

Если Златоуст развивал учение о Евхаристии в экзегетическом и литургическом контексте, то для Кирилла Александрийского определяющим был христологический контекст, а именно — контекст его спора с Несторием о двух природах Христа. Причащаясь, мы вкушаем не Божество, но обóженную Плоть Христа. При этом Христос вселяется в нас вместе с обеими природами — божественной и человеческой:

> Кем же был Тот, Кто сказал: «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь во Мне пребывает и Я в нем» (Ин. 6:53)? Если это некий человек в отдельности, а вовсе не Слово Божие, ставшее как мы, то делаемое — человекоядение, и, конечно же, приобщение лишено пользы. Я слышу, как Сам Христос говорит: «плоть не пользует нимало, дух животворит» (Ин. 6:63). Что касается ее собственной природы, плоть тленна. Она никоим образом не оживотворит других, сама искони болея тлением. Но если ты говоришь, что тело есть собственное Самого Слова, то… что мы едим — Божество или Плоть?.. Мы едим, не Божество поглощая, — прочь неразумие! — но собственную Плоть Слова, ставшую животворящей[25].

Способ преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа для нас неизвестен, однако мы безусловно веруем в реальность преложения. Преподавая нам Свои Плоть и Кровь под видом хлеба и вина, Христос «срастворяется» с нашими телами и оживотворяет нас:

---

[24] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Первое послание к Коринфянам 24, 1–2 2 (PG 61, 200). Рус. пер. С. 236–237.

[25] *Кирилл Александрийский*. Против Нестория 4, 4. PG 76, 192–193.

Свт. Кирилл Александрийский. Икона. XVII в.

Он прямо сказал: «Сие есть Тело Мое и сия есть Кровь Моя» (Мф. 26:26–27), чтобы ты не подумал, что являемое есть образ, но неким неизреченным (действием) всемогущего Бога принесенное воистину претворяется в Тело и Кровь Христовы, и, причастившись их, мы принимаем животворящую и освящающую силу Христову. Ибо нужно было Ему чрез Святого Духа в нас боголепно раствориться некоторым образом с нашими телами святою Плотью Своею и честною Кровью, которые мы и получили в животворящее благословение, как в хлебе и вине, чтобы мы не оцепенели, видя Плоть и Кровь предлежащими на святых престолах в церквах. Ибо Бог, соразмеряясь с нашими немощами, посылает в предлежащие силу жизни и изменяет их к действию Своей жизни[26].

Иоанн Дамаскин

Преподобный Иоанн Дамаскин посвящает отдельную главу «Точного изложения православной веры» суммарному анализу православного учения о Евхаристии. Вслед за другими восточными Отцами Дамаскин утверждает, что Бог избрал хлеб и вино для Евхаристии из снисхождения к человеческой немощи. Однако с этими материальными веществами Он сочетал Свою божественную природу, дабы мы через них приобщились к Божеству. Хлеб и вино Евхаристии после преложения суть не символ или

[26] *Кирилл Александрийский*. Толкование на Мф. 26:27 (PG 72, 452). Ср. *Он же*. Толкование на Лк. 5:19 (PG 72, 912).

Прп. Иоанн Дамаскин. Роспись кафоликона Успения Богородицы монастыря Протат на Афоне. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

образ Тела и Крови Христовой, но истинное Тело и истинная Кровь Христа:

> Хлеб же и вино берутся потому, что Бог знает человеческую немощь, которая с неудовольствием отвращается от многого, что совершается несогласно с обычаем. Поэтому, по обычному Своему снисхождению к нам, Он через обычное по естеству совершает то, что выше естества… Так как люди обычно употребляют в пищу хлеб, а пьют воду и вино, — Он сочетал с этими веществами Свое Божество и сделал их Своими Телом и Кровью, для того чтобы мы через обыкновенное и естественное приобщились тому, что выше естества. Тело воистину объединяется с Божеством, тело, (родившееся) от святой Девы, но (объединяется) не (так), что вознесшееся тело нисходит с неба, а (так), что самый хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Божию[27].

Тело и Кровь Христа, по словам Дамаскина, «входят в состав нашей души и тела, не истощаясь, не подвергаясь тлению и не извергаясь вон… но (входят) в нашу сущность для охраны, отражения всякого вреда, очищения всякой скверны». Причастие действует на человека очищающим образом: если Тело и Кровь Христа обретают в человеке «поддельное золото», то они очищают его огнем суда. Именно в этом смысле Дамаскин понимает слова

[27] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13. (PG 94, 1144–1145). Рус. пер. С. 135.

апостола Павла о недостойном причащении, в результате которого многие становятся немощными, больными и умирают (1 Кор. 11:29–30). Болезнями и всякого рода бедствиями Святые Тайны очищают человека, чтобы он не был осужден в будущем веке[28].

Через причащение мы «соединяемся с Телом Господа и с Духом Его и делаемся Телом Христовым», говорит Дамаскин. Благодаря причащению «мы делаемся причастниками Божества Иисуса», «входим в общение со Христом и делаемся причастниками Его Плоти и Божества». В то же время мы входим в общение и объединяемся друг с другом, «ибо все мы, так как причащаемся от единого хлеба, делаемся единым Телом Христовым, единой кровью и членами друг друга, получая наименование сотелесников Христа (Еф. 3:6)»[29].

Симеон Новый Богослов

Особого внимания заслуживает учение о Евхаристии преподобного Симеона Нового Богослова. Этого поздневизантийского духовного писателя интересует не столько объективная реальность преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа (в реальности преложения он никогда не сомневается), сколько то действие, которое причащение оказывает на верующих. Прежде всего Симеон делает акцент на духовном единении верующего со Христом, происходящем вследствие причащения Святых Тайн:

> *…*Духовно соединенные с Ним и прилепляемые к Нему, будем каждый с Ним во един Дух и также во одно тело, потому что телесно едим Его Тело и пьем Его Кровь[30].
>
> Как Ева была взята из плоти и из костей Адама, и оба были одной плотию, так и Христос, преподав нам Себя в причастии из Своей Плоти и из Своих костей… из них самих дает нам есть и едиными с Собою через это причастие делает нас[31].
>
> Сын Божий открыто провозглашает, что наше единство с Ним становится через причастие таковым, какое единство и жизнь есть у Него с Отцом. Ибо как Он естественно соединен собственному Богу и Отцу, так, Он говорит, что и мы за то, что едим Плоть Его и пьем Его Кровь, по благодати соединены с Ним и живем в Нем[32].

---

[28] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13. (PG 94, 1152). Рус. пер. С. 136.

[29] Там же.

[30] *Симеон Новый Богослов*. Слова нравственные 2, 7, 184–187 (SC 122, 378–380).

[31] Там же 1, 12, 136–144 (SC 122, 282).

[32] Там же 3, 506–511 (SC 122, 426).

Симеон Новый Богослов. Икона. 2017 г. Иконописная мастерская Е. Б. Ильинской

Вслед за Иоанном Златоустом и Кириллом Александрийским Симеон говорит о том, что через причастие верующие во Христа становятся «сродниками» Его[33] и «сотелесными» Ему[34]. По словам преподобного, Христос, «став однажды нашим сродником по плоти и сделав нас сопричастниками Своего Божества, сделал всех таковых своими сродниками. А так как преподанное нам через причастие Божество неделимо и нераздельно, совершенно необходимо, чтобы и мы, воистину ему приобщившиеся, были бы нераздельными со Христом одним телом во едином Духе»[35]. Поэтому, «принимая Дух нашего Владыки и Бога, мы становимся сопричастниками Его Божества и сущности, а вкушая Его всенепорочную Плоть, я говорю о Божественных Тайнах, мы становимся воистину всецело сотелесными Ему и сродниками Его»[36].

[33] *Симеон Новый Богослов*. Слова нравственные 2, 7, 167–169 (SC 122, 378).

[34] Там же 1, 10, 55–72 (SC 122, 256).

[35] Там же 1, 6, 76–82 (SC 122, 228).

[36] Там же 1, 3, 79–86 (SC 122, 200–202).

По словам Симеона, Христос в причастии преподает нам ту самую Плоть, которую воспринял от Пресвятой Богородицы. Вкушая ее, «мы имеем в себе всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Самого Сына Божия и Сына Девы и всенепорочной Марии, сидящего одесную Бога и Отца». Когда мы принимаем внутрь себя Тело Христа, «Он больше не познается по плоти, будучи в нас, как младенец, но пребывает бестелесно в теле, неизреченно смешивающийся с нашими сущностями и природами и обоготворяя нас, как сотелесных Ему, сущих плотью от Его Плоти и костью от Его костей»[37].

Об обóжении как следствии покаяния и причащения Симеон говорит на основе собственного духовного опыта:

> …Очистившись покаянием и потоками слез, причащаясь обóженного тела, и я становлюсь богом неизреченным соединением. Итак, вот Таинство! Душа и тело… становятся едино в двух сущностях. Итак, эти оба, единое и двойственное, причастившись Христу и испив Крови, обеими сущностями, а также природами соединившись с моим Богом, становятся богом по причастию[38].

Нередко преподобный Симеон описывает Евхаристию, используя образы света и огня. Такой символизм традиционен для отношения к Евхаристии в Православной Церкви: он находит отражение и в сочинениях Святых Отцов, и в богослужебных текстах. Симеон Метафраст, старший современник Симеона Нового Богослова, в своих молитвах перед причащением развивает тему огня, который не попаляет грешников, но очищает грех[39]. В «Каноне ко святому причащению» мы читаем: «Якоже огнь да будет ми, и яко свет Тело Твое, и Кровь Спасе мой пречестная, опаляя греховное вещество, сжигая же страстей терние, и всего мя просвещая поклонятися Божеству Твоему»[40].

Используя традиционную символику, Симеон развивает свое учение о Евхаристии в характерной для него мистической манере:

> …Сам хлеб, сходящий с неба и дающий жизнь миру… да будет тебе наслаждением и пищей, которой нельзя насытиться и которая не оскудевает. Вино же — не подобное этому видимому вину, но кажущееся вином, осознаваемое

---

[37] *Симеон Новый Богослов*. Слова нравственные 1, 10, 55–72 (SC 122, 256).

[38] *Он же*. Гимны 30, 467–488. (SC 174, 372–374).

[39] *Симеон Метафраст*. Молитвы 3 (PG 114, 224); Ямбы 1–3 (PG 114, 225).

[40] Последование ко святому причащению. Канон. Песнь 9 (Канонник. С. 489).

же как Кровь Христова, свет несказанный, сладость неизреченная, веселие вечное[41].

(Посредством святого причастия) Ты делаешь меня, прежде помраченного, светом... Ты осияваешь меня сиянием бессмертия. Я изумляюсь и сгораю внутренне, желая поклониться Тебе[42].

Свет есть Христос Иисус, Спаситель и Царь всего. Хлеб Его пречистой Плоти есть свет; чаша Его честной Крови есть свет[43].

Характерной особенностью учения Симеона о причащении является его настойчивое утверждение о том, что причащаться необходимо «с созерцанием и сознанием» (μετα θεωρίας και γνώσεως)[44]. Причащаясь, человек должен созерцать Бога душевными очами и ощущать Его живое присутствие в освященных Дарах:

Если (причащение) совершается в чувстве и сознании, то ты причащаешься достойно; а если не так, конечно же, ты ешь и пьешь недостойно. Если в чистом созерцании ты приобщился того, чего ты приобщился, се, сделался ты достойным подобной трапезы; если же ты не стал достойным, ты не прилепишься (к Богу), отнюдь не соединишься с Богом. Итак, да не воображают приобщающиеся Божественных Тайн недостойно, что благодаря им они просто так прилепляются и соединяются с невидимым Богом[45].

В самой идее сознательного причащения нет ничего необычного; она восходит к учению апостола Павла о необходимости «рассуждать» о Теле Господнем (1 Кор. 11:28–29), то есть подходить к причастию сознательно. Необычным в учении Симеона является то, что критерием достоинства названо «чистое созерцание», то есть не что иное, как мистический опыт видения Бога. Фактически Симеон признает только такое причащение, которое сопровождается этим опытом. По его мнению, те, кто приобщается без мистического созерцания, питают лишь свое тело, но вовсе не душу[46]. Как ты можешь думать, спрашивает Симеон, что приобщился вечной жизни, если ты не чувствуешь, что начал жить жизнью небесной, что принял в себя хлеб всепросвещающий и пламенеющий огнем? Свет сияет тебе, но

[41] *Симеон Новый Богослов*. Слова нравственные 14, 214–223 (SC 129, 436–438).

[42] *Он же*. Гимн 20, 27–31 (SC 174, 112).

[43] *Он же*. Слова богословские 3, 150–152. (SC 122, 164).

[44] *Он же*. Слова нравственные 10, 790–791 (SC 129, 316).

[45] Там же 14, 225–231. (SC 129, 438).

[46] Там же 14, 242-247 (SC 129, 438–440).

ты слеп; пламя согревает тебя, но ты холоден. Так принимая святые Тайны, «ты остаешься не принявшим их, не вкусившим и совершенно ничего не имеющим в себе»[47].

Развивая эту идею, Симеон приходит к следующему радикальному утверждению:

> Если ядущие Его Плоть и пиющие Его Кровь имеют жизнь вечную... мы же, вкушая их, не чувствуем, что в нас происходит что-то большее, чем (при вкушении) чувственной пищи, и не принимаем в сознании иную жизнь, значит, мы приобщились простого хлеба, а не одновременно и Бога[48].

Подобные утверждения достаточно редко встречаются в святоотеческой литературе. Укажем, однако, в качестве параллели на слова Григория Нисского о том, что если человек принял Таинство Крещения в младенчестве, но в дальнейшей жизни не показал никакой перемены к лучшему, для такового «вода остается водой», потому что в нем «отнюдь не обретается дар Святого Духа»[49]. Таким образом, по мнению обоих писателей — Григория Нисского и Симеона Нового Богослова — принятие Таинства, будь то Евхаристия или Крещение, предполагает, что Святой Дух должен быть явлен в том, кто принял Таинство. Если за совершением Таинства не следует такое явление Духа Святого, оно было совершено без пользы: вода остается простой водой и хлеб — простым хлебом. Как и у Григория Нисского, у Симеона речь идет о состоянии человека, участвующего в Таинстве: хлеб остается просто хлебом для того, кто принимает его недостойно.

Учение Симеона о Евхаристии, несмотря на свой радикальный характер, оказало несомненное влияние на формирование евхаристического благочестия в Православной Церкви. В частности, многие мысли Симеона нашли отражение в «Последовании ко святому Причащению». Одна из молитв «Последования», начинающаяся словами «От скверных устен, от мерзкаго сердца», носит имя Симеона Нового Богослова и составлена на основе одного из его гимнов[50].

Тема обожения человека через Евхаристию, занимавшая столь важное место у преподобного Симеона, нашла продолжение в трудах поздневи-

---

[47] *Симеон Новый Богослов*. Слова нравственные 14, 261–276 (SC 129, 440).

[48] Там же 10, 760–764 (SC 129, 314).

[49] *Григорий Нисский*. Большое огласительное слово 40 (PG 45, 101). Рус. пер. Творения. Т. 4. С. 107.

[50] См.: *Асмус В.* Гимны Симеона Нового Богослова. С. 212–215.

зантийского автора Николая Кавасилы. Он обращает внимание на то изменение (преложение), которое происходит с верующим благодаря причащению:

> Когда изливается в нас Христос и соединяет с нами Себя Самого, Он изменяет и в Себя преобразует нас, как каплю воды, влитую в беспредельное море мира[51].
> Когда Христос приводит к трапезе и дает вкушать Свое Тело, Он всецело изменяет получившего Таинство и преобразует в собственное свойство, и персть, приняв царский вид, бывает уже не перстью, но телом Царя, блаженнее чего нельзя и помыслить. Оно — последнее Таинство, потому что нельзя простираться далее, нельзя и прибавить большего[52].
> Ибо душа и тело тотчас в причастии становятся духовными, потому что душа смешивается с душой Христа, тело с Телом и кровь с Кровью[53]. И что же от этого? Лучшее одерживает верх над более слабым и божественное овладевает человеческим, и, как говорит Павел о воскресении, поглощена бывает смерть жизнью (2 Кор. 5:4). О, величие таинств! Как возможно ум Христов смешать с нашим умом, волю Его с нашей волей, Тело соединить с телом и Кровь с кровью нашей?[54]
> Можно жить посредством пищи, но пища, не будучи живой, не может сама собой внести в нас жизнь. Поскольку же она помогает жизни, присущей телу, то и представляется, что она есть причина жизни для принимающих ее. А хлеб жизни — Евхаристия — сам жив и благодаря ему истинно живы те, кому он преподается. Там пища превращается в питающегося, и рыба, и хлеб, и всё иное вкушаемое — в кровь человеческую, здесь же всё наоборот. Ибо хлеб жизни сам движет питаемого, и изменяет и прелагает в себя самого[55].

*

Суммируя сказанное о понимании Таинства Евхаристии у восточных Отцов Церкви, мы можем выделить несколько ключевых утверждений:

1) В причастии верующему подаются истинные Тело и Кровь Христа, а не просто хлеб и вино.

---

[51] *Николай Кавасила*. О жизни во Христе 4, 42 (PG 150, 593C). Рус. пер. С. 83–84.

[52] Там же 4, 3–4 (PG 150, 581). Рус. пер. С. 73–74.

[53] То есть душа, тело и кровь верующего смешиваются с душой, Телом и Кровью Христа.

[54] *Николай Кавасила*. О жизни во Христе 4, 12–13 (PG 150, 584). Рус. пер. С. 76.

[55] Там же 4, 53–54 (PG 150, 597). Рус. пер. С. 86.

2) В причастии верующий принимает то же самое Тело, которое родилось от Девы Марии, пострадало на кресте, умерло, воскресло и вознеслось к Отцу, и ту же самую Кровь, которая была пролита ради спасения мира.

3) Причастие соединяет человека с Христом, делает его сродником Христа и «сотелесным» Ему.

4) Причастие объединяет верующих друг с другом.

5) Причащаться надо со страхом, благоговением и умилением.

6) Через причастие верующий становится богом по благодати.

7) Достойное причащение является залогом спасения и жизни вечной.

2. Преложение Святых Даров: богословские аспекты

Реальность Тела и Крови Христа в евхаристических Дарах

Православная Церковь бережно хранит веру древней Церкви в то, что евхаристические хлеб и вино не просто символизируют Тело и Кровь Христа, но поистине являются таковыми. Эта вера основывается на словах Христа: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие;

Небесная литургия. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:55–56).

Все древние литургические чины — как восточные, так и западные, как сохранившиеся в употреблении, так и вышедшие из употребления — подчеркивают, что евхаристические хлеб и вино после преложения суть «самое честное Тело и Кровь» Господа Иисуса Христа (Литургия Василия Великого), «пречистое Тело и драгоценная Кровь» Сына Божия (Литургия апостола Марка)[56], «святое Тело» и «драгоценная Кровь» Христа (Литургия апостола Иакова)[57], «истинное Тело и Кровь Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Литургия святого Григория, просветителя Армении)[58], «святейшее Тело и Кровь» Сына Божия (Римская Литургия)[59].

Вера в реальность Тела и Крови Христа отражена в памятниках святоотеческой письменности и проходит лейтмотивом через творения Отцов Церкви начиная со II века:

> Евхаристия *есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа*, которая пострадала за наши грехи[60].
>
> Эта плоть питается от чаши Его, *которая есть Кровь Его*, и растет от хлеба, *который есть Тело Его*[61].
>
> Пища эта… есть, как мы научены, *Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса*[62].
>
> Итак, хлеб и вино не считай простыми: ибо *они суть Тело и Кровь* Христа, по изречению Владыки. Ибо хотя чувство тебе и представляет сие, но вера да утверждает тебя. Не по вкусу рассуждай о вещи, но от веры будь извещен без сомнения, что ты сподобился Тела и Крови Христовых… Видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом ощущается, но Тело Христово: и видимое вино не есть вино, хотя по вкусу так представляется, но Кровь Христова[63].
>
> Так как люди обычно употребляют в пищу хлеб, а пьют воду и вино, — Он сочетал с этими веществами Свое Божество и *сделал их Своими Телом и Кро-*

---

[56] Собрание древних Литургий. С. 426.

[57] Там же. С. 148.

[58] Там же. С. 356.

[59] Там же. С. 782.

[60] *Игнатий Богоносец*. Послание к Смирнянам 7 (SC 10, 160). Рус. пер. С. 342–343.

[61] *Ириней Лионский*. Против ересей 5, 2, 3 (PG 7, 1126–1127). Рус. пер. М., 2008. С. 456.

[62] *Иустин Философ*. Апология 1, 66 (PG 6, 429). Рус. пер. С. 98.

[63] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 4, 6–9 (PG 33, 1101–1104). Рус. пер. С. 339–341.

вью... Хлеб и вино суть не образ Тела и Крови Христовой — да не будет! — но *само обожествленное Тело Господа...*[64]

Итак, в соответствии со Священным Писанием и Преданием Церкви хлеб и вино Евхаристии суть истинное Тело и истинная Кровь Христа. Но каким образом хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Спасителя? Что происходит с ними во время Евхаристии? На этот вопрос западная и восточная традиции отвечают по существу одинаково, хотя терминология при этом может использоваться разная. В частности, в латинской традиции утвердилось мнение о том, что во время Евхаристии хлеб и вино «пресуществляются» в Тело и Кровь Христа. Это мнение принято в Православной Церкви, хотя вокруг термина «пресуществление» время от времени разгораются споры.

История термина «пресуществление»

Учение о «пресуществлении» основано на теории, согласно которой хлеб и вино после освящения утрачивают свою «сущность», превращаясь в Тело и Кровь Христа. Развивая эту теорию, Фома Аквинат пользуется аристотелевским различием между субстанцией (сущностью) и акциденциями (свойствами): субстанция делает вещь вещью, является ее онтологической основой, а акциденции суть вторичные свойства, воспринимаемые нашими чувствами. В момент пресуществления Святых Даров их онтологическая сущность меняется, тогда как свойства остаются прежними, почему они и продолжают выглядеть как хлеб и вино. Сохранение свойств хлеба и вина необходимо потому, что, во-первых, «у людей нет обычая есть человеческую плоть и пить человеческую кровь», а во-вторых, «вкушая Тело и Кровь нашего Господа в их невидимом присутствии, мы увеличиваем заслуги нашей веры»[65].

Данное учение было догматизировано IV Латеранским собором в 1215 году. Тридентский собор (1545–1563) постановил: «Через освящение хлеба и вина совершается изменение всей субстанции хлеба в субстанцию Тела Христа Господа нашего и всей субстанции вина — в субстанцию Его Крови; это изменение Католическая Церковь справедливо и точно назвала пресуществлением»[66].

---

[64] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13 (PG. 94. Col. 1148). Рус. пер. С. 136. Во всех цитатах курсив наш. — *М. И.*

[65] *Фома Аквинский*. Сумма теологии III, 75, 2–5.

[66] Тридентский собор. Декрет о святой Евхаристии 4. Цит. по: Христианское вероучение. С. 403.

В эпоху Реформации и Контрреформации католическое учение о пресуществлении стали использовать в полемике против протестантов, отрицавших реальность преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа (однако еще до появления протестантизма его использовал константинопольский патриарх Геннадий Схоларий в XV в.). В середине XVII века латинское учение о пресуществлении было взято на вооружение православными богословами, полемизировавшими с учением патриарха Кирилла Лукариса: последний под влиянием кальвинизма фактически отрицал реальность Тела и Крови Христа в Евхаристии. Впоследствии термин «пресуществление» вошел в так называемые символические книги Православной Церкви[67] и в семинарские курсы догматического богословия.

Начиная с середины XIX века в православной среде стали раздаваться голоса против католического учения о пресуществлении. Первым с критикой этого учения выступил русский славянофил А. С. Хомяков[68]. Среди других противников латинского понимания пресуществления были В. В. Болотов и протоиерей Сергий Булгаков, а вслед за последним — другие русские богословы: П. Е. Евдокимов, Н. Д. Успенский, протопресвитеры Иоанн Мейендорф и Александр Шмеман[69]. В споре о пресуществлении эти богословы видели фундаментальное расхождение между Востоком и Западом. По мнению наиболее крайних противников латинского учения о пресуществлении, православное понимание таинства Евхаристии предполагает веру в то, что естество хлеба и вина сохраняется после преложения Святых Даров.

Однако в православной среде есть и немало сторонников учения о «пресуществлении». Последние не принимают полностью латинскую концепцию изменения сущности при сохранении свойств, однако настаивают на том, что после превращения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа сущность хлеба и вина в евхаристических Дарах не сохраняется. Учение о пресуществлении принимается этими богословами по сути, а термин «пресуществление» объявляется эквивалентным традиционному вос-

[67] О символических книгах см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 363–364.

[68] См.: *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 131–132. Ср. возражения священника Павла Флоренского в статье «Около Хомякова»: *Флоренский П.* Сочинения. С. 278–320. Ср. также *Малахов В. Я.* Пресуществление Святых Даров в таинстве Евхаристии // Богословский вестник 1898. Т. 3. С. 113–140; *Бернацкий М. М., Желтов М., Ткаченко А. А. и др.* Евхаристия. С. 654–655.

[69] В XX веке активными критиками латинского понимания «пресуществления» были, в частности, протоиерей Сергий Булгаков и Н. Д. Успенский. См.: *Булгаков С.* Евхаристический догмат; *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 425–429. Возражения Успенскому см. в: *Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых; Святейшая Евхаристия.

точно-христианскому термину «преложение». Таким образом, расхождение между Востоком и Западом оказывается не разногласием по существу, а лишь терминологическим спором[70].

Полностью решить вопрос при помощи цитат из творений восточных Отцов Церкви вряд ли возможно. Одни и те же цитаты приводятся сторонниками и противниками учения о «пресуществлении», при этом толкование цитатам дается разное, иногда прямо противоположное. Причиной отсутствия в восточнохристианской святоотеческой традиции четкого и однозначного мнения о том, сохраняется ли естество хлеба и вина после преложения или нет, является прежде всего таинственный и необъяснимый характер преложения, не подвластный человеческому рассудку. Кроме того, вопрос о том, что́ именно происходит с хлебом и вином на Евхаристии, не был предметом спора в эпоху Вселенских соборов, а потому на православном Востоке не был догматизирован тот или иной ответ на данный вопрос.

Восточные Отцы Церкви безусловно сходятся в том, что естество хлеба и вина в момент преложения становится реальным, а не призрачным Телом Христа. Для византийского богословия, отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, евхаристический хлеб и вино не суть «тип», «символ» или «образ» Тела Христова: это сама «плоть Бога», Который пришел, чтобы спасти плоть человека. Однако дальше этого евхаристического реализма византийские богословы не шли: для них Евхаристия всегда оставалась тайной, объяснение которой выходит за рамки человеческих возможностей[71]. Как подчеркивает Иоанн Дамаскин, преложение Святых Даров на Евхаристии несомненно происходит, но способ преложения нам неизвестен:

> …Ты теперь спрашиваешь, каким образом хлеб делается Телом Христовым, а вино и вода — Кровью Христовою? Говорю тебе и я: Дух Святый нисходит и совершает это, что превыше разума и мысли… Хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Божию. Если же ты пытаешься понять способ, как это происходит, то тебе достаточно услышать, что — с помощью Святого Духа, подобно тому, как Господь, при содействии Святого Духа составил Себе и в Себе плоть от святой Богородицы. Больше мы ничего не знаем, кроме того что

[70] Споры между сторонниками и противниками «пресуществления» в православной среде периодически возобновляются. В начале XXI века спор возобновился в очередной раз. См.: *Фокин А. Р.* Преложение Св. Даров в таинстве Евхаристии по учению Святого Иоанна Златоуста; *Зайцев Д. В.* Евхаристическое преложение. С. 208–226; *Сергий (Троицкий)*. Опыт изложения святоотеческого учения. С. 61–76; *Пашков Д., свящ.* О Евхаристическом пресуществлении. С. 381–391; *Желтов М., диак.* Предисловие. С. XXX–L.

[71] *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. С. 287–288.

> Слово Божие истинно, действенно и всемогуще, а способ (преложения) неисследим. Можно сказать еще и так, что подобно тому как хлеб через вкушение и вино и вода через питье естественным образом прелагаются в Тело и Кровь вкушающего и пьющего и не делаются другим телом, по сравнению с прежним его телом, так и хлеб предложения, вино и вода через призывание и наитие Святого Духа сверхъестественно претворяются в Тело Христово и Кровь, и суть не два, но единое и то же самое[72].

Вслед за Григорием Нисским, который утверждал, что, как Телу Христа «вселением Бога Слова сообщено божественное достоинство», точно так же и евхаристический хлеб, «освящаемый Божиим словом, и ныне претворяется в Тело Бога Слова»[73], Иоанн Дамаскин проводит параллель между двумя природами Христа и Евхаристией. Он говорит о двуприродности Святых Даров после освящения:

> Исаия увидел уголь (Ис. 6:6), но уголь — не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб приобщения — 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[74].

О каких двух естествах здесь идет речь? Одни богословы считают, что речь идет о присутствии в освященных евхаристических Дарах, с одной стороны, физического естества хлеба и вина, с другой — естества Тела и Крови Христа. Другие — что речь у Иоанна Дамаскина идет о присутствии в Святых Дарах двух естеств Христа — божественного и человеческого. Общий контекст 13-й главы 4-й книги «Точного изложения православной веры», откуда взята эта цитата, позволяет говорить о том, что Дамаскин имел в виду именно два естества Христа. В таком случае невоз-

---

[72] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13 (PG 94, 1141–1144). Рус. пер. С. 135.

[73] *Григорий Нисский*. Большое огласительное слово 37 (PG 45, 96). Рус. пер. С. 100. Отметим, что, согласно тексту, приписываемому Иоанну Златоусту, «хлеб, прежде чем он 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 в нем остается». См.: *Иоанн Златоуст.* Письмо к Кесарию-монаху (PG 64, 758). Рус. пер. С. 815. Однако данный текст в «Патрологии» Миня отнесен к разряду spuria, и современной патрологической наукой его подлинность отрицается (см.: Clavis № 4530).

[74] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13 (PG 94, 1149). Рус. пер. С. 136.

можно записать его в сторонники сохранения физических свойств хлеба и вина после преложения.

Марк Ефесский и Ферраро-Флорентийский собор

Еще одно разногласие между Востоком и Западом в учении о Евхаристии касается времени преложения Святых Даров в Тело и Кровь Христа. По этому вопросу разгорелась полемика на Ферраро-Флорентийском соборе[75]. Латинские богословы утверждали, что хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа в момент произнесения священником слов «Приимите, ядите» и «Пийте от нея вси». Формально такое понимание подтверждается словами Иоанна Златоуста:

> «Сие есть тело Мое», — сказал Он. Эти слова претворяют предложенное[76]. И как изречение «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» (Быт. 1:28), хотя произнесено однажды, но в действительности на все времена дает нашей природе силу к деторождению; так и это изречение, произнесенное однажды, с того времени доныне и до Его пришествия делает Жертву совершенной на каждом престоле в церквах[77].

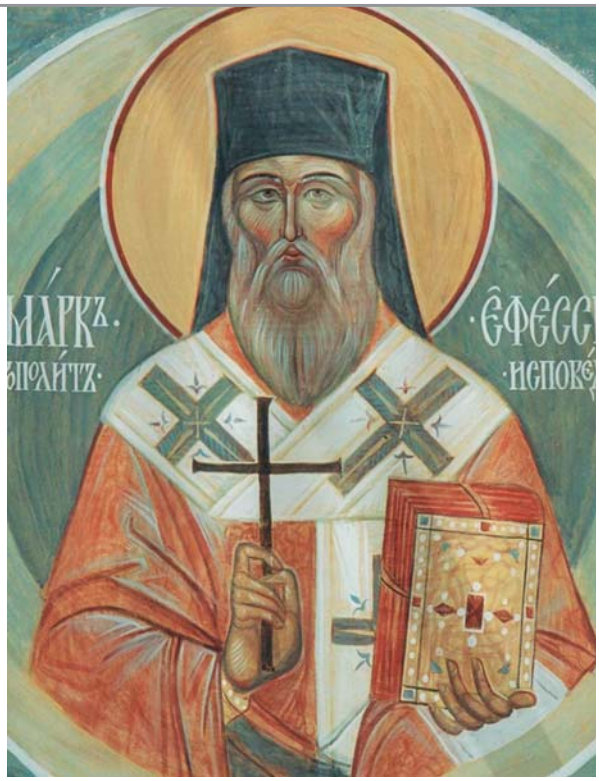
Однако православные богословы не были склонны понимать приведенные слова Златоуста в том смысле, что исключительно благодаря произнесению слов Христа хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Спасителя. И в других текстах Златоуста, и в текстах других восточных Отцов ясно говорится о призывании Духа Святого на хлеб и вино:

> …Освятив себя этими духовными песнями, молим Человеколюбца Бога, *да ниспошлет Святого Духа* на предлежащие дары: да сделает хлеб Телом Христо-

[75] Спустя два с лишним столетия после Флорентийского собора, в конце XVII века, спор о времени пресуществления Святых Даров разгорелся в Русской Церкви. Латинское мнение защищал ученый монах Сильвестр Медведев, православное учение отстаивали инок Евфимий, братья Иоанникий и Софроний Лихуды. См.: *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века. Опыт исторического исследования; *Podskalski G.* Griechische Theologie. S. 273–274. Одним из итогов спора стало внесение при патриархе Адриане в чин архиерейской присяги следующих слов: «Еще верую и мудрствую совершатися в Божественней Литургии пресуществлению Тела и Крови Христовы, яко восточнии, и наши российстии учителие древни учат, наитием и действом Святаго Духа, чрез призывание архиерейское или иерейское, в словесех к Богу Отцу молитвенных: сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего и прочая». Цит. по: *Живов В.* Из церковной истории. С. 191.

[76] То есть изменяют хлеб и вино в Тело и Кровь Христа.

[77] *Иоанн Златоуст*. О предательстве Иуды. Беседа 1, 6 (PG 49, 380). Рус. пер. С. 417.



Свт. Марк Ефесский. Роспись Казанского собора Оптиной пустыни. 2000-е гг.

вым, а вино Кровью Христовой. Ибо, конечно, то, чего коснется Дух Святый, освящается и прелагается[78].

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[79], но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из неизложенного в Писании учения[80].

Когда священник стоит перед престолом с простертыми к небу руками, призывая Святого Духа сойти и прикоснуться предлежащих (Даров), тогда бывает великая тишина, великое безмолвие[81].

Предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа; продолжает длинное моление не о том, чтобы огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила через нее души всех…[82]

На основании учения восточных Отцов и литургических текстов православные на Ферраро-Флорентийском соборе утверждали, что преложение

[78] *Кирилл Иерусалимский.* Слова тайноводственные 5, 7.

[79] То есть словами Христа «Приимите, ядите» и «Пийте от нея вси».

[80] *Василий Великий.* О Святом Духе 66 (PG 32, 188). Рус. пер. С. 153–154.

[81] *Иоанн Златоуст.* Беседа о кладбище и кресте 3 (PG 49, 398). Рус. пер. С. 436.

[82] *Он же.* О священстве. Слово 3, 4 (PG 48, 642). Рус. пер. С. 417.

Святых Даров происходит после призывания Святого Духа, которое следует за произнесением слов Христа «Приимите, ядите» и «Пийте от нея вси». Ссылаясь на чинопоследования Литургий апостола Иакова, Василия Великого и Иоанна Златоуста, святитель Марк Ефесский говорил:

> Все они[83] согласно сначала цитируют слова Господа и чрез них приводят к воспоминанию тогдашних событий и влагают освящательную силу в совершаемое, но затем молятся и призывают благодать Святаго Духа, чтобы она, придя, тогда произнесенное ныне на деле соответствующим образом совершила и предложенные Дары соделала и претворила в Тело и Кровь Господни… Не в том смысле, что мы исключительно придаем веру нашей молитве или считаем те слова[84] бессильными, мы молимся о предлежащих Дарах, и таким образом совершаем[85] их, но — и тем словам мы сохраняем свойственную им силу, и являем значение божественного священства, которое совершает все таинства призыванием действующего через него Святого Духа[86].

Николай Кавасила

Вопрос о способе и времени преложения Святых Даров в Тело и Кровь Христа в середине XIV века был подробно рассмотрен византийским богословом святым Николаем Кавасилой в «Изъяснении Божественной Литургии»:

> Подражая первому Иерею, Который перед сообщением таинства причащения принес благодарение Богу и Отцу, священник перед совершительной молитвой, которой священнодействует Святые Дары, приносит благодарение Богу и Отцу Господа нашего Иисуса Христа: «Благодарим Господа». И когда все согласятся с этим и воспоют «Достойно и праведно», он и сам возносит благодарение Богу, воздав Ему славословие, восхвалив Его с ангелами, исповедав Ему благодарение за все блага, которые Он даровал нам от века, и, наконец, совершив воспоминание оного неизреченного и постоянного смотрения о нас Спасителя[87].

Далее Кавасила задается вопросом о том, каким образом совершается преложение Святых Даров в Тело и Кровь Христа:

---

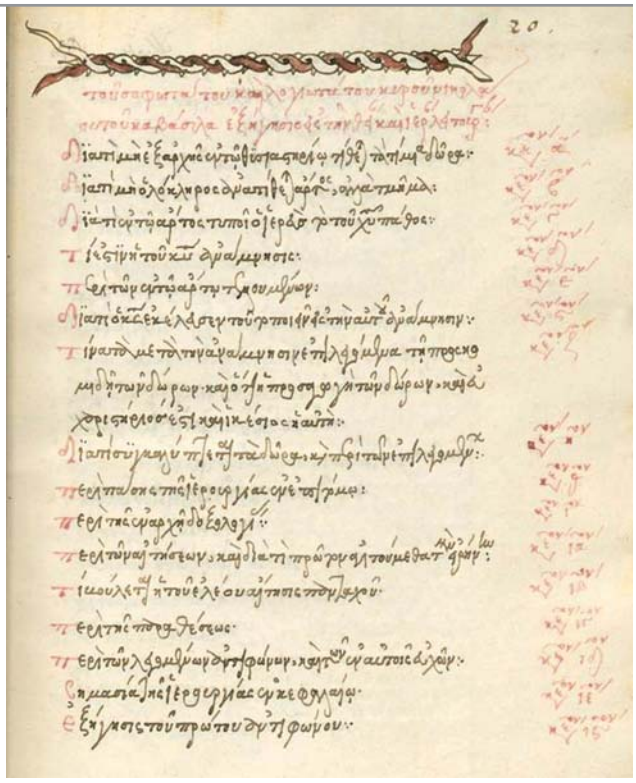
[83] Авторы Литургий.

[84] Т. е. слова Христа «Приимите, ядите…» и «Пийте от нея вси…».

[85] Освящаем.

[86] *Марк Ефесский.* Сочинение о том, что не только произношением слов Спасителя освящаются Божественные Дары, 4. В кн.: *Амвросий (Погодин).* Св. Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 298–299.

[87] *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии 27 (SC 4, 174).



Изъяснение Божественной литургии. Николай Кавасила. Сборник текстов. XVI в. (Баварская нац. библиотека Cod. Gr. 286. Fol. 20)

Возвестив о той страшной вечере, как Спаситель, перед Своими страданиями, преподал ее святым Своим ученикам, как взял чашу, как принял хлеб и, возблагодарив, освятил и как изрек те слова, которыми показал, что это — таинство. Произнеся эти самые слова, священник потом преклоняется до земли, молится и просит, применяя к предлежащим дарам Божественные изречения Единородного Сына Божия, Спасителя нашего, чтобы всесвятой 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 этих молитв и слов всё священнодействие «исполнилось и совершилось», Дары освящены, жертва уготована[88].

Таким образом, Николай Кавасила «относит к совершительной молитве не одну какую-либо фразу, но весь анамнезис и весь эпиклезис». Более того, «он считает действенной и римо-католическую анафору»[89]. По словам Кавасилы, латиняне «об освящении и преложении в Тело Господне просят не ясно, а употребляют другие, относящиеся к этому именования, хотя они имеют ту же силу»[90]. Под «другими именованиями» понимаются слова Тридентской мессы:

[88] *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии 27 (SC 4, 174).

[89] *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 432.

[90] *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии 30, 1 (SC 4, 192).

Причащение апостолов. Роспись кафоликона монастыря Дечаны, Косово и Метохия. Ок. 1348 г.

> 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 всякого небесного благословения и благодати[91].

Образ Святых Даров, возносимых ангелом к престолу Божию, не характерен для восточно-христианских анафор, которые чаще всего говорят о сошествии Святого Духа на Дары. Однако Кавасила считает образ, используемый в латинской мессе, вполне приемлемым:

> Молитва эта в отношении к дарам производит не что иное, как преложение 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[92].

Таким образом, по мнению Кавасилы, расхождение между Востоком и Западом в вопросе о времени преложения Святых Даров не носит принци-

[91] Тридентская месса, молитва анафоры. Цит. по: *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 404–405.

[92] *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной Литургии 30, 8–16 (SC 4, 194–196).

пиальный характер. Оно обусловлено не столько богословскими разногласиями, сколько особенностями литургического обряда на Востоке и Западе.

3. Как часто причащались в Византии и на Руси?

В современном Православии нет общепринятого мнения относительно того, как часто следует причащаться. Практика одной Поместной Православной Церкви в этом плане может заметно отличаться от практики другой Церкви, и даже внутри одной Поместной Церкви различные традиции могут существовать в разных регионах, епархиях и приходах. Иной раз даже на одном приходе два священника по-разному учат о том, как часто следует приступать к таинству Евхаристии.

Такое положение явилось следствием многовековой эволюции литургического чина и евхаристического благочестия — эволюции, которую протопресвитер Александр Шмеман назвал «метаморфозой в восприятии — не только церковным народом, но и епископатом, духовенством и, наконец, богословами — самой сущности Евхаристии»[93]. Метаморфоза эта заключалась в том, что понимание Евхаристии как события, в котором участвует вся община, с веками уступило место представлению о причащении как частном религиозном акте. Евхаристия и поныне сохраняет характер общественного богослужения, однако причастие превратилось в частное дело каждого православного христианина. И даже присутствие на Евхаристии перестало включать в себя непременное причащение.

Чинопоследование Литургии верных в принципе не предполагает присутствия в храме молящихся, но не причащающихся. Однако многовековая практика фактически узаконила таковое присутствие; причастие же для многих превратилось в редкое событие, требующее особой подготовки. Ритмы причастия и посещения храма у многих верующих не совпадают: некоторые приходят на Литургию по воскресеньям и праздникам, а причащаются раз или несколько раз в году.

Частота причащения в древней Церкви

Если мы вновь обратимся к истокам, то увидим, что в раннехристианской Церкви Евхаристия и причастие были связаны с «днем Господним» — первым днем недели (Деян. 20:7; 1 Кор. 16:2), посвященным воспоминанию воскресения Христова. Именно в этот день все члены общины собирались на Евхаристию и причащались Тела и Крови Христа в воспоминание

[93] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 288.

Причащение монаха. Миниатюра из Феодоровской Псалтири. 1066 г. (Британская библиотека, Лондон. Add. 19352. Fol. 37v)

Его смерти и воскресения. День Господень, или «день солнца», остается нормативным временем совершения Евхаристии и во II веке, о чем свидетельствует Иустин Философ («в так называемый день солнца бывает у нас собрание в одном месте всех живущих по городам или селам… и происходит раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершено благодарение»)[94].

Однако уже в III–IV веках количество дней, когда совершается Евхаристия, увеличивается: к дню Господню прибавляются суббота[95], дни праздников и дни памяти мучеников. Василий Великий свидетельствует о том, в какие дни Евхаристия совершалась в Кесарии Каппадокийской: «Мы приобщаемся четыре раза каждую неделю: в день Господень, в среду, пятницу и субботу, а также и в другие дни, когда бывает память какого-либо святого». Таким образом, в IV веке в Кесарии Евхаристия совершалась как минимум 4 раза в неделю[96].

Увеличение числа дней, в которые совершалась Евхаристия, не привело к более частому причащению. Напротив, если в раннехристианской

[94] *Иустин Философ*. 1-я Апология 67 (PG 6, 429). Рус. пер. С. 98–99.

[95] О Евхаристии в субботу упоминает Ипполит Римский. См. Апостольское предание 22: «В субботу и воскресенье (sabbato et prima sabbati) епископ, если может, своей рукой пусть раздает всему народу причастие» (*Botte B.* La tradition apostolique. P. 60).

[96] Подробнее об этом см. в: *Bebis G. S.* Introduction to the Liturgical Theology of St. Basil the Great. P. 280–282.

общине в еженедельной Евхаристии участвовали все члены, то теперь прихожане стали посещать службы в те дни, когда сами считали нужным. Присутствуя на Евхаристии, они совсем не всегда приобщались Святых Тайн. Об обычае крайне редко приступать к причастию свидетельствует в конце IV века Иоанн Златоуст: «Многие причащаются этой жертвы однажды во весь год, другие дважды, а иные несколько раз». Златоуст отмечает, что не только миряне, но и некоторые «находящиеся в пустыне», т. е. отшельники, «причащаются однажды в год, а иногда и через два года»[97].

С другой стороны, Руфин свидетельствует о том, что в некоторых монашеских общинах IV века существовал обычай ежедневного причащения: он описывает обитель аввы Аполлония в египетской пустыне, где все монахи принимали причастие ежедневно около девятого часа (т. е. в три часа по полудни)[98]. Ежедневное причащение, впрочем, никогда не стало общепринятой нормой в монастырях православного Востока.

В святоотеческой литературе мы встречаем различные рекомендации относительно частоты причащения. Иногда эти рекомендации имеют лишь самый общий характер. Так, например, во II веке Игнатий Богоносец говорит: «Старайтесь чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога» («собираться для Евхаристии» значит причащаться, так как во времена святого Игнатия на Евхаристии причащались все присутствующие)[99]. В IV веке Кирилл Иерусалимский увещевает свою паству: «От причастия сами себя не отлучайте»[100].

В других случаях рекомендации более конкретны. Преподобный Нил (IV в.) говорит: «Воздерживайся от всего тленного и *каждый день* причащайся божественной Вечери, ибо таким образом Христово Тело бывает нашим»[101]. Святитель Василий Великий пишет: «Хорошо и весьма полезно *каждый день* приобщаться и принимать Тело и Кровь Христову»[102]. О ежедневном причащении упоминают и Киприан Карфагенский[103], и блаженный Августин[104].

---

[97] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Евреям 17, 4 (PG 63, 131). Рус. пер. С. 153.

[98] *Руфин*. История египетских монахов, 7, 13, 4.

[99] Игнатий Богоносец. Послание к Смирнянам 7 (PG 5, 745–746). Рус. пер. С. 337.

[100] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 23 (PG 33, 1126). Рус. пер. С. 349.

[101] Добротолюбие. Т. 2. С. 196.

[102] *Василий Великий*. Письмо 93 (PG 32, 483–484).

[103] *Киприан Карфагенский*. О молитве Господней 18 (PG 4, 531–532). Рус. пер. С. 205.

[104] *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна 16, 15, 35.

Вопрос о частоте причащения нередко увязывается в патристической литературе с темой достоинства и недостоинства причастников. Уже в IV веке сложилось представление о том, что по причине своего недостоинства христианин не должен часто приступать к Святым Тайнам. Против такого представления высказывался, в частности, святой Кирилл Иерусалимский: «Из-за скверны грехов не лишайте себя сих священных и духовных Тайн»[105].

Некоторые посвящали сорок дней Великого поста подготовке к причащению, затем на Пасху причащались и после этого воздерживались от причастия в течение всего года. Имея в виду этот обычай, Иоанн Златоуст спрашивает: «Кого нам одобрить? Тех ли, которые причащаются однажды, или тех, которые часто, или тех, которые редко?» И отвечает:

> Ни тех, ни других, ни третьих, но причащающихся с чистой совестью, с чистым сердцем, с безукоризненной жизнью. Такие пусть всегда приступают; а не такие — ни однажды. Почему? Потому, что они навлекают на себя суд, осуждение, наказание и мучение… Ты сподобляешься трапезы духовной, трапезы царской, и потом опять оскверняешь уста нечистотой? Ты намащаешься миром, и потом опять наполняешься зловонием? Скажи мне, увещеваю: приступая к причащению через год, неужели ты думаешь, что сорока дней тебе достаточно для очищения твоих грехов за всё время? А потом, по прошествии недели, опять предаешься прежнему?.. Сорок дней ты употребляешь на восстановление здоровья души, а быть может даже не сорок, и думаешь умилостивить 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[106].

Таким образом, достойным делает человека не время, употребленное на подготовку к причастию, а образ жизни, который он ведет. Недостойным причастия бывает не тот, кто часто причащается, но тот, чья жизнь не соответствует величию и святости Тела и Крови Христовых.

Златоуст подчеркивает, что причащаться надо не только в посту или в большие праздники, но и за каждой Литургией:

> Замечаю, что многие просто, как случится, больше по обычаю и заведенному порядку, чем с рассуждением и сознательно, приобщаются Тела Христова. Настало, говорят они, время святой Четыредесятницы, или день Богоявления:

---

[105] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 23 (PG 33, 1125). Рус. пер. С. 380. (Творения. 1855 г.)

[106] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Евреям 17, 4 (PG 63, 132). Рус. пер. С. 153–154.

каждому, каков бы кто ни был, должно приобщиться Тайн. Но время не дает права приступать, потому что не праздник Богоявления и не Четыредесятница делают приступающих достойными, а светлость и чистота души. С этими качествами приступай всегда[107]; без них — никогда… Великую вижу здесь несообразность. В другие времена, бывая чище, вы, однако, не приобщаетесь; в Пасху же, хотя бы на вас лежало преступление, вы приобщаетесь. О, обычай! О, предрассудок! Напрасно приносится ежедневная жертва, напрасно предстоим мы пред алтарем Господним, — никто не приобщается![108]

С большой убежденность в своих словах Златоуст говорит о том, что, если человек недостоин причастия, он недостоин и присутствия в храме и должен уходить вместе с оглашенными. Если же он достоин присутствовать в храме, тогда он может и причащаться за Литургией:

Если ты недостоин приобщения, то недостоин и участия[109], и значит — в молитвах. Ты слышишь, как проповедник возглашает: «елицы в покаянии, изыдите все». Которые не приобщаются, те в покаянии; если и ты в покаянии, то ты не должен приобщаться, потому что не приобщающийся бывает из числа кающихся… Но одежды твои чисты? В таком случае приступи и приобщись… Всякий, кто не приобщается Святых Тайн, стоит бесстыдно и дерзко… Если бы кто, будучи позван на пир, изъявил на это согласие, явился и уже приступил бы к трапезе, но потом не стал бы участвовать в ней, то — скажи мне — не оскорбил ли бы он этим звавшего его? И не лучше ли было бы таковому вовсе не приходить? Точно так и ты пришел, пел песнь, как бы признавая себя вместе со всеми достойными, потому что не вышел с недостойными. Почему же ты остался, а между тем не участвуешь в трапезе? Я недостоин, говоришь ты. Значит: ты недостоин общения и в молитвах, потому что Дух нисходит не только тогда, когда предложены Дары, но и когда поются священные песни… Бог призвал нас на небеса, к трапезе Царя великого и дивного, — а мы отказываемся, медлим, не спешим воспользоваться этим призывом? Какая после этого у нас надежда на спасение?[110]

Уклонение от причащения упоминается и в канонических правилах Православной Церкви. В частности, 8-е Апостольское правило предписывает отлучать от Церкви тех, кто долго не причащается без уважитель-

[107] Т. е. всякий раз, когда присутствуешь на Литургии.

[108] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Ефесянам 3, 4 (PG 62, 28–29). Рус. пер. С. 29–30.

[109] В Литургии верных.

[110] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Ефесянам 3, 4–5 (PG 62, 29–30). Рус. пер. С. 30–32.

ной причины[111]. 2-е правило Антиохийского собора гласит: «Все, входящие в церковь и слушающие Священные Писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения Святой Евхаристии, да будут отлучены от Церкви до тех пор, пока не исповедуются, покажут плоды покаяния и будут просить прощения, — и таким образом смогут получить его»[112]. Наконец, 80-е правило Трулльского собора отлучает от Церкви и святого причащения тех, кто не посещал церковь (и не причащался) три воскресенья подряд[113].

Сознание греховности должно не препятствовать причащению, но, наоборот, возбуждать в христианине стремление чаще приступать к причастию для исцеления души и тела. Об этом в VI веке говорит преподобный Иоанн Кассиан Римлянин:

> Мы не должны устраняться от причащения Господня из-за того, что сознаем себя грешными. Но еще более и более надобно поспешить к нему для уврачевания души и очищения духа, однако же с таким смирением духа и веры, чтобы, считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали более уврачевания наших ран. А иначе и однажды в год нельзя достойно принимать причащение, как некоторые делают... оценивая достоинство, освящение и благотворность Небесных Тайн так, что думают, будто принимать их должны только святые и непорочные; а лучше бы думать, что эти Таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми. Они подлинно выказывают больше гордости, нежели смирения, как им кажется, потому что, когда принимают их, считают себя достойными принятия их. Гораздо правильнее было бы, если бы мы со смирением сердца, по которому веруем и исповедуем, что мы никогда не может достойно прикасаться Святых Тайн, в каждый день Господень[114] принимали их для врачевания наших недугов, нежели... верить, что мы после годичного срока бываем достойны принятия их[115].

Феодор Студит и Симеон Новый Богослов

В IX веке преподобный Феодор Студит практиковал ежедневное причащение и советовал другим монахам причащаться часто[116]. Одно из его дисциплинарных правил предписывает епитимию инокам, которые «укло-

---

[111] Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 66.

[112] Там же. С. 58.

[113] Там же. С. 570.

[114] Т. е. каждое воскресенье.

[115] *Иоанн Кассиан Римлянин*. Собеседование 23, 21 (PL 49, 1278–1279). Рус. пер. С. 605.

[116] *Феодор Студит*. Послание 555 (Epistulae. S. 849).

Прп. Феодор Студит. Роспись кафоликона монастыря Дечаны, Косово и Метохия. Ок. 1348 г.

няются от дня Литургии»[117]; другое предусматривает наказание тем, кто добровольно уклоняется от причащения[118]. В одном месте Феодор укоряет тех, кто не причащается дольше сорока дней без основательной причины[119]. Сожалея о небрежном отношении монахов к причащению, Феодор говорит: «Если в воскресенье еще приступают к Таинствам, то когда собрание бывает в другой день, никто не подходит. Прежде даже в монастыре позволялось ежедневно причащаться желающим, ныне же весьма редко случается такое или и вовсе не встретишь этого нигде»[120]. Из писаний Феодора явно, что он поощрял частое причащение и что некогда, — во времена, которые он помнил, — обычай ежедневного причащения (для желающих) был распространен; тем не менее в его время было уже немало иноков, которые приступали к Святым Тайнам крайне редко.

[117] *Феодор Студит.* Запрещения 2, 31 (PG 99, 1753).

[118] Там же 1, 10 (PG 99, 1733).

[119] Там же 2, 6 (PG 99, 1749).

[120] *Он же.* Малое Оглашение 107.

Аналогичную ситуацию мы наблюдаем в XI веке на примере преподобного Симеона Нового Богослова и иноков современных ему монастырей. Сам Симеон причащался ежедневно и считал возможным «со слезами *ежедневно* причащаться страшных Тайн», тогда как его оппоненты находили это невозможным[121]. По мнению Симеона, исполняющий заповеди Божии и проводящий жизнь в покаянии «весьма достоин не только в праздник, но *каждый день*… пребывать в причастии этих Божественных Тайн... Так поступая и так настроенный, он *ежедневно* просвещается душой, получая помощь от причастия Святых (Тайн), и скоро возводится к совершенному очищению и святости»[122].

Настаивая на возможности ежедневного причащения, Симеон, однако, отнюдь не считал его обязательным для всякого монаха. Обращаясь к новоначальному иноку, он пишет о том, с какими чувствами ему надлежит присутствовать на Литургии: «Стань с трепетом, как видящий Сына Божия закалаемого для тебя. И если ты достоин и получил разрешение на это, приступи со страхом и радостью приобщиться неизреченных Тайн»[123]. Таким образом, условием причащения ставится достоинство причастника и получение разрешения на причастие от духовника. Следовательно, если монах не подготовился и не получил разрешения, он может отстоять Литургию, не причащаясь.

Макарий Коринфский и Никодим Святогорец

Мы видим, что на протяжении многих веков и в монастырях, и в миру сосуществовала различная практика в отношении частоты причащения. Единый стандарт имел место, по-видимому, только в раннехристианскую эпоху, когда все верующие собирались на Евхаристию и причащались каждый воскресный день. Уже в IV веке наблюдается значительный разнобой, который продолжается на протяжении многих веков: в иные эпохи принято причащаться чаще, в иные реже. Практика причащения, кроме того, различается в зависимости от региона. К XVII–XVIII векам на всем православном Востоке, включая грекоязычный мир, балканские страны и Русь, прочно устанавливается практика редкого причащения мирян.

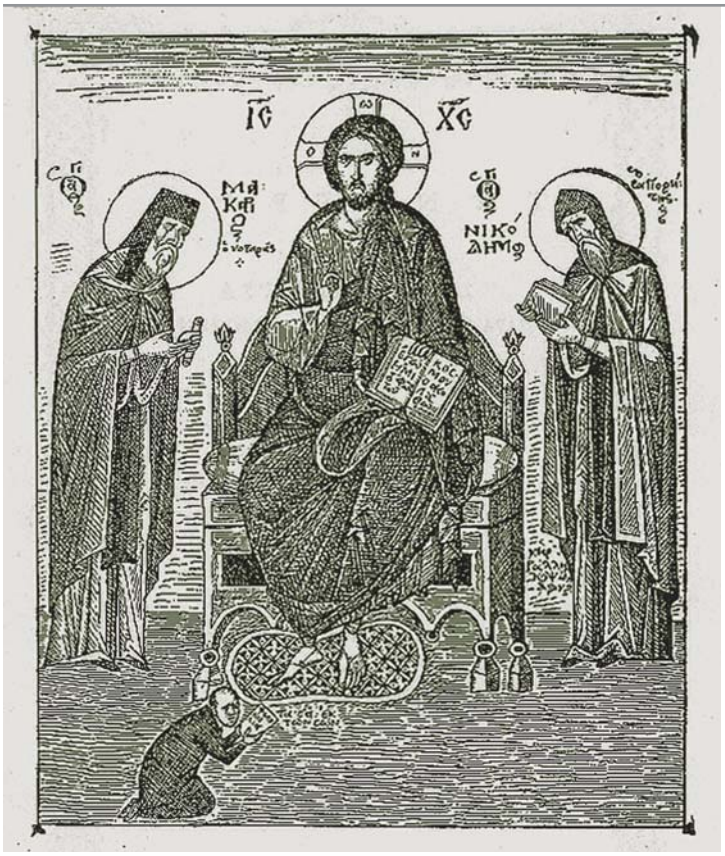
Однако голоса сторонников частого причащения не умолкают. В конце XVIII века деятели движения колливадов[124] — святитель Макарий Коринф-

[121] *Симеон Новый Богослов*. Слово огласительное 4, 35–38 (SC. 96, 318).

[122] Там же 4, 612–622 (SC 96, 364).

[123] Там же 26, 114–120 (SC 113, 78–80).

[124] О колливадах см.: *Иларион (Алфеев), митр*. Православие. Т. 1. С. 127–128.



Господь Вседержитель с предстоящими свт. Макарием Коринфским и прп. Никодимом Святогорцем. Гравюра. 1950-е гг.

ский и преподобный Никодим Святогорец — составили «Книгу душеполезнейшую о непрестанном причащении Святых Христовых Тайн», впервые опубликованную в 1783 году в Венеции. В книге, написанной как бы от лица одного автора, собраны свидетельства из различных источников, подтверждающие необходимость и законность частого причащения.

Прежде всего автор обращается к чинопоследованию Божественной Литургии, указывая на все возгласы священника, приглашающие присутствующих причащаться Святых Тайн, и спрашивает:

> …На основании всего этого священного чина Божественной Литургии я прошу вас, братья мои, скажите мне со страхом Божиим и прислушиваясь к совести в вашей душе, не очевидно ли, что те христиане, которые приходят на Литургию, обязаны причащаться часто? Не имеют ли они долга делать это и чтобы была явлена Литургия как общение, собрание и трапеза, и чтобы не оказались они преступниками того, во что веруют и что исповедуют? А если они не причащаются, как сами признаются, то боюсь, боюсь, не оказываются ли они преступниками? И поэтому я не знаю, имеют ли истинный чин и уместно ли то, что их приглашает священник, и другие слова и священнодействия и устав, который бывает на Литургии? Потому что все, как один, отступают, и не на-

> ходится ни один христианин, который исполнил бы их и послушался бы приглашения священника или, чтобы сказать лучше, Бога, но (каждый) уходит от Святыни ни с чем, не приняв ее и не подойдя, чтобы причаститься[125].

По словам автора книги, «чин таков: Святой Хлеб должен разделяться на каждой Литургии, и те верные, у которых нет препятствия, должны приходить причащаться»[126]. Благодаря частому причащению «просвещается ум, светлеет разум, очищаются все силы души»[127]. Частое причащение и соединение со Христом становится для человека залогом воскресения в жизни вечной:

> Если, брат мой, ты приступаешь к Тайнам часто и достойно причащаешься этого нетленного, этого препрославленного Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, и становишься сотелесником и сокровником Христу, животворящая сила и действие этого Пресвятого Тела и Крови в воскресении праведных оживотворят и твое собственное тело, и оно воскреснет нетленным[128].

Без частого причащения, напротив, «мы не можем освободиться от страстей и взойти на высоту бесстрастия»[129]. Тот, кто откладывает причащение, теряет внимание, не хранит ум от помыслов, впадает в нерадение, и тепло божественной благодати в нем охлаждается. Человек становится беспечным и небрежным, теряет страх Божий, сдержанность в чувствах и осторожность в движениях, позволяет себе «полную вольность и в еде, и в словах, и в неподобающих зрелищах и слушаниях, так что он делается подобным коню, который, не имея узды, соскальзывает во всякую пропасть греха»[130].

Запрет на частое причащение авторы книги называют «дурным», «лукавым» и «злейшим» обычаем. Он настолько укоренился, «что мы не только не причащаемся сами, но и если каких-нибудь других людей увидим, что они часто приступают к Божественному приобщению, то мы их порицаем, осуждая их как якобы неблагоговейных и не уважающих Божественные Тайны, тогда как нам следовало бы брать с них пример»[131].

---

[125] *Макарий Коринфский, Никодим Святогорец.* О непрестанном причащении 1. С. 21.

[126] Там же 1. С. 29.

[127] Там же 1. С. 45.

[128] Там же 1. С. 61.

[129] Там же 1. С. 45–46.

[130] Там же 3. 63–64.

[131] Там же, эпилог. С. 160.

В качестве подготовки к причащению в книге упоминаются молитва, исповедь и выполнение епитимии[132]. В то же время предлагается жить в постоянной готовности к принятию причастия, так чтобы по звону колокола можно было оторваться от обычных дел, прийти в храм и причаститься Святых Тайн:

> Видишь непостижимый дар? Он не только умер за нас, но и Самого Себя предложил нам в пищу. Что может быть бóльшим знамением крепкой любви? Что может быть спасительнее для души? К тому же обычную пищу и питие никто не отказывается есть каждый день, а если и не поест — чрезвычайно огорчается. Что же касается не обыкновенного хлеба, но Хлеба жизни, и не обычного питья, но Чаши бессмертия, то мы относимся к ним как к вещи неважной и не абсолютно необходимой. Что может быть более безумным и безрассудным? Впрочем, как бы дела ни обстояли до сих пор, на будущее, прошу вас, будем оберегаться, зная силу дара, и, насколько возможно, очищенные да причащаемся святынь. И если случится, что мы заняты какой-нибудь работой, как только зазвучит колокол, да оставляем дело и идем причащаться Даров с великой охотой[133].

Отвечая на вопрос о том, полезно ли причащаться три раза в год, Макарий и Никодим отвечают: «и это хорошо и полезно, но чаще причащаться — намного лучше». И разъясняют, воспроизводя аргументацию Иоанна Златоуста:

> Ибо чем более кто приближается к свету, тем более просвещается, чем более приближается к огню, тем более согревается, чем более сближается со святыней, тем более освящается. Так, чем чаще кто приступает к Богу в причащении, тем более и просвещается, и согревается, и освящается. Брат мой, если ты достоин причащаться два или три раза в год, то ты достоин причащаться и чаще, как говорит божественный Златоуст, только внимательно готовься и не теряй этого достоинства. Итак, что же нам препятствует причащаться? Наше нерадение и лень, которые нас побеждают. И поэтому мы не готовимся, насколько это в наших силах, чтобы приобщиться[134].

Если невозможно причащаться ежедневно, то, по крайней мере, считают авторы книги, нужно причащаться по субботам, воскресеньям и праздникам:

---

[132] *Макарий Коринфский, Никодим Святогорец.* О непрестанном причащении 3. С. 71.

[133] Там же 3. С. 43.

[134] Там же, возражение 13. С. 148–149.

> Поскольку редкое причащение причиняет нам столь великие и неизъяснимые беды, а частое приобщение дарует нам столь высокие, столь большие, столь небесные и сверхъестественные блага и в этой жизни, и в будущей, почему мы так медлим причащаться? Почему не готовимся приобщаться Божественных Тайн если не каждый день, то хотя бы каждую субботу или воскресенье и каждый праздник?[135]

Святитель Макарий и преподобный Никодим решительно восстают против распространенного в их время обычая не причащаться на Пасху (этот обычай сохраняется во многих местах православного мира по сей день):

> Те, которые, хотя и постятся перед Пасхой, но на Пасху не причащаются, такие люди Пасху не празднуют… Те, которые не подготовлены в каждый праздник причащаться Тела и Крови Господних, не могут по-настоящему праздновать и воскресные дни, и другие праздники в году, потому что эти люди не имеют в себе причины и повода праздника, которыми является сладчайший Иисус Христос, и не имеют той духовной радости, которая рождается от божественного приобщения[136].

Напротив, те, кто причащаются часто, празднуют Пасху и воскресение души каждый день, в течение всего года:

> Хочешь праздновать каждый день? Хочешь праздновать Светлую Пасху, когда пожелаешь, и радоваться радостью неизреченной в этой прискорбной жизни? Непрестанно прибегай к Таинству и причащайся с должной подготовкой, и тогда ты насладишься тем, чего желаешь. Ведь истинная Пасха и истинный праздник души — это Христос, Который приносится в жертву в Таинстве[137].

Здесь авторы «Книги душеполезнейшей» почти дословно воспроизводят учение Симеона Нового Богослова о жизни как непрестанном празднике приобщения к Богу. По мнению Симеона, причастие всю нашу жизнь превращает в Пасху, в переход из земного бытия в небесное: «Если ты так празднуешь, так и святые Тайны принимаешь, вся жизнь твоя да будет единым праздником, и даже не праздником, но начатком праздника и единой Пасхи, переходом и переселением от видимого к умопостигаемому»[138].

---

[135] *Макарий Коринфский, Никодим Святогорец.* О непрестанном причащении 3. С. 69.

[136] Там же 2. С. 54.

[137] Там же 2. С. 52–53.

[138] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное 14, 281–289.

Практика Русской Церкви

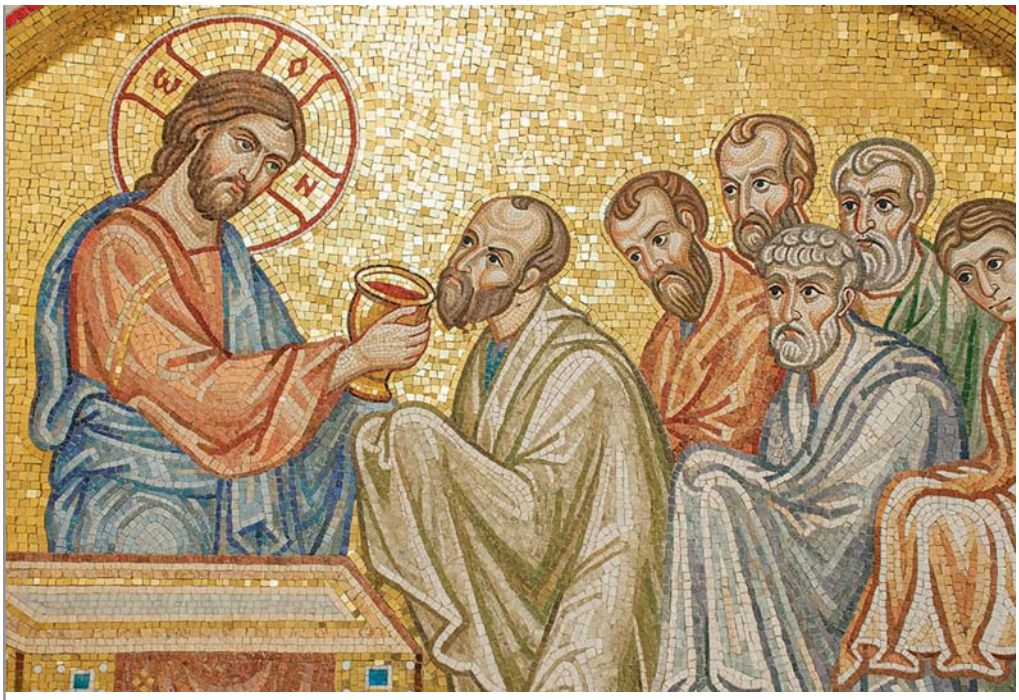
Древняя Русь в вопросе о частоте причащения, очевидно, следовала византийским нормативам, однако с веками, как и в Греции, причащение на Руси становилось всё более редким событием, а правила подготовки к причастию неуклонно ужесточались. В России XVIII–XIX веков причащение превратилось в ежегодно исполняемую повинность; наиболее благочестивые миряне и дети причащались пять раз в год — в посты и в день ангела. Такая практика была официально зафиксирована «Катехизисом Православной Греко-Восточной Церкви», составленным митрополитом Московским Филаретом: «Церковь материнским гласом завещавает исповедоваться перед духовным отцом и причащаться Тела и Крови Христовых ревнующим о благоговейном — четырежды в год, или и каждый месяц, а всем непременно — однажды в год»[139]. Таким образом, причащение раз в год представлено как общепринятая норма, а четыре раза в год или даже ежемесячно — как признак особого благочестия.

Более того, ежегодное причащение и исповедь предписывались церковными и государственными законами. В частности, закон от 8 февраля 1716 года предписывал «всякаго чина людям непременно исповедоваться каждый год». На не исповедавшихся закон предписывал налагать штрафы, обязанность взимания которых возлагалась на губернаторов. Указ от 17 февраля 1718 года предписывал священникам доносить губернским властям на не исповедавшихся, с тем чтобы с них по ведомостям взыскивались штрафы: с разночинцев и посадских людей по рублю, во второй раз по два рубля, в третий по три, а с поселян первый раз по десять денег, второй по гривне, третий по пяти алтын. Указом от 19 ноября 1721 года для сбора штрафов назначалось «потребное число офицеров и солдат»[140]. Эти курьезные предписания — подобные указы издавались на протяжении всего XVIII века — были вызваны не столько заботой о благочестии населения, сколько стремлением выявить среди них скрытых раскольников и сектантов. Ежегодная исповедь и причастие воспринимались как доказательство благонадежности. В XIX веке «штрафы за неисповедь» были отменены, однако ежегодная исповедь и причастие оставались нормой, о которой регулярно напоминали синодальные и консисторские предписания.

Однако и в России XIX века было немало выдающихся церковных деятелей, которые ратовали за более частое причащение. Одним из них был

[139] Пространный христианский катехизис. Ч. 1. Вопр. 90. С. 123–124.

[140] *Алмазов А. И.* Тайная исповедь. Т. 2. С. 371–379.



Причащение апостолов. Мозаика храма
Покрова Богородицы в Ясеневе, Москва. 2015 г.

святитель Игнатий Брянчанинов, советовавший причащаться часто. Комментируя слова Василия Великого «частое причащение жизни что иное значит, как не частое оживление?»[141], святитель Игнатий говорит: «Частое причащение — что иное значит, как не обновление в себе свойств Богочеловека, как не обновление себя этими свойствами? Обновление, постоянно поддерживаемое и питаемое, усваивается. От него и им истребляется ветхость, приобретенная падением; смерть вечная побеждается и умерщвляется вечною жизнью, живущею во Христе, источающеюся из Христа; жизнь — Христос водворяется в человеке». По словам святителя, «Приобщение Святым Тайнам установлено ежедневное. Ежедневное приобщение жизни Христовой долженствует ежедневно оживлять христианина духовною жизнью»[142].

Другим выдающимся церковным деятелем, который выступал за частое причащение, был святитель Феофан Затворник. Отвечая на вопрос

[141] *Василий Великий*. Письмо к Кесарии о причащении (PG 32, 484).

[142] *Игнатий Брянчанинов*. Слово в великий четверток на Литургии // Соб. соч. Т. 3. С. 180.

одной дамы, которая жаловалась на то, что ее желание часто причащаться не встречало поддержки, Феофан писал, ссылаясь на Василия Великого:

> Много вас теребят по поводу частого причащения. Не смущайтесь. Присмотрятся — перестанут. И всем следовало бы так делать, но не вошло это у нас в обычай. На Востоке христиане часто причащаются, не в одни великие посты, но и кроме их. Первоначально же в церкви Христовой за всякою Литургиею все причащались. Еще во время св. Василия Великого одна барыня спрашивала его, можно ли часто причащаться, и как часто? Он отвечал, что не только можно, но и должно; а на то, как часто, сказал: мы причащаемся четыре раза в неделю — в среду, пятницу, субботу и воскресенье. Мы — это, разумеется, все кесарийцы: ибо вопрос касался не священнодействующих, а мирян. Сказав так той вопрошавшей, он не определил ей числа, сколько раз причащаться, а только пример показал, оставив ей на свободу — делать как сможет, оставив однако ж в силе внушение, что причащаться надо часто[143].

Святитель Феофан, как и Никодим Святогорец за столетие до него, обращал внимание на то, что само чинопоследование Божественной Литургии приглашает к участию в Таинстве всех присутствующих:

> Да и сама Литургия, смотрите, что требует? На всякой Литургии священнослужитель приглашает: со страхом Божиим и верою приступите. Следовательно, на всякой Литургии и можно приступать. Тем более можно приступать часто. У нас иные говорят даже, что грех — часто причащаться; иные толкуют, что нельзя раньше шести недель причащаться. Может быть, кроме этих, и другие есть в сем отношении неправости. Не обращайте внимания на эти толки, — и причащайтесь так часто, как потребность будет, ничтоже сомняся. Старайтесь только всячески приготовляться, как должно, и приступать со страхом и трепетом, с верою, с сокрушением и покаянными чувствами. Докучающим же речами об этом отвечайте: ведь я не инуде прихожду ко св. причастию, всякий раз имею разрешение от духовного отца моего. И довольно[144].

На рубеже XIX и XX веков практику частого и даже ежедневного причащения возродил святой праведный Иоанн Кронштадтский. В кронштадтском Андреевском соборе, настоятелем которого он был, он совершал Литургию ежедневно; за Литургией, как правило, причащались все присутствующие. В своем богословском дневнике Иоанн Кронштадтский оспаривал распространенную практику редкого причащения и настаивал

[143] *Феофан Затворник*. Письма о разных предметах. С. 491–492.

[144] Там же. С. 492.

на том, что причащаться нужно как можно чаще — если возможно, ежедневно:

> Есть люди, которые только по нужде и необходимости приступают к принятию Святых Тайн раз в год. Это... нехорошо, потому что исполняют уже свой христианский долг как бы из-под палки, по необходимости... А если Господь есть истинный хлеб, то мы должны желать этого хлеба не только раз в год, но, по возможности, каждый месяц, каждую седмицу, даже *каждый день.* Почему так? Потому, что это — хлеб насущный для нас, для нашей души, а так как хлеб насущный нужен нам каждый день, то и в небесной пище — в Теле и Крови Христовых, мы нуждаемся *каждый день.* Поэтому и в молитве Господней мы молимся: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»...[145]

4. Подготовка к причащению

Древняя практика

В Византии не существовало четко разработанных правил, касающихся подготовки к причащению. Требование приступать к причастию натощак имеет очень древнее происхождение, однако в том, что касалось иных требований (например поститься и исповедоваться перед причастием, вычитывать специальные молитвы), наблюдалась большая вариативность.

В Типиконе — церковном уставе, употребляемом в Православной Церкви, — содержится следующее предписание касательно причащения: «Егда хощет кто причаститися Святых Христовых Тайн, подобает ему сохранити всю седмицу, от понедельника пребыти в посте, и молитве, и трезвости совершенной всеконечно, и тогда со страхом, и велиим благоговеинством приимет Пречистые Тайны»[146]. Иными словами, перед причащением необходимо поститься в течение целой недели.

В «Следованной Псалтири» издания 1651 года, в начале «Последования ко святому Причащению», содержатся еще более жесткие инструкции под названием «От правил святых апостол втораго собора»[147]. Здесь предписывается не просто поститься в течение недели перед причащением, но вообще на весь период говения отказаться от масла (подсолнечного) и воды, употребляя пищу один раз в день:

---

[145] *Иоанн Кронштадский*. Мысли о покаянии и причащении. С. 60. Курсив наш. — *М. И.*

[146] Типикон, гл. 32. В кн.: Типикон, сиесть Устав. Л. 39.

[147] Возможно, здесь имеются в виду Апостольские правила или правила II Вселенского собора, однако ни в том, ни в другом документе подобных предписаний нет.

> Когда хочешь причаститься в субботу или в воскресенье, проведи всю неделю до причащения в сухоядении, без масла и питья. Если же будет необходимость причаститься поскорее — по болезни или по иной причине — воздержись хотя бы три дня от масла и питья, вкушая один раз в девятый час, и тогда причастись. Впрочем, говорим это ради необходимости, потому что это нелепо, а нужно в течение семи дней, со страхом и трепетом, готовить себя к причащению Тела и Крови Христовых воздержанием, постом, бдением, молитвой и слезами. С вечера нужно хранить себя от всякого лукавого помысла, ночь же проводить со всяким вниманием во многих коленопреклонениях[148].

Очевидно, что цитированные указания Типикона и Следованной Псалтири (эта Псалтирь доныне употребляется старообрядцами) не могли появиться в ту эпоху, когда верующие причащались регулярно. Подобного рода предписания стали появляться тогда, когда причащение превратилось в редкое событие и к нему стали подходить как особому, исключительному моменту в жизни христианина, требующему многодневной подготовки.

К этой же эпохе относится формирование «Последования ко святому Причащению» — собрания молитв, которые верующий должен прочитать утром в день причастия, перед Литургией. Данное последование не входит в число богослужений суточного круга и не упоминается в Типиконе. Составлено оно из молитв, приписываемых различным авторам, в том числе Василию Великому, Иоанну Златоусту, Иоанну Дамаскину, Симеону Метафрасту и Симеону Новому Богослову. Молитвы эти, чрезвычайно богатые по богословскому содержанию, не имеют литургического характера, однако наполнены аллюзиями на богослужебные тексты. Их основной тон — покаянный и умилительный; они призваны настроить верующего на евхаристический лад, помочь ему проникнуться благоговением перед Таинством Евхаристии.

В середине XVII века на Руси употреблялось последование, значительно отличавшееся от употребляемого ныне и по составу, и по продолжительности[149]. В него входило 18 молитв и канон, начинавшийся словами «Виждь душе Христа закалаема». Это последование и поныне употребляется в старообрядческих общинах. В синодальную эпоху оно было значительно сокращено, в результате чего из 18 молитв в нем осталось лишь 11 (в некоторых изданиях 10), причем сокращены были наиболее длинные молитвы. Канон был заменен на иной — начинающийся словами «Хлеб жи-

[148] Перевод со славянского по изд.: Псалтирь следованная. Л. 543 на об.

[149] См.: Псалтирь следованная. Л. 336 на об.–367 на об. См. также: *Асмус В.* Гимны Симеона Нового Богослова. С. 215–216.

вота вечнующаго». Однако даже в таком сокращенном виде чтение этого последования занимает не менее получаса.

Современная практика

В современной практике Русской Православной Церкви чтение «Последования ко святому Причащению» считается общеобязательным для каждого христианина, готовящегося к принятию Святых Тайн. Помимо этого, достаточно распространено предписание перед причащением вычитывать три канона — покаянный, Богородице и ангелу-хранителю[150]. Наиболее строгие духовники предписывают читать ежедневно по три канона и по одному акафисту в течение всей недели, предшествующей причащению.

Относительно поста перед причащением инструкции разных духовников могут значительно отличаться одна от другой. Наиболее строгие требуют, чтобы верующие постились всю неделю. Более «умеренные» — чтобы постились три дня (ввиду того, что среда является постным днем, трехдневный пост перед воскресеньем превращается в четырехдневный). И в том и в другом случае, однако, постным днем оказывается суббота. Пост в субботу никогда не был традицией Православной Церкви. Более того, он был одним из пунктов обвинения, выдвигавшегося на протяжении нескольких веков в поздней Византии и на Руси в адрес католиков на основании 64-го Апостольского правила: «Если кто из клира усмотрен будет постящимся в день Господень или в субботу, кроме одной только Великой субботы, да будет извержен; если же мирянин, да будет отлучен» (55-е правило VI Вселенского собора уточняет, что это правило должно соблюдаться и в Риме). В настоящее время в Католической Церкви пост в субботу упразднен, тогда как в Православной Церкви некоторые духовники превращают субботу в постный день для своих прихожан, готовящихся к причащению в воскресенье.

Характерно, что предписание соблюдать семидневный или трехдневный пост перед причащением никак не распространяется на священнослужителей. Объясняют это обычно тем, что священнослужители часто причащаются, а потому не могут постоянно поститься. Однако ситуация, в которой на мирян налагаются более строгие аскетические правила, чем на священнослужителей (включая монашествующих), представляется недопустимой и противоречащей смыслу Литургии, на которой все — и епис-

[150] Предписание читать перед причастием три канона передается не только устно: оно печатается во многих современных молитвословах, что придает этому предписанию едва ли не канонический статус.

коп, и священник, и мирянин — предстают перед Богом и предстоят Богу в равном достоинстве, или, точнее, в равном недостоинстве. В такой ситуации, кроме того, к священнослужителям могут по справедливости быть отнесены слова Христа о фарисеях: «Связывают бремена тяжелые и неудобоносимые и возлагают на плеча людям, а сами не хотят и перстом двинуть их» (Мф. 34:4).

Своеобразным итогом споров о том, в чем должна заключаться подготовка к причащению и сколько дней необходимо поститься перед причастием, стал документ Архиерейского совещания Русской Православной Церкви «Об участии верных в Евхаристии», принятый в 2015 году. В нем, в частности, говорится:

> Сложившаяся в наши дни практика, согласно которой причащающийся несколько раз в году постится три дня перед причащением, вполне соответствует преданию Церкви. Также приемлемой следует признать практику, когда причащающийся еженедельно или несколько раз в месяц, и при этом соблюдающий указанные Уставом многодневные и однодневные посты, приступает к Святой Чаше без дополнительного поста, либо сохраняя однодневный пост или пост в вечер кануна причащения. Решение по этому вопросу должно приниматься с благословения духовника. Требования подготовки ко святому причащению, адресованные к часто причащающимся мирянам, относятся и к священнослужителям[151].

Такой порядок нельзя назвать облегченным, поскольку он предполагает следование всем предписаниям церковного устава, включая соблюдение всех постов — как многодневных, так и однодневных. Однако он не навязывает верующим дополнительных постов — сверх тех, что предписаны уставом. Главное же — что он направлен на то, чтобы верующие могли часто причащаться Святых Тайн, чтобы причащение не превращалось в экстраординарное событие, подготовка к которому требует особых аскетических усилий.

Исповедь перед причащением

Связь между исповеданием грехов и причащением зафиксирована в многочисленных источниках, и обычай исповедовать грехи перед причащением относится к глубокой христианской древности. Он существовал уже во II веке, о чем свидетельствует «Учение двенадцати апостолов» («Дидахи»): «В день Господень собравшись вместе, преломите хлеб

[151] Об участии верных в Евхаристии.

Таинство покаяния (Исповедь)

и благодарите, *исповедавши прежде грехи ваши*, дабы чиста была ваша жертва»[152]. Речь здесь, однако, идет, не об исповеди как отдельном таинстве, а об общем исповедании грехов в контексте евхаристической молитвы. Такое исповедание *(confessio)* присутствует, в частности, в Тридентской мессе, где священник адресует его Богу, святым и всем присутствующим в храме[153]. В Литургиях, сохранившихся в употреблении в Православной Церкви, нет особой молитвы исповедания грехов; тем не менее покаяние в грехах проходит в качестве одного из лейтмотивов через многие молитвы Литургии. Кроме того, перед началом Литургии (в конце входных молитв), а также перед причащением предстоятель испрашивает прощения у сослужащего клира.

Исповедание грехов перед причащением упоминается в ряде поздневизантийских источников, например у Макария Коринфского и Никодима Святогорца: «Достаточно только сделать сокрушенную исповедь, исполнить по-настоящему епитимию и подготовку, как сразу можно это получить[154] и стать сотелесниками и сокровниками Христу»[155]. Здесь, в отличие от «Дидахи», имеется в виду сакраментальная исповедь. Однако приведенные слова не обязательно следует понимать как требование исповеди перед каждым причащением в качестве непременного условия.

[152] Дидахи 14 (SC 248bis, 192). Курсив наш. — *М. И.*

[153] Во время этой молитвы, трижды ударяя себя в грудь, священник произносит: «Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa» (лат. «моя вина, моя вина, моя величайшая вина»).

[154] Получить причастие.

[155] *Макарий Коринфский, Никодим Святогорец.* О непрестанном причащении 3. С. 71.

Скорее, речь идет о том, что человек, желающий часто причащаться, должен исповедоваться регулярно.

Когда исповедь трактуется как обязательное условие для причастия, это создает для верующих целый ряд неудобств. В некоторых приходах исповедь происходит в течение всей Литургии в отдельном приделе храма. В результате желающие причаститься значительную часть времени проводят в очереди вместо того, чтобы внимательно вслушиваться в слова богослужения; привилегией же слушать богослужение пользуются те, кто не причащается. В других приходах из-за наплыва верующих (по большим праздникам в некоторых православных храмах причащается несколько тысяч человек) исповедь совершается крайне поспешно или же заменяется так называемой «общей исповедью». В подобных случаях исповедь превращается в формальность, требуемую лишь для того, чтобы человек мог приступить к таинству Евхаристии.

Документ Архиерейского совещания «Об участии верных в Евхаристии» дает следующие указания касательно исповеди перед причащением:

> Готовящийся ко святому причащению совершает испытание своей совести, предполагающее искреннее раскаяние в совершенных грехах и открытие их перед священником в Таинстве Покаяния… В отдельных случаях в соответствии с практикой, сложившейся во многих приходах, духовник может благословить мирянина приобщиться Тела и Крови Христовых несколько раз в течение одной недели (например, на Страстной и Светлой седмицах) без предварительной исповеди перед каждым причащением кроме ситуаций, когда желающий причаститься испытывает потребность в исповеди[156].

[156] Об участии верных в Евхаристии.

Глава 7

УСЛОВИЯ СОВЕРШЕНИЯ ЛИТУРГИИ

В соответствии с многовековой традицией, восходящей ко временам раннего христианства, Литургия в Православной Церкви может совершаться только при определенных условиях. Эти условия касаются лиц, участвующих в совершении Литургии, места и обстоятельств ее совершения.

1. Совершители Литургии

Предстоятель

Возглавлять Литургию может либо архиерей, либо священник. Диакон или мирянин не могут самостоятельно совершать Литургию, даже в исключительных случаях. Священнослужитель, возглавляющий совершение Литургии, называется предстоятелем.

Совершение Божественной Литургии может возглавлять только тот архиерей, который получил свой сан по прямой линии преемства, восходящей к апостолам. Эта линия преемства существует только внутри Церкви. Если архиерей отпал от Церкви через уклонение в раскол или был отлучен от Церкви, он автоматически утрачивает право совершать Литургию и другие богослужения. Этого права архиерей лишается также в том случае, если решением высшей церковной власти он лишен сана или временно запрещен в священнослужении.

Архиерей может совершать Литургию в любом из храмов своей епархии. За пределами своей епархии, согласно церковным канонам, он не имеет права священнодействовать без разрешения правящего архиерея той епархии.

Возглавлять совершение Литургии может также священник, получивший рукоположение от епископа и имеющий его разрешение на служение

Небесная Литургия. Роспись кафоликона
монастыря Ставроникита на Афоне. 1545–1546 гг.
Мастера Феофан Критский и Симеон

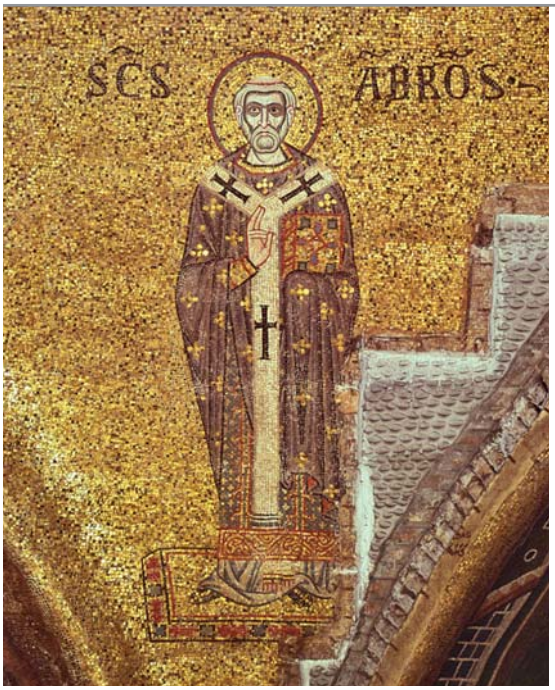
в конкретном храме. Без воли правящего архиерея священник не может возглавлять Литургию или совершать иные священнодействия. В случае отлучения от Церкви, лишения сана или временного запрещения в служении священник автоматически лишается права совершать Литургию.

Священником в Православной Церкви может быть только лицо, состоящее в первом браке либо не состоящее в браке. Женатые вторым или третьим браком к священству не допускаются. Вступить в брак будущий священник может только до диаконской хиротонии. В случае вступления в брак после хиротонии диакон или священник лишаются сана. Епископы избираются только из числа безбрачного духовенства.

Действенность таинств и личные качества священника

По учению Церкви, действенность таинств, совершаемых священником, не зависит от его личных качеств. Это учение было сформулировано Церковью в ответ на ереси новациан и донатистов. Новациане[1] отрицали возможность покаяния в тяжких грехах, совершенных после крещения,

[1] По имени римского пресвитера Новациана, в 251 году узурпировавшего Римскую кафедру.



Свт. Амвросий Медиоланский. Мозаика базилики Сан-Марко в Венеции. XI в.

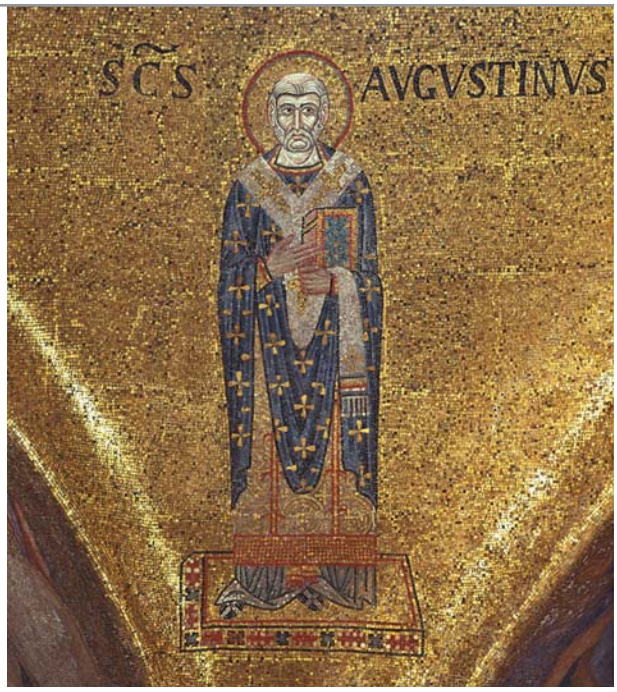
и отлучали грешников от церковного общения. Согласно донатистам[2], Церковь есть общество святых, и из нее должны исключаться все падшие во время гонений; таинства, совершаемые недостойными священнослужителями, донатисты объявляли недействительными.

Этим еретическим течениям противостояли такие западные авторы, как Киприан Карфагенский, Амвросий Медиоланский, Оптат Милевийский и блаженный Августин. Полемизируя с новацианами, святой Амвросий обращается к традиционному образу Церкви как больницы:

> Вы, новациане, таких исключаете? Но что значит исключать, как не отнимать надежду на прощение? Самарянин не прошел мимо полумертвого, оставленного разбойниками: но возлил на его раны масло и вино, посадил его на свой скот… Не пренебрег пастырь также и погибшей овцой. Вы говорите: не прикасайся ко мне… Когда же вы отнимаете весь плод покаяния, то что другое говорите, кроме следующего: никто из больных да не войдет в нашу гостиницу; никто да не ходит в нашу Церковь? У нас больных не лечат; мы здоровы, во враче не имеем нужды[3].

[2] Название восходит к имени Доната, избранного в 312 году на Карфагенскую кафедру, которую занимал Цецилиан. Сторонники Доната утверждали, что посвящение Цецилиана было недействительным, поскольку рукоположивший его епископ проявил слабость во время гонения императора Диоклетиана.

[3] *Амвросий Медиоланский*. О покаянии 1, 6.



Блаженный Августин. Мозаика базилики Сан-Марко в Венеции. XI в.

Важные мысли высказал в полемике с донатизмом Оптат Милевийский (IV век)[4]. По его учению, «Таинства святы сами по себе, а не от людей, потому что делает чистым Бог, а не человек»[5]. Говоря о таинстве крещения, Оптат подчеркивает: «Первое место в совершаемом акте принадлежит Святой Троице, без которой невозможно и само крещение; за ней следует вера крещаемого; лицо, совершающее крещение, представляет собой уже нечто стороннее, не имеющее равного значения по сравнению с Богом и верой крещаемого». Оптат приходит к выводу о том, что «Таинство не может зависеть от личности своего совершителя», поскольку человек изменчив, а неизменным является только истинный совершитель Таинства — Бог[6]. Отсюда следует и вывод, касающийся святости Церкви и греховности ее членов:

> Святость Церкви не зависит от святости ее членов; напротив, сами члены Церкви получают святость от Церкви. Церковь едина и святость ее — в Таинствах, а не в гордости отдельных лиц. Но как же примирить святость Церкви с неизбежным нравственным недостатком ее членов? Требование святости жизни всегда могло быть только относительным. Церковь от начала прини-

[4] См. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки по истории догмата о Церкви. — Иларион (Троицкий), архиеп. Творения в 3 томах. Т. 1. С. 316–323.

[5] *Оптат Милевийский.* О расколе донатистов 5, 4 (CSEL 26, 127).

[6] Там же 5, 4 (CSEL 26, 126–127).

мала в свое общение даже и тяжко согрешивших, сознавая своей задачей воспитание человечества[7].

Учение Оптата было воспринято и развито блаженным Августином. Полемизируя с донатистами, блаженный Августин сравнивал Церковь с неводом, в котором хорошая рыба перемешана с негодной: только в эсхатологической перспективе возможно окончательное отделение грешников от праведников, тогда как на земле праведники сосуществуют с грешниками[8]. Церковь подобна Ноеву ковчегу, в котором чистые животные находились вместе с нечистыми[9]. Притча о плевелах также показывает, что до жатвы пшеница должна расти вместе с плевелами[10]. Даже если в Церкви большинство людей — грешники, все равно за это не следует поносить Церковь, как делают еретики[11].

Все эти мысли западных Отцов Церкви были восприняты восточно-христианской традицией. Однако на Востоке не было таких ожесточенных споров вокруг данного вопроса, как на Западе. Восточно-христианские авторы призывали воздавать должное священнослужителям и не вникать в их личную жизнь, но вопрос о действенности совершаемых ими Таинств специально не рассматривался. Примером может послужить увещание преподобного Анастасия Синаита, обращенное к мирянам:

> Посему, умоляю, не будем ни памятозлобствовать, ни судить никого из людей, пока не придет Праведный Судия… Особенно же не суди священника Божия по тайным и неявным слухам, которые ты услышал о нем… Пусть священник твердо держится божественных догматов, а в отношении остального ты не судья… Но разве, скажет кто-нибудь, даже архиерей не может подлежать суду по церковным канонам? Может, говорю я. Но не тобой он осуждается, а Богом и вышестоящим архиереем. Что ты, овца, судишь пастыря?[12]

На православном Востоке действенность таинств никогда столь резко не противопоставлялась личным качествам священнослужителя, как

---

[7] *Оптат Милевийский*. О расколе донатистов 2, 1 (CSEL 26, 32).

[8] *Августин*. Псалом против партии Доната 8–20 (Œuvres de saint Augustin. 28. IV-me série: traités antidonatistes. Vol. I. Traduction de G.Finaert. Introduction et notes par Yves M.-J. Congar. Paris, 1963. P. 150–152).

[9] *Он же*. Послание 108 (PL 33, 417).

[10] *Он же*. О единстве Церкви 14, 35 (PL 43, 418).

[11] Там же 13, 33 (PL 43, 416–417).

[12] *Анастасий Синаит*. Слово о святом Собрании.

это было сделано на Западе. Более того, известен по меньшей мере один литургический текст восточной Церкви, который предполагает некую связь между нравственными качествами священника и действенностью совершаемых им Таинств, а именно священническая молитва Литургии Василия Великого: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров». В этом тексте нет прямого утверждения о том, что грехи священнослужителя становятся препятствием для действия благодати и, следовательно, для действительности Таинства; однако такая возможность и не исключается[13].

Прочие участники богослужения

Если Литургию возглавляет архиерей, ему, как правило, сослужат священники. При служении Литургии несколькими архиереями один из них, старший, является предстоятелем, другие ему сослужат. Литургия может также совершаться несколькими священниками, из которых один в таком случае будет исполнять функции предстоятеля, а другие будут ему сослужить.

Наличие диакона не является непременным условием для совершения Литургии: во многих сельских храмах Литургия совершается священником без диакона. Тем не менее «идеальная» Литургия — та, которая предписывается церковным уставом, — предполагает наличие диакона.

Помимо священнослужителей (архиерея, священников, диаконов) в совершении Литургии могут участвовать также церковнослужители — чтецы, певцы, иподиаконы.

В современной практике Православной Церкви обязанности чтеца и иподиакона чаще всего выполняют лица, не имеющие посвящения. Однако, согласно установившемуся обычаю, чины посвящения в чтеца и иподиакона должны непременно предшествовать рукоположению в более высокие священные степени.

В древней Церкви чтец и иподиакон были самостоятельными степенями низшего клира. В обязанности чтеца входило чтение всех богослужебных текстов и Священного Писания, за исключением Евангелия. Чтец, кроме того, был хранителем священных книг. Ему также поручалось зажжение светильников в алтаре и храме; в богослужебных процессиях он шел впереди всех с зажженной лампадой.

Что же касается сана иподиакона, то он упоминается в «Апостольских постановлениях», а также других раннехристианских литературных памятниках. Иподиакону в древней Церкви усваивались разнообразные

[13] Подробнее об этом мы скажем при рассмотрении Литургии Василия Великого на с. 730-731.

вспомогательные функции во время богослужения. В настоящее время иподиаконами называются лица, прислуживающие при архиерейском богослужении.

Наличие хора не является непременным условием совершения богослужения в том случае, если песнопения могут исполняться народом. Как было сказано выше, пение — неотъемлемый атрибут православного богослужения, однако изначально, во времена ранней Церкви, за Литургией пела вся церковная община; лишь впоследствии появились профессиональные церковные хоры.

Что же касается народа, то его присутствие за Литургией предполагается самим чином Литургии, построенным на чередовании слов священника и диакона с одной стороны и ответов народа с другой. Православная традиция (в отличие от католической) не знает практики совершения Литургии одним священником без участия народа[14]. Более того, согласно православному пониманию, священник не является единоличным совершителем Литургии: она совершается всей общиной, и священник лишь возглавляет ее от лица общины как уполномоченный на это епископом.

Литургия — это богослужение соборное, в нем призвана участвовать вся церковная община. Это община не зрителей, но участников, чье участие в Литургии заключается прежде всего в причастии Святых Христовых Тайн, но также во внимательном слушании молитв, читаемых священником и диаконом, и песнопений, исполняемых хором.

2. Место совершения Литургии

Литургия, как правило, совершается в православном храме, освященном архиереем. Лишь в особых случаях Литургия может быть совершена в инославном храме или вне храма (на дому, в больнице, в тюрьме и т. д.).

Несмотря на всё многообразие форм и архитектурных стилей, используемых при строительстве храмов, внутреннее устройство православного храма всегда следует определенному канону, сложившемуся в Византии приблизительно к началу второго тысячелетия и не претерпевшему существенных изменений.

[14] Исключение могут составлять особые случаи, например, если священнослужитель является отшельником или находится в длительной поездке в страну, где нет православных верующих. В случае если священник служит на небольшом приходе и ни один из прихожан не явился к началу службы, объявленной в расписании, он начинает службу, однако, как правило, хотя бы еще одно лицо (псаломщик) участвует в богослужении.

Традиционно православный храм разделен на три части: алтарь, среднюю часть (собственно храм) и притвор-нартекс.

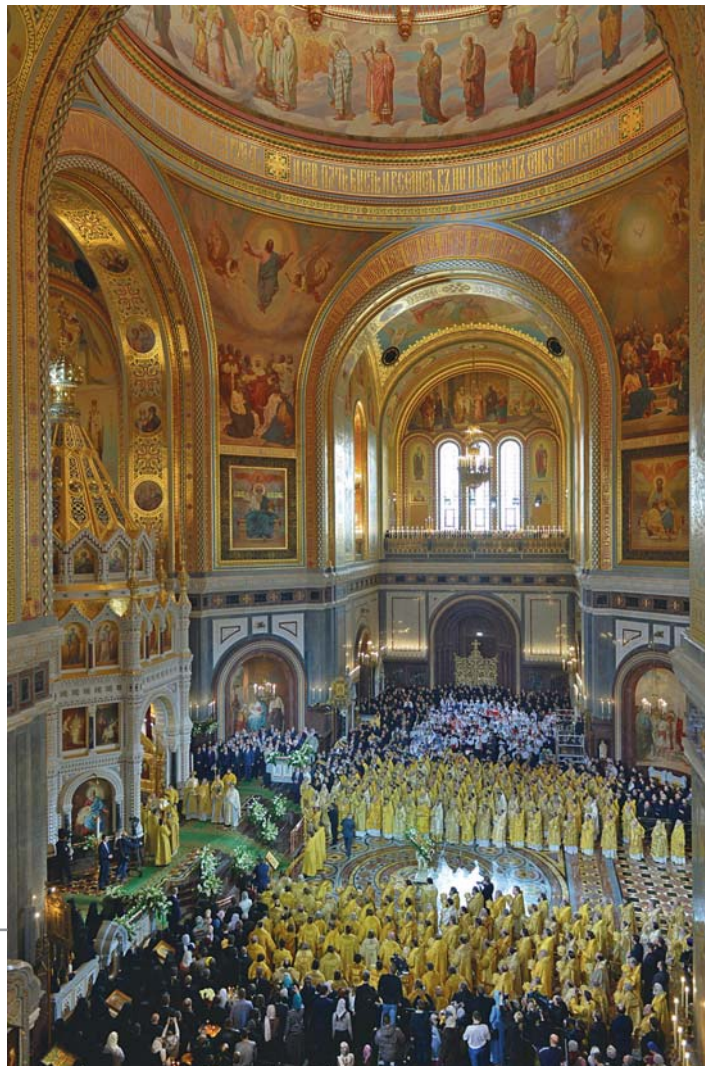
Притвор

В древних храмах притвор был местом, где во время богослужения молились оглашенные и кающиеся — те, кто не причащались за Евхаристией. По уставу, в притворе положено совершать некоторые части богослужения, в частности литию за всенощным бдением. Панихиды (краткие заупокойные богослужения) тоже должны совершаться в притворе, хотя на практике их чаще всего совершают в одном из боковых приделов храма.

Во многих современных храмах притвор или вовсе отсутствует, или полностью сливается с центральной частью храма. Это связано с тем, что функциональное значение притвора давно утеряно. В современной Церкви оглашенные и кающиеся не существуют в качестве отдельной категории верующих, а потому отпала и нужда в притворе как отдельном помещении.

Основная часть храма

Центральная часть храма представляет собой место, где во время богослужения находятся миряне. В древности в центре храма совершалась Литургия оглашенных; там же произносились проповеди,



Литургия в Храме Христа Спасителя. Москва

епископ читал молитвы над оглашенными и верными, а также больными и одержимыми; там же диакон произносил ектении. По сути, именно центральная часть храма была местом, где в основном происходило богослужение; лишь собственно Евхаристия совершалась в алтаре. Впоследствии большинство церковных служб было перенесено в алтарь, однако некоторые части богослужения всё еще совершаются на середине храма.

В древних храмах в середине размещалась кафедра (называвшаяся «амвоном»), с которой читали Священное Писание и произносили проповеди. В настоящее время кафедра имеется только в кафедральных соборах. На нее становится архиерей в тех случаях, когда богослужение совершается в середине храма. С этой же кафедры диакон читает Евангелие во время Литургии.

Главный светильник храма (люстра) называется *паникадилом* (от греч. πολυκανδήλιον — букв. «многосветильничный»). Паникадило подвешивается на длинном стальном тросе к центру купола. В других частях храма могут быть подвешены люстры меньших размеров.

Стены центральной части храма обычно украшены фресками или мозаиками. В восточной части храма находится *иконостас*, отделяющий среднюю часть храма от алтаря. Перед иконостасом расположена *солея* — возвышение для священнослужителей. Центральная часть солеи, представляющая собой, как правило, полукруглый выступ, называется *амвоном*. Отсюда произносится проповедь; здесь же совершаются некоторые священнодействия, например малый и великий входы на Литургии; с амвона произносится отпуст — заключительное благословение в конце каждого богослужения.

Правую и левую стороны солеи образуют *клиросы* — места, где обычно размещаются хоры. Во многих православных храмах за богослужением попеременно поют два хора, которые располагаются соответственно на правом и левом клиросах. В некоторых случаях дополнительный клирос строится на уровне второго этажа в западной части храма: в этом случае хор оказывается позади присутствующих, а священнослужители — впереди, что создает своеобразный стереоэффект.

В центре нижнего яруса иконостаса располагаются двери, в русской традиции называемые *царскими вратами*; в греческой традиции их называют «святыми дверьми». Происхождение наименования «царские врата» не совсем ясно. Некоторые полагают, что в этом названии отражен символизм великого входа, изображающего крестный путь Спасителя, «Царя царствующих» и «Господа господствующих», который «приходит заклатися и датися в снедь верным». Другие считают, что центральные врата алта-

ря получили назвние «царских» из-за того, что через них в алтарь входили цари и императоры.

С северной и южной сторон иконостаса расположены две боковые двери. Литургическая процессия всегда выходит из алтаря через северные двери и возвращается через царские врата. Диакон выходит на солею для произнесения ектении северными дверьми, а возвращается в алтарь южными дверьми.

Алтарь

Алтарь является наиболее священным местом православного храма. В центре алтаря, напротив царских врат, располагается *престол* для совершения Евхаристии. Престол является наиболее священным местом алтаря. По форме престол представляет собой сооружение кубической формы, изготовленное из камня или дерева.

Пространство за престолом, в восточной части алтаря, называется *горним местом*: здесь размещается трон архиерея, по сторонам которого располагаются скамьи для священников. Трон епископа должен находиться на горнем месте в любом храме, не только кафедральном соборе. Присутствие этого трона свидетельствует о связи между храмом и епископом: без благословения последнего священник не имеет право совершать богослужение в храме.

Горнее место в храме Христа Спасителя в Москве

По левую сторону престола, в южной части алтаря, находится *жертвенник*, по своему внешнему виду напоминающий престол, но нередко меньший по размерам. Жертвенник предназначен для совершения подготовительной части Литургии — проскомидии. На жертвенник помещаются Святые Дары в конце Литургии, после причащения мирян[15].

По традиции Русской Церкви, с восточной стороны престола в алтаре ставится *семисвечник* — светильник с семью лампадами, по внешнему виду напоминающий еврейскую менору.

Во внебогослужебное время, а также в некоторые моменты богослужения центральный вход в алтарь («царские врата») закрывается завесой, именуемой *катапетасма* (греч. καταπέτασμα — «завеса»). В современной русской практике катапетасма представляет собой прямоугольное полотно, простирающееся от верхнего края царских врат до пола. Нередко завеса бывает темно-красного цвета, на ней вышивается четырех- или восьмиконечный крест. В древности употреблялись и богато расшитые катапетасмы.

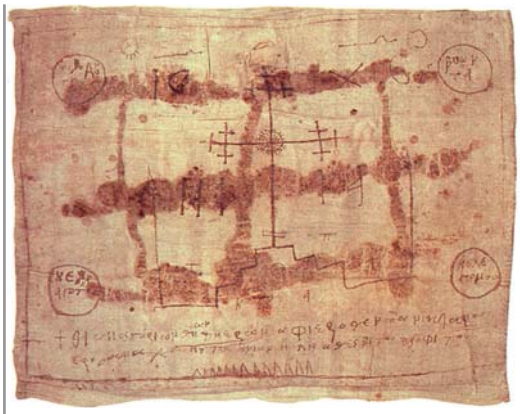
3. Литургическая утварь

При совершении богослужения используются различные предметы, имеющие как практическое, так и символическое значение. К числу таковых относятся антиминс, напрестольное Евангелие, потир, дискос, звездица, копие, лжица, покровцы и воздух, кадило и другие предметы богослужебной утвари, а также предметы, употребляемые за архиерейским богослужением.

Антиминс

Антиминс (букв. «вместопрестолие», от греч. αντι — вместо и лат. mensa — стол) представляет собой прямоугольный плат, который лежит на престоле во время совершения богослужения. Первоначально термином «антиминс» обозначался переносной столик для совершения богослужения вне храма. В IX веке в Византии распространяется практика исполь-

[15] Следует отметить, что современное употребление терминов «престол», «жертвенник» и «горнее место» отличается от принятого в богослужебных книгах. В этих книгах жертвенником называется то, что ныне принято называть престолом. То, что сейчас называется жертвенником, именуется «предложением». Слово «престол» (греч. θρόνος) зарезервировано для «горнего места», где находится трон епископа. Именно поэтому на Литургии, во время пения Трисвятого, когда архиерей или священник переходит со своего обычного места перед престолом на горнее место, диакон произносит: «Благослови, владыко, горний престол».



Антиминс. Монастырь Симонопетра, Афон. XVI в.

Антиминс. 1741 г. (Церковь Петра Митрополита, Переславль-Залесский)

зования освященной доски или плата для совершения Евхаристии там, где не было освященного престола или где престол был осквернен еретиками (иконоборцами): об этом упоминает, в частности, Феодор Студит[16].

Антиминс в виде куска ткани, по мнению исследователей, появился в результате невозможности для византийских архиереев — например, за дальностью расстояния — лично освящать все храмы подведомственных им епархий: «В этом случае считалось достаточным возложить на престол освящаемого храма кусок ткани, которая была постлана на престоле, освященном епископом, из чего и возникли антиминсы»[17]. В XIII веке антиминсы освящались архиереем при освящении храма и раздавались для тех храмов, где престол оставался неосвященным. Начиная с XIII века, однако, антиминс стали полагать также и на освященный престол[18]. Этот обычай сохраняется ныне во всех Поместных Православных Церквах.

Согласно практике Русской Православной Церкви, в антиминс вшивается частица мощей святого или мученика, что напоминает о древней традиции совершать Литургии на гробницах мучеников.

Надпись на антиминсе указывает на титул и имя освятившего его епископа, дату освящения и храм, для которого он предназначен. Антиминс подписывается архиереем для конкретного храма; он может быть выдан на руки отдельному священнику только в особых случаях, например, если священник несет миссионерское служение там, где храмы отсутствуют.

---

[16] *Феодор Студит*. Письмо 40, Навкратию (PG 99, 1056).

[17] *Карабинов И. А*. Чаша. С. 751.

[18] *Желтов М. С., Попов И. О.* Антиминс. С. 489–490.

Оклад напрестольного Евангелия. Успенский собор Московского Кремля. 1410–1420-е гг. (Музеи Кремля)

На антиминсе изображается Положение во гроб Господа Иисуса Христа. Это связано с символизмом антиминса, знаменующего собой, согласно святителю Герману Константинопольскому, «плащаницу, которой обвито было снятое с креста и положенное во гроб Тело Христа»[19].

Антиминс хранится на престоле в сложенном виде, завернутым в плат — *илитон*. В антиминс вложена *гу́ба* — плоская губка, используемая для стирания с него частиц тела Христова или крошек от просфор. Во время Литургии антиминс разворачивают, и Евхаристия совершается на развернутом антиминсе.

Другие предметы богослужебной утвари

На престоле также лежит *Евангелие*: в некоторые моменты богослужения оно выносится для чтения или для поклонения. Напрестольное Евангелие обычно представляет собой книгу большого размера с богато украшенным переплетом. В древности Евангелие вместе с богослужебными сосудами хранилось в специальном помещении при храме — скевофилакионе (сосудохранилище), однако впоследствии Евангелие стали оставлять на престоле — как во время богослужения, так и во внебогослужебное время.

На восточной стороне престола стоит *дарохранительница* — сосуд для хранения запасных Святых Даров, изготовленный, как правило, из серебра

[19] *Герман Константинопольский*. Церковная история 34. Рус. пер. С. 67.

Дарохранительница.
1769 г. Мастер А. Кротов
(Ярославский музей-
заповедник)

Евхаристический набор.
Церковь Зимнего дворца
в Санкт-Петербурге. 1679 г.
(Эрмитаж, Санкт-Петербург)

или другого металла в виде небольшого ажурного храма с куполом и крестом наверху. Святые Дары хранятся в храме на случай необходимости срочного причащения больных. В древних храмах запасные дары могли храниться в особом сосуде в виде голубя, подвешенном над престолом под сводом кивория[20].

Во время богослужения на престол ставятся две зажженные *свечи* в напоминание о Свете истинном, который «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9).

При совершении Литургии используется *потир* (греч. ποτήριον — сосуд для питья) — чаша круглой формы на высокой подставке с круглым основанием. Чаша, как правило, бывает серебряной или посеребренной. В некоторых древних храмах употреблялись чаши, сделанные из чистого золота и украшенные драгоценными камнями. Во время Литургии в чашу вливается вино, которое после призывания Святого Духа становится Кровью Христа. Евхаристическая чаша символизирует ту чашу, из которой Христос на Тайной вечере причастил Своих учеников. Поэтому к чаше от-

[20] *Срезневский И. И.* Древний византийский ковчежец. С. 32–33. Дарохранительница подвешивалась цепями к крыше кивория или к потолку для того, чтобы она не была доступна грызунам. Киворий — шатер над престолом, устрояемый в некоторых храмах.

Дискос и звездица янинского деспота Фомы Прелюбовича. 2-я пол. XIV в. (Монастырь Ватопед, Афон)

носятся с особым благоговением: по окончании Литургии она многократно омывается теплой водой; хранится она в особом месте; к чаше могут прикасаться только священнослужители[21].

С таким же благоговением принято относиться к *дискосу* (греч. δίσκος — круглое блюдо, круг) — небольшому круглому блюду на подставке с круглым основанием, на которое во время Литургии кладется хлеб, предназначенный для совершения Евхаристии и называемый Святым Агнцем. Дискос обычно изготавливается в паре с потиром из того же материала, что и потир, и украшается аналогичным образом. Дискос является напоминанием о том блюде, с которого Христос на Тайной вечере взял хлеб, чтобы раздать его ученикам.

Для разрезания евхаристического хлеба употребляется *копие́* — плоский нож с заостренным наконечником (наподобие наконечника копья), вставленный в деревянную ручку. Этот предмет богослужебной утвари символизирует копье, которым были пронзены ребра распятого Спасителя (Ин. 19:34). Он употреблялся на Литургии, вероятно, уже в V–VI веках, а возможно и ранее[22].

Для причащения мирян в Православной Церкви употребляется *лжица* — небольшая ложка с крестом на конце рукояти, изготавливаемая из серебра, золота, олова или других металлов, не окисляющихся с течением времени.

---

[21] Правило 21-е Лаодикийского собора (ок. 343 г.) запрещает иподиаконам прикасаться к священным сосудам. Данное запрещение распространяется на все низшие степени клира (чтецов, певцов) и на мирян.

[22] *Taft R.F.* The Great Entrance. P. 349.

Покровец. Кон. XVIII в. (Ярославский музей-заповедник)

Еще одним предметом, употребляемым за Божественной Литургией, является *звездица* — изделие из двух металлических дуг, которые при помощи болта и гайки соединены крестообразно. Звездица ставится на дискос над евхаристическим хлебом во время проскомидии. В качестве литургического символа звездица ассоциируется с Вифлеемской звездой (Мф. 2:9).

Для покрытия потира и дискоса во время Литургии употребляются *покровцы* — матерчатые кресты с квадратным средокрестием. Эта квадратная середина, обычно с твердой прокладкой, покрывает верх сосуда, а четыре конца креста спускаются вниз, покрывая его по бокам с четырех

Чаша и дискос, стоящие на жертвеннике

сторон. В древней Церкви покровцы использовались для защиты Святых Даров (евхаристических хлеба и вина) от пыли, а также мух и других летающих насекомых.

Для этой же цели использовался *воздух* — матерчатый плат прямоугольной формы. Воздух (греч. ἀήρ) — один из древних предметов церковной утвари, появившийся не позднее V века[23]. В византийской и древнерусской традициях были распространены воздухи внушительных размеров (до 2 м в длину) с изображением Положения во гроб, Распятия, Спаса Нерукотворного с предстоящими. В современной практике воздух представляет собой прямоугольный плат размером приблизительно 60 на 80 см с изображением четырехконечного креста посередине.

О символическом значении священных сосудов, покровцов и воздуха говорит святитель Герман Константинопольский:

> Дискос соответствует рукам Иосифа и Никодима, которые погребли Христа… А потир соответствует сосуду, принявшему в себя истекший из прободенных пречистых ребер, рук и ног Христа елей… Дискосный покров соответствует савану, лежавшему на голове и на лице Христа и покрывавшему Его во гробе. Верхний покров, или воздух, соответствует камню, которым Иосиф закрыл гроб и который запечатан был стражей Пилата[24].

В некоторые моменты богослужения, когда совершается литургическая процессия (в частности на малом и великом входе Божественной Литургии), в ней участвует свеченосец со свечой, вставленной в высокий подсвечник. Свеченосцев может быть двое: в этом случае они, как правило, держат подсвечник в форме высокого шеста. Такую же свечу держит в руках диакон в некоторые моменты богослужения (в частности во время каждения, совершаемого священником вместе с диаконом в начале всенощного бдения и на полиелее).

Принадлежности архиерейской службы

За богослужением, совершаемым правящим архиереем епархии, на солее с левой стороны от царских врат, напротив иконы Пресвятой Богородицы, стоит свеченосец с *примикирием* (πριμικήριον) — свечой, вставленной в высокий подсвечник[25].

---

[23] *Taft R.F.* The Great Entrance. P. 35, 216–217.

[24] *Герман Константинопольский*. Церковная история 40–41. Рус. пер. С. 71.

[25] При богослужении, совершаемом викарным епископом или архиереем иной епархии, примикирий не употребляется.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл благословляет дикирием и трикирием

Особой принадлежностью архиерейской службы являются *дикирий* (δικήριον) и *трикирий* (τρικήριον) — два ручных фигурных светильника, в которые вставляются соответственно две или три свечи. Употребление дикирия и трикирия на патриаршей Литургии восходит к XII веку[26]. Первоначально эти светильники воспринимались как атрибуты учительского достоинства, принадлежащего не всем епископам, а только царям и патриархам. Об этом в XII веке говорит патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон, настаивая на том, что правом осенять народ светильниками обладают цари и патриархи, автокефальные архиепископы Болгарии и Кипра, а также те немногие из митрополитов, которые получают такое право от царя[27].

Впоследствии дикирием и трикирием стали пользоваться за богослужением все архиереи. Символически трикирий толкуется как указание на три Лица Святой Троицы, дикирий — как указание на две природы Иисуса Христа[28]. Свечи на трикирии и дикирии могут быть соединены верхними

[26] *Jacob A.* Le chandelier à trois branches. P. 187–199.

[27] *Феодор Вальсамон*. Рассуждения (PG 138, 1016–1017).

[28] *Симеон Солунский*. О святом храме (Диалог против всех ересей 59, 61. PG 155, 721).

Рипида. 1-я пол. XVII в. (Новгородский музей-заповедник)

концами вместе, так чтобы образовывалось единое пламя; более распространены светильники с перекрещенными свечами, концы которых направлены в разные стороны[29].

Принадлежностью архиерейского богослужения являются *рипиды* (от греч. ριπίς — опахало). В IV веке они представляли собой опахала на длинных шестах, предназначенные для того, чтобы отгонять летающих насекомых от Святых Даров. В «Апостольских постановлениях» так описывается начало Литургии верных: «Два же диакона с той и другой стороны жертвенника пусть держат из тонких кож или из павлиньих перьев или из полотна рипиду, и тихо отгоняют малых летающих насекомых, чтобы не попали в чаши»[30]. Помимо перечисленных материалов, рипиды также изготовлялись из пергамента и расписывались разноцветными красками.

Впоследствии, когда рипиды утратили свое утилитарное значение, им придали символический смысл: они стали восприниматься как подобие херувимов и серафимов[31]. Рипиды стали изготовлять из дерева и металла, покрывать золотом и украшать драгоценными камнями. Рипиды могли иметь разные формы, в том числе форму круга, овала, квадрата, ромба, восьмиконечной звезды[32]. На рипидах иногда имелась надпись: «Свят, свят, свят».

Орлецы представляют собой круглые коврики с изображением орла, парящего над городом. Орлецы постилаются под ноги епископа во вре-

[29] *Желтов М. С.* Дикирий. С. 693.

[30] Апостольские постановления 8, 12. (SC 336, 178).

[31] *Герман Константинопольский*. Церковная история 41. Рус. пер. С. 77.

[32] *Прохоров Г. М.* Рипиды. С. 13–14.

Ангел с рипидой. Фреска церкви св. Георгия монастыря в Убиси, Грузия. XIV в.

мя богослужения так, чтобы голова орла была обращена в ту сторону, в которую смотрит епископ. Изображение орла, парящего над городом, символизирует основную функцию епископа, которая по-гречески определяется словом επισκοπή (наблюдение, контроль, букв. «посещение»). Орлецы вошли в употребление в Византии в XIII веке в качестве награды императора Константинопольским патриархам. На византийском орлеце изображался двуглавый орел — герб империи. На русских орлецах получили распространение изображения одноглавого орла.

При богослужении, совершаемом предстоятелем Поместной Церкви (например патриархом Московским и всея Руси) употребляется *предносный крест,* водруженный на высокий шест. Иподиакон с таким крестом во время Литургии стоит справа от царских врат, напротив свещеносца. При входе предстоятеля в храм, при выходе из храма и во время других литургических процессий иподиакон с крестом шествует впереди предстоятеля.

4. Литургические облачения духовенства

За православным богослужением все священнослужители облачаются в соответствующие их сану священные одежды.

В апостольской Церкви не было специальных богослужебных облачений. Христос совершил Тайную вечерю в обычной одежде, и апостолы при совершении Евхаристии использовали повседневную одежду. Впоследствии, однако, по мере превращения Евхаристии из трапезы в торжественное богослужение повседневные одежды стали трактоваться как священные и, даже выходя из повседневного употребления, сохранялись в церковном обиходе. Кроме того, появлялись одеяния, специально предназначенные для богослужения.

Облачения диакона

Диаконы за богослужением носят *стихарь* — длинное одеяние с широкими рукавами, не достающее до пола примерно 10–15 см. Стихарь (στιχάριον) — род туники, которую диаконы носили в качестве верхней одежды, а священники и епископы надевали под фелонь. Стихарь является одним из наиболее древних элементов литургической одежды. По словам Симеона Солунского, стихарь символизирует чистоту и непорочность священного сана[33]. Николай Кавасила отмечает, что у диаконского стихаря имеются рукава, что означает готовность диакона к действию. Священническая фелонь, напротив, не имеет рукавов: это означает, что священник лишен человеческой энергии, поскольку в Литургии через него действует Бог[34].

На левое плечо диакона возлагается *орарь* — длинная лента с нашитыми на нее крестами, спускающаяся до пола сзади и спереди. Орарь является неотъемлемой принадлежностью диаконского облачения с древних времен: он упоминается уже в 22 и 25 правилах Лаодикийского собора (364 г.). На византийских фресках и иконах в стихаре с орарем, перекинутым через левое плечо, изображаются первомученик архидиакон Стефан и другие святые диаконы, нередко в правой руке они держат кадило. По толкованию Симеона Солунского, орарь символизирует ангельские крылья[35].

На правую и левую руку диакона надеваются *поручи* — нарукавники с изображением креста.

Облачения священника

Священник для совершения Литургии облачается в стихарь, который называется *подризником* и имеет несколько иную форму, чем у диакона: он бывает длиной до пят, с узкими рукавами, из легкой белой ткани (шелка,

[33] *Симеон Солунский*. О святом храме (Диалог против всех ересей 33. PG 155, 712 A).

[34] *Николай Кавасила*. О священном облачении 1. SC 4-bis. P. 364.

[35] *Симеон Солунский*. О святом храме (Диалог против всех ересей 35. PG 155, 712 B).

Св. архидиакон Стефан. Икона. Нач. XIII в. (Монастырь вмц. Екатерины на Синае)

хлопка). Поверх подризника священник носит *епитрахиль* — широкую двойную ленту с нашитыми на нее крестами, надеваемую через голову и спускающуюся почти до пола. Поверх епитрахили надевается *пояс* с крестом посередине. Так же как и диакон, священник за богослужением носит *поручи*. Верхней одеждой священника является *фелонь*[36] — плащ с отверстием, надеваемый через голову, облекающий плечи и грудь священника и сзади спускающийся почти до пола.

Некоторые священники в качестве награды получают право ношения набедренника и палицы. *Набедренник* представляет собой прямоугольный плат на длинной ленте, надеваемый через плечо. *Палица* представляет собой такой же плат, только ромбовидной формы[37]. Некоторые священники в качестве награды получают право ношения камилавки — цилиндрического головного убора фиолетового цвета. За особые заслуги священник может быть награжден правом ношения *митры* — богато украшенного головного убора полукруглой формы, напоминающего корону.

[36] Греч. слово φελόνιον среднего рода; славянское «фелонь» — мужского. В современной церковной практике, однако, для слова «фелонь» прочно вошел в употребление женский род. В этом роде мы и используем данный термин.

[37] В Греческой Церкви набедренник не употребляется, а употребляется только палица (ἐπιγονάτιον).

Поручи с изображением Благовещения. Кон. XVII в. (Ярославский музей-заповедник)

Наиболее древним элементом литургического облачения епископа и священника, помимо стихаря, является *фелонь* (φελόνιον). Симеон Солунский называет эту одежду φαινόλιον и говорит, что она «являет (φαίνει) высочайшую и свыше подаваемую от Духа силу и озарение»[38]. В апостольские времена фелонь представляла собой шерстяной плащ без рукавов, употреблявшийся в качестве верхней одежды. Фелонь как повседневная одежда упоминается у апостола Павла (2 Тим. 4:13). Покрои фелоней были различными: их надевали через одно плечо или на оба плеча, так чтобы передние концы стягивались впереди. Фелонь могла быть четырехугольной с кистями по углам и бахромой. Однако в христианской традиции наибольшее распространение получила фелонь колоколообразной формы с круглым вырезом для головы, надевавшаяся через голову и полностью покрывавшая тело священника со спины. Она могла иметь одинаковую длину спереди и сзади, а могла быть спереди выше, чем сзади; в некоторых случаях фелонь была короче со стороны правой руки и длиннее со стороны левой руки.

Впоследствии, когда архиереи вместо фелони стали носить саккос, фелонь сохранилась в качестве основного литургического облачения священников. В Греческой Церкви до настоящего времени употребляется фелонь, покрой которой близок к изображаемому на византийских фресках. В Русской Церкви в синодальный период фелонь приобрела несколько иную форму. Впереди она была обрезана снизу, так чтобы руки оставались

[38] *Симеон Солунский*. О святом храме (Диалог против всех ересей 43. PG 155, 713).

Свт. Алексий, митр. Московский. Икона. 1748 г. Иконописец И. Артемьев (Музей истории религии, Санкт-Петербург)

открытыми, а сзади ее верх был поднят. Такая фелонь употребляется в большинстве храмов Русской Православной Церкви.

Во времена Симеона Солунского иереи носили также епитрахиль (ἐπιτραχήλιον), пояс (ζώνη) и палицу (ἐπιγονάτιον). Поручи (ἐπιμανίκια) были принадлежностью и иерейского, и диаконского облачения. Симеон толкует епитрахиль как символ сходящей свыше благодати Духа, пояс — как символ целомудрия, палицу — как символ победы над грехом, а поручи — как символ того, что руками священника в богослужении действует Бог[39].

Происхождение епитрахили связано с орарем: по сути, епитрахиль представляет собой орарь, надеваемый не на левое плечо, а на шею, так что оба его конца свисают впереди: эти два конца соединены пуговицами.

Облачения архиерея

Архиереи за богослужением надевают стихарь, именуемый *подсаккосником*. По форме он не отличается от священнического подризника, но имеет разрезы по бокам, застегивающиеся на пуговицы. Поверх подсаккосника

[39] *Симеон Солунский*. О святом храме (Диалог против всех ересей 39–42. PG 155, 712–713).

архиерей надевает пояс, палицу и поручи. Затем надевается *саккос* — стихарь с укороченным низом и укороченными рукавами, также застегивающийся по бокам на пуговицы и украшенный бубенцами. На груди архиерей носит *крест* и *панагию* — медальон овальной формы, обычно с изображением Пресвятой Богородицы. На плечи архиерея возлагается *большой омофор* — широкая лента, облекающая плечи епископа и спускающаяся одним концом с левого плеча спереди, другим — с того же плеча сзади. В некоторых случаях вместо большого омофора надевается *малый омофор* — лента такой же ширины, но более короткая, спускающаяся обоими концами вперед. Архиерейская митра увенчивается крестом. В некоторые моменты богослужения архиерей берет в руки *жезл* — высокий посох с крестом наверху. В некоторых случаях архиерей совершает богослужение в *мантии* — одеянии с длинным шлейфом.

Омофор (греч. ὀμοφόριον) — белая лента с черными крестами, облекающая плечи епископа и спускающаяся с левого плеча одним концом спереди, другим сзади — был главным отличием епископа в древней Церкви. Сделанный из овечьей шерсти, омофор символизировал заблудшую овцу, которую епископ, как добрый пастырь, возлагает на свои плечи[40]. По словам Симеона Солунского,

> Омофор означает… воплощение Бога Слова — что Он нас, заблудшую овцу, найдя, взял на плечи, облекшись всецелым человеческим естеством, соединил с собой и обожил, приведя воспринятое (естество) через смерть и крест к Отцу, и воскресил и возвысил нас. Поэтому (на омофоре) изображены кресты, и изготавливается он из шерсти, и надевается архиерею на шею, иногда же вокруг плеч спереди и сзади[41].

До XI века все архиереи, включая патриархов, носили за богослужением фелонь. Саккос (σάκκος, от арам. סקא *saqqā* — рубище) в Византии был частью императорского костюма. Это было одеяние без рукавов, надеваемое через голову и застегиваемое по бокам. В XI–XII веках императоры стали жаловать саккос Константинопольским патриархам, которые, однако, облачались в них лишь на Рождество, Пасху и Пятидесятницу. В XIV–XV веках саккос стали носить и некоторые архиепископы, однако традиционной

[40] Белый цвет омофора с черными крестами соответствует цвету белой овцы с черными копытами. — *М. И.*

[41] *Симеон Солунский*. О священных рукоположениях (Диалог против всех ересей 208. PG 155, 421). Ср. *Он же*. О святом храме (Диалог против всех ересей 44. PG 155, 716). Толкование восходит к святителю Герману Константинопольскому (Церковная история. PG 98, 396).

Митра

архиерейской одеждой по-прежнему оставалась фелонь[42]. К этому времени у саккоса появляются короткие рукава. На Руси саккосы появились не позднее XIV века — сначала в качестве литургического облачения митрополитов Московских. В XVII веке саккос носят митрополиты и некоторые архиепископы. С 1705 года было установлено, чтобы все архиереи Русской Церкви носили саккос.

Митра не является исконной принадлежностью архиерейского облачения. Как считает А. А. Дмитриевский, «это головное украшение наших епископов сделалось принадлежностью их сана сравнительно в недавнее время». По словам исследователя, «все древнейшие и позднейшие чины хиротоний не только епископа, но и митрополита и даже патриарха, чины греческие, южно-славянские и наши славяно-русские, писанные, старопечатные и даже ныне употребляемые в богослужебной практике на Востоке и у нас в России, о митре хранят полное молчание»[43].

Если митра как принадлежность каждого епископа — феномен относительно новый, то употребление митры отдельными иерархами восходит

[42] Николай Кавасила в XIV веке упоминает фелонь и омофор в качестве основных элементов облачения архиерея и вообще не упоминает саккос. См.: *Николай Кавасила*. О священном облачении 3 (SC 4-bis, 366).

[43] *Дмитриевский А. А.* Митра.

к глубокой древности. Имеются многочисленные свидетельства о митре как принадлежности Александрийского патриарха. На древних фресках святители Афанасий и Кирилл Александрийские часто изображаются в шапочках белого цвета с черными крестами: ношение такой митры было обычаем Александрийских патриархов. В XVI веке при совместном служении патриархов Константинопольского, Александрийского и Иерусалимского митру надевал только Александрийский патриарх[44]. В Иерусалимском Патриархате в середине XVII века митру при соборном служении носил только патриарх[45].

На Руси в течение многих веков литургическим головным убором архиереев был куколь (клобук закругленной формы). С XV века в богослужебном обиходе русских архиереев появляются митры, напоминающие княжеские шапки, украшенные шитьем и драгоценными камнями, иногда отороченные по низу мехом. Митра коронообразной формы появилась на Руси в XVII веке: она была заимствована в 1653 году патриархом Никоном от греческих архиереев[46]. На Руси такую митру стали носить все архиереи. Митра давалась также некоторым архимандритам, что было узаконено указом Петра I в 1705 году. В 1786 году Екатерина II пожаловала митрой своего духовника, протоиерея Иоанна Памфилова, а с 1797 года по указу Павла I митру в качестве особой награды стали давать заслуженным протоиереям.

Архиерейский *жезл* является символом церковной власти и одновременно символом страннического образа жизни. Правом ношения жезла за богослужением обладают все архиереи, а также некоторые архимандриты, удостоенные этого права, и настоятели (наместники) монастырей.

В русской традиции на жезл навешивается *сулок* — парчовый плат, закрывающий руку держащего жезл архиерея. Первоначально он был призван предохранить руку архиерея от мороза, когда литургическая процессия вне храма совершается в зимнее время (например, крестный ход «на Иордань» в праздник Богоявления). В дальнейшем сулок стал принадлежностью архиерейского жезла на богослужениях и внутри храма[47].

Крест и панагия

За богослужением священники в Русской Церкви носят крест, архиереи — крест и панагию.

---

[44] Сношения России с Востоком. Ч. II. С. 149.

[45] Проскинитарий Арсения Суханова. С. 82.

[46] Древности российского государства. Отд. I. С. 124–132.

[47] Однако на патриарший жезл сулок не надевается.

Панагия. Кон. XIV в. (Русский музей, Санкт-Петербург)

В древней Церкви священники не носили наперсные кресты. В Русской Церкви четырехконечный наперсный крест золотого цвета в качестве награды для заслуженных священников был узаконен указом императора Павла I от 18 декабря 1797 года. Указом Святейшего Синода от 24 февраля 1820 года священникам, отбывавшим на служение за границу, давалось право ношения креста «из кабинета Его Величества» (такие кресты называли «кабинетскими»). В XIX веке заслуженных священников награждали также крестами с украшениями, а некоторые архимандриты даже получали право ношения панагии[48]. Наконец, указом императора Николая II от 14 мая 1896 года был введен в употребление серебряный восьмиконечный крест в качестве знака отличия каждого священника. В настоящее время такой крест дается каждому священнику при хиротонии, а «наперсный крест» (так называется крест образца 1797 года) и крест с украшениями даются в качестве награды за особые заслуги или за выслугу лет.

Термин «панагия» (от греч. παναγία — «Всесвятая») в Русской Церкви употребляется для обозначения предмета, который греки называют энколпионом (ἐγκόλπιον — букв. «нагрудник», слав. «нанедренник»). Византийские энколпионы имели разнообразную форму (овальную, круглую, прямоугольную, крестообразную); на лицевой стороне изображались Богородица или один из святых. С середины XVIII века епископам при хиро-

[48] Такое право получил, в частности, будущий митрополит Московский Филарет еще в бытность свою архимандритом. Таким же правом обладал известный церковный композитор и богослов XIX века архимандрит Феофан (Александров).

тонии стали возлагать на грудь два энколпиона — один крестообразной формы, другой с изображением Богородицы. Московский собор 1674 года разрешил митрополитам поверх саккоса носить «егколпий и крест», но только в пределах своей епархии. Новгородский митрополит мог носить энколпион и крест в присутствии патриарха. С середины XVII века Московские патриархи и Киевские митрополиты стали носить два энколпиона и крест. В настоящее время правом ношения двух панагий и креста обладают главы Поместных Православных Церквей, а также некоторые особенно заслуженные архиереи. Прочие епископы в качестве литургического облачения носят панагию и крест, а в повседневной жизни только панагию.

Цвет литургических облачений

В Русской Церкви используются облачения семи цветов: золотого, белого, голубого (синего), красного, бордового (фиолетового), зеленого и черного. В золотом облачении принято служить по воскресным дням в течение всего года, за исключением воскресений Великого поста, а также на Рождество и некоторые другие праздники. В белых облачениях служат на Богоявление, Великую Субботу и Пасху, на Вознесение, в дни памяти небесных сил бесплотных. Голубое облачение надевается на все Богородичные праздники. Зеленое облачение используется на Вход Господень в Иерусалим, на Пятидесятницу, в дни памяти преподобных. Красное облачение, согласно русской традиции, носится в течение всего пасхального периода, а также в дни памяти мучеников. По воскресеньям Великого поста и в дни, посвященные воспоминанию Креста Христова, принято служить в фиолетовых (бордовых) облачениях. Наконец, черные облачения обычно надевают по будням Великого поста[49]. Дважды в году принято переоблачаться во время богослужения: в Великую субботу из черного облачения в белое, во время ночной пасхальной службы — из белого в красное.

Следует отметить, что подобного рода цветовая символика — явление достаточно новое для Русской Церкви, к тому же не вполне устоявшееся. Так, например, на Рождество в некоторых храмах принято надевать золотое, в других — белое облачение. В Русской Зарубежной Церкви, унаследовавшей литургические традиции синодальной эпохи, в течение всего пасхального периода служат в белом облачении[50], тогда как в других частях Московского Патриархата сложилась традиция служить в красных облачениях.

---

[49] Черные облачения были впервые введены в употребление в 1730 году по случаю похорон императора Петра II.

[50] См.: *Лукьянов В.* Богослужебные заметки. С. 25.

Часть вторая

ТОЛКОВАНИЕ ЛИТУРГИИ

Божественная Литургия в пятую годовщину интронизации Святейшего Патриарха Кирилла в кафедральном соборном храме Христа Спасителя. Фото 2013 г.

Глава 1

ПРИГОТОВЛЕНИЕ К ЛИТУРГИИ

В своей современной форме, являющейся плодом многовекового развития, Божественная Литургия представляет собой чинопоследование, состоящее из двух частей: Литургии оглашенных и Литургии верных. Литургии оглашенных предшествует ряд приготовительных действий: вхóдные молитвы, облачение священнослужителей и проскомидия.

1. Вхóдные молитвы

Вхóдными молитвами называется серия молитв, совершаемая священником и диаконом перед тем, как войти в алтарь.

Она начинается со слов диакона «Благослови, Владыко»[1], на которые священник отвечает: «Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков». Диакон произносит: «Аминь», молитву «Царю Небесный»[2], Трисвятое по «Отче наш»[3]. Священник завершает молитву «Отче наш» славословием: «Яко Твое есть Царство и сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». Диакон произносит: «Аминь». В церковной практике эта подборка молитв называется «началом обычным»: с нее на-

[1] Термин «Владыка» (в звательном падеже «Владыко») является переводом греческого δέσποτα (господин). В богослужении термин применяется как к архиерею, так и к священнику. Вне богослужения «Владыкой» принято называть только архиерея.

[2] В период между Вознесением и Пятидесятницей опускается. В период между Первой неделей по Пасхе и Вознесением вместо «Царю Небесный» читается тропарь Пасхи. На Пасхальной седмице все начальные молитвы чина входных молитв заменяются на пасхальные.

[3] В богослужебных книгах под формулой «Трисвятое по Отче наш» понимается подборка из нескольких молитв: молитва «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас», которая произносится три раза, молитва Пресвятой Троице и молитва «Отче наш».

Вхóдные молитвы

чинаются основные богослужения, включая вседневные вечерню, утреню, часы.

Далее диакон читает тропари:

Помилуй нас, Господи, помилуй нас; всякаго бо ответа недоумеюще, сию Ти молитву яко Владыце, грешнии приносим: помилуй нас.

Помилуй нас, Господи, помилуй нас, ибо не имея никакого оправдания, мы, грешные, приносим Тебе как Владыке эту молитву: помилуй нас.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу: Господи, помилуй нас, на Тя бо уповахом; не прогневайся на ны зело, ниже помяни беззаконий наших, но призри и ныне яко благоутробен, и избави ны от враг наших; Ты бо еси Бог наш, и мы людие Твои, вси дела руку Твоею, и имя Твое призываем.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу: Господи, помилуй нас, ибо мы на Тебя уповаем, не прогневайся на нас сильно и не вспомни наши беззакония: но взгляни и теперь как Милосердный и избавь нас от врагов наших. Ибо Ты Бог наш и мы народ Твой, все мы — дело рук Твоих, и имя Твое призываем.

И ныне и присно и во веки веков. Аминь: Милосердия двери отверзи нам, благословенная Богородице, надеющиися на Тя да не погибнем, но да избавимся Тобою от бед: Ты бо еси спасение рода христианскаго.

И ныне и присно и во веки веков. Аминь: Открой нам двери милосердия, благословенная Богородица; надеющиеся на Тебя да не погибнем, но да избавимся благодаря Тебе от бед, ибо Ты — спасение рода христианского.

Затем диакон читает еще два тропаря:

Пречистому образу Твоему покланяемся Благий, просяще прощения прегрешений наших Христе Боже: волею бо благоволил еси плотию взыти на Крест, да избавиши, яже создал еси, от работы вражия. Тем благодарственно вопием Ти: радости исполнил еси вся Спасе наш, пришедый спасти мир.

Пречистому образу Твоему поклоняемся, Благой, прося прощения прегрешений наших, Христос Бог: ибо Ты добровольно соблаговолил взойти плотью на Крест, чтобы избавить тех, кого создал, от рабства диаволу. Поэтому мы благодарно воспеваем Тебе: Ты радостью наполнил всё, Спаситель наш, пришедший, чтобы спасти мир.

Милосердия сущи источник, милости сподоби нас, Богородице, призри на люди согрешившия, яви яко присно силу Твою: на Тя бо уповающе, радуйся вопием Ти, якоже иногда Гавриил безплотных архистратиг.

Будучи источником милосердия, сподобь нас милости, Богородица, взгляни на людей согрешивших, всегда являй силу Твою, ибо, на Тебя уповая, мы восклицаем Тебе: «радуйся», как некогда Гавриил, предводитель бесплотных сил.

Первый тропарь заимствован из богослужения Первой недели Великого поста, именуемой Неделей Торжества Православия, когда Церковь вспоминает победу над иконоборческой ересью. Он напоминает о спасительном смысле Боговоплощения и крестной смерти Спасителя. Второй тропарь отсылает к приветствию, с которым ангел Гавриил обратился к Деве Марии в момент Благовещения (Лк. 2:28). Оба тропаря по будням Великого поста поются на шестом часе. При чтении первого тропаря священник, а вслед за ним диакон прикладываются к иконе Спасителя, при чтении второго тропаря — к иконе Божией Матери.

Далее священник становится перед закрытыми царскими вратами и произносит молитву:

Господи, низпосли руку Твою с высоты святаго жилища Твоего и укрепи мя в предлежащую службу Твою, да неосужденно предстану страшному престолу Твоему, и безкровное священнодействие совершу, яко Твоя есть сила и слава во веки веков, аминь.

Господи, простри руку Твою с высоты святого жилища Твоего и укрепи меня для предстоящего служения Тебе, чтобы мне без осуждения предстать перед страшным престолом Твоим и совершить бескровное священнодействие. Ибо Твоя сила и слава во веки веков. Аминь.

После этого, по обычаю испросив прощения у диакона и сослужащего духовенства, священник входит в алтарь вместе с диаконом, читающим стихи 5-го псалма:

Вниду в дом Твой, поклонюся ко храму святому Твоему, в страсе Твоем. Господи, настави мя правдою Твоею, враг моих ради исправи пред Тобою путь мой. Яко несть во устех их истины, сердце их суетно, гроб отверст гортань их: языки своими льщаху. Суди им, Боже, да отпадут от мыслей своих, по множеству нечестия их изрини я, яко преогорчиша Тя, Господи. И да возвеселятся вси уповающии на Тя, во век возрадуются, и вселишися в них, и похвалятся о Тебе любящии имя Твое. Яко Ты благословиши праведника, Господи: яко оружием благоволения венчал еси нас (Пс. 5:8–13).

Войду в дом Твой, поклонюсь святому храму Твоему со страхом Твоем. Господи, наставь меня правдой Твоей, из-за врагов моих направь пред Тобою путь мой. Ибо нет в устах их истины, сердце их суетно, гортань их — отверстый гроб, языками своими лгут. Осуди их, Боже, да откажутся они от замыслов своих, по множеству нечестия их отвергни их, ибо они огорчили Тебя, Господи. И да возвеселятся все уповающие на Тебя, вовек возрадуются, и Ты поселишься среди них, и будут восхвалять Тебя любящие имя Твое. Ибо Ты благословишь праведника, Господи, благоволением, как оружием, Ты увенчал нас.

Войдя в алтарь, священник целует напрестольное Евангелие и престол, диакон целует престол. На этом чин вхóдных молитв завершается.

В современной церковной практике священнослужители, как правило, приходят в храм первыми, а затем к началу богослужения, а то и после начала в храм подтягиваются верующие. В древней Церкви дело обстояло иначе: члены общины приходили в храм до начала службы и ожидали входа предстоятеля (епископа или священника), с появлением которого начиналось богослужение. В наше время такой порядок имеет место только при архиерейском служении, когда архиерей служит «со встречей».

В этом случае до приезда архиерея духовенство выстраивается в два ряда в притворе храма. При входе архиерей облачается в мантию — длинное, со шлейфом, одеяние с разрезом посередине и с нашитыми поверх ткани двухцветными линиями, называемыми «источниками». По объяснению Симеона Солунского, мантия «изображает промыслительную, и вседержительную, и всеохраняющую благодать Божию, как одежда, охватывающая и обнимающая всё тело». А источники «означают различные струи учения, вечно источаемые двумя заветами — Ветхим и Новым, которые знаменуются скрижалями, указующими, сверх того, и на открытое в груди, то есть в сердце, ведение Евангелия Христова, которое и при рукоположении святитель воспринимал на голову открытыми письменами»[4].

[4] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 79 (PG 155, 256). Имеется в виду обычай класть на голову рукополагаемого епископа раскрытое Евангелие страницами вниз.

Вхóдные молитвы на Патриаршем богослужении

Облаченный в мантию, архиерей подходит к амвону, где слушает чтение вхóдных молитв. По окончании их он восходит на свою кафедру, расположенную посреди храма, для облачения в литургические одежды.

2. Облачение священнослужителей

Облачение священника и диакона совершается в алтаре, облачение архиерея — на кафедре, посреди храма. При облачении в каждую из священных одежд читаются специально для этой цели подобранные стихи из ветхозаветных книг. Поскольку текст Литургии составлялся на греческом языке, то и библейские стихи заимствованы из греческого перевода Библии (Септуагинты). Иногда эти стихи приводятся в парафразе или с добавлением нескольких слов для большего соответствия литургическому церемониалу.

Облачение диакона

Прежде чем облачиться в священные одежды, диакон берет благословение у священника. Облачаясь в каждую из священных одежд, диакон осеняет себя крестным знамением, целует одежду и возлагает на себя. При облачении в стихарь он произносит слова из Книги пророка Исаии:

Возрадуется душа моя о Господе, облече бо мя в ризу спасения, и одеждею веселия одея мя. Яко жениху возложи ми венец, и яко невесту украси мя красотою[5].

Да возрадуется душа моя о Господе, ибо Он облек меня в ризу спасения, одеждою веселия одел меня, как на жениха возложил на меня венец и, как невесту, украсил убранством.

Возлагая на себя орарь, диакон ничего не произносит.

Надевая правую поручу, диакон произносит стихи из Книги Исход:

Десница Твоя, Господи, прославися в крепости. Десная Твоя рука, Господи, сокруши враги и множеством славы Твоея стерл еси супостаты[6].

Десница Твоя, Господи, прославилась силою; десница Твоя, Господи, сразила врагов и множеством славы Твоей Ты низложил восставших (против Тебя).

Надевая левую поручу, диакон произносит стих из 118-го псалма:

Руце Твои сотвористе мя и создасте мя. Вразуми мя и научуся заповедем Твоим[7].

Руки Твои сотворили меня и устроили меня; вразуми меня, и научусь заповедям Твоим.

Облачившись в литургические одеяния, диакон отходит к жертвеннику, где ожидает священника.

Облачение священника

Священник начинает облачение произнесением слов: «Благословен Бог наш всегда ныне и присно и во веки веков».

Надевая подризник (разновидность стихаря), он произносит те же слова, что и диакон, когда облачается в стихарь.

Затем священник надевает на себя епитрахиль с произнесением слов:

Благословен Бог, изливаяй благодать Свою на священники Своя, яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аароню, сходящее на ометы одежди его[8].

Благословен Бог, изливающий благодать Свою на священников Своих, как миро на голове, стекающее на бороду, бороду Ааронову, сходящее на края одежды его.

[5] Текст основан на Ис. 61:10 в переводе с греческого.

[6] Текст основан на Исх. 15:6–7 в переводе с греческого.

[7] Текст заимствован из Пс. 118:73 в переводе с греческого.

[8] Текст основан на Пс. 132:2 в переводе с греческого.

Эти слова напоминают о первом ветхозаветном первосвященнике Аароне, брате Моисея. Поставление Аарона во священники описывается в Книге Исход, где Бог говорит Моисею:

> И возьми к себе Аарона, брата твоего, и сынов его с ним, от среды сынов Израилевых, чтоб он был священником Мне… И сделай священные одежды Аарону, брату твоему, для славы и благолепия. И скажи всем мудрым сердцем, которых Я исполнил духа премудрости [и смышления], чтобы они сделали Аарону [священные] одежды для посвящения его, чтобы он был священником Мне. Вот одежды, которые должны они сделать: наперсник, ефод, верхняя риза, хитон стяжной, кидар и пояс (Исх. 28:1–4).

Таким образом, протягивается смысловая нить между новозаветным и ветхозаветным священством: последнее мыслится как прообраз первого. Неотъемлемым атрибутом ветхозаветного священства были особые одежды. Они изготовлялись из драгоценных тканей — «золота, голубой и пурпуровой и червленой шерсти и виссона» (Исх. 28:5). Облачения православных священнослужителей также принято изготовлять из дорогих тканей (шелка, парчи, бархата). Особенным великолепием отличаются архиерейские литургические облачения.

Надевая пояс, священник произносит:

Священник облачается перед началом Литургии

Благословен Бог, препоясуяй мя силою и положи непорочен путь мой, совершаяй нозе мои, яко елени, и на высоких поставляяй мя[9].

Благословен Бог, Который препоясывает меня силою и устрояет мне верный путь; делает ноги мои, как оленьи, и на высотах поставляет меня.

Надевая поручи, священник произносит те же слова, что и диакон, когда облачается в них.

Если священник имеет благословение на набедренник или палицу, он надевает их на себя со словами:

Препояши меч Твой по бедре Твоей, Сильне, красотою Твоею и добротою Твоею, и наляцы, и успевай, и царствуй истины ради, и кротости, и правды, и наставит Тя дивно десница Твоя, всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь[10].

Препоясь Себя по бедру мечом Твоим, Сильный, славою Твоею и красотою Твоею, и приложи усилие, и поспеши, и царствуй ради истины и кротости и правды, и десница Твоя покажет Тебе дивные дела, всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Надевая фелонь, священник произносит:

Священницы Твои, Господи, облекутся в правду, и преподобнии Твои радостию возрадуются всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь[11].

Священники Твои, Господи, облекутся правдою, и святые Твои радостью возрадуются всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Облачившись во все литургические одежды, священник отходит к умывальнику, где умывает руки, произнося при этом:

Умыю в неповинных руце мои, и обыду жертвенник Твой, Господи, еже услышати ми глас хвалы Твоея, и поведати вся чудеса Твоя. Господи, возлюбих благолепие дому Твоего и место селения славы Твоея. Да не погубиши с нечестивыми душу мою, и с мужи кровей живот мой. Ихже в руку беззакония, десница их исполнися мзды. Аз же незлобою моею ходих, избави

Буду омывать в невинности руки мои и обходить жертвенник Твой, Господи, чтобы возвещать голосом хвалы и поведать все чудеса Твои. Господи! возлюбил я красоту дома Твоего и место жилища славы Твоей. Не погуби души моей с нечестивыми и жизни моей с кровожадными, у которых в руках злодейство, и которых правая рука полна мздоимства. А я хожу

[9] Пс. 17:33 в переводе с греческого.

[10] Пс. 44:4–5 в переводе с греческого.

[11] Основано на Пс. 131:9 в переводе с греческого.

мя, Господи, и помилуй мя. Нога моя ста на правоте, в церквах благословлю Тя, Господи[12].

в моей непорочности; избавь меня, Господи, и помилуй меня. Моя нога стоит на прямом пути; в собраниях благословлю Тебя, Господи.

Омовение рук — древний обычай, имеющий в литургическом контексте не столько гигиенический, сколько сакральный смысл: к жертвеннику Божию следует приступать с чистыми руками и чистым сердцем. Обычай омовения рук и ног перед началом богослужения восходит к ветхозаветным предписаниям:

> И сказал Господь Моисею, говоря: сделай умывальник медный для омовения и подножие его медное, и поставь его между скиниею собрания и между жертвенником, и налей в него воды; и пусть Аарон и сыны его омывают из него руки свои и ноги свои; когда они должны входить в скинию собрания, пусть они омываются водою, чтобы им не умереть; или когда должны приступать к жертвеннику для служения, для жертвоприношения Господу, пусть они омывают руки свои и ноги свои водою, чтобы им не умереть; и будет им это уставом вечным, ему и потомкам его в роды их (Исх. 30:17–21).

Облачение архиерея

Особой торжественностью отличается чин облачения архиерея, совершаемый посреди храма.

Современная практика облачения архиерея несколько отличается от той, что описана у Симеона Солунского. У него иерарх для облачения «сходит с кафедры своей, что знаменует нисшествие Бога». После этого он «облачается в священные одежды, которых семь по числу семи действий Духа, а именно: в стихарь, епитрахиль, пояс, поручи, палицы, фелонь, или саккос (полиставрий), и, наконец, в омофор». Всё облачение вместе знаменует «вочеловечение Христово и всё, что относится к тайне вочеловечения», каждая же из одежд по отдельности имеет свое значение[13].

В современной русской практике архиерей, напротив, восходит на кафедру после чтения входных молитв, и облачение его в священные одежды происходит на кафедре. Отличие связано с тем, что в греческой практике в начале Литургии архиерей стоит на возвышенном троне, к которому ведут ступени; трон расположен справа от царских врат, и архиерей стоит вполоборота к алтарю. В русской практике кафедра представляет собой

[12] Пс. 25:6–12 в переводе с греческого.

[13] *Симеон Солунский.* Премудрость нашего спасения 79 (155, 256).

Облачение Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла во время Литургии

возвышение, обычно квадратной или прямоугольной формы, которое ставится в середине главной части храма: восходя на нее, архиерей стоит лицом к алтарю[14].

При восхождении архиерея на кафедру, по обычаю, исполняется песнопение:

На гору Сион взыде благовествуяй, и Иерусалиму проповедуяй, в крепости вознести глас: преславная глаголашася о тебе граде Божий. Мир на Израиля, и спасение языком[15].

Благовествуя и проповедуя Иерусалиму, Он поднялся на гору Сион, чтобы громко воскликнуть: «Преславное сказано о тебе, град Божий (Пс. 86:3). Мир Израилю (Пс. 124:5) и спасение народам».

Это песнопение заимствовано из утрени праздника Входа Господня в Иерусалим. Оно посвящено Христу, входящему в Иерусалим и несущему спасение не только Израильскому народу, но и язычникам.

[14] В современной греческой практике облачение архиерея происходит в алтаре.

[15] Вход Господень в Иерусалим. Утреня. Канон, песнь 5, ирмос.

На Патриарха Московского и всея Руси Кирилла надевают омофор

Во время облачения архиерея диаконы стоят на солее спиной к алтарю, лицом к архиерею, и кадят его. Как и при облачении священника, на каждую одежду положен свой стих из Священного Писания, который произносится первым диаконом; второй диакон предваряет каждый стих возглашением «Господу помолимся».

При облачении архиерея в подсаккосник произносится тот же стих, что и при облачении священника в подризник, а диакона в стихарь. Надевая епитрахиль, пояс, палицу и поручи, архиерей слышит те же слова, что произносятся священником при облачении в соответствующие одежды. Молитва при облачении в саккос соответствует молитве священника при облачении в фелонь. При этом стихи из Священного Писания, в которых присутствует первое лицо единственного числа (например «возрадуется душа моя о Господе»), переводятся во второе лицо («возрадуется душа твоя о Господе»), а слово «священники» заменяется на слово «архиереи».

Когда на архиерея надевается омофор, старший диакон произносит слова, представляющие собой парафраз одного из тропарей канона на праздник Вознесения Господня:

На рамо Христе, заблуждшее взем естество, вознеслся еси, к Богу и Отцу привел еси, всегда ныне и присно и во веки веков[16].	Взяв на плечи заблудшую овцу, Ты, Христос, вознесся и к Богу Отцу привел ее всегда, ныне и присно и во веки веков.

[16] Вознесение Господне. Утреня. Канон, песнь 7 («На рамо Спасе, заблуждшее взем естество, вознесся, Богу и Отцу привел еси»).

В основе этого тропаря лежит образ из притчи Иисуса Христа о заблудшей овце в версии Евангелия от Луки: «Кто из вас, имея сто овец и потеряв одну из них, не оставит девяноста девяти в пустыне и не пойдет за пропавшею, пока не найдет ее? А найдя, возьмет ее на плечи свои с радостью и, придя домой, созовет друзей и соседей и скажет им: порадуйтесь со мною: я нашел мою пропавшую овцу» (Лк. 15:4–6). Как мы помним, символика омофора связана именно с образом пастыря, возлагающего найденную овцу на свои плечи. В тропаре из канона Вознесению под заблудшей овцой понимается падшее человеческое естество, которое Господь Иисус, исцелив Своей крестной смертью, взял на плечи и вознес к Богу Отцу.

Во время облачения перед началом Литургии на архиерея надевается большой омофор. В дальнейшем, перед чтением Евангелия, его с архиерея снимают, и далее, на Херувимской песни, надевают на него малый омофор[17]. В малом омофоре архиерей и заканчивает службу.

Снятие омофора перед чтением Евангелия — древний богослужебный обряд, зафиксированный уже в IV–V веках. Как и надевание омофора, он имеет свою символику:

> Омофор епископа, сделанный из шерсти, а не из льна, означает кожу заблудшей овцы, которую Господь, взыскав, воспринял на плечи Свои (Лк.15:4, 5). Ибо епископ, как образ Христов, исполняет дело Христово и облачением своим показывает всем, что он уподобляется благому и великому Пастырю, будучи поставлен нести на себе немощи паствы. Вникни же точнее. Когда приходит при открывании достопокланяемого Евангелия Сам истинный Пастырь, тогда и епископ встает и слагает с себя уподобляющий его Христу образ, давая тем знать, что предстоит Сам Господь, Вождь пастырей, Бог и Владыка[18].

После омофора на архиерея возлагается крест с произнесением слов:

Иже хощет по Мне ити, да возмет крест Свой и по Мне грядет, рече Господь.	Если кто хочет идти за Мною, да возьмет крест свой, и следует за Мною, сказал Господь.

Эти слова представляют собой слегка видоизмененное и сокращенное изречение Иисуса Христа, присутствующее во всех трех синоптических

[17] В традиции старого обряда малый омофор не употребляется.

[18] *Исидор Пелусиот*. Письма 1, 136 (PG 78, 272).

Евангелиях (Мф. 16:24; Мк. 8:34; Лк. 9:23). Когда Иисус произносил эти слова, перед Ним стоял образ человека, осужденного на позорную смерть через распятие, и Он знал, что такую смерть надлежит принять Ему Самому. После Его крестной смерти крест стал символом спасения. В византийской и русской традициях получили распространение кресты ювелирной работы, с драгоценными камнями: именно такие кресты, как правило, носят архиереи за богослужением. Но каждый из этих крестов, несмотря на свою красоту, напоминает о том простом деревянном кресте, к которому был пригвожден Спаситель. Архиерею он также напоминает о том, что его служение — крест, возложенный на него Самим Богом.

Затем на архиерея возлагается панагия с произнесением слов:

Сердце чисто созиждет в тебе Бог и дух прав обновит во утробе твоей[19].	Сердце чистое да сотворит в тебе Бог и дух правый да обновит внутри тебя.

Эти слова основаны на одном из стихов 50-го покаянного псалма. Сердце в библейской традиции воспринималось не только как физический орган и не только как центр эмоциональной активности человека. Это еще и духовный центр, определяющий его поступки, жизненный выбор, отношение к Богу и окружающим людям. В сердце созревают мысли, решения, в сердце человек ведет диалог с самим собой и с Богом. Сердце — это та духовная глубина в человеке, в которую всматривается Бог (1 Цар. 16:17; Иер. 17:10). С другой стороны, именно «из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15:19).

Очищение сердца — важнейшая задача христианина, и об этом должна напоминать панагия, которую архиерей за богослужением носит возле сердца. Господь говорит: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Чистота сердца необходима, в том числе, для совершения богослужения. Однако чистоту сердца невозможно приобрести только собственными усилиями человека: здесь необходима помощь Божия. Об этом и напоминает стих из 50-го псалма.

Наконец, при возложении на архиерея митры произносятся следующие слова:

Положи, Господи, на главу Твою венец от камений драгих, живота про-	Возложи, Господи, на голову Твою венец из драгоценных камней. Ты про-

[19] Парафраз Пс. 50:12.

сил еси, и даст Ти долготу дний, всегда, ныне и присно и во веки веков.

сил жизни, и Он даст Тебе долгоденствие всегда, ныне и присно и во веки веков[20].

Эти слова представляют собой парафраз двух стихов из 20-го псалма, начинающегося словами: «Господи! силою Твоею веселится царь и о спасении Твоем безмерно радуется» (Пс. 20:2). Под царем в псалме понимается Давид, один из ключевых персонажей ветхозаветной истории. Произнесение этих слов напоминает о символическом значении митры как царского венца и об архиерейском служении как продолжении служения ветхозаветных царей и священников. Данная символика, присутствующая уже в словах Апокалипсиса о христианах как царях и священниках (Откр. 1:5–6; 5:10), пронизывает собой всю архиерейскую службу.

Символический смысл архиерейских облачений описывается Симеоном Солунским в следующих словах:

> Архиерей… надевает сначала стихарь как светлую одежду нетления и святыни, означающую свет и чистоту Иисусову, а также непорочность и световидность Ангелов… Потом облачается в епитрахиль, которая знаменует данную свыше, с неба, от Бога, благодать… Потом — пояс, служащий образом силы, даруемой от Бога для приношения Жертвы… А вместе с тем пояс указывает и на дело служения, ибо тот, кто служит, опоясывается. Кроме того, пояс, лежа на чреслах, знаменует целомудрие и чистоту. Потом — палицу, означающую победу над смертью и Воскресение Спасителя и как бы изображающую меч… Затем облачаемый берет поручи, которые означают именно всесовершающую силу Божию… Поручи указывают еще и на то, что Христос руками Своими совершил Тайны и что руки Его при страданиях Его были связаны. Потом надевает фелонь, или саккос, или полиставрий[21], каковые названия, в особенности саккос и полиставрий, означают бывшие на Спасителе во время страданий хламиду и вретище. Еще символизируют они всепромыслительную, всеохранительную и всесодержительную благодать Божию, которую выражал весь облик Его в период Его земной жизни и страданий. Наконец, архиерей надевает омофор, который, облегая плечи, знаменует спасение и воззвание заблудшей овцы, то есть всех нас, людей, чей образ принял Спаситель, в котором Он пострадал и спас нас через крестную смерть Свою. Поэтому-то и делается омофор из шерсти и имеет спере-

[20] Ср. Пс. 20:4–5: «…Возложил на голову его венец из чистого золота. Он просил у Тебя жизни; Ты дал ему долгоденствие на век и век».

[21] Полиставрий (букв. «многокрестное») — разновидность саккоса. Шьется из ткани с изображением множества крестов.

ди, и сзади, и на груди крестообразно четыре креста, напоминающих распятие[22].

По завершении облачения архиерею приносят дикирий и трикирий. Когда он берет их в руки, старший диакон произносит:

Тако да просветится свет твой пред человеки, яко да видят добрая дела твоя и прославят Отца нашего, Иже есть на небесех, всегда, ныне и присно и во веки веков, аминь.	Так да светит свет твой пред людьми, чтобы они видели добрые дела твои и прославляли Отца нашего, Который на небесах, всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Эти стихи являются парафразом слов Спасителя из Нагорной проповеди (Мф. 5:16), в которой Господь напоминает о призвании христиан быть солью земли и светом мира (Мф. 5:12, 14). В Новом Завете понятие «добрые дела» имеет обобщенный смысл и указывает в целом на христианский нравственный кодекс, отраженный, в частности, в Нагорной проповеди. Понятие «добрых дел» расшифровывается на протяжении всей Нагорной проповеди, включая заповеди Блаженства (Мф. 5:14–12), а также призывы к воздержанию от гнева (Мф. 5:21–26), сохранению целомудрия (Мф. 5:22–32), воздержанию от клятв (Мф. 5:33–37), непротивлению злу (Мф. 5:38–42), любви к врагам (Мф. 5:43–47), милостыне, молитве и посту (Мф. 6:1–18), нестяжательности (Мф. 6:19–21, 24–34), борьбе со своими недостатками и снисходительности к недостаткам других (Мф. 7:1–5), способности поступать с людьми так, как человек желает, чтобы они поступали с ним (Мф. 7:12).

Эти добрые дела в совокупности являют то совершенство, которым обладает Отец Небесный и которым, в свою меру, призван обладать каждый христианин (Мф. 6:48). Архиерей как предстоятель церковной общины призван обладать всеми указанными качествами, подражая Христу не только в различных внешних аспектах своего служения, но и в своем образе жизни.

По завершении облачения архиерей осеняет народ дикирием и трикирием на четыре стороны: восток, запад, юг и север. При этом хор поет на греческом языке: «Тон дэспотин ке архиэрэа имон Кирие филлатэ» («Господина и архиерея нашего, Господи, сохрани»). И затем три раза: «Ис полла эти деспота» («На многая лета, господин»).

Обычай исполнять эти песнопения на греческом языке сохранился в Русской Церкви со времен Киевской Руси. После того как Русь в 988 году была

[22] *Симеон Солунский*. О священной литургии (PG 155, 257–260). Рус. пер. С. 107–110.

крещена князем Владимиром, в ней была образована митрополия в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Первые митрополиты были греками и присылались из Константинополя, богослужение поначалу совершалось тоже на греческом языке. Со временем все литургические тексты были переведены на славянский, но при архиерейском служении остались в употреблении отдельные греческие слова и выражения, сохранившиеся до сего дня. Слова «Ис полла эти деспота» звучат за архиерейским богослужением неоднократно.

В целом чин облачения архиерея представляет собой разработанный ритуал, несущий богатую символическую и богословскую нагрузку. Некоторые элементы этого чина отсылают к ветхозаветной истории, другие напоминают о новозаветных реалиях.

3. Проскомидия

Происхождение чина

Проскомидией (греч. προσκομιδή — букв. «приношение») называется та часть Литургии, которая при служении Литургии священником начинается и заканчивается до первого возгласа Литургии, во время чтения третьего и шестого часов. При архиерейском служении проскомидию начинает священник до Литургии, а завершает архиерей на Великом входе, во время пения Херувимской песни.

Чин проскомидии развился из древнего обычая принесения верующими хлеба и вина для Евхаристии. В эпоху ранней Церкви хлеб и вино для Литургии не покупали в магазине или на рынке: их изготавливали верующие своими руками и приносили в церковь, где диаконы принимали их и относили в алтарь. Вместе с хлебом и вином могли приноситься и другие дары (в частности, императоры приносили драгоценные сосуды). Приношение сопровождалось подачей списков имен для заздравного и заупокойного поминовения[23]. В наше время «приношение» существует скорее в опосредованной форме: верующие вносят пожертвования в церковную кассу или покупают свечи, подавая записки за здравие и упокой: на пожертвованные деньги покупается вино и печется хлеб для Евхаристии.

Хлеб и вино для Евхаристии

Хлеб для совершения Евхаристии используется белый, пшеничный и квасной; тесто должно состоять из муки, воды и соли, без каких бы то ни

[23] Подробнее об этом обычае см. в: *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 16–34.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершает проскомидию

было добавок. Как мы говорили в первой части книги, именно на квасном хлебе Евхаристия совершалась на христианском Востоке испокон веков. Символизм квасного хлеба и его ингредиентов Симеон Солунский объясняет следующим образом:

> Хлеб же берется квасной, как бы в некотором смысле одушевленный посредством закваски и истинно совершенный. Этим означается, что совершенным было то, что приняло на Себя ради нас Слово Божие, воплотившееся без изменения и пребывавшее с душой словесной и разумной, то есть что Христос принял истинное человеческое естество. Здесь свидетельствуется, что Христос есть и был и совершенный Бог, и совершенный человек, чтобы воссоздать всего человека. Три вещи содержит этот хлеб, в соответствии с трехчастностью души и в честь Троицы: муку с закваской, которая служит образцом души; воду, означающую крещение; и соль, знаменующую ум и учение Слова, Которое сказало ученикам: «Вы — соль земли» (Мф. 5:13), именно как учители, а также: «Имейте в себе соль» (Мк. 9:50) — знание и любовь вместе[24].

[24] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 86 (PG 155, 266).

Жертвенник в Успенском соборе Московского Кремля

В русской церковной практике для проскомидии используется пять просфор. Просфорой (от греч. προσφορά — «приношение», «пожертвование») называется круглая лепешка, состоящая из двух частей: нижней и верхней. На верхней части просфоры ставится печать с изображением четырехконечного креста или с иным священным изображением.

Из пяти просфор главная называется агничной. Она имеет наверху печать в виде круга с вписанным в него равноконечным крестом и надписью: ИС ХС НИ КА (греч. «Иисус Христос побеждает»). Из нее вырезается Агнец — хлеб кубической формы, который во время чтения евхаристической молитвы становится Телом Христовым.

Вторая просфора называется богородичной: из нее вынимается частица в честь и память Богородицы. Из третьей просфоры вынимаются частицы в память святых. Из четвертой и пятой просфор вынимаются частицы соответственно за здравие и упокой членов общины и тех, кого они упоминают в подаваемых на проскомидию записках[25].

Вино для Евхаристии употребляется чистое, виноградное, смешанное с водой. По обычаю, употребляется красное вино, своим цветом напоминающее кровь. Во многих храмах Русской Церкви Евхаристия совершается на сладком десертном вине (кагоре)[26]. Непременным требованием к евха-

[25] В современной греческой практике проскомидия совершается на одной большой просфоре: из нее вынимается Агнец, из нее же вынимаются частицы за Богородицу, святых, живых и усопших.

[26] *Неклюдов К. В., Ткаченко А. А.* Вино // ПЭ VIII. М., 2004. С. 519.

ристическому вину является отсутствие в нем искусственных или химических добавок, будь то искусственный сахар, ароматизаторы, стабилизаторы, красители и т. д.

Начало проскомидии

Проскомидия совершается на жертвеннике. Перед ее началом на жертвенник, помимо просфор, помещают священные сосуды, которые будут использоваться на Литургии: дискос, чашу, звездицу, копие, лжицу. Начиная проскомидию, священник целует эти сосуды с произнесением тропаря:

Искупил ны еси от клятвы законныя (целует дискос) честною Твоею Кровию (целует чашу), на Кресте пригвоздився (целует звездицу) и копием прободся (целует копие), безсмертие источил еси человеком (целует лжицу), Спасе наш, слава Тебе.

Ты искупил нас от проклятия закона Своей драгоценной Кровию: будучи пригвожден ко кресту и пронзен копьем, Ты стал источником бессмертия для людей. Спаситель наш, слава Тебе!

Текст представляет собой тропарь Великой пятницы — дня, когда Церковь вспоминает распятие и крестную смерть Спасителя. Он основан на словах апостола Павла: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13). Эти слова следует понимать в общем контексте богословия Павла, который настаивал на том, что закон Моисеев не имел искупительной силы: он был способен лишь выявить грех и сделать людей виновными в грехе (Рим. 7:7–13), но не мог избавить их от греха. Смерть Иисуса Христа на кресте имела искупительный смысл: добровольно приняв на Себя проклятие, Христос избавил от него людей.

Чтение этого тропаря задает проскомидии ее основную тональность, которую Николай Кавасила объяснил в следующих словах:

> Происходящее в жертвеннике над принесенным хлебом есть наглядное изображение Страстей Христовых и совершается в воспоминание (1 Кор. 11:24–25) о том, как Он пострадал за нас и умер. И таким образом повествуется о смерти Господа (1 Кор.11:26) не только через то, что иереи говорят, но и через то, что они делают[27].

Как мы видим, помимо основного смысла — приготовления хлеба и вина для Евхаристии, — проскомидия имеет также символический

[27] *Николай Кавасила.* Изъяснение обрядов Божественной Литургии (SC 4 bis, 368–369).

смысл. Именно этим символическим характером проскомидии обусловлен тот факт, что каждое действие, совершаемое священником, сопровождается чтением специальных молитв. Общее содержание проскомидии — воспоминание о крестных страданиях и смерти Иисуса Христа.

После чтения священником тропаря Великой пятницы диакон произносит тихо: «Благослови, Владыко». Священник возглашает: «Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков». На этот возглас диакон отвечает словом «Аминь» в алтаре, а на клиросе чтец тем же словом начинает чтение третьего и шестого часов, во время которого совершается проскомидия.

Воспоминание Иисуса Христа

Трижды перекрестившись и поклонившись, священник берет в руки агничную просфору и осеняет ее трижды крестообразно копием, произнося при каждом осенении: «В воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Диакон отвечает: «Аминь». Тем самым сразу же задается основная тема Литургии как воспоминания об Иисусе Христе, притом не столько о Его чудесах и поучениях, сколько о последних днях Его жизни, включая Тайную вечерю, суд над Ним и Его смерть на кресте:

> Сперва, взяв просфору, из которой должно изъять священный хлеб, говорит: в воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, по Его заповеди, ибо, сие творите, говорит Он, в Мое воспоминание. И это говорит иерей не об этом только хлебе, но о всей службе, как бы начиная священнодействие с заключения, так как Господь уже по совершении всего таинства присовокупил эти слова: сие творите в Мое воспоминание. Но в чем же состоит это воспоминание? Каким образом мы вспоминаем при священнослужении Господа? Какие Его действия и какое состояние? Я хочу сказать: о чем размышляем, о чем повествуем мы при этом воспоминании? Может быть, о том, что Он воскрешал мертвых, возвращал зрение слепым, останавливал Своим словом ветры, напитал досыта немногими хлебами тысячи, — что показывало в нем Бога и Всемогущего? Нет. Напротив, вспоминаем то, что, по-видимому, служит признаком немощи, — крест, страдания, смерть, — вот на чем Он повелел нам останавливаться при воспоминании о Нем[28].

Затем священник отрезает от агничной просфоры правую сторону со словами: «Яко овча на заколение ведеся». Затем надрезается левая сторона со словами: «и яко агнец прямо стригущаго Его безгласен, тако не отвер-

[28] *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии 7 (PG 150, 381–384).

Агнец на дискосе

зает уст своих». При надрезании верхней стороны священник произносит: «во смирении Его суд Его взятся». Надрезая нижнюю, он говорит: «род же Его кто исповесть?» Затем, после слов диакона «Возми, Владыко» («Подними, Владыка») от получившегося куба священник отрезает дно, произнося: «яко вземлется от земли живот Его». Все слова, произносимые священником, заимствованы из книги пророка Исаии, содержащей предсказание о страждущем Мессии: «Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? ибо Он отторгнут от земли живых» (Ис. 53:7–8).

После этого диакон произносит: «Пожри, Владыко» («Заколи, Владыка»)[29], и священник полагает Агнец на дискос со словами:

Жрется Агнец Божий, вземляй грехи мира, за мирский живот и спасение.

Приносится в жертву Агнец Божий, берущий на Себя грехи мира, за жизнь и спасение мира.

Эти слова основаны на свидетельстве Иоанна Крестителя об Иисусе: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). О жертвенном характере крестной смерти Христа говорит и апостол Пётр: «…не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас» (1 Пет. 1:18–20).

[29] От слав. *пожрети* — принести в жертву. Имеется в виду заклание жертвенного агнца, символизируемого агничной просфорой.

Потир. XVII в. (Русский музей, Санкт-Петербург)

После этого диакон говорит: «Благослови, Владыка, святое соединение». И вливает в потир вино с водой. При этом священник произносит слова из Евангелия от Иоанна:

Един от воин копием ребра Его проболе, и абие изыде кровь и вода. И видевый свидетельствова и истинно есть свидетельство его (Ин. 19:34).

Один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его.

Обычай соединять воду с вином — древнего происхождения: и евреи, и греки разбавляли вино водой[30].

Произнесение слов из Евангелия от Иоанна указывает на символическое значение вина и воды в Евхаристии. Уместно также напомнить о том, что само истечение крови и воды из ребра Спасителя в святоотеческой традиции толковалось аллегорически, как указание на два главных церковных таинства — крещение и Евхаристию:

> Не без значения и не случайно истекли эти источники, но потому, что из того и другого составлена Церковь. Это знают посвященные в Таинства: водою они возрождаются, а Кровью и Плотью питаются. Так, отсюда получают свое начало Таинства; и потому, когда ты приступаешь к страшной чаше, приступай так, как бы ты пил от самого ребра[31].

[30] Современный греческий термин для обозначения вина – κρασί – происходит от древнегреческого κρᾶσις, означающего «смешение» (воды и вина).

[31] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна 85, 3 (59, 463). Рус. пер. С. 577.

Символизм всех вышеуказанных действий раскрывается святителем Германом Константинопольским в следующих словах:

> Хлеб предложения… являет избыточное богатство милосердия Божия, ибо Сын Божий сделался Человеком, предложив Себя в жертву и приношение во искупление и в умилостивление за жизнь и спасение мира… Изъятие копием[32] означает: «Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен» (Ис. 53:7). Вино и вода — это кровь и вода, истекшие из ребра Его… Хлеб же и потир являют истинное и действительное подобие той таинственной вечери, на которой Христос, взяв хлеб и вино, сказал: «Приимите, ядите, пейте все, сие есть Тело Мое и Кровь» (Мф. 26:26–28), показывая, что Он нас сделал причастниками и смерти, и воскресения Своего, и славы[33].

Воспоминание Богородицы и святых

Далее священник берет вторую просфору (на которой нередко бывает изображение Богородицы) и вынимает из нее частицу треугольной формы, произнося:

В честь и память преблагословенныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, Еяже молитвами приими, Господи, жертву сию в пренебесный Твой жертвенник.	В честь и память преблагословенной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, Чьими молитвами прими, Господи, жертву сию в сверхнебесный Твой жертвенник.

Частица полагается на дискос по правую сторону от Агнца, то есть слева от него, если смотреть со стороны священника. Полагая частицу, священник произносит стих из греческой версии 44-го псалма:

Предста Царица одесную Тебе, в ризы позлащенны одеяна, преукрашенна (Пс. 44:10).	Встала царица одесную Тебя, облеченная в шитые золотом одежды, украшенная.

Пресвятая Богородица[34] поминается впереди всех святых, поскольку Церковь прославляет Ее как «честнейшую Херувим и сла́внейшую без сравнения Серафим», то есть по Своей святости превзошедшую не только

---

[32] Агнца из хлеба.

[33] *Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви 20–22 (PG 98, 397). Рус. пер. С. 55, 57.

[34] Термин «Пресвятая» в переводе со славянского означает «Сверх-святая» (греч. Ὑπεραγία).

Просфоры, используемые на Проскомидии. Расположение частиц на дискосе

святых, но даже ангелов. В греческой литургической практике сразу же за Богородицей на проскомидии поминаются архангелы и ангелы. В русской традиции это поминовение отсутствует, и за Богородицей следует Иоанн Креститель.

Третья просфора называется «девятичинной». Из нее священник вынимает частицы в память святых, весь сонм которых условно разделен на девять чинов: 1) Иоанн Креститель; 2) пророки и ветхозаветные праведники; 3) апостолы Пётр и Павел и прочие апостолы; 4) святители; 5) мученики; 6) преподобные; 7) бессребреники; 8) родители Богородицы Иоаким и Анна; святые храма и дня; святые, особо почитаемые в данной стране и данном городе; 9) автор Литургии — Василий Великий или Иоанн Златоуст. Все частицы принято делать треугольной формы, выкладываются они на дискосе справа от Агнца рядами по три.

Иоанн Креститель почитается в Церкви как человек, стоявший на стыке Ветхого и Нового Заветов. Он был последним из пророков и первым из мучеников, предвосхитив судьбу Сына Человеческого в своей собственной судьбе. Казнь Иоанна Крестителя предшествовала казни Иисуса. Параллелизм двух жизней, начавшийся со встречи их матерей — Марии и Елисаветы (Лк. 1:39–56), продолжившийся их собственной встречей на берегу Иордана и параллельной миссией в течение некоторого времени (Ин. 3:22–24), завершился тем, что каждый взошел на свой крест — сначала Предтеча, а потом Тот, о Ком он предсказывал. Церковная традиция говорит о том, что после своей смерти Иоанн Креститель сошел во ад, чтобы

и там приготовить путь Христу, Который сойдет туда после Своей смерти на кресте[35].

Ветхозаветные праведники и пророки почитаются как те, кто своей верой предвосхитил пришествие Христа Спасителя. Среди них по именам на проскомидии поминаются наиболее известные персонажи библейских книг: Моисей и Аарон, Илия и Елисей, Давид и его отец Иессей, Даниил и три отрока. Ветхозаветные праведники и пророки почитаются в Церкви как те, кто, подобно Предтече, приготовили путь Христу. Их образы занимают важное место в росписях и иконостасах храмов. В Послании к Евреям говорится, что они

> …верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих; жены получали умерших своих воскресшими; иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение; другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли (*Ин.* 11:33–38).

Апостолы почитаются как первые ученики Христа, которым Он Сам вверил дело распространения Своего учения по всей вселенной. Из всех апостолов по именам на проскомидии названы только двое: Пётр и Павел. Почитание этих двух апостолов восходит к самой глубокой христианской древности, причем с самого начала, насколько можно судить по сохранившимся источникам, это было совместное почитание. Уже в стенописи римских катакомб Пётр и Павел нередко помещаются вместе; церковный праздник в их честь тоже с самого начала был общим. Пётр и Павел почитаются как «первоверховные» апостолы, несмотря на то что Павел при жизни Христа не входил в число Его учеников, а присоединился к общине учеников уже после Его смерти и воскресения. Чудесное обращение Павла — один из главных сюжетов книги Деяний апостольских (Деян. 9:3–19) и одно из главных событий раннехристианской истории.

Вслед за апостолами поминаются святители, среди которых первые три места занимают Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, именуемые в богослужении «вселенскими великими учителями»: все они жили в IV веке и внесли решающий вклад в победу Церкви над ариан-

[35] См. об этом: *Иларион (Алфеев), митр.* Христос — Победитель ада. С. 203–205.

Все святые. Икона. XVIII в.

ской ересью и в формирование христианского догматического богословия. На четвертом и пятом местах стоят Афанасий и Кирилл — крупнейшие богословы Александрийской Церкви, жившие соответственно в IV и V веках. На шестом месте в списке святитель Николай Мирликийский — один из самых почитаемых святых в восточной и западной Церквах и, безусловно, самый почитаемый святой на Руси. К этим именам древних святых в русских Служебниках добавлены имена святителей, просиявших в Русской Церкви: святителей Московских Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Ермогена, а также Никиты, епископа Новгородского, и Леонтия, епископа Ростовского.

Пятая частица вынимается в память мучеников — мужчин и женщин. При этом поименно поминаются апостол, первомученик и архидиакон Стефана, великомученики Димитрий Солунский, Георгий Победоносец, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, а также мученицы Фекла, Варвара, Кириакия, Евфимия, Параскева и Екатерина.

Почитание мучеников — одна из древнейших традиций Церкви. О значении почитания мучеников говорит святитель Григорий Богослов в проповеди, посвященной памяти священномученика Киприана Карфагенского:

> ...Всех мучеников должно чествовать, для всех надо с готовностью отверзать уста и слух и мысль, чтобы охотно что-нибудь сказать и услышать о них, а всё прочее почитать ниже их подвига. Ибо хотя многое служит для нас руководством к лучшей жизни и многое назидает в добродетели — и разум, и Закон, и пророки, и апостолы, и сами страдания Христа, этого первого Мученика, Который взошел на крест и меня возвел с Собой, чтобы пригвоздить мой грех, восторжествовать над змием, освятить древо, победить сластолюбие, спасти Адама и восстановить падший образ; однако же, при столь многих и столь превосходных наставниках, не менее поучительны для нас мученики — эти словесные всесожжения, совершенные жертвы, приятные приношения, это проповедование истины, обличение лжи, исполнение духовно разумеваемого Закона, разрушение заблуждения, изгнание порока, потопление греха, очищение мира[36].

Почитание мучеников в древней Церкви выражалось прежде всего в том, что их гробницы становились местом совершения Евхаристии. Так, например, римские катакомбы служили одновременно местом захоронения мучеников и местом совершения евхаристических богослужений: гробницы соседствуют в катакомбах с алтарями. Почитание мучеников выражалось также в торжественном праздновании дней их памяти. Уже к концу IV века дней памяти мучеников в церковном календаре было достаточно много. Об этом свидетельствуют, в частности, проповеди Иоанна Златоуста, произнесенные в Антиохии. В одной из них он говорит: «Вчера день мучеников, и сегодня день мучеников. О, если бы и всегда нам совершать день мучеников!»[37] В другой проповеди, на память мученика Романа, Златоуст говорит: «Опять память мучеников и опять праздник и духовное торжество. Они страдали, а мы радуемся; они совершали подвиг, а мы веселимся; их венец, а слава общая, или лучше — слава всей церкви». Златоуст сравнивает мученический подвиг с победой на Олимпийских играх: побеждает один, а радуются все[38]. Мученики — это сокровищница Церкви, наполненная драгоценными жемчужинами: материальное богатство про-

[36] *Григорий Богослов.* Слово 24, 4, 5–17 (SC 284, 46–48). Рус. пер. С. 348.

[37] *Иоанн Златоуст.* Беседа о мучениках и о сокрушении и милостыне 1 (PG 50, 645). Рус. пер. С. 691.

[38] *Он же.* Слово похвальное первое о святом мученике Романе 1 (PG 50, 605–606). Рус. пер. С. 650–651.

Преподобные Антоний Великий, Евфимий Великий, Савва Освященный, Феодосий Великий. Роспись кафоликона монастыря Ставроникита на Афоне. 1545/46 гг. Мастера Феофан Критский и Симеон

ходит, одежды изнашиваются, дома разрушаются, «в сокровищницах же духовных — не так, но всегда и во всем мученики остаются в одинаковом цвете и юности, сияя и блистая славою собственного света»[39].

Шестая частица вынимается в память преподобных отцов Антония, Евфимия, Саввы, Онуфрия, Афанасия Афонского, Антония и Феодосия Печерских, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского и прочих преподобных отцов, а также Пелагии, Феодосии, Анастасии, Евпраксии, Февронии, Феодулии, Евфросинии, Марии Египетской и всех преподобных матерей.

Исторически распространение культа преподобных связано с развитием монашества в IV и последующем веках. Одним из наиболее прославленных преподобных мужей был Антоний Великий, чье житие составил святитель Афанасий Александрийский. Среди других египетских монахов особым почитанием пользовались Пахомий Великий, Макарий Великий, а также другие иноки, чьи изречения были записаны учениками и собраны в специальные книги, получившие названия «Изречений пустынных отцов». Целую плеяду преподобных в конце первого и в первой полови-

[39] *Иоанн Златоуст.* Похвальная беседа о святых мучениках Иувентине и Максимине 1 (50, 571–572). Рус. пер. С. 618.

Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Икона. 1893 г. Церковь свт. Василия Великого на Талице, с. Горки, Угличский р-н

не второго тысячелетия дала Святая гора Афон — крупнейший центр византийского монашества и крупнейший рассадник святости. Множество преподобных отцов было прославлено и в Русской Церкви в течение всего второго тысячелетия.

Седьмая частица вынимается священником в память бессребреников Космы и Дамиана, Кира и Иоанна, Пантелеимона и Ермолая и прочих святых этого чина. Бессребрениками в Церкви называют тех святых, которые прославились подвигом нестяжания и широкой благотворительности. Жития святых бессребреников были излюбленным чтением в Византии и на Руси.

Вынимая восьмую частицу, священник вспоминает Иоакима и Анну как ту семейную пару, от которой произошла «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим», ставшая родоначальницей спасения всех людей. Затем поминаются святой, которому посвящен храм, и святые, чья память празднуется в этот день. Отдельно поминаются святые братья Мефодий и Кирилл, с именами которых связано христианское просвещение славянских народов, и святые равноапостольные князь Владимир и княгиня Ольга, внесшие решающий вклад в христианизацию Святой Руси.

Наконец, последним поминается святой, чья Литургия служится в этот день.

Почитание святых в Православной Церкви неразрывно связано с учением об обóжении как цели христианской жизни, восстановлении в человеке образа и подобия Божия, всецелого соединения человека с Богом. Об этом говорит преподобный Иоанн Дамаскин:

> Должно почитать святых как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих… Если Творец всего и Господь называется Царем царей, Господом господствующих и Богом богов (Откр. 19:16; Пс. 49:1), то, несомненно, и святые суть боги, господа и цари… Я называю их богами, царями и господами не по естеству, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены, — ибо царем называется и образ царя, — а также и потому, что они по собственному (свободному) расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище (своего) сердца и, приобщившись Его, сделались по благодати тем, что Сам Он есть по естеству. Следовательно, как же не почитать тех, которые получили наименование слуг, друзей и сынов Божиих? Ибо честь, воздаваемая усерднейшим из соработников, указывает на расположение к общему Владыке[40].

Святые — это люди, достигшие той цели, к которой обычные христиане еще только стремятся. Молитва святым — неотъемлемая часть православной литургической традиции. А их поминовение на проскомидии связано с тем, что, по учению Церкви, они незримо присутствуют в храме при совершении каждой Литургии.

Поминовение живых и усопших

Далее священник берет четвертую просфору и вынимает из нее две треугольные частицы — одну за церковные, другую за светские власти, произнося при этом:

Помяни, Владыко человеколюбче, Святейшия православныя Патриархи и Великаго господина и отца нашего Святейшаго Патриарха (*имярек*), господина нашего преосвященнейшаго (*имярек*) и всякое епископство православных, честное пресвитерство, во Христе диаконство, и весь священнический чин: братию и сослужебники наша, священники, диаконы, и всю братию нашу, яже призвал еси во Твое общение, Твоим благоутробием, всеблагий Владыко.

Помяни, Владыка человеколюбец, Святейших православных Патриархов и Великого господина и отца нашего Святейшего Патриарха (*имя*), и всякое епископство православных, господина нашего преосвященнейшего (*имя*), достопочтенное пресвитерство, во Христе диаконство и весь священный чин; братьев и сослужителей наших: священников, диаконов, и всех братьев наших, которых Ты призвал в Твое общение по Своему милосердию, всеблагой Владыка.

[40] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 15 (PG 94, 1164).

Помяни, Господи, богохранимую страну нашу и православных людей ея.	Помяни, Господи, Богом хранимую страну нашу и ее православных жителей.

Из той же просфоры вынимаются частицы за тех, чьи имена поданы прихожанами в записках. Для этой цели также используются многочисленные просфоры небольшого размера, которые затем, по окончании Литургии, отдаются прихожанам, подавшим записки на проскомидию.

Беря в руки пятую просфору и вынимая из нее одну треугольную частицу, священник произносит:

О памяти и оставлении грехов Святейших Патриархов и блаженных создателей святаго храма сего.	О памяти и оставлении грехов Святейших Патриархов и блаженных создателей этого святого храма.

Из этой же просфоры, а также из других просфор меньшего размера вынимаются частицы за упокой.

Все вынутые из просфор частицы размещаются на дискосе рядом с Агнцем. В конце Литургии, после причащения, они будут ссыпаны в чашу с молитвой о том, чтобы Господь омыл грехи поминавшихся на проскомидии Своей драгоценной Кровью.

За Литургией имена живых и усопших поминаются неоднократно. Первое поименное поминовение совершается на проскомидии. Далее в течение Литургии несколько раз поминаются патриарх и правящий епископ. В прошения сугубой ектении иногда вставляются имена живых, а на заупокойной ектении вслух произносятся имена усопших. Священнослужитель также молится о живых и усопших сразу после преложения Святых Даров.

Традиция поименного поминовения за богослужением уходит корнями в дохристианскую древность. В Библии встречается немало родословных — списков имен предков того или иного человека (Быт. 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 36:1 и др.). Вся Книга Чисел состоит по преимуществу из списков имен, ничего не говорящих современному читателю, но, несомненно, важных для авторов книги. Необходимость включения родословных списков в Книгу Чисел и другие части Библии была обусловлена тем, что родословная воспринималась отнюдь не просто как перечень имен, помогающий идентифицировать то или иное лицо с помощью добавления к его имени некоторых дополнительных характеристик (Иаков, сын Исааков, в отличие от какого-нибудь другого Иакова). Родословная прежде всего указывала на наследие, которое несет в себе каждый человек;

она вплетала имя человека в неразрывную цепь имен, восходящую к отцу всех народов — Аврааму — и через него к Адаму. Быть вписанным в родословную одного из колен Израилевых означало быть полноценным членом богоизбранного народа, а значит — неким таинственным образом присутствовать в памяти Божией. Не случайно и Евангелия от Матфея и от Луки включают родословную Иисуса Христа. Приводя имена предков Христа, Евангелисты желали подчеркнуть тот факт, что Христос был Сыном Своего народа, был реальным Человеком, Чье имя вплетено в непрерывную вязь человеческих имен.

Христианская Церковь осознает себя «новым Израилем», и у каждого члена Церкви есть своя родословная. Приходя на Литургию, верующий приносит молитву не только о самом себе, но и о своих близких — живых и усопших. Читая их имена вслух, христианин как бы напоминает о них Богу, в то же время призывая других членов общины молиться за них. Здесь уместно привести мысль одного из богословов начала XX века о том, что «имя так же объемлет одним именованием и всё существо… и свойства, и особенности, и действия человека, как заглавие книги объемлет собой все свойства самой книги». Каждый человек подобен книге, «и если человек о другом человеке знает как бы только несколько отрывочных страниц из его книги жизни, то Бог знает каждую букву и черту в ней». Поэтому, поминая на проскомидии имена неведомых нам людей, «мы как бы именуем заглавия неизвестных нам, но доподлинно известных Богу книг жизни этих людей»[41].

Частицы, вынутые за святых, за живых и усопших, лежащие на дискосе вокруг Агнца, символизируют всю Церковь. Святитель Симеон Солунский говорит:

> В этом божественном образе и действии священной проскомидии мы видим некоторым образом Самого Иисуса, созерцаем и всю единую Церковь Его. В средоточии всего видим Его, истинный Свет, вечную жизнь, Им же приобретенную, освящаемую и хранимую, ибо Сам Он присутствует в образе хлеба, полагаемого в середине. Частицей же с правой стороны изображается Матерь Его, а с левой — святые и Ангелы, и внизу — благочестивое собрание всех уверовавших в Него. Здесь — великая тайна: Бог посреди людей и Бог посреди богов, получивших обожение от истинного Бога по естеству, воплотившегося ради них. Здесь — будущее Царство и откровение вечной жизни. Бог бывает зрим и приемлем нами![42]

---

[41] *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. С. 88–89.

[42] *Симеон Солунский.* Премудрость нашего спасения 94 (PG 155, 285).

Поминовение усопших за Литургией

Поминовение усопших за Литургией — древнейшая традиция Церкви. В III веке Киприан Карфагенский упоминает «совершение приношений» об усопшем (offeretur pro eo), «жертву об успении его» (sacrifitium pro dormitione ejus) перед алтарем Божиим и «общественную молитву о нем в Церкви» (deprecatio nomine ejus in Ecclesia)[43]. Многочисленные свидетельства о поминовении усопших за Литургией мы встречаем у других Отцов, в частности у Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста и блаженного Августина:

> Потом молим о преставившихся святых отцах и епископах и вообще о всех из нас прежде почивших, веруя, что великая польза будет душам, о которых приносится моление, когда предлагается святая и страшная Жертва[44].
>
> Не напрасно установили апостолы, чтобы при совершении страшных Тайн поминать усопших. Они знали, что от этого много им выгоды и много пользы. Когда весь народ и священный лик стоят с воздеянием рук и когда предлежит страшная Жертва, то как не умолить Бога о них?[45]
>
> Есть еще, поистине есть возможность, если хотим, облегчить наказание скончавшегося грешника. Если будем творить о нем частые молитвы и раздавать милостыни, то хотя бы он и был недостоин сам по себе, Бог услышит нас. Если он ради апостола Павла спас других, и ради одних щадил других, то как не сделает того же самого для нас?[46]
>
> Не должно сомневаться, что молитва святой Церкви, спасительная жертва и милостыни, совершаемые за души умерших, помогают им в том, чтобы Господь был к ним милостивее, чем сколько они заслужили по грехам своим. Ибо вся Церковь соблюдает это как преданное от Отцов: чтобы о скончавшихся в общении Тела и Крови Христовых молиться, когда вспоминаются они в свое время при самом жертвоприношении, и выражают, что жертва приносится и за них. Кто также усомнится, что и дела милосердия, совершаемые для умилостивления за них, приносят пользу тем, за которых не всуе воссылаются Богу молитвы?[47]

В беседе, произнесенной в Константинополе в 401 году[48], Иоанн Златоуст подробно описывает, как в его времена совершалось поминовение святых и усопших на Литургии:

---

[43] *Киприан Карфагенский*. Послание 1 (3/2, 466–467).

[44] *Кирилл Иерусалимский*. Поучения тайноводственные 5, 9 (PG 33, 1116).

[45] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Филиппийцам 3, 4 (PG 62, 204). Рус. пер. С. 248.

[46] *Он же*. Беседы на Деяния апостольские 21, 4 (PG 60, 169). Рус. пер. С. 205–206.

[47] *Августин*. Проповедь 172, 2 (PL 38, 936–937).

[48] См.: *Taft R. F.* The Diptychs. P. 95–96.

> Не напрасно бывают приношения за умерших, не напрасно молитвы, не напрасно милостыни… Не напрасно диакон возглашает: «о иже о Христе усопших, и о иже памяти о них совершающих». Не диакон изрекает эти слова, но Дух Святый… Жертва в руках, и всё предлежит уготованное; предстоят ангелы, архангелы; присутствует Сын Божий; все стоят с таким трепетом; те предстоят, возглашая среди общего молчания; и ты думаешь, что это бывает напрасно? В таком случае и всё прочее напрасно: и приношения за Церковь, и за священников и за всех. Но да не будет! Напротив, всё это совершается с верою. Для чего, думаешь ты, бывают приношения за мучеников, и они призываются в этот час? Хотя они мученики… но великая честь быть воспомянутым в присутствии Господа, во время совершения такой смерти, страшной жертвы, неизреченных Таинств… Смотри: здесь возвещается то страшное таинство, что Бог предал Себя за вселенную. Вместе с этим тайнодействием благовременно воспоминаются и согрешившие… Не будем же приступать легкомысленно и думать, будто это совершается так, без цели[49].

Как явствует из этого текста, поминовения во времена Златоуста происходили после освящения Святых Даров и перед причащением; призывы к молитве раздавались из уст диакона; наряду со святыми поминались и согрешившие, а наряду с усопшими — живые. Златоуст ничего не говорит о поминовении Богородицы, поскольку это поминовение вошло в текст Литургии только в V веке. Не говорится также о различных ликах святых: упоминаются только мученики.

Практика молитвы за усопших в Православной Церкви базируется на представлении о том, что посмертная участь умерших может быть изменена благодаря молитвам о них живых:

> …Многие говорят: какая польза душе, с грехами или без грехов отходящей от мира сего, если она поминается в молитве? А что если бы какой-нибудь царь послал досадивших ему в ссылку, а их ближние потом сплели венец и принесли его ему за терпящих наказание? Не облегчил ли бы он им наказание? Таким образом, и мы за усопших, даже если они грешники, принося Богу молитвы, не венец сплетаем, но Христа, закланного за наши согрешения, приносим, умилостивляя за них и за нас Человеколюбца Бога[50].

Молитва за усопших — тот пункт, по которому Православие расходится и с католичеством, и в еще большей степени с протестантизмом. Традиционная католическая догматика делит загробное царство на ад,

[49] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Деяния апостольские 21, 5 (PG 60, 170). Рус. пер. С. 207.

[50] *Кирилл Иерусалимский.* Поучения тайноводственные 5, 9 (PG 33, 1116).

«Чаю воскресения мертвых». Фрагмент иконы «Символ веры». XIX в. (Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)

чистилище и рай. В соответствии с этим делением католические богословы на Ферраро-Флорентийском соборе утверждали, что в заупокойной молитве не нуждаются находящиеся в раю, так как они уже спасены и пребывают с Богом; не поможет такая молитва и находящимся в аду, ибо избавление из ада невозможно; молитва за усопших помогает только тем, кто находится в чистилище. По словам латинских участников Ферраро-Флорентийского собора, «если бы не было положено очищение после смерти, молитва была бы совершенно бесцельной, поскольку она напрасно возносилась бы за тех, которые или уже в славе, или же в аду»[51].

Протестантское богословие при пересмотре традиционной католической догматики отвергало те или иные пункты вероучения, однако полностью сохраняло тот базис, на котором строились эти пункты. В результате вместо возвращения к истокам протестантизм отступал от веры древней Церкви значительно дальше, чем это имело место в католичестве. В частности, отвергнув латинское учение о чистилище, протестантизм сохранил представление о бесполезности молитвы за находящихся в раю и находящихся в аду. Таким образом получилось, что, раз чистилища не существует, заупокойная молитва вообще не нужна.

[51] *Марк Ефесский*. Главы латинян к грекам об очистительном огне 4. Цит. по: *Амвросий (Погодин)*. Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 52.

В отличие от католичества Православная Церковь не признает учения о чистилище и не делает различия между вечными муками ада, от которых спасение невозможно, и огнем чистилища, из которого возможно спастись. Согласно православному учению, избавление возможно от мук ада. Это избавление происходит не в силу какой-то автоматической необходимости и не потому, что тот или иной грешник отбыл некий «срок», установленный за совершение тех или иных грехов, а по молитве Церкви и в силу неизреченного человеколюбия Божия. Мысль о возможности избавления от мук ада легла в основу многочисленных молитв об усопших, в частности особой молитвы «о иже во аде держимых», читаемой на вечерне в праздник Пятидесятницы.

Восточные Отцы Церкви высказывались в том смысле, что польза от заупокойной молитвы распространяется не только на какую-то определенную категорию усопших, а на всех перешедших в иной мир, включая находящихся в аду. Отвечая латинским богословам, Марк Ефесский писал:

> Посему и молитвы об усопших, которые, приняв от самих апостолов и отцов, Церковь совершает в Таинственной Жертве и в иных богослужениях, совершаемых в различные времена, творятся в равной мере обо всех скончавшихся, и мы утверждаем, что эти молитвы всем в чем-то способствуют и содействуют, и на всех простираются бывающие от них значение и польза: в отношении грешников и заключенных в аду — дабы они получили, если и не совершенное освобождение, хотя бы — некое малое облегчение… Ибо Церковь Божия отнюдь не отчаивается в отношении таковых, и всем в вере усопшим, хотя бы они и были самыми грешными, вымаливает у Бога облегчение, как в общих, так и частных молитвах о них… Итак, если и в отношении таковых (великих грешников) молитвы и моления Церкви имеют силу и приносят им большую пользу как еще не осужденным и не получившим еще приговора Судии и еще не подверженным наказанию, то насколько более молитвы, совершаемые за «средних», принесут им великую пользу: или полностью восстановят их в лике праведных, если грехи их были очень незначительными; или, если между тем они останутся в том же состоянии, облегчат от скорбей и возведут к лучшим надеждам[52].

Более того, по словам святителя, заупокойная молитва и особенно приношение за божественной Литургией «имеет значение и для праведных и свято поживших, поскольку и они — не совершенны, и сии способ-

[52] *Марк Ефесский.* Ответ латинянам второй 12. Цит. по: *Амвросий (Погодин).* Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 125–126.

ствуют им в получении благ, и они еще не наслаждаются совершенным блаженством». Таким образом, заключает святитель, действие заупокойной молитвы «простирается на всех, и молитвами и таинственными священнодействиями оказывается помощь почти для всех скончавшихся в вере», а потому «мы не видим никакой существенной необходимости признавать, что эта помощь доставляется только для находящихся в очистительном огне»[53].

Особые заупокойные Литургии совершаются в «родительские субботы» — Троицкую (накануне праздника Пятидесятницы) и Димитриевскую (накануне памяти великомученика Димитрия Солунского), в Субботу мясопустную (когда поминаются все от века усопшие, в том числе погибшие при несчастных случаях и невыясненных обстоятельствах), по субботам 2-й, 3-й, 4-й и 5-й недель Великого поста, а также в особых случаях — например, при погребении усопшего. В этих случаях после сугубой ектении добавляется ектения заупокойная; также, в соответствии со сложившейся традицией, после малого входа поется тропарь «Со святыми упокой»; по окончании Литургии совершается заупокойная лития или панихида.

Возможно ли поминовение инославных за проскомидией?

Симеон Солунский подчеркивает, что «иерей вообще не должен приносить частиц за инославных или совершать поминовение их»[54]. Согласно многовековой традиции Церкви, на проскомидии за здравие и за упокой поминаются только православные христиане. Поминовение инославных, а тем более иноверцев или некрещеных — недопустимо.

В XIX веке святитель Филарет, митрополит Московский, допускал заупокойное поминовение лютеран на проскомидии:

> …Зная некоторых лютеран, имевших уважение и веру к Православной Церкви, но скончавшихся вне соединения с нею, — в утешение присных верных, я дозволял о них молитву, не открытую в Церкви (с которой они открыто не соединились в жизни), а поминовение на проскомидии и панихиды в доме. Синодальное же правило позволяет для таковых одно церковное действие — чтобы православный священник проводил усопшего неправославного до могилы в ризах с пением «Святый Боже»[55].

---

[53] *Амвросий (Погодин).* Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 126–127.

[54] Там же.

[55] *Филарет (Дроздов), митр.* Собрание мнений и отзывов. Т. дополнительный. С. 186.

Как явствует из этого текста, сам святитель Филарет сознавал, что допускаемая им практика противоречит общецерковной. Официальная позиция Церкви по данному вопросу была выражена в резолюции «О возможности поминовения умерших инославных в православных храмах» митрополита Сергия (Страгородского), будущего Патриарха Московского и всея Руси, от 11 марта 1935 года: «Оставаясь искренними и верными нашей Церкви, мы не можем допустить ни поминовения усопших инославных за православной службой (на проскомидии или на ектениях), наряду с православными, ни отпевания инославных по православному чину»[56].

Окончание проскомидии

Завершив поминовение усопших, священник снова берет четвертую просфору и вынимает из нее частицу за самого себя со словами:

Помяни, Господи, и мое недостоинство, и прости ми всякое согрешение, вольное же и невольное.	Помяни, Господи, и меня, недостойного, и прости мне все согрешения, вольные и невольные.

На протяжении всей Литургии священник молится от лица всей общины, однако в нескольких случаях он обращается к Богу с молитвой от себя и о себе. Окончание поминовения на проскомидии — первый такой момент. Следующей молитвой, которую священник произнесет от своего имени, будет молитва «Никтоже достоин» во время пения Херувимской песни.

По окончании поминовения проносится кадило, над которым священник читает молитву:

Кадило Тебе приносим, Христе Боже, в воню благоухания духовнаго еже прием в пренебесный свой жертвенник, вознеспосли нам благодать Всесвятаго Твоего Духа.	Кадило[56] Тебе приносим, Христос Бог наш, как аромат благоухания духовного; приняв его на сверхнебесный Твой жертвенник, ниспошли нам благодать Всесвятого Твоего Духа.

Эта молитва в дальнейшем будет читаться всякий раз, когда священник или диакон будет начинать каждение. Она указывает на символизм каждения как благоговейного поклонения Богу с просьбой о ниспослании бла-

[56] Резолюция митрополита Сергия о возможности поминовения умерших инославных в православных храмах. РГИА. Ф. 2565. Оп. 1. Ед. хр. № 19. Л. 8.

[57] Греч. θυμίαμα — фимиам.

Священник совершает проскомидию

годати Духа Святого. Символика этой молитвы навеяна рассказом о жертвоприношении Ноя, где есть слова: «И обонял Господь приятное благоухание» (Быт. 8:18)[58].

Диакон произносит: «Господу помолимся». Священник, окадив звездицу, поставляет ее на дискос поверх Агнца, произнося в сокращенном варианте слова из Евангелия от Луки (Лк. 2:9), посвященные звезде, которая привела волхвов к родившемуся в Вифлееме Младенцу Иисусу:

И пришедши звезда, ста верху, идеже бе Отроча.

И звезда, придя, остановилась над местом, где был Младенец.

Диакон вновь произносит: «Господу помолимся». Священник, окадив первый покровец, покрывает им дискос со словами 92-го псалма:

Господь воцарися, в лепоту облечеся: облечеся Господь в силу и препоясася, ибо утверди вселенную, яже не подвижится. Готов престол Твой оттоле: от века Ты еси. Воздвигоша реки, Господи, воздвигоша реки гласы своя. Возмут реки сотрения своя, от гласов

Господь царствует; Он облекся величием, облекся Господь силой и препоясался; Он утвердил вселенную, которая не подвигнется. Престол Твой утвержден искони: Ты — от века. Возвышают реки, Господи, возвышают реки голос свой, возвышают реки

[58] О жертвоприношении Ноя см. на с. 633–635.

вод многих. Дивны высоты морския, дивен в высоких Господь. Свидения Твоя уверишася зело, дому Твоему подобает святыня, Господи, в долготу дней (Пс. 92:1–5).

волны свои. Но паче шума вод многих, сильных волн морских, силен в вышних Господь. Откровения Твои несомненно верны. Дому Твоему, Господи, принадлежит святость на долгие дни.

Диакон произносит: «Господу помолимся. Покрый, Владыко». Священник, окадив второй покровец, накрывает им чашу, произнося молитву Христу, составленную на основе стиха из книги пророка Аввакума:

Покры небеса добродетель Твоя, Христе, и хвалы Твоея исполнь земля[58].

Покрыла небеса добродетель Твоя, Христос, и восхвалением Тебя наполнилась земля.

Диакон вновь произносит: «Господу помолимся. Покрый, Владыко». Священник, окадив воздух, покрывает им чашу и дискос, произнося фрагмент из заамвонной молитвы, которая будет прочитана вслух в конце Литургии:

Покрый нас кровом крилу Твоею, отжени от нас всякаго врага и супостата. Умири нашу жизнь, Господи, помилуй нас и мир Твой, и спаси души наша, яко благ и человеколюбец.

Покрой нас кровом крыльев Твоих, отгони от нас всякого врага и противника, умири нашу жизнь, Господи, помилуй нас и мир Твой, и спаси души наши, ибо Ты благ и человеколюбив.

Символизм обряда покровения Святых Даров, по изъяснению Симеона Солунского, заключается в одновременном обращении к событиям Рождества Христова и погребения Тела умершего Спасителя во гробе: «Таким образом, здесь ясно изображается, как бы в сокращении, всё Таинство. Ибо пришествие с Небес Агнца-Христа было предречено, и был Он во плоти в вертепе и яслях, и в то же время, при самом Своем рождении, предызобразил будущие Свои страдания»[60].

Затем, взяв в руки кадило и покадив жертвенник, священник трижды произносит:

Благословен Бог наш, сице благоволивый, слава Тебе.

Благословен Бог наш, так благоволивший, слава Тебе.

[59] Ср. Авв. 3:3.

[60] *Симеон Солунский.* Премудрость нашего спасения 96 (PG 155, 238).

Диакон на это трижды отвечает: «Всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь». Смысл слов, произносимых священником, заключается в благодарении Бога за то, что Он благоволил послать в мир Своего Единородного Сына как Искупителя и Спасителя всего рода человеческого.

После этого читается молитва проскомидии, известная как минимум с VIII века (с нее начинается Литургия Василия Великого в Барберинов-ском Евхологии):

Боже, Боже наш, Небесный Хлеб, пищу всему миру, Господа нашего и Бога Иисуса Христа пославый, Спаса и Избавителя и Благодетеля, благословяща и освящающа нас, Сам благослови предложение сие, и приими е в пренебесный Твой жертвенник. Помяни, яко благ и человеколюбец, принесших и ихже ради принесоша, и нас неосуждены сохрани во священнодействии Божественных Твоих Таин. Яко святися и прославися пречестное и великолепое имя Твое, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Боже, Боже наш, небесный Хлеб, пищу всему миру — Господа нашего и Бога Иисуса Христа — пославший как Спасителя, Избавителя и Благодетеля, благословляющего и освящающего нас, Сам благослови это приношение и прими его на сверхнебесный Твой жертвенник. Помяни, как благой и Человеколюбивый, принесших его и тех, за кого принесли, и нас неосужденными сохрани в священнодействии божественных Твоих Таинств. Ибо свято и преславно досточтимое и величественное имя Твое, Отца и Сына и Святого Духа, ныне и всегда и во веки веков. Аминь.

Эта молитва наиболее полно раскрывает смысл проскомидии как «приношения», в котором участвует не только священник и диакон, но вся церковная община, включая ее отсутствующих членов, а также усопших — всех тех, кого священник поминал, вынимая частицы. В молитве подчеркивается, что земное приношение — лишь отображение того таинственного жертвоприношения, которое совершается на небесном божественном жертвеннике. Образ «золотого жертвенника, стоящего пред Богом», присутствует уже в Апокалипсисе (Откр. 9:13); именно на этот жертвенник Ангел полагает кадило с фимиамом (Откр. 8:3).

Каждение храма

По окончании проскомидии диакон совершает полное каждение храма, начав с жертвенника и престола.

Каждение храма перед началом евхаристического собрания — весьма древний обычай. В V веке он упоминается в трактате «О церковной иерархии», надписанном именем Дионисия Ареопагита:

Каждение храма

Совершив перед святым жертвенником священную молитву, иерарх, начав каждение с жертвенника, обходит весь круг, занимаемый священным собранием, и потом, возвратившись опять к божественному жертвеннику, начинает священное пение псалмов вместе со всем церковным клиром, который участвует вместе с ним в пении псаломского славословия[61].

Здесь описано начало Литургии, совершаемой архиереем. В современной практике при архиерейском служении каждение совершается архиереем после малого входа. При иерейском служении на малом входе каждения не бывает, а совершается оно перед началом Литургии оглашенных диаконом, либо, в его отсутствие, самим иереем.

Полное каждение храма перед началом Литургии диакон начинает с жертвенника, после чего кадит с четырех сторон престол, произнося при этом тропарь Великой субботы:

Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником и на	Во гробе телом, а в аду душой, как Бог, в раю же с разбойником, и на Престо-

[61] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 3. 2 (PG 3, 425). Рус. пер. С. 609.

престоле был еси Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй неописанный.

ле Ты был, Христос, с Отцом и Духом, всё Собою наполняя, не имеющий пределов.

В этом тропаре вновь звучит тема погребения тела Спасителя, что соответствует окончанию проскомидии как воспоминания о страданиях и смерти Христа. Речь в тропаре идет о нескольких конкретных событиях, последовавших за смертью Иисуса Христа на кресте: погребении Его тела в новом гробе, где еще никто не был положен (Мф. 27:60; Мк. 15:46; Лк. 23:53); Его сошествии во ад (1 Пет. 3:19); Его пребыванию в раю вместе с разбойником, которому Он пообещал: «ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43); Его вознесению на небеса, когда Он воссел одесную Бога (Мк. 16:19). В исторической перспективе эти события следовали одно за другим, однако в перспективе вечности все они происходили как бы одновременно, и Христос, умерший и погребенный как Человек, всё Собою наполнял и везде присутствовал как Бог.

По смыслу данный тропарь (он будет читаться также священником после великого входа, при поставлении Святых Даров на престол) соответствует общей тематике и общему настроению Литургии, в которой постоянно совмещаются два измерения — временное и вечное, и события, имевшие место в истории, рассматриваются из перспективы вечности. В Литургии прошлое (воспоминание событий священной истории) соединяется с настоящим (молитвами людей о настоящем дне, подготовкой к причащению, вкушением Тела и Крови Христа) и будущим (предвкушением Второго пришествия Христа); временны́е пласты накладываются один на другой (например, Царство Небесное мыслится как уже дарованное); и вечность соединяется с временем.

Затем, читая вполголоса 50-й псалом, диакон совершает полное каждение алтаря и храма. Покадив престол, диакон кадит жертвенник и иконы, находящиеся в алтаре, а затем всех присутствующих в алтаре, начиная со священнослужителей. Далее он выходит на амвон и кадит иконостас, хор и всех молящихся, после чего обходит весь храм, останавливаясь для каждения перед иконами и перед молящимися.

В течение Литургии каждение алтаря совершается неоднократно. Что же касается полного каждения храма, то оно совершается только один раз — в конце проскомидии, до начала Литургии.

Характерно, что диакон кадит не только священные предметы и священные образы на стенах храма и в иконостасе, но и собравшихся людей. Это имеет глубокий символический смысл. Каждение — знак благоговей-

ного почитания. В первую очередь, это почитание воздается Богу, Богородице и святым. Но каждый человек создан по образу Божию и каждый член Церкви призван к святости. Совершая каждение людей, диакон воздает честь образу Божию, присутствующему в каждом из них, и одновременно напоминает им об этом высоком призвании.

«Время сотворити Господеви»

По окончании каждения священник и диакон становятся у престола, и священник читает молитву «Царю Небесный». Она адресована Святому Духу, Который будет действовать в Литургии: благодаря Его сошествию хлеб и вино станут Телом и Кровью Христа. Молясь Святому Духу, священник испрашивает Его благословения и содействия в совершении Божественной службы.

Затем священник дважды произносит слова ангельского песнопения, которые прозвучали, когда родился Христос: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14). Они напоминают о том, что в славословии Бога должны соединиться ангельские силы и голоса людей, а также о добром и мирном настроении, в котором верующие должны приступать к Литургии.

Наконец, священник произносит стих из 50-го псалма: «Господи, устне мои отверзеши, и уста моя возвестят хвалу Твою» (Пс. 50:17). В этих словах священник вслед за псалмопевцем просит, чтобы Сам Господь был при его устах, наставляя его правильной молитве.

Здесь можно вспомнить о том, что, по учению апостола Павла, молитва не является действием, в котором участвует только человек: это совместное действие человека и Бога. Когда мы молимся, говорит Павел, то Святой Дух «подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26). Молитвы Евхаристии будут обращены к Богу Отцу, и чтобы их вознести, необходимо принять «Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!”» (Рим. 8:15). Называть Бога Отцом могут только те, кто являются Его сынами: «А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!”» (Гал. 4:6).

Затем диакон тихо произносит: «Время сотворити Господеви. Владыко, благослови». Эти слова нередко понимают в смысле сигнала к началу службы («настало время для служения Господу»), однако действительный их смысл иной: они являются цитатой из псалма и означают «время Господу действовать» (Пс. 118:126), то есть закончилось время действия людей, настало время действовать Богу. Таким образом исповедуется вера в то,

что совершителем Литургии является Сам Господь, Который действует посредством священнослужителей.

Священник в ответ на слова диакона произносит: «Благословен Бог наш, всегда ныне и присно и во веки веков». Диакон отвечает: «Аминь. Помолися о мне, Владыко святый». Священник: «Да исправит Господь стопы твоя». Диакон: «Помяни мя, Владыко святый». Священник: «Да помянет тя Господь Бог во царствии Своем всегда ныне и присно и во веки веков». Диакон: «Аминь».

Этот диалог — один из нескольких подобного рода диалогов священника и диакона в ходе совершения Литургии. Он указывает на вспомогательную роль диакона за Литургией: диакон может действовать только по благословению священника. Одновременно этот диалог свидетельствует о Литургии как «общем деле» священника и диакона, которые вместе, как единая команда, подобно капитану и штурману, ведут корабль богослужения в небесную гавань.

Глава 2

ЛИТУРГИЯ ОГЛАШЕННЫХ

Литургия оглашенных называется так потому, что в древней Церкви на этой части Литургии разрешалось присутствовать оглашенным — готовящимся к крещению. Древняя Литургия оглашенных носила преимущественно дидактический характер: на ней читались отрывки из Священного Писания, произносилась проповедь, звучали специальные молитвы об оглашенных, после чего они отпускались по домам, и в храме для участия в Евхаристии оставались одни верные — принявшие святое крещение.

В современной практике чин Литургии оглашенных, за исключением одной молитвы, является общим для обеих Литургий — Василия Великого и Иоанна Златоуста. Он включает в себя: начальный возглас; великую ектению; три антифона, чередующиеся с двумя малыми ектениями; пение «Единородный Сыне» после второго антифона; малый вход после третьего антифона; пение «Трисвятого», чтение Апостола и Евангелия; ектению сугубую; ектению об оглашенных. Этот чин предшествует Литургии верных всегда, за исключением тех случаев, когда Литургия соединяется с вечерней: в таких случаях всё, что предшествует Трисвятому, опускается.

В византийской традиции второй половины первого тысячелетия именно начальная часть Литургии обладала наибольшей вариативностью, тогда как начиная с «Трисвятого» Литургия имела в целом фиксированный характер. Возможность замены начального блока молитв и песнопений Литургии оглашенных вечерней — один из остатков этой вариативности[1]. Другой — наличие в Литургии оглашенных нескольких типов антифонов: праздничных, воскресных и вседневных.

[1] Такая замена имеет место в тех случаях, когда Литургия соединяется с вечерней: в Навечерие Рождества и Богоявления, в Великий Четверг и Великую Субботу.

1. Начало Литургии оглашенных

«Благословенно Царство»

Литургия начинается с того, что диакон выходит на амвон и возглашает: «Благослови, Владыко». Священник произносит возглас: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». Хор отвечает: «Аминь».

Каждое богослужение, совершаемое священником, открывается начальным возгласом. Эти возгласы бывают более или менее торжественными. Большинство служб начинается возгласом: «Благословен Бог наш всегда, ныне и присно и во веки веков». Всенощное бдение, совершаемое под воскресные и праздничные дни, открывается возгласом: «Слава Святей и Единосущней и Животворящей и Нераздельней Троице, всегда, ныне и присно и во веки веков». Возглас «Благословенно Царство» употребляется только в трех случаях — в начале Литургии и в начале таинств Крещения и Венчания.

Божественная Литургия, будучи воспоминанием крестной жертвы Спасителя, в то же время являет «Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1). Именно потому тема Царства становится лейтмотивом Литургии с самого первого ее возгласа:

> Царство Божие есть содержание христианской жизни. Царство Божие, по согласному учению Предания и Писания, есть знание Бога, любовь к Нему, единство с Ним и жизнь в Нем. Царство Божие есть единство с Богом как с источником жизни, как с Самой Жизнью… Что значит «благословить Царство»? Это значит — признать и исповедать его как высшую и последнюю ценность… Это значит провозгласить его как цель того Таинства — странствия, восхождения, входа, — которое теперь начинается. Это значит устремить свое внимание, ум, сердце, душу и всю жизнь к тому, что действительно от века есть — единое на потребу. Это значит, наконец, исповедать, что уже сейчас, еще в «мире сем», возможно приобщиться ему, войти в его сияние, истину и радость. Каждый раз, когда христиане «собираются в Церковь», они свидетельствуют, что Христос есть Царь и Господь, что уже открылось и даровано Его Царство, что началась уже новая и бессмертная жизнь...[2]

Царство Божие — это Царство Отца, Сына и Святого Духа. С первого же возгласа Литургии утверждается тринитарный характер литургического богопоклонения. Христианство, как и другие монотеистические рели-

[2] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 43, 53.

Священник и диакон перед престолом

гии, верует в единого Бога. Но единый Бог, по учению Церкви, существует в трех Лицах. Эти три Божественных Лица были названы Самим Иисусом Христом, когда Он давал Свою последнюю заповедь ученикам перед вознесением на небо: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Именно к этой заповеди восходят и формула крещения, употребляемая в христианской Церкви, и те тринитарные славословия, которые звучат за богослужением.

Три Лица Святой Троицы почитаются как имеющие равное Божественное достоинство, как единосущные (то есть имеющие одну Божественную сущность) и нераздельные (то есть не отделимые Одно от Другого). Хотя источником Божества в Троице является Отец, от Которого рождается Сын и исходит Святой Дух, это первенство Отца не делает два других Лица подчиненными Ему: все три Лица равны между Собой. У них общее Царство, которое пребывает «ныне и присно и во веки веков», то есть неподвластно времени, не имеет прошлого, настоящего или будущего, но имеет вечное бытие.

Слово «Аминь», которым завершаются все заключительные славословия каждой из молитв Литургии, заимствовано из древнееврейского богослужебного культа. В греческом языке, на котором было написано Еванге-

лие и на котором до нас дошли литургические рукописи древней Церкви, оно представляет собой транслитерацию еврейского и арамейского слова «аминь» (евр., арам. אמן *’āmēn*, греч. ἀμήν), означающего: «истинно», «воистину так»[3].

Иисус Христос часто употреблял это слово. Когда Он хотел что-либо подчеркнуть, Он начинал фразу со слов «истинно говорю вам» (ἀμὴν λέγω ὑμῖν): эту формулу, согласно синоптическим Евангелиям, Он употреблял очень часто. В четвертом Евангелии регулярно употребляется формула с удвоенным «аминь»: «истинно, истинно говорю вам» (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν). Удвоение с целью подчеркивания — характерный прием семитской речи. Возможно, Иоанн в передаче данной формулы ближе к ее оригинальному арамейскому звучанию, чем синоптики.

Кратким славословием Бога и словом «аминь» Спаситель закончил молитву «Отче наш». Впоследствии все другие молитвы, появлявшиеся в обиходе христианской общины, строились по тому же принципу: они заканчивались славословием, к которому в непременном порядке присоединялось слово «аминь».

Царство Небесное в проповеди Иисуса Христа

Тема царства — одна из центральных в христианском благовестии. Земное служение Христа началось словами: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2). На вопрос Пилата: «Ты Царь Иудейский?» Иисус отвечает: «Ты говоришь» (Мф. 27:11). Но добавляет: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36).

Конфликт между Иисусом и иудеями разворачивался вокруг темы Царства. Иудеи хотели в лице Иисуса увидеть могущественного царя, самодержца, который освободил бы их от иноземного владычества. Вместо этого Иисус предложил им учение о том, что «царство Божие внутрь вас есть» (Лк. 17: 21). Иудеи так и не поняли до конца, о каком Царстве говорил Христос. Да и ученики Христа этого не понимали до того момента, пока не увидели Иисуса распятым на кресте с надписью «Царь Иудейский». Тогда только было явлено миру то, о чем Иисус говорил в Своих проповедях: Царство Божие — это распятая на кресте любовь Бога к человеку.

Царство Небесное — настолько всеобъемлющее понятие в проповеди Иисуса Христа, что его невозможно свести ни к настоящему, ни к будуще-

[3] Этимологически это слово представляет собой прилагательное со значением «прочный, постоянный».

му, ни к земной реальности, ни к вечности. Царство Божие не имеет ни конкретных земных очертаний, ни конкретного словесного выражения. Оно не может быть локализовано ни во времени, ни в пространстве. Оно обращено не к здешнему, теперешнему и внешнему, а к горнему, будущему и внутреннему. Оно существует параллельно с миром земным, но пересекается с ним в судьбах людей. Царство Небесное — это вечность, наложенная на время, но не слившаяся с ним.

Раскрывая значение понятия «Царство Небесное», Иисус никогда не дает его исчерпывающее определение. Он лишь вбрасывает в умы слушателей идеи или образы, которые могут приблизить их к осознанию смысла этого понятия. Он сравнивает Царство Небесное с человеком, посеявшим семена на своем поле; с горчичным зерном; с закваской, положенной в тесто; с жемчужиной, ради приобретения которой купец продает всё свое имущество; с неводом, закинутым в море и вычерпывающим рыб всякого рода (Мф. 13:24, 31, 33, 45–46, 47).

Возвещая наступление Царства Божия, Иисус открывает людям новое измерение жизни, средоточием которого является Бог. Однако весть Иисуса о Царстве Божьем не только теоцентрична: она еще и христоцентрична. Иначе она не отличалась бы коренным образом от вести, которую приносили людям ветхозаветные пророки. Ведь они тоже говорили о необходимости покаяния, изменения образа мысли и образа жизни, о действии Бога в истории, о Его присутствии среди людей. Бог Ветхого Завета — это тоже Живой Бог, но только обитающий вдали от людей, на небесах, за облаками, и являющий Свою славу в громах и молниях.

Радикальная новизна вести Иисуса о Царстве Небесном заключается в том, что Он Сам это Царство спускает с небес на землю. И не только Царство: Самого Бога Он низводит с небес на землю, открывая людям доселе невидимый и неведомый, сокровенный и недоступный лик Божий. Царство Небесное становится не только реальностью будущего, но и новым измерением в жизни людей на земле и во времени. Это то измерение, которое апостол Павел назовет «жизнью вечной во Христе Иисусе Господе нашем» (Рим. 6:23). Не просто жизнь в Боге, но именно жизнь во Христе Иисусе — вечная не потому, что начнется для людей после смерти: она начинается уже здесь — с того момента, когда человек уверует в Иисуса и станет Его учеником, — и продолжается в вечности.

Великая ектения

За начальным возгласом Литургии следует великая ектения — серия молитвенных прошений, возглашаемых диаконом:

Диакон возглашает ектению

Миром Господу помолимся.

О свышнем мире и спасении душ наших, Господу помолимся.

О мире всего мира, благостоянии святых Божиих церквей и соединении всех, Господу помолимся.

О святем храме сем и с верою, благоговением и страхом Божиим входящих в онь, Господу помолимся.

О Великом Господине и отце нашем, Святейшем Патриархе (*имярек*), и о господине нашем преосвященнейшем митрополите (архиепископе, епископе) (*имярек*), честнем пресвитерстве, во Христе диаконстве и о всем причте и людех, Господу помолимся.

О богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея, Господу помолимся.

О граде сем (или о веси сей, или о святей обители сей), всяком граде, стране и верою живущих в них, Господу помолимся.

В мире Господу помолимся.

О горнем мире и спасении душ наших Господу помолимся.

О мире во всем мире, о благополучии святых Божьих Церквей и о единстве всех, Господу помолимся.

Об этом святом храме и о входящих в него с верой, благоговением и страхом перед Богом, Господу помолимся.

О великом господине и отце нашем — Святейшем Патриархе (*имя*), и о господине нашем преосвященном митрополите (или архиепископе, или епископе) (*имя*), о почтенном пресвитерстве, о диаконстве во Христе, обо всем причте и народе, Господу помолимся.

О Богом хранимой стране нашей, ее властях и армии, Господу помолимся.

Об этом городе (или: об этом селе, или: об этой святой обители), о каждом городе и стране и о верующих, живущих в них, Господу помолимся.

О благорастворении воздухов, о изобилии плодов земных и временех мирных, Господу помолимся.	О благоприятной погоде, об изобилии плодов земли и мирных временах, Господу помолимся.
О плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных и о спасении их, Господу помолимся.	О тех, кто находится в плавании или путешествии, кто болеет или страдает, кто оказался в плену, и об их спасении, Господу помолимся.
О избавитися нам от всякия скорби, гнева и нужды, Господу помолимся.	О том, чтобы мы были избавлены от всякой скорби, беды и нужды, Господу помолимся.
Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию.	Защити, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоей благодатью.
Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянувше, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим.	Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянув, сами себя и друг друга, и всю жизнь нашу Христу Богу предадим.

На каждое из прошений, кроме последнего, хор отвечает: «Господи, помилуй». На последнее прошение отвечает: «Тебе, Господи».

Греческое слово «ектения» (ἐκτενής) можно перевести как «продолжительное моление». Ектения — один из древнейших литургических жанров. Она состоит из возглашений диакона, адресованных верующим и содержащих призыв к молитве о конкретных людях, нуждах, предметах или явлениях. В зависимости от содержания ектении имеют различные названия: просительная, сугубая, заупокойная, об оглашенных и т. д. Первая ектения Литургии называется «великой» благодаря ее содержанию, имеющему всеобъемлющий характер.

Первое прошение великой ектении напоминает о том, что молитва Богу должна приноситься в мирном настроении духа. В Нагорной проповеди Спаситель говорит: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф. 5:23–24). Эти слова могут быть поняты как в прямом, так и в переносном смысле: речь может идти как о жертвоприношении, так и о молитве, предстоянии перед Богом. Однако поскольку нет никаких сведений о том, чтобы Иисус участвовал в культе жертвоприношений или призывал к этому Своих учеников, можно утверж-

дать, что Он говорит здесь о «жертве уст» — молитве. По учению Церкви, молящийся должен не только пребывать в мирном настроении, но и иметь мир со всеми людьми (Рим. 12:18). Только такая молитва будет угодна Богу.

Следующее прошение ектении — «о свышнем мире и о спасении душ наших» — говорит об эсхатологическом завершении земного странствия человека: о горнем мире и вечном спасении, являющемся целью христианской жизни. Но горний мир, населенный ангелами и душами усопших, не является чем-то находящимся за горизонтом земного бытия: он присутствует в жизни человека здесь и теперь, и это присутствие особым образом ощущается участниками Литургии. Для них горний мир неотделим от того мира, в котором они живут.

«Спасение» — важнейший христианский термин. Боговоплощение, согласно Символу веры, произошло «ради нашего спасения». Для этой же цели Сын Божий жил на земле, совершал чудеса, наставлял людей, пострадал, умер на кресте и воскрес из мертвых. Человек не может спастись своими силами: это один из основных постулатов христианского богословия. Чтобы спастись и достичь соединения с Богом, нужен Спаситель. Таким Спасителем для всего человеческого рода стал Иисус Христос, пострадавший и умерший за людей. Его божественная благодать спасает тех, кто уверовал в Него и живет по Его заповедям.

Спасение, по учению восточных Отцов Церкви, является плодом «синергии» (сотрудничества, соработничества) между Богом и человеком. В этой синергии важнейшую роль играет свободная воля человека, которая может быть направлена как к добру, так и к злу. Если она направлена к злу, то это не потому, что Бог так предопределил, а потому, что человек делает свободный выбор в пользу зла. Если же она направлена к добру, то это происходит, хотя и при действии благодати Божией, но, опять же, не без участия самого человека. Борьба за спасение разворачивается внутри человека, а не вне его. Диавол может при помощи разнообразных средств воздействовать на человека, но человек способен противостоять ему. Воля диавола не может погубить человека: в конечном итоге решающим фактором для судьбы человека является именно направленность его свободной воли к добру или злу.

Последующие прошения ектении сосредотачиваются на земном бытии человека. Верующие призываются молиться «о мире всего мира». Мир — важнейшее понятие библейского богословия. Мир — антоним войны, вражды и ненависти. Вся история Израильского народа была наполнена войнами, конфликтами, столкновениями с соседними племенами; времена мира и стабильности наступали редко и длились недолго. В Ветхом Завете мир воспринимается как божественный дар, подаваемый людям в награ-

Равноапостольный Николай Японский, основатель Православной Церкви в Японии. Фотография. 1911 г.

ду за исполнение заповедей Божиих (Исх. 26:3–7). Призывы к миру встречаются в Псалтири: «Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и следуй за ним» (Пс. 33:15).

Текст Литургии формировался в ту эпоху, когда угроза войны постоянно висела над странами, в которых жили христиане. Цену военных побед и поражений многие люди знали по собственному опыту. И хотя прошло много веков, человечество так и не научилось жить в мире, и локальные войны вспыхивают то там, то сям, а призрак глобальной войны постоянно витает в воздухе.

Церковь молится о мире «всего мира», не выделяя ту или иную страну, поскольку исходит из понимания того, что мира заслуживают все страны. При этом, если та или иная страна находится в состоянии войны, Церковь благословляет верующих молиться за свою страну и за ее армию, прося Бога даровать ей победу. Так, например, во время Русско-японской войны святитель Николай Японский, русский по происхождению, благословлял своей японской пастве молиться о победе Японии в войне, хотя сам в таких молитвах не участвовал[4]. В годы Великой Отечественной

[4] См.: Дневники святого Николая Японского. Т. 5. С. 10 (запись от 25 января / 7 февраля 1904 г.): «Итак, вы совершайте богослужения одни и молитесь искренно за вашего Императора, его победы и прочее. Любовь к Отечеству естественна и священна… Итак, начнется война, служите молебен о даровании побед вашему воинству; одержит оно победу, служите благодарственный молебен; при обычных богослужениях всегда усердно молитесь за ваше отечество, как подобает добрым христианам-патриотам. Я, по возможности, буду приходить в церковь на всенощную и Литургию и стоять в алтаре, совершая мою частную молитву, какую подскажет мне мое сердце; во всяком случае первое место в этой молитве, как и всегда, будет принадлежать Японской Церкви — ее благосостоянию и возрастанию».

войны молитва о победе советской армии воссылалась во всех храмах Русской Церкви.

В молитве «о соединении всех» имеется в виду единство Церкви. Согласно Символу веры, Церковь едина, но сохранение этого единства требует от всех христиан определенных усилий. На Тайной вечере Иисус настойчиво молился Отцу о Своих учениках: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:20). На протяжении веков от церковного единства отпадали отдельные люди и целые сообщества. Но единство Церкви — тот идеал, к которому она всегда стремится. Поэтому и молитва о соединении всех, о возвращении в Церковь уклонившихся от нее — лейтмотив богослужения. В Литургии эта молитва в разных формах звучит неоднократно.

Молитва о храме и входящих в него с верой и благоговением следует сразу же за молитвой о единстве Церкви. Храм является видимым выражением этого единства. Для верующих храм — место встречи с Богом. В чине освящения храма имеется молитва о том, чтобы Бог сохранил освящаемый храм «до скончания века». Церковь как единое Тело Христово состоит из людей, но свое локальное выражение Церковь имеет в конкретной общине, собранной в конкретном храме. Храмы — это своего рода опорные пункты Церкви. Соприкосновение верующего с Церковью и участие в ее жизни происходит через храм, поэтому и молитва о храме включена в богослужение.

Молитва о правящем епископе — неотъемлемая часть богослужения с древнейших времен. Епископ — гарант церковного единства, преемник апостолов. При совершении Литургии епископ занимает место Самого Христа. Об этом уже во II веке писал святой Игнатий Богоносец. По его словам, «епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, а диаконам вверено служение Иисуса Христа»[5]. Игнатий подчеркивает необходимость единства пресвитеров со своим епископом: «Пресвитерство так согласно с епископом, как струны в цитре»[6]. Народ Божий, по учению Игнатия, должен «почитать диаконов как Иисуса Христа, равно как и епископа, образ Отца, пресвитеров же — как собрание Божие, как сонм апостолов»[7].

В Русской Православной Церкви первенством чести среди всех епископов пользуется Патриарх Московский и всея Руси. Согласно церковному уставу, его имя возносится во всех храмах Русской Церкви перед именем

[5] *Игнатий Богоносец.* Послание к Магнезийцам 6 (SC 10, 98). Рус. пер. С. 319.

[6] *Он же.* Послание к Ефесянам 4 (SC 10, 72). Рус. пер. С. 309.

[7] *Он же.* Послание к Траллийцам 3 (SC 10, 112). Рус. пер. С. 324.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл
освящает миро

правящего архиерея. Только Патриарху принадлежит право освящать миро, которое раздается епископам, а те, в свою очередь, раздают его священникам. Каждый христианин через Таинство Миропомазания связан с Патриархом. Молитвенная связь с ним осуществляется через его поминовение на богослужениях.

К прошениям о Патриархе и епископе присоединяется молитва о священниках, диаконах, причте и народе. Под «причтом» в данном случае можно понимать так называемых церковнослужителей — чтецов, певцов, иподиаконов, алтарников, свещеносцев и т. д. Однако Церковь — это не только служители алтаря: это и весь народ, составляющий вместе с ним единое Тело Христово.

Молитва о гражданских властях — еще одна древнейшая церковная традиция, восходящая к апостольской эпохе. Апостол Павел призывал «совершать молитвы, прошения, моления, благодарения… за царей и за всех начальствующих» (1 Тим. 2:1–2). Важно отметить, что в те времена, когда Павел писал эти слова, цари были язычниками и гонителями Церкви. Тем не менее Павел призывал молиться за них. В соответствии с этим призы-

вом Церковь молится за любую власть, «ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1). В течение всего советского периода Церковь молилась за гражданскую власть, несмотря на то что власть была гонительницей Церкви.

В тех странах, где сохранилась монархическая форма правления, в обычае Православной Церкви — возношение за богослужением имени монарха. Церковь придает сакральное значение царской власти, поскольку эта власть передается через церковное священнодействие — помазание на царство. Обычай поминать монарха по имени за богослужением сохраняется и в том случае, если монарх не является православным христианином. В некоторых странах с президентской формой правления за богослужением принято поминать президента (однако без произнесения его имени). В других странах ограничиваются общей формулой: «о властех».

Молитва за армию — еще одна древняя церковная традиция. Церковь всегда особым образом почитала подвиг воинов, применяя к ним слова Спасителя: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Некоторые воины причислены к лику святых и на иконах изображаются с оружием. Христианской Церкви никогда не был свойственен тот безоговорочный пацифизм, который проповедуют некоторые маргинальные и сектантские движения, запрещающие своим адептам служить в армии. Напротив, Церковь всегда благословляла ратный подвиг и молилась за воинов.

Начав с молитвы о небесном отечестве («о свышнем мире») и продолжив молитвой об отечестве земном («о стране нашей»), церковная община затем возносит отдельную молитву о городе, в котором пребывает. Но не забывает и о других городах и странах, в которых живут верующие. Молясь о них, община являет свою связь с ними как членами того же Тела Христова, к которому принадлежит.

В жизни древних людей многое зависело от погоды и урожая, поэтому в одном из прошений великой ектении говорится «о благорастворении воздухов, о изобилии плодов земных». Но и в наше время стихийные бедствия могут иметь разрушительный характер для целых городов и стран, а неурожай — приводить к тяжелым экономическим последствиям и голоду. Включая молитву о хорошей погоде и богатом урожае в серию прошений, открывающих Литургию, Церковь не забывает о том, что в ситуации войны ни то, ни другое не спасет людей от смерти. Поэтому прибавляется просьба «о временех мирных».

Путешествия всегда были сопряжены с рисками, особенно в древности, но и в наше время путешественники подвергаются повышенным рискам.

Новости об авиакатастрофах, о террористических актах в аэропортах и самолетах появляются регулярно; гораздо меньше слышно о крушениях поездов или кораблей; еще меньше пишут об автокатастрофах, происходящих практически ежедневно; и совсем мало — о гибели пешеходов, попадающих под машины. Между тем статистика показывает, что именно пешеходы — самая уязвимая группа путешествующих.

В древности люди передвигались только по воде и по суше, поэтому Церковь молилась о плавающих и путешествующих по земле. В наше время во многих странах к этим категориям добавляют также путешествующих по воздуху. Славянский язык не предоставляет удовлетворительных возможностей для такой молитвы, но, например, в странах, где богослужение совершается по-английски, давно уже введена формула «о путешествующих по земле, по морю и по воздуху» (for travelling by land, by sea and by air).

Церковь с особым вниманием и заботой относится к больным, страдающим, находящимся в заключении. Забота Церкви о таких людях проявляется не только в благотворительности по отношению к ним, но и в молитве за них. Молитва за больных и страждущих — это выражение сочувствия к ним и солидарности с ними.

Что же касается молитвы о находящихся в заключении, то Церковь, заботясь о спасении всех людей, не исключает и их из поля своего внимания и любви, даже если они осуждены за тяжкие преступления. Всякий человек нуждается в молитве. И ни один человек не лишается прощения, если искренне о нем просит: наиболее ярким примером этого является разбойник, который, уже будучи распят на кресте и испытывая предсмертные мучения, получил прощение и обетование рая от Спасителя (Лк. 23:39–43). Благоразумный разбойник нередко изображается на боковых вратах алтаря, напоминая о пути покаяния, открытом для каждого человека.

В прошении об избавлении от всякой скорби, гнева и нужды термин «гнев» следует понимать в значении беды, несчастья, а термин «нужда» — в смысле любых затруднительных обстоятельств. В современном греческом Служебнике говорится об избавлении от «скорби, гнева, опасности и нужды» (θλίψεως, ὀργῆς, κινδίνου καὶ ἀνάγκης). Речь, следовательно, идет об избавлении от разного рода несчастий, которые могут постигнуть человека.

В предпоследнем прошении ектении употреблено четыре глагола: защити, спаси, помилуй и сохрани. В совокупности они описывают то действие, которое оказывает на человека благодать Божия.

Термин «благодать» (χάρις) — один из наиболее характерных для Нового Завета. Благодать — это дар Божий, который человек получает безвоз-

мездно, не в награду за какие-либо заслуги и не в обмен на свои усилия. Если бы благодать давалась в награду за дела, она уже не была бы благодатью, отмечает Павел (Рим. 11:6).

В Евангелии от Иоанна о воплотившемся Слове Божием говорится: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:16–17). Противопоставление ветхозаветного закона и новозаветной благодати проходит красной нитью через послания апостола Павла. В этом контексте термин «благодать» указывает прежде всего на человеколюбие и щедрость Бога, выразившиеся в том, что Он даровал людям Своего Единородного Сына. Этот дар — бесценный, неожиданный и незаслуженный — делит историю человечества на «до» и «после»: на эру закона и эру благодати. Эра благодати воцарилась после пришествия в мир Иисуса Христа, и причастниками этой благодати становятся уверовавшие в Него.

История спасения человечества началась не с пришествия в мир Иисуса Христа, а с того, что Дева Мария «обрела благодать у Бога» (Лк. 1:30). Предызбранная от всех родов, Она стала Той, Которую Церковь прославляет в последнем прошении великой ектении как «Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную». Приставка «пре-» во всех случаях передает греческое ὑπερ, означающее «сверх-». Богородица прославляется как достигшая святости и чистоты, но в превосходной степени, как получившая благословение Божие, но не наравне с прочими людьми, а особым образом. Она стала «вместилищем невместимого»[8] и «Матерью Господа вышняго»[9].

История терминов «Богородица» и «Приснодева»

Термин «Богородица» (Θεοτόκος) укоренился в богослужении не позднее IV века. В конце этого столетия Григорий Богослов написал: «Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества»[10]. Однако в 20-х годах V века Несторий, один из преемников Григория на Константинопольской кафедре, начал доказывать, что употребление термина «Богородица» неправильно, так как Мария родила не Бога, а Человека Иисуса Христа. На это ответил III Вселенский Собор, собравшийся в 431 году в Ефесе. Он осудил учение Нестория как ересь и торжественно провозгла-

[8] Акафист Пресвятой Богородице. Икос 8.

[9] Тропарь праздника в честь Казанской иконы Пресвятой Богородицы.

[10] *Григорий Богослов.* Письмо 101 (1-е Кледонию) (SC 208, 42). Рус. пер. С. 9.

Богоматерь на престоле, с предстоящими. Фреска в катакомбах Комодиллы в Риме. VI в.

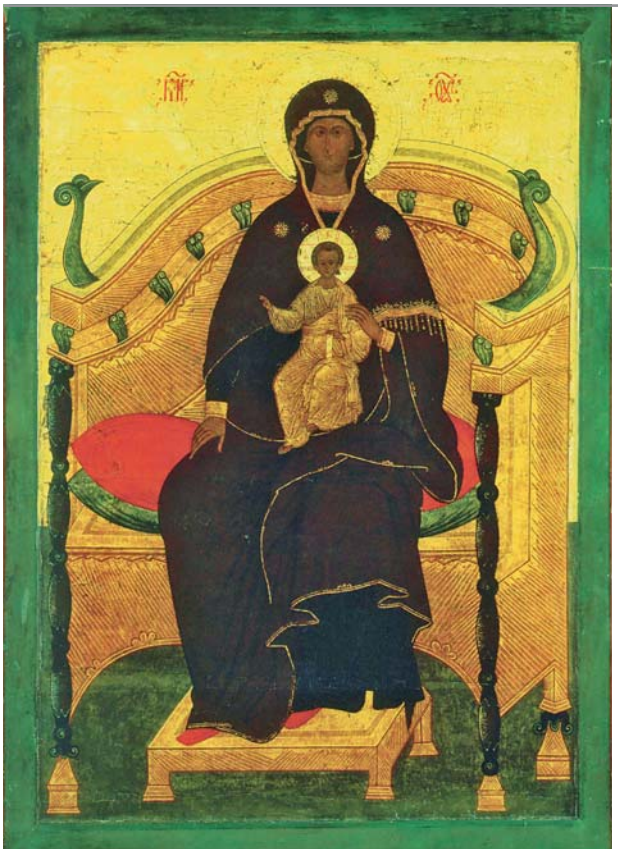
сил Деву Марию Богородицей, поскольку, хотя Она не родила предвечное Слово Божие, но Слово Божие и родившийся от Нее Сын Иисус Христос — одно и то же лицо.

Термин «Богородица» не был изобретен богословами. Он зародился в недрах литургической жизни Церкви: к тому моменту, когда Несторий выступил против его употребления, он уже широко использовался в богослужении, и именно отказ от термина, ставшего традиционным, послужил сигналом к началу борьбы с несторианством. Богородичный догмат был рожден через опыт церковной молитвы: через этот опыт, а не через богословские трактаты, Церковь узнала о том, что Мария родила Бога воплотившегося, а не человека обóженного.

Термин «Богородица» подчеркивает значение Марии как Матери Бога. Имя «Богородица», по словам Иоанна Дамаскина, «содержит в себе всё таинство домостроительства»[11] спасения рода человеческого. Разъясняя смысл термина «Богородица», Дамаскин пишет:

> Святую Деву мы прославляем как Богородицу в собственном и истинном смысле. Ибо как Родившийся от Нее — истинный Бог, так и Родившая истинного Бога, от Нее воплотившегося, — истинная Богородица. Мы говорим, что Бог родился от Нее не в том смысле, что Божество Слова от Нее получило

[11] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 3, 12 (PG 94, 1029).



Богоматерь с Младенцем Христом на престоле. Икона. 1-я пол. XVI в. (Русский музей, Санкт-Петербург)

начало, но в том, что Само Божие Слово, прежде веков, вне времени от Отца рожденное, безначально и вечно с Отцом и Духом пребывающее, в последние дни (Евр. 1:2) для нашего спасения вселилось в утробу Святой Девы и от Нее без изменения воплотилось и родилось. Ибо Святая Дева родила не простого человека, но Бога истинного, — не просто Бога, но Бога воплощенного, не с неба принесшего тело и прошедшего через Нее, как бы через канал, но воспринявшего от Нее единосущную с нами плоть и принявшего ее в Свою собственную ипостась[12].

Церковь прославляет Богородицу как Приснодеву (ἀειπάρθενος), то есть как сохранившую девство навсегда. В соборных определениях титул «Приснодева» начал использоваться с V Вселенского Собора (553 г.), однако учение о том, что Мария осталась Девой после рождения Иисуса, было широко распространено в христианской Церкви уже в III–IV веках. В IV веке Иоанн Златоуст в комментарии на Евангелие от Матфея говорил, что Иосиф «не захотел познать Деву после того, как Она столь чудесно сделалась Матерью и удостоилась родить неслыханным образом и произвести необыкновенный плод». Златоуст считает доказательством

[12] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 3, 12 (PG 94, 1028).

девства Марии тот факт, что, умирая на кресте, Иисус поручил Ее, «как незамужнюю», Своему ученику. Что же касается «братьев Иисуса», упоминаемых в Новом Завете, то в данном случае слово «братья» употреблено в значении «родственники»[13].

Диаконские прошения великой ектении завершаются призывом к верующим, помянув Богородицу и всех святых, предать всю свою жизнь Христу Богу. Таким образом подводится итог всем прошениям ектении, средоточием которых оказывается жизнь верующего во Христе. Для христианина Христос — средоточие всех благ. Если Христос в центре жизни, если Он ходатайствует за Своих верных перед Богом, всё остальное естественным образом прилагается:

> Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего? Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает? Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас (Рим. 8:31–34).

Говоря о великой ектении в целом, мы можем указать на то, что ее содержание соответствует характеру Литургии как богослужения, имеющего универсальный, вселенский, космический характер, вмещающего в себя всю полноту опыта Церкви и каждого верующего. Начиная с прошений о горнем мире и спасении, великая ектения объемлет собой всё многообразие жизни человека на земле. Перечисляя его земные нужды, она, однако, не упускает из поля зрения самое главное — вечную жизнь во Христе, раскрывающуюся через участие верующего в жизни Церкви.

Молитва первого антифона

В то время как диакон произносит великую ектению, священник читает «молитву первого антифона»:

Господи Боже наш, Егоже держава несказанна и слава непостижима, Егоже милость безмерна и человеколюбие	Господи, Боже наш, Чья власть несказанна и Чья слава непостижима, Чья милость неизмерима[14] и Чье

[13] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 5, 3 (PG 57, 58). Рус. пер. С. 55–56.

[14] Здесь использованы отдельные выражения из Молитвы Манассии (в греческом переводе Библии она помещается в конце 2-й Книги Паралипоменон): «Господи Вседержитель, Боже отцов наших... неизмерима и не может быть исследована милость обетования Твоего...»

неизреченно. Сам, Владыко, по благоутробию Твоему призри на ны и на святый храм сей, и сотвори с нами и молящимися с нами, богатыя милости Твоя и щедроты Твоя.

человеколюбие невыразимо словами, Ты Сам, Владыка, по Своему милосердию обрати Свой взор на нас и на этот святой храм и даруй нам и молящимся с нами обильные Твои милости и Твои щедроты.

Первая часть молитвы построена на четырех понятиях, относящихся к Богу и восходящих к Ветхому Завету: держава, слава, милость и человеколюбие. Каждому из них соответствует отрицательное определение: несказанна, непостижима, безмерна, неизреченно. Остановимся на богословском смысле этих понятий и определений.

Термин «держава» указывает на царское достоинство Бога, Его власть над всем мирозданием. «Держава и страх у Него», — говорит о Боге один из собеседников Иова (Иов. 25:2). Представление о Боге как вечном Царе присутствует у пророка Исаии: «Ибо Господь — судия наш, Господь — законодатель наш, Господь — царь наш; Он спасет нас» (Ис. 33:22). Власть Бога распространяется на всё творение и простирается на все времена: Его престол — «в род и род» (Плач. 5:19).

Значение термина «слава» в Библии существенно отличается от его значения в современном русском языке. Русский термин «слава» достаточно условно передает греческое δόξα и еще в меньшей степени способно отразить богатство содержания, вкладываемое в еврейский термин כבוד *kāḇôḏ*. В Ветхом Завете этим термином обозначали прежде всего таинственное Присутствие Божие, являемое в зримых образах (например в образе облака). Слава Божия явилась народу Израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх. 16:7–10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней (Исх. 24:15–17); облако славы Божией наполняет скинию завета (Исх. 40:34–35); оно же является над золотой крышкой ковчега (Лев. 16:13).

В Новом Завете понятие «славы» применяется к Иисусу Христу: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Эта слава извечно присуща Сыну Божию. Накануне Своей смерти Он молится Отцу такими словами: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5). В той же молитве Иисус свидетельствует, что передает Свою славу Церкви как единому сообществу Своих учеников: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:22).

Понятие о милостивом и человеколюбивом Боге тоже восходит к Ветхому Завету. Открывая Себя Моисею, Бог провозглашает Свое имя: «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный» (Исх. 34:6). Несмотря на жестоковыйность Израильского народа, Бог вновь и вновь проявляет по отношению к нему Свое милосердие: «Но они и отцы наши упрямствовали, и шею свою держали упруго, и не слушали заповедей Твоих… Но Ты Бог, любящий прощать, благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый, и Ты не оставил их» (Неем. 9:16–17).

Прилагательные «несказанна», «непостижима», «безмерна» и «неизреченно» отражают раннехристианскую традицию употребления по отношению к Богу так называемого «апофатического» (отрицательного) богословского языка. О нем мы скажем подробнее, когда будем рассматривать анафору Литургии Иоанна Златоуста[15]. Сейчас лишь отметим, что этот богословский язык отражен не только в молитве первого антифона, но и во многих других молитвах Литургии, на которые мы укажем в свое время.

Вторая часть молитвы первого антифона содержит прошение о том, чтобы Бог взглянул на храм и молящихся в нем. Это прошение напоминает молитву царя Соломона, произнесенную при освящении Иерусалимского храма:

> Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил. Но призри на молитву раба Твоего и на прошение его… Да будут очи Твои отверсты на храм сей день и ночь, на сие место, о котором Ты сказал: «Мое имя будет там», услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем… Когда народ Твой Израиль будет поражен неприятелем за то, что согрешил пред Тобою, и когда они обратятся к Тебе, и исповедают имя Твое, и будут просить и умолять Тебя в сем храме; тогда Ты услышь с неба, и прости грех народа Твоего… Если и иноплеменник… придет… и помолится у храма сего: услышь с неба, с места обитания Твоего… (3 Цар. 8:27–29, 33–34, 41–43).

Христианский храм, подобно Иерусалимскому храму, мыслится как дом Божий, место обитания Бога на земле, Его живого присутствия. Священнослужители, совершающие службу, просят о том, чтобы Бог, взглянув на них и на храм, сотворил с ними и со всеми, кто с вместе с ними молятся, Свои богатые милости и щедроты. О значении этих двух понятий мы скажем при изложении молитвы сугубой ектении[16].

---

[15] См. с. 496–497.

[16] См. с. 411–412.

Молитва завершается возгласом «Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков», на который хор отвечает: «Аминь». В этом возгласе термин «слава» звучит в ином смысле, чем в самой молитве, где он указывал на славу Божию: здесь он обозначает славословие, воссылаемое людьми. Честь и поклонение — два других термина, указывающих на различные формы богопочитания.

Святой Иоанн Дамаскин различает несколько видов поклонения. Первое поклонение — богослужебное — принадлежит только Богу. Второе воздается Его друзьям — святым. Поклонение может быть воздаваемо также святым местам и священным предметам. Есть и поклонение, которое люди воздают друг другу из уважения[17]. Дамаскин вводит различие между «богослужебным почитанием» (λατρεία) и «поклонением» (προσκύνησις): первое воздается Богу, второе — Божией Матери и святым.

В православном богослужении присутствуют все эти виды поклонения и почитания. Однако наивысшее поклонение воздается Богу, прославляемому в трех Лицах — Отца, Сына и Святого Духа. Именно это поклонение является главным содержанием евхаристического богослужение, молитвы которого адресованы Богу Отцу, но завершаются, как правило, тринитарным славословием. Поклоняясь одному Лицу Святой Троицы, верующие одновременно воздают поклонение и двум другим Лицам.

Говоря о начальном возгласе Литургии, мы подчеркнули, что у Трех Лиц Святой Троицы общее Царство, пребывающее во веки. Но Им подобает также и общая слава, честь и поклонение, причем не только на земле, но и на небе. На это указывают слова, предваряющие начало Литургии: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2:14). Как мы уже говорили, эти слова указывают на ангельское славословие, к которому присоединяются человеческие голоса. Здесь, на земле, всё имеет временный характер, в том числе и славословие Бога, воссылаемое людьми. Но оно неразрывно связано с тем славословием, которое воссылается ангелами и усопшими и которое не будет иметь конца.

Об этом вечном измерении напоминает формула «ныне и присно и во веки веков». Этой формулой, запечатлеваемой словом «аминь», завершаются почти все литургические возгласы. Она восходит к богослужебному культу ранней Церкви и отражена в первохристианской литературе, включая Евангелие (заключительное славословие молитвы «Отче наш»), соборные

[17] *Иоанн Дамаскин*. Слова защитительные против порицающих святые иконы 1, 14 (PG 94, 1244).

послания апостолов, послания Павла и Апокалипсис. Вот лишь несколько примеров:

> Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь (Мф. 6:13).
> Ему слава и держава во веки веков. Аминь (1 Пет. 5:11).
> Ему слава и ныне и в день вечный. Аминь (2 Пет. 3:18).
> Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки. Аминь (Иуд. 25).
> Ему слава во веки веков. Аминь (Гал. 1:5; 2 Тим. 4:18; Евр. 13:21).
> Богу же и Отцу нашему слава во веки веков! Аминь (Флп. 4:20).
> Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков. Аминь (1 Тим. 1:17).
> Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков, аминь (Откр. 1:5–6).

Возглас, завершающий молитву первого антифона, почти буквально воспроизводит фразеологию этих новозаветных славословий, которые, в свою очередь, отражают литургический язык апостольской общины и ранней Церкви.

Рассмотренная молитва является первой в чреде из трех молитв, читаемых священником в начальной части Литургии, до малого входа. Эти молитвы имеют, предположительно, весьма древнее происхождение[18]. Две другие молитвы будут рассмотрены ниже.

Три антифона

За великой ектенией следуют три антифона, чередующиеся с малыми ектениями и молитвами священника. Чередование антифонов с ектениями диакона и молитвами священника было характерно для константинопольского «песненного последования», откуда, надо полагать, оно и проникло в Литургию оглашенных (произошло это около VIII века)[19]. Эта часть службы составлена из нескольких разнородных элементов и некогда представляла собой отдельное богослужение.

---

[18] Х. Матеос предполагал, что первоначально эти молитвы были частью Литургии верных (*Mateos J.* Evolution historique. P. 34), однако это предположение не имеет надежного подтверждения и в настоящее время отвергается большинством литургистов.

[19] О развитии службы трех антифонов см. в: *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 27–45, 62–71; *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 105–127.

Церковный устав предписывает по будням[20] исполнять на Литургии так называемые «антифоны вседневные», состоящие из стихов псалма 91 («Благо есть исповедатися Господеви»), 92 («Господь воцарися, в лепоту облечеся») и 94 («Приидите, возрадуемся Господеви»). К стихам псалмов добавляются припевы: к стихам 1-го антифона — «Молитвами Богородицы, Спасе, спаси нас»; 2-го — «Молитвами святых Твоих, Спасе, спаси нас»; 3-го — «Спаси ны, Сыне Божий, во святых дивен сый, поющия Ти: аллилуйя». В Греческой Церкви вседневные антифоны исполняются ежедневно, кроме дней, имеющих праздничные антифоны. В приходах Русской Церкви, напротив, вседневные антифоны исполняются довольно редко[21], а вместо них — и по будням, и по воскресеньям — поются «антифоны изобразительные»: псалом 102 («Благослови душе моя Господа»), псалом 145 («Хвали душе моя Господа») и евангельские Блаженства. Первые два антифона имеют хвалебный и благодарственный характер, что соответствует Литургии как праздничному богослужению. Для некоторых праздников полагаются особые «праздничные антифоны», по содержанию соответствующие празднуемому событию.

Само слово «антифон» (от греч. ἀντίφωνος) указывает на древний обычай исполнения песнопений попеременно двумя хорами, сохраняющийся во многих храмах до сего дня. При антифонном пении один хор может исполнять стихи псалма, а другой — один и тот же припев-рефрен после каждого стиха. Другой вариант антифонного пения — поочередное исполнение двумя хорами стихов того или иного псалма. Эти два варианта отражены, с одной стороны, в антифонах вседневных и праздничных, которые построены по принципу исполнения избранных стихов псалма с припевом-рефреном, с другой — в антифонах «изобразительных», исполняемых двумя хорами без рефрена.

Возможен еще один вид антифонного пения, при котором каждый стих псалма делился бы на две части и исполнялся попеременно первым и вторым хором. Если исследовать поэтическую структуру псалмов, то нельзя не заметить, что каждый стих делится на две половины — своего рода тезис и антитезис. Примером могут послужить стихи из первого и второго изобразительных антифонов:

Благослови, душе моя, Господа / Благословен еси, Господи.
Благослови, душе моя, Господа / и вся внутренняя моя имя святое Его.
Благослови, душе моя, Господа / и не забывай всех воздаяний Его.

[20] Когда нет попразднства и в Уставе не указаны стихи на «Блаженных».

[21] См.: *Желтов М. С.* Вседневные антифоны. С 559–560.

Хор во время пения антифонов

Очищающаго вся беззакония твоя, / исцеляющаго вся недуги твоя,
Избавляющаго от истления живот твой, / венчающаго тя милостию и щедротами.
Исполняющаго во благих желание твое, / обновится яко орля юность твоя…
Щедр и милостив Господь, / долготерпелив и многомилостив (Пс. 102, 1–5, 8).

Господь решит окованныя. / Господь умудряет слепцы.
Господь возводит низверженныя. / Господь любит праведники.
Господь хранит пришельцы, сира и вдову приимет / и путь грешных погубит (Пс. 145:7–9).

Если бы при антифонном пении один хор пел одну половину стиха, а другой — другую, это по-новому раскрыло бы смысл исполняемого текста, выявило бы его внутреннюю симметрию и поэтическую красоту.

По такому же принципу построен и третий антифон — евангельские Блаженства. Он представляет собой начальный сегмент Нагорной проповеди, в которой Спаситель излагает основы Своего нравственного учения. Этот начальный сегмент имеет все признаки поэтического текста. В частности, подобно тому как каждый стих псалма делится на две части, каж-

дый стих в заповедях Блаженств тоже делится на две части; первая начинается словом «Блажени» (блаженны, греч. μακάριοι), вторая словом «яко» (ибо, греч. ὅτι):

Блажени нищии духом, яко тех есть Царство Небесное.
Блажени плачущии, яко тии утешатся.
Блажени кротции, яко тии наследят землю.
Блажени алчущии и жаждущии правды, яко тии насытятся.
Блажени милостивии, яко тии помиловани будут.
Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят.
Блажени миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся.
Блажени изгнани правды ради, яко тех есть Царство Небесное.
Блажени есте, егда поносят вам, и изженут, и рекут всяк зол глагол на вы, лжуще Мене ради.
Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на Небесех (Мф. 5:4–12).

Открывая собой Нагорную проповедь, Блаженства содержат квинтэссенцию духовно-нравственного учения Иисуса Христа. Именно в таком качестве они были задуманы и произнесены Спасителем — вот почему Он придал им особую торжественность, выразившуюся в их внешней поэтической форме. Как последующие разделы Нагорной проповеди, так и вся история жизни, страданий и смерти Иисуса станут раскрытием смысла заповедей Блаженства. В них, как в зеркале, отражена эта история, а вместе с ней и вся многовековая история христианского свидетельства, запечатленного кровью мучеников и исповедников.

Заповеди Блаженства в Нагорной проповеди являются духовной программой, выраженной в положительных категориях. Они ярко свидетельствуют о парадоксальном характере христианской нравственности. В них Иисус говорит о том, что подлинным счастьем (блаженством) обладает тот, кто по человеческим меркам глубоко несчастлив, а в качестве положительных качеств приводит те, которые вовсе не так высоко ценятся в человеческом общежитии, например смирение и кротость. Размышляя о содержании евангельских Блаженств, русский философ Н. А. Бердяев говорит:

Произошла самая радикальная переоценка ценностей, какую только знает мир. Всё делается необычным, непохожим на то, чем живет мир и чем дорожит мир... Блаженными оказываются совсем не те, которых мир считает блаженными, — блаженны плачущие, кроткие, милостивые, чистые сердцем, алчущие и жаждущие правды... Мир же считает блаженными бо-

гатых, знатных, сильных, обладающих властью, прославленных, смеющихся... Между Евангелием и миром существует полная противоположность и несовместимость...[22]

С самых первых слов Нагорной проповеди закладывается основа того учения, которое апостол Павел назовет «юродством» и «безумием» (1 Кор. 1:21–23), имея в виду его радикальное противоречие меркам и стандартам, по которым обычно измеряют счастье. Спаситель предлагает людям шкалу ценностей, во многих позициях противоположную привычной для них и кажущейся общепринятой: «Блаженства переворачивают реальность с ног на голову, или, точнее говоря, показывают, что Бог видит наши ценности перевернутыми»[23]. В известной степени данное утверждение относится ко всей духовно-нравственной программе, которую предлагает Иисус в Нагорной проповеди и других поучениях, сохраненных в Евангелиях.

Пение евангельских Блаженств на Литургии имеет глубокий нравственный смысл. Блаженства содержат ту «обратную перспективу», в которой должен жить каждый христианин. То, что людям представляется несчастьем и слабостью — смирение, кротость, нищета духа и другие качества, перечисленные в Заповедях Блаженства, — необходимы для достижения Царства Небесного. В литургическом контексте Блаженства звучат как духовно-нравственное завещание Спасителя, о котором Церковь считает своим долгом напомнить верующим, когда они собираются для совершения Евхаристии.

Исполнение Блаженств за Литургией предваряется словами: «Во Царствии Твоем помяни нас, Господи». Эти слова основаны на молитве благоразумного разбойника, уверовавшего во Христа в последние часы своей жизни (Лк. 23:42). Вместе со второй половиной первого и восьмого Блаженств («яко тех есть Царство Небесное») они напоминают о Царстве Божием как цели христианской жизни. Литургия началась с возгласа «Благословенно Царство» и, продолжаясь, не упускает этой цели из виду, вновь и вновь фокусируя на ней внимание верующих.

«Единородный Сыне»

Ко второму антифону присоединяется гимн «Единородный Сыне», авторство которого приписывается византийскому императору Юстиниану (527–565). Этот выдающийся правитель, в 536 году изгнавший из Рима остготов и в последний раз в истории восстановивший политическое един-

[22] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 132–133.

[23] *Хейз Р.* Этика Нового Завета. С. 430.

Спас на престоле. Икона. Кон. XIV – нач. XV в. Новгород (Музеи Московского Кремля)

ство Римской империи, стремился также восстановить ее религиозное единство. В 537 году он построил в Константинополе собор Святой Софии — самый величественный храм христианского Востока.

Одной из задач, которую ставил перед собой Юстиниан, было примирение православных и тех христианских общин, которые отделились от Церкви после Халкидонского Собора 451 года. Этот собор осудил ересь монофизитов, учивших, что в Иисусе Христе человеческая природа была полностью поглощена Божественной. Собор, в котором участвовало 630 епископов, принял следующее вероопределение:

> Следуя Божественным отцам, все единогласно учим исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве; истинно Бога и истинно человека, из души и тела; единосущного Отцу по Божеству, и единосущного нам по человечеству; во всем нам подобного, кроме греха; рожденного прежде веков от Отца по Божеству, в последние же дни ради нас и нашего спасения, от Марии Девы Богородицы, по человечеству; Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что нисколько не нарушается различие двух природ соединением, но сохраняются свойства каждой природы, соединяемой в Одно Лицо и Одну Ипостась; не рассекаемого или разделяемого на два лица, но

Одного и Того же Сына, и единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа...[24]

Некоторые местные Церкви усмотрели в халкидонском догмате шаг назад, в сторону несторианства, осужденного на Ефесском Соборе 431 года (Несторий учил, что в лице Иисуса Христа сосуществовали два субъекта — вечное Божественное Слово и родившийся от Марии Человек Иисус). Эти Церкви не разделяли крайности монофизитства и не учили, что в Иисусе Христе человеческая природа была поглощена божественной, но не хотели и признавать терминологию «двух природ». Они предпочитали опираться на формулу, восходящую к Кириллу Александрийскому: «одна природа Бога Слова воплотившаяся». Эта одна природа, однако, по их учению, была не божественной и не человеческой, а богочеловеческой, то есть вмещающей в себя полноту Божества и человечества.

Оппозиция Халкидонскому Собору была особенно сильной на окраинах Римской империи, — в Египте, Сирии и Армении, — а также за пределами империи, в частности в Персии. В Египте и Сирии, наряду с епископами, признавшими Халкидон, образовались группы епископов, не признавших его. Армянская Церковь также не признала Халкидонский Собор и в 506 году официально отвергла его. Так оформился первый великий раскол в истории христианства, сохранившийся до наших дней.

Юстиниан надеялся уврачевать раскол и с этой целью создал литургический гимн, построенный на христологической терминологии, которая, по его мнению, должна была удовлетворить обе стороны:

Единородный Сыне и Слове Божий, Безсмертен Сый и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся, распныйся же, Христе Боже, смертию смерть поправый, Един Сый Святыя Троицы, спрославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас.

Единородный Сын и Слово Бога! Ты, будучи бессмертным, изволил ради нашего спасения воплотиться от святой Богородицы и Приснодевы Марии; не изменяясь, стал Человеком; и, будучи распят, Христе Боже, смертью смерть попрал; Ты — одно из [Лиц] Святой Троицы, прославляемый с Отцом и Святым Духом. Спаси нас!

Словосочетание «Единородный Сын» заимствовано из пролога Евангелия от Иоанна. Оттуда же взято и наименование Сына Божия Словом: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово

[24] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 319.

Тропарь «Единородный Сыне». Кон. XIX в. (ГИМ)

стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца... Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:1, 14, 18). Этот текст указывает на сердцевинный пункт евангельской истории — воплощение Слова Божия. Логос, о Котором идет речь, имеет личный, персональный характер. То самое Слово, Которое изначально, от вечности предсуществовало у Бога, Которое пребывает в личном общении с Богом, становится «плотию» и обитает среди людей.

Термин «Единородный», то есть единственный, в прологе Евангелия от Иоанна применительно к Сыну Божию употреблен дважды. В первом случае речь идет о «Единородном от Отца», во втором — о «Единородном Сыне» (μονογενὴς υἱός), или «Единородном Боге» (μονογενὴς θεός). Чтение «Единородный Бог» встречается во многих древних рукописях Евангелия от Луки[25]; оно известно целому ряду авторов IV века[26]. Однако в литурги-

[25] *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 2.

[26] См.: *Василий Великий.* Письмо 38, Григорию брату о различии сущности и ипостасей, 4 (PG 32, 329). Рус. пер. С. 96; *Амфилохий Иконийский*. О правой вере (Amphilochii Iconiensis Opera. P. 315). Рус. пер. С. 408; *Григорий Нисский.* Большое огласительное слово 39 (PG 45, 101). Рус. пер. С. 105; *Григорий Нисский.* К Авлавию о том, что не три Бога (PG 45, 129). Рус. пер. С. 125.

ческую традицию вошло словосочетание «Единородный Сын»: именно оно употреблено в гимне императора Юстиниана.

Некоторые выражения гимна созвучны Никейскому Символу веры, в частности слова: «и изволивый спасения нашего ради воплотитися от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии». В Символе веры о Сыне Божием говорится: «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася».

Согласно византийскому историку Феофану, Юстиниан повелел ввести в богослужении этот гимн в 6028 году от сотворения мира (т. е. в 528 г. от Р. Х.)[27]. Историк Георгий Кедрин относит это событие ко второму году правления Юстиниана[28]. В начале XX века было выдвинуто предположение, что автором гимна является не Юстиниан, а его современник — тогдашний лидер оппозиции Халкидонскому Собору Антиохийский Патриарх Севир[29]. Это предположение, однако, было оспорено, а дата введения гимна в богослужебный обиход была сдвинута на несколько лет вперед: к периоду между 531 и 536 годами[30].

В настоящее время наиболее вероятной датой введения гимна в обиход считается 533 или 534 год[31]. Данная датировка основывается на употреблении в гимне слов «распныйся же, Христе Боже» в сочетании со словами «един Сый Святыя Троицы». Эти формулировки увязывают с выражением «Един от Троицы был распят и пострадал», предложенной скифскими монахами в 519 году в противовес учению Нестория. Вопреки несторианам, отделявшим вечное и неподвластное страданиям Слово Божие от пострадавшего на кресте Человека Иисуса, скифские монахи настаивали на том, что пострадавший на кресте был одним из Лиц Святой Троицы. Споры вокруг данного выражения велись вплоть до 534 года[32].

Содержанием гимна служит изложение христологического учения Церкви, однако Юстиниан избегает прямого упоминания о «двух природах» в Иисусе Христе. В то же время слова «непреложно вочеловечивыйся»

---

[27] Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. С. 167.

[28] *Георгий Кедрин.* Синопсис (121, 709).

[29] См.: *Puyade J.* Le tropaire Ὁ Μονογενής. P. 253–258.

[30] *Grumel V.* L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ Μονογενής. P. 417. Этим периодом датировали введение гимна в обиход большинство литургистов 2-й половины XX века. Ср. *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 71 (534 г.); *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 450 (535–536 гг.).

[31] См.: *Taft R. F.* Ho Monogenes. P. 1397.

[32] Подробнее см. в: *Никитин С. И.* Единородный Сыне. С. 52.

Христос Пантократор. Икона. XIII в. Монастырь Ватопед, Афон

направлены против монофизитов, осужденных Халкидонским Собором[33]. Они указывают на то, что после воплощения божественное естество Христа не претерпело изменения («преложения») и не влилось в новое «богочеловеческое» естество, но соединилось с человеческим естеством, сохранив все присущие ему свойства и характеристики. Гимн также содержит термин «Богородица», утвержденный Ефесским Собором 431 года.

Контекст христологических споров VI века давно забыт, а песнопение, сочиненное Юстинианом, сохраняется в Литургии как краткое изложение православной христологии в форме молитвы к Иисусу Христу как Единородному Сыну и Слову Божию.

Песнопение «Единородный Сыне» — первый текст в чине Литургии, обращенный не к Богу Отцу, а к Иисусу Христу. В первой части книги мы отмечали, что все древние литургические чины обращены к Богу Отцу. Однако уже от первого поколения христиан до нас дошел возглас: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20). Он свидетельствует о том, что, помимо обращения к Богу «во имя» Иисуса или «через Иисуса», уже тогда христиа-

[33] *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 71.

не обращались с прошениями к Самому Христу[34]. Помимо свидетельств об этом из христианской литературы, имеется также внешнее свидетельство: римский историк Плиний Младший в письме к императору Траяну говорит, что христиане «в установленный день собирались до рассвета» и «воспевали, чередуясь, Христа как Бога»[35].

Во II–V веках мы наблюдаем устойчивую тенденцию преобладания молитвы к Богу Отцу в литургическом обиходе с постепенным включением в него, а также в индивидуальную молитвенную практику христиан всё большего числа молитв, адресованных Иисусу Христу. В III веке Ориген еще пытался доказывать, что молиться Иисусу не следует, так как молиться можно только Отцу[36]. Но этот взгляд был опровергнут церковной практикой, в которую — одна за другой — входили молитвы, обращенные к Иисусу.

Не позднее IV века появилась молитва «Свете тихий», ставшая неотъемлемой частью вечернего богослужения восточно-христианской Церкви[37]. Молитва целиком адресована Сыну Божию, который прославляется в ней вместе с Отцом и Святым Духом:

Свете тихий святыя славы, безсмертнаго Отца Небеснаго, Святаго Блаженнаго, Иисусе Христе: пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний, поем Отца, Сына, и Святаго Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет быти гласы преподобными, Сыне Божий, живот даяй: темже мир тя славит.

Тихий свет святой славы Бессмертного Отца Небесного, Иисус Христос! Достигнув заката солнца, увидев свет вечерний, воспеваем Отца, Сына и Святого Духа — Бога. Ты достоин во все времена быть воспеваем радостными голосами, Сын Божий, жизнь дающий. Потому мир Тебя прославляет.

Гимн «Единородный Сыне» — еще одна молитва, обращенная к Иисусу Христу и нашедшая свое место в литургическом обиходе. Первоначально, когда Литургии не предшествовала в непременном порядке служба трех антифонов, этот гимн, как предполагается, исполнялся в Константинополе и Антиохии при входе священнослужителей в храм[38]. После того как служба трех антифонов была присоединена к Литургии, гимн «Единородный

[34] О молитве Иисусу в раннехристианской Церкви см.: *Bauckham R.* Jesus and the God of Israel. P. 127–151.

[35] *Плиний Младший.* Письма 10, 96, 7. С. 205.

[36] *Ориген.* О молитве 15–16 (PG 11, 464–468).

[37] О ней упоминает Василий Великий (О Святом Духе 29. PG 32, 205. Рус. пер. С. 346).

[38] *Dix G.* The Shape of the Liturgy. P. 450.

Сыне» стал исполняться после третьего антифона, и под пение этого гимна священнослужители входили в алтарь[39]. Со временем он был перемещен в конец второго антифона и сохраняет это место по сей день[40].

Малые ектении и молитвы второго и третьего антифонов

Между первым и вторым антифонами, а затем между «Единородный Сыне» и третьим антифоном звучит малая ектения. Она представляет собой сокращенный вариант великой ектении, к которой вначале добавлено «Паки и паки» (снова и снова).

Во время произнесения диаконом первой малой ектении священник читает молитву второго антифона:

Господи Боже наш, спаси люди Твоя и благослови достояние Твое, исполнение Церкве Твоея сохрани, освяти любящия благолепие дому Твоего. Ты тех воспрослави Божественною Твоею силою и не остави нас, уповающих на Тя.	Господи, Боже наш, спаси народ Твой и благослови достояние Твое[41]; полноту Церкви Твоей сохрани; освяти тех, кто любит красоту храма Твоего[42] — прославь их[43] Твоей Божественной силой; и нас, надеющихся на Тебя, не оставь[44].

Эта молитва является не чем иным, как фрагментом «заамвонной молитвы» — заключительной молитвы Литургии, произносимой священником по окончании причащения Святых Христовых Тайн перед отпустом Литургии. Содержание заамвонной молитвы будет рассмотрено в своем месте[45]. Молитва второго антифона завершается возгласом «Яко Твоя держава и Твое есть Царство и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков», на который хор отвечает: «Аминь».

---

[39] Именно такое место гимн занимает в рукописи IX–X веков, цитируемой Н.Д. Успенским. См.: *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 107.

[40] Предполагается, что перемещение этого гимна в конец второго антифона связано с традицией перемежать стихи псалмов с христианскими гимнами-тропарями. «Единородный Сыне» занял место заключительного тропаря 2-го антифона. См.: *Taft R.* The Great Entrance. P. 86–88.

[41] Ср. Пс. 27:9: «Спаси народ Твой и благослови достояние Твое».

[42] Ср. Пс. 25:8: «Господи, я возлюбил красоту храма Твоего и место обитания славы Твоей».

[43] *Букв.* «прославь их в ответ за это» (за любовь к красоте храма и участие в его украшении).

[44] Это место составлено из частей стихов Пс. 26:9 и 16:7.

[45] См. с. 610–611.

Возглашающий диакон

При произнесении второй малой ектении священник читает молитву третьего антифона:

Иже общия сия и согласныя даровавый нам молитвы, иже и двема или трем согласующимся о имени Твоем прошения подати обещавый, Сам и ныне раб Твоих прошения к полезному исполни, подая нам и в настоящем веце познание Твоея истины, и в будущем живот вечный даруя.

О, даровавший нам эти общие и единодушные молитвы и пообещавший подать просимое двум или трем, согласившимся [просить] во имя Твое, Ты и ныне исполни прошения Своих рабов[46] к их пользе, предоставляя нам в нынешнем веке познание Твоей истины[47], а в будущем — жизнь вечную даруя.

Это одна из всего лишь двух тайных молитв Литургии, обращенных не к Богу Отцу, а к Иисусу Христу. Читается она на практике во время исполнения хором обращенного к Иисусу Христу песнопения «Единородный Сыне», находясь с ним, таким образом, в определенном тематическом единстве. Согласно одному из предположений, в эпоху становления чина византийской Литургии, еще до того как окончательно оформилась служ-

[46] Ср. Пс. 19:6: «Да исполнит Господь все прошения твои».

[47] Ср. 1 Тим. 2:4: «[Бог] хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины».

ба трех антифонов и молитвы трех антифонов выстроились в тот порядок, в котором они сохраняются поныне, именно эта молитва была первой, которую произносил священник, начиная Литургию[48].

По какой причине было выдвинуто такое предположение, не подтверждаемое рукописной традицией? Прежде всего по причине содержания молитвы. Она начинается с напоминания о словах, которые Иисус сказал Своим ученикам: «...Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:19–20). Именно эти слова являются отправной точкой в молитвенном путешествии к Богу, каковым является всякое христианское богослужение. Собираясь в церковь, христиане верят, что Сам Иисус будет незримо присутствовать среди них и отвечать на их молитвы.

Эта вера подкрепляется многими другими обетованиями Спасителя:

> Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Мф. 7:7–8; Лк. 11:9–10).
>
> ...Всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21:21–22).
>
> Всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам (Мк. 11:24).
>
> И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю (Ин. 14:13–14).
>
> Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам... Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (Ин. 15:7, 16).
>
> Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна (Ин. 16:23–24).

В молитве третьего антифона священник от имени общины напоминает Христу об этих обетованиях и просит, чтобы они сбылись в земной жизни верующих, собравшихся в храм, дабы познание истины в этой жизни привело их к жизни вечной.

Выражение «познание истины» заимствовано из языка апостола Павла (1 Тим. 2:4; 2 Тим. 2:25; 3:7; Тит. 1:1; Евр. 10:26), однако восходит к Самому Иисусу Христу, Который говорил уверовавшим в Него иудеям: «Если пребу-

[48] *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 59–60.

дете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31–32). Но что такое истина в христианском понимании? На вопрос Пилата: «Что есть истина?» (Ин. 18:38) Иисус ничего не ответил. Этот ответ Он дал на Тайной вечере, когда сказал Своим ученикам: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Для христианина истина — не отвлеченное понятие и не предмет рационального познания. Истина — это Сам воплотившийся Сын Божий, пришедший в мир, чтобы указать людям путь к вечной жизни.

А что такое «вечная жизнь»? Это понятие отнюдь не тождественно загробному существованию. Вечная жизнь — это то духовное измерение, которое Христос привносит в земную жизнь человека и которое преображает эту жизнь изнутри. К жизни вечной человек приобщается через веру в Иисуса Христа: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни» (Ин. 3:36).

Внимательное сличение евангельских повествований об Иисусе показывает, что в синоптических Евангелиях Иисус постоянно говорит о Царстве Божием[49]. Что же касается Евангелия от Иоанна, то в нем Царство Божие упоминается только однажды — в беседе Иисуса с Никодимом. В то же время в этом Евангелии много раз встречается выражение «жизнь вечная», или просто «жизнь»[50]. Это показывает, что Иисус употреблял выражения «Царство Божие», «Царство Небесное», «жизнь вечная» и просто «жизнь» в качестве синонимов. Например, выражение «войти в жизнь» (Мк. 9:43, 45) синонимично выражению «войти в Царствие Божие» (Мк. 9:47); «наследовать жизнь вечную» (Мк. 10:17) — то же самое, что «войти в Царство Божие» (Мк. 10:23–25); «наследовать Царство» (Мф. 25:34) — то же, что «пойти в жизнь вечную» (Мф. 25:46).

Целью земной жизни христианина является познание истины, дарующее жизнь вечную. Но истина — это Сам Христос, а жизнь вечная — это «Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1). Литургия является опытом

---

[49] Словосочетание «Царство Божие» у синоптиков встречается регулярно, в том числе 14 раз у Марка и 32 у Луки; у Матфея «Царство Божие» упоминается всего 5 раз, однако 32 раза употребляется идентичное по значению словосочетание «Царствие Небесное» (отсутствующее у других Евангелистов). Общее количество упоминаний Царства Божия или Царства Небесного в синоптических Евангелиях — 83. См.: *Caragounis C. C.* Царство Божье. В ст.: Царство Небесное // Иисус и Евангелия. Словарь. Т. 1. С. 731.

[50] В Евангелии от Иоанна словосочетание «жизнь вечная» встречается 17 раз, а термин «жизнь» в значении «жизнь вечная» 19 раз: это намного чаще, чем во всех трех синоптических Евангелиях вместе взятых (где слово «жизнь» встречается в общей сложности 16 раз, из них лишь в 14 случаях обозначая жизнь вечную).

приобщения людей, собравшихся вместе по заповеди Спасителя, к Небесному Царству через познание истины, происходящее не благодаря рациональному мышлению или интеллектуальному поиску, а благодаря молитвенному приобщению к самой воплощенной Истине.

Обо всем этом напоминает текст молитвы третьего антифона. Молитву завершает возглас «Яко благ и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков», на который хор отвечает: «Аминь». Отметим, что молитва адресована Иисусу, но славословие обращено ко всем трем Лицам Святой Троицы. Этим вновь подчеркивается Их единство и нераздельность: то, что слышит одно Лицо, вместе с Ним слышат и два других Лица.

2. Малый вход и Трисвятое

Молитва малого входа

Во время пения третьего антифона священник кланяется перед престолом, берет с него Евангелие и отдает диакону. Затем в предшествии свещеносца священник выходит северными дверьми из алтаря на середину храма, диакон идет перед ним с Евангелием. При этом священник читает молитву:

Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесех чины и воинства Ангел и Архангел в служение Твоея славы, сотвори со входом нашим входу святых Ангелов быти, сослужащих нам, и сославословящих Твою благость. Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Владыка Господи Боже наш, поставивший на небесах чины и воинства ангелов и архангелов для служения Твоей славе, сделай так, чтобы [одновременно] с нашим входом состоялся вход святых ангелов, служащих с нами и вместе [с нами] прославляющих Твою благость. Ибо Тебе подобает вся слава, честь и поклонение: Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

Эта молитва напоминает о реальности ангельского мира, незримо присутствующего в храме при совершении Евхаристии. Иоанн Златоуст так говорит о Литургии: «Посмотри, умоляю тебя: вот стоит царская трапеза; ангелы служат трапезе; сам Царь здесь присутствует»[51]. В другом месте Златоуст пишет:

[51] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Ефесянам 3, 5 (62, 29). Рус. пер. С. 30–31.

> Когда уготована таинственная трапеза, когда закалается за тебя Агнец Божий, когда за тебя подвизается священник, когда духовный огонь истекает от пречистой трапезы, предстоят херувимы, летают серафимы, шестокрылые закрывают свои лица, все бестелесные силы молят за тебя вместе с иереем, духовный огонь снисходит с неба, от пречистого ребра изливается в чашу Кровь в твое очищение...[52]

Предстояние Богу и восхваление Бога является главным делом ангелов. Согласно Василию Великому, «дело ангелов — славословить Бога; для всего небесного воинства одно дело — воссылать славу Создателю»[53]. Вслед за Василием Иоанн Дамаскин утверждает, что ангелы живут на небесах и их главное занятие — воспевать Бога[54]. Об этом же говорит Исаак Сирин, по учению которого главная задача ангелов заключается «в возношении хвалений Богу в том великом безмолвии, что разлито по всему их миру — чтобы через это возводиться к созерцанию этого славного естества Троицы и пребывать в изумлении, видя величие этой неизреченной славы»[55]. Ангелы находятся в постоянном изумлении и восхищении теми тайнами и откровениями, которые нисходят на них от божественного естества[56].

В то же время ангелы — это «служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр. 1:14). И хотя в Церкви ангелы почитаются наряду со святыми, а верующие призываются подражать ангелам в постоянной молитвенной обращенности к Богу и чистоте жизни, по отношению к людям ангелы занимают служебное положение. Поэтому не случайно, что молитва входа говорит не о сослужении людей ангелам, а о сослужении ангелов людям. Этим как бы подчеркивается, что, собираясь в храм на богослужение, верующие во Христа не столько присоединяются к ангельскому славословию, сколько приглашают ангелов принять участие в богослужении, совершаемом на земле. Данное представление нашло отражение и в изобразительном искусстве: на фресках некоторых византийских храмов Василий Великий и Иоанн Златоуст изображались совершающими Литургию в сослужении ангелов.

---

[52] *Иоанн Златоуст*. Беседа 9, О покаянии и о тех, кто оставляет собрания (PG 49, 345). Рус. пер. С. 384–385.

[53] *Василий Великий.* Беседа на 28-й Псалом 7 (PG 29, 301). Рус. пер. С. 507.

[54] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 2, 3 (PG 94, 872).

[55] *Исаак Сирин*. О божественных тайнах и о духовной жизни. Беседа 12, 1 (CSCO 555, 54). Рус. пер. С. 149.

[56] Там же. Беседа 8, 6 (CSCO 555, 22). Рус. пер. С. 113.

Малый вход

Само словосочетание «малый вход» появилось в литургических книгах достаточно поздно: не ранее XII–XIII веков. В более ранних рукописях описываемая литургическая процессия называлась «входом с Евангелием»[57].

Генетически малый вход связан торжественной процессией, с которой когда-то начиналась Литургия. Древняя Литургия, как уже говорилось, начиналась вхождением священнослужителей в храм под пение «Единородный Сыне». При этом священнослужители — епископ, пресвитеры и диаконы — несли с собой Евангелие, которое хранилось в отдельном месте и приносилось в храм всякий раз, когда совершалась Литургия. Крупнейший современный литургист Р. Тафт так восстанавливает картину начала Литургии в храме Святой Софии:

> Шествие прибыло. Богослужение вот-вот начнется. Патриарх в нартексе, где он уже приветствовал императора; оба они ждут знака для входа в церковь… Певчие запевают «Единородный Сыне»… По этому знаку патриарх становится перед царскими вратами[58], чтобы произнести краткую входную молитву… Патриарху, взор которого, обращенный в пространство нефа, обрамленное открытыми дверями и внутренними западными контрфорсами, охватывает центральную ось амвона, солею и алтарь, сверкающие в лучах солнца, струящегося из окна в конхе апсиды, слова молитвы, должно быть, казались в самом деле исполненными, вызывая у него видение небесного святилища, как бы сияющего на Востоке перед его глазами: «Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесех чины и воинства ангел и архангел в служение Твоея славы, сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою благость»[59].

Большинству современных православных храмов далеко до великолепия храма Святой Софии, и нынешний литургический ритуал заметно скромнее византийского. С течением времени Евангелие стали хранить на престоле в алтаре, к Литургии была присоединена служба трех антифонов, а описанная торжественная процессия получила иное содержательное наполнение: ее смысловой центр стал падать не на вступление священнослужителей в храм, а на внесение Евангелия в алтарь. Тем не менее малый вход и сегодня сохраняет свой глубокий символизм.

---

[57] *Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. С. 32.

[58] Царскими вратами в византийском обиходе назывался вход в храм, а не вход в алтарь.

[59] *Тафт Р.* Византийский церковный обряд. С. 46–47.

Малый вход (с Евангелием)

При иерейском служении малый вход совершается с меньшей торжественностью, чем при архиерейском. Когда процессия останавливается на середине храма, диакон, обращаясь к священнику, произносит: «Благослови, владыко, святых вход». Священник отвечает: «Благословен вход святых Твоих, всегда ныне и присно и во веки веков». Под святыми здесь могут пониматься священнослужители, входящие в алтарь, а в расширительном смысле — вся церковная община, включая ангелов и святых, незримо присутствующих в храме. Однако греческий оригинал — Εὐλογιμένη ἡ εἴσωδος τῶν ἁγίων σοῦ — предполагает иной перевод: «Благословен вход во святилище Твое», то есть в алтарь: των αγίων в данном случае служит родительным падежом не от οἱ ἅγιοι (святые), а от τὰ ἅγια («святое», «святилище», «алтарь»).

Диакон возглашает: «Премудрость, про́сти». Данный возглас относится к чтению Апостола и Евангелия, которые последуют вскоре за малым входом, и означает примерно следующее: «Стойте прямо, ибо то, что последует за сим, есть премудрость». Иными словами, это призыв к внимательному слушанию предстоящих чтений. Одновременно этот возглас напоминает о том, что в наиболее важные моменты Литургии верующие должны стоять, а не сидеть.

Стояние и сидение за богослужением

Стояние прямо является тем положением тела, которое с библейских времен считается нормативным при молитве. Известный духовный писатель схиархимандрит Габриэль (Бунге) размышляет:

> Современный западный человек, высоко ценящий спорт и движение, в духовной жизни своей стал существом сидящим. Он проводит сидя не только большую часть времени общего богослужения, но и во время личной «медитации» пребывает в сидячем положении, в спокойной и ненапряженной позе… Сколь отлично от этого отношение к молитвенной позе, свойственное людям Библии или отцам! Не спокойное сидение, но напряженное стояние характеризует молящегося. О нем говорится как о «стоящем в доме Господнем, во дворах Господа Бога нашего» (Пс. 133:1), как о том, кто «станет на святом месте Его» (Пс. 23:3), будь то самодовольный фарисей или сокрушенный мытарь, который едва осмеливается стоять поодаль (Лк. 18:11, 13). Совершенно очевидно, что и Христос призывал своих учеников: «Встаньте и молитесь» (Лк. 22:46)… Также и евангелист Марк, когда говорит о молитве, не пишет просто: «когда вы молитесь», но самым конкретным образом: «когда стоите на молитве» (Мк. 11:25)[60].

В трактате «О Святом Духе» Василий Великий перечисляет различные традиции, унаследованные Церковью его времени от прежних веков. К числу таковых он относит стояние на молитве в воскресный день:

> В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо, но не все знаем тому причину. Ибо не только как совоскресшие со Христом и обязанные искать вышних в воскресный день прямым положением тела во время молитвы напоминаем себе о дарованной нам благодати, но и потому сие делаем, что этот день, по-видимому, есть как бы образ ожидаемого нами века… Посему он же есть и единый и восьмой, изображающий собою действительно единый и воистину восьмой день, о котором псалмопевец упомянул в некоторых надписаниях Псалмов (Пс. 6:1, 11:1), то есть то состояние, которое последует за теперешним временем, тот непрекращающийся, невечерний, несменяющийся день, оный нескончаемый и нестареющий век. Посему Церковь по необходимости научает членов своих совершать в сей день молитвы стоя[61].

Сохранилось свидетельство Григория Богослова о том, как сам Василий Великий совершал Литургию. Согласно этому свидетельству, во время богослужения Василий стоял «неподвижный ни телом, ни взором, ни разумом… но прикованный, так сказать, к Богу и престолу», тогда как все присутствующие стояли «в страхе и благоговении»[62].

---

[60] *Габриэль (Бунге), иером.* Скудельные сосуды. С. 123.

[61] *Василий Великий.* О Святом Духе 27, 66 (PG 32, 192). Рус. пер. С. 154–155.

[62] *Григорий Богослов.* Слово 43, 52, 5–22 (SC 384, 234–236). Рус. пер. С. 635.

Василий Великий совершает Литургию. Фреска кафедрального собора, Охрида. Ок. 1040 г.

В то же время известно, что в древности за богослужением не только стояли, но и сидели. В частности, сидя слушали псалмы, чтения из Ветхого Завета и из Апостола, чтения из творений Отцов Церкви, а также некоторые песнопения, например «седальны» (само название песнопения указывает на то, что слушали его сидя). Вставать было принято в наиболее важные моменты богослужения, например при чтении Евангелия, при начале евхаристического канона. Возгласы «Премудрость, про́сти», «Станем добре, станем со страхом» и другие подобные изначально были именно приглашением диакона встать для совершения определенных молитв после сидения во время предыдущих молитв.

Широко распространено мнение, согласно которому характерным отличием православного храма от католического или протестантского является отсутствие в нем сидений. На самом деле древние богослужебные уставы в своих рекомендациях исходят из наличия в храме сидений. Отсутствие сидений в храме является обычаем Русской Церкви, но отнюдь не характерно для греческих храмов, где, как правило, предусмотрены скамьи для всех, кто участвует в богослужении. В XVII веке диакон Павел Алеппский, сопровождавший Александрийского патриарха Макария в его

путешествии по России, более всего был удивлен отсутствием в русских храмах скамеек:

> В субботу мы слушали у них Литургию, от которой вышли не раньше, как наши ноги стали никуда не годны от долгого стояния, ибо в церквах у них нет сидений… Ты мог бы видеть их, читатель, стоящими в церкви недвижимо, подобно камням. Мы же много страдали от усталости, так что душа у нас разрывалась от изнеможения и тоски… Находясь среди них, мы приходили в изумление. Мы выходили из церкви, едва волоча ноги от усталости и беспрерывного стояния… Сведущие люди нам говорили, что если кто желает сократить свою жизнь на пятнадцать лет, пусть едет в страну московитов и живет среди них, как подвижник[63].

В некоторых современных русских храмах имеются сиденья, расположенные вдоль стен и предназначенные для пожилых и немощных прихожан. Однако обычай садиться во время чтений и вставать только в наиболее важные моменты богослужения для большинства храмов Русской Церкви не характерен. Он сохраняется лишь в монастырях, где для монахов вдоль стен храма устанавливаются стасидии — высокие деревянные кресла с откидным сиденьем и высокими подлокотниками. В стасидиях можно как сидеть, так и стоять, опираясь руками на подлокотники, спиной на стену. Сохраняется также древний обычай, согласно которому, если Литургия совершается архиереем, во время пения антифонов он садится, вставая только на ектении и на пение «Единородный Сыне». Во время чтения Апостола садятся также священники — как при архиерейском, так и при иерейском служении.

В дни великих праздников после «Премудрость, прости» диакон произносит так называемый входный стих, представляющий собой стих из 3-го праздничного антифона. В частности, на Рождество произносится входный стих: «Из чрева прежде денницы родих Тя, клятся Господь и не раскается: Ты иерей во век по чину Мелхиседекову» (Пс. 109:3–4). На Богоявление: «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять» (Пс. 113:3). На Пасху: «В церквах благословите Бога, Господа от источник Израилевых» (Пс. 67:27). На Вознесение: «Взыде Бог в воскликновении, Господь во гласе трубне» (Пс. 46:6). На Пятидесятницу: «Вознесися, Господи, силою Твоею, воспоем и поем силы Твоя» (Пс. 20:14).

Затем клирики входят в алтарь через царские врата под пение стиха:

---

[63] *Павел Алеппский.* Путешествие. С. 13–14; 57–58.

Царские врата с надвратной сенью. XVII в. (Ярославский музей-заповедник)

Царские врата первоначального типа (с низкими створками). Монастырь Феодоры Солунской, Фессалоники

Приидите, поклонимся и припадем ко Христу. Спаси ны, Сыне Божий, воскресый из мертвых, поющия Ти: аллилуйя.

Придите, поклонимся и припадем ко Христу![64] Спаси нас, Сын Божий, воскресший из мертвых, — тех, кто воспевает Тебя: «Аллилуия[65]!»

Так этот стих исполняется за воскресной службой и в пасхальный период. В дни памяти святых «воскресый из мертвых» заменяется на «во святых дивен Сый», в Богородичные праздники — на «молитвами Богородицы»[66], в Господские праздники — на «от Девы рождейся», «во Иордане крестивыйся» и т. д. (в зависимости от темы праздника). В Пятидесятницу вся вторая часть стиха заменяется на «Спаси ны, Утешителю Благий, поющия Ти: аллилуйя».

[64] Ср. Пс. 94:6: «Приидите, поклонимся и припадем к Нему (или: преклоним колена пред Ним)».

[65] «Аллилуия» — евр. **הללויה** *halləlū Yah* «Хвалите Бога (Яхве)!». Подробнее см. на с. 397–398.

[66] Вставка «молитвами Богородицы» отсутствует в церковном уставе и в греческой практике; она имеется только в русской практике.

В рассматриваемом стихе следует обратить внимание на слово «поклонимся». Этот глагол указывает на одну из древнейших форм богопочитания, выражаемую в преклонении колен. Глагол часто употребляется в богослужебных текстах не только в своем буквальном, но и в переносном смысле («поклоняться Богу» в смысле «почитать Бога»). Многие богослужения начинаются с многократно повторяемого призыва: «Приидите, поклонимся...»

Что такое поклонение? Это прежде всего ответ человека на присутствие Бога в его жизни, на явление Бога или на Его благодеяния. Размышляя о значении богопоклонения, протопресвитер Александр Шмеман пишет:

> Будучи эпифанией (откровением) Бога, богослужение есть поэтому и эпифания мира; будучи общением с Богом, только оно есть истинное общение с миром; будучи знанием Бога, оно являет вершину человеческого знания... Христианское богослужение — всегда *воспоминание* Христа «во плоти», и именно поэтому оно также может быть памятью, то есть ожиданием и предвосхищением, Его Царствия. И именно потому, что литургия Церкви космична, то есть предполагает сотворение всего во Христе, всегда исторична, то есть предполагает во Христе все времена, она также и эсхатологична, то есть в ней мы становимся истинными участниками грядущего Царствия. Таково содержание идеи отношения человека к миру, заключенной в истинном представлении о богослужении. Богослужение по определению и действию — это реальность с космическим, историческим и эсхатологическим измерениями и поэтому является не просто выражением «благочестия», но всеобъемлющим «мировоззрением»... Поэтому если сегодня люди называют богослужением действия и проекты, не имеющие в действительности с этим пониманием ничего общего, то связано это с глубоким семантическим заблуждением, типичным для нашего путаного века[67].

Православное богослужение воскрешает в сознании человека тот исконный смысл богопоклонения, который в современном секулярном мире в значительной степени утрачен. Как пишет тот же автор, секуляризм — «это прежде всего отрицание поклонения... это отрицание человека как существа поклоняющегося — homo adorans, того, для кого поклонение — это основной акт, который определяет его человеческую природу и осуществляет ее»[68].

В этом контексте можно говорить о том, что весь строй Литургии самым радикальным образом противоречит секулярному мировоззрению с его акцентом на абсолютной ценности человеческой личности. Секуля-

[67] *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. С. 75–76.

[68] Там же. С. 73.

ризм отводит место Богу на задворках человеческого существования: вера в Бога рассматривается как частное увлечение отдельных людей, тогда как главной общечеловеческой ценностью, мерилом всех вещей объявляется сам человек.

В центре Литургии, напротив, стоит не человек в его падшем, греховном состоянии, а Бог, ставший человеком и изводящий человека из этого падшего состояния. Христоцентризм Литургии выражается и в пении «Единородный Сыне», и в исполнении евангельских Блаженств, и в выносе Евангелия на середину храма, и в пении стиха «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу...». Этим стихом верующие приглашаются воздать поклонение Христу, воплотившемуся для спасения мира. Видимым образом и символом Христа является Евангелие, которое в Православной Церкви воспринимается не только как книга для чтения, но и как объект богослужебного культа: Евангелие в храме не только читают, ему поклоняются, его выносят на середину, его целуют.

При архиерейском служении малый вход является первым вступлением архиерея в алтарь. Таким образом, именно при архиерейском служении малый вход сохраняет часть своего изначального смысла. До этого момента архиерей фактически в Литургии не участвовал: и начальный возглас

Малый вход на Патриаршей Литургии

Литургии, и молитвы трех антифонов вместе с их возгласами произносились священниками, а ектении диаконами; архиерей лишь восседал на кафедре посреди храма. Теперь же именно он становится главным действующим лицом, символизируя собой Христа, совершающего Тайную вечерю.

На малом входе архиерей под пение духовенства сначала благословляет народ дикирием и трикирием на четыре стороны с кафедры, затем направляется к алтарю. Поднявшись на амвон, он благословляет народ дважды, после чего отдает трикирий диакону и входит в алтарь. По толкованию Максима Исповедника, вступление архиерея в храм (по нынешней практике — в алтарь) символизирует пришествие в мир Господа Спасителя:

> …Первый вход архиерея во время этого священного Собрания есть образ и изображение первого пришествия во плоти в этот мир Сына Божия, Христа Спасителя нашего. Своим пришествием Он освободил и искупил естество человеков, порабощенное тлению, подвергшееся смерти через свое грехопадение и тирански управляемое диаволом. Невинный и безгрешный, Он заплатил за людей весь долг, словно Сам был виновен, возвратив их к благодати Царствия и отдав Себя Самого в выкуп и искупление за нас. Вместо наших тлетворных страстей Он принес Свою животворную страсть — целительное и спасительное врачество всего мира. Вознесение Его на небеса и возвращение на преднебесный престол, которое следует за этим пришествием, символически изображается вхождением архиерея в алтарь и восхождением его на священноначальнический престол[69].

После малого входа, если совершается архиерейская Литургия, архиерей берет в руки кадило и совершает каждение алтаря, иконостаса и молящихся в храме при протяжном пении «Ис полла эти дэспота»[70]. По смыслу это каждение соответствует тому, которое диакон совершает перед началом Литургии. В том случае каждение предваряло совершение богослужения священником и диаконом, в данном случае оно предшествует священнодействию, которое будет совершаться архиереем.

Молитва Трисвятого

Закончив каждение, архиерей читает молитву Трисвятого. При иерейском служении предстоятель, войдя в алтарь, сразу же начинает чтение этой молитвы:

---

[69] *Максим Исповедник*. Мистагогия 8 (91, 688). Рус. пер. С. 169.

[70] Греческие слова «Ис полла эти, дэспота» означают «На многая лета, господин». Они поются неоднократно за архиерейским богослужением – как правило, после того как архиерей благословит народ или после совершения архиереем каких-либо священнодействий.

Ангел с лабарумом, на котором начертано «свят, свят, свят». Мозаика собора Св. Софии, Киев. 40-е гг. XI в.

Боже Святый, иже во святых почиваяй, иже трисвятым гласом от Серафимов воспеваемый и от Херувимов славословимый, и от всякия Небесныя Силы покланяемый, иже от небытия во еже быти приведый всяческая, создавый человека по образу Твоему и по подобию, и всяким Твоим дарованием украсивый, даяй просящему премудрость и разум, и не презираяй согрешающаго, но полагаяй на спасение покаяние, сподобивый нас, смиренных и недостойных раб Твоих, и в час сей стати пред славою свя-

Боже Святой, Который почивает в Святилище[71], Которого воспевают в Трисвятой песни серафимы и славословят херувимы, и Которому поклоняются все небесные силы; Который привел всё из небытия в бытие[72], Который создал человека по Своему образу и подобию[73] и украсил его всеми Своими дарами; Который подает просящему премудрость и разум[74] и не презирает согрешающего, но установил для [его] спасения покаяние[75]; Который удостоил нас, смиренных и недостойных рабов Твоих, и в этот час

[71] Ср. Ис. 57:15: «Так говорит Высокий и Превознесенный, Вечно Живущий, Святой — Имя Его: “Я живу на Высоте [небес] и во Святилище”».

[72] Ср. Прем. 1:14: «[Бог] создал всё для бытия (букв. в бытие)».

[73] Ср. Быт. 1:26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему»; см. также: Прем. 2:23.

[74] Ср. 2 Пар. 1:10: «Дай мне премудрость и знание».

[75] Ср. Молитву Манассии: «Ты, Господи, Боже праведных, не положил покаяния праведным. Авраама и Исаака и Иакова, не согрешившим Тебе, но положил покаяние мне грешнику, потому что я согрешил паче числа песка морского».

таго Твоего жертвенника, и должное Тебе поклонение и славословие приносити. Сам, Владыко, приими и от уст нас, грешных, трисвятую песнь, и посети ны благостию Твоею, прости нам всякое согрешение вольное же и невольное, освяти наша души и телеса, и даждь нам в преподобии служити Тебе вся дни живота нашего, молитвами святыя Богородицы, и всех святых, от века Тебе благоугодивших.

встать перед славой[76] святого Твоего жертвенника и приносить Тебе подобающее поклонение и прославление, — Ты Сам, Владыка, прими и из уст нас, грешных, Трисвятую песнь и обрати [Твой] взор на нас по Твоей благости. Прости нам все наши согрешения, вольные и невольные, освяти наши души и тела и дай нам служить Тебе в святости во все дни жизни нашей[77], по молитвам[78] Святой Богородицы и всех святых, благоугодивших Тебе от века[79].

Словосочетание «Боже Святый» отсылает к ветхозаветному представлению о Боге как обладающем абсолютной святостью. Ветхозаветный Бог — это Бог Святой (Ис. 57:15), имя Его «свято и страшно» (Пс. 110:9; 98:3). Перед «святым Богом» не могут стоять другие народы (1 Цар. 6:20), а народ Израильский предстоит святости Божией со страхом и трепетом. Между Богом и народом Израильским заключен завет, скрепленный святостью Бога. Поэтому народ называет Бога «Святой Израилев» (Пс. 70:22; Ис. 5:24), а Бог, обращаясь к народу, называет Себя «среди тебя Святой» (Ос. 11:9). Люди призываются подражать Богу в Его святости: «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11:44, 45; 20:7). Христианское понимание этого призыва раскрывается в Первом послании апостола Петра: «Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят» (1 Пет. 1:14–16).

Слова «иже во святых (ἐν τοῖς ἁγίοις) почиваяй» могут быть поняты в том смысле, что Бог пребывает в святых. Однако действительный смысл их иной: как и в словах «Благословен вход святых Твоих», они указывают на святилище (τὰ ἅγια), алтарь. В ветхозаветной скинии, а затем в Иеруса-

[76] Ср. Иуд. 24–25: «Могущему же соблюсти вас от падения и поставить пред славою Своею непорочными в радости, Единому Премудрому Богу, Спасителю нашему через Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки. Аминь».

[77] Ср. Лк. 1:75: «Служить Ему в святости и правде пред Ним, во все дни жизни нашей»; см. также: Пс. 22:6, 26:4.

[78] Букв. «по заступничеству».

[79] Ср. Лк. 1:70: «Как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих».

лимском храме «святое святых» воспринималось как место особого присутствия Божия. Точно так же в христианском храме таким местом, где Бог особым образом присутствует, является алтарь. По этой причине, войдя в алтарь и став перед престолом, архиерей первым делом обращается к Богу как живущему во святилище.

Под «трисвятым гласом» в молитве понимается славословие «Свят, свят, свят Господь Саваоф», которое, в соответствии с видением пророка Исаии, воссылают Богу серафимы (Ис. 6:1–3). По образу этого ангельского славословия создана упоминаемая в конце молитвы «трисвятая песнь»: под ней понимается песнопение «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас», исполнению которого предшествует рассматриваемая молитва.

По содержанию она перекликается с главной молитвой Литургии — анафорой. Как и в анафоре, здесь упоминается сотворение человека по образу и подобию Божию, а также различные дары, которых Бог удостоил человека, в том числе дар покаяния. Благодаря покаянию грешные люди могут, подобно безгрешным ангелам, соединяться с Богом через молитву, поклонение и славословие. Это славословие совершается перед престолом, который ассоциируется со славой Божией, подобно тому как ветхозаветный жертвенник воспринимался как вместилище славы Божией. Но если на том жертвеннике приносились кровавые жертвы, то на престоле христианского храма приносится бескровная жертва — Евхаристия, сопровождаемая «жертвой хвалы» и «плодом уст» (Евр. 13:15).

Святость — сквозная тема молитвы. В отличие от великой ектении, обнимающей собой земные нужды людей, молитва Трисвятого вообще не касается этих нужд: она сосредоточена только на том, что относится к спасению и жизни вечной. Прощение грехов, освящение души и тела — вот что необходимо для служения Богу «в преподобии», то есть в святости. И об этом предстоятель просит Бога от лица общины.

Во время чтения священником или архиереем молитвы Трисвятого хор поет тропари и кондаки — воскресный, праздничный, храмовому святому. Обычай петь тропари и кондаки после малого входа — довольно позднего происхождения; введен он был, очевидно, для того, чтобы заполнить паузу, возникающую из-за тайного чтения молитвы.

Молитва Трисвятого заканчивается возгласом священника: «Яко свят еси, Боже наш, и Тебе славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу». Возглас довершает диакон, обращаясь к народу с поднятым орарем: «И во веки веков». Хор поет: «Аминь».

«Господи, спаси благочестивыя»

В византийском архиерейском богослужении за входом архиерея в алтарь следовало поминовение императора и церковных властей. Об этом говорит Симеон Солунский: «После каждения бывает потом возглашение царей и архиереев, ибо Христос, окончив домостроительство и вознесшись, поставил на служение благочестивых архиереев и верных царей»[80].

В современной практике Русской Церкви на патриаршем богослужении возгласу «Яко свят еси» предшествует диаконское прошение «Господи, спаси благочестивыя и услыши ны», разбиваемое на две части и повторяемое хором. После этого прошения возглашаются многолетия Предстоятелям всех Поместных Православных Церквей. На обычной архиерейской или иерейской Литургии прошение «Господи, спаси благочестивыя» принято вставлять в середину возгласа «Яко свят еси, Боже наш», что нарушает естественное течение богослужения. Однако распространена и практика произнесения «Господи, спаси благочестивыя» после возгласа «Яко свят еси» или перед ним, что более логично, чем вставлять эти слова в середину возгласа.

Происхождение прошения «Господи, спаси благочестивыя» связано с византийским и русским имперским ритуалом. В Византии на патриаршей Литургии после малого входа совершалось славление императора, которое заканчивалось словами «Господи, спаси цари». После падения Константинополя это прошения было исправлено на «Господи, спаси благочестивыя». Впервые оно было вставлено в возглас «Яко свят еси» в греческом печатном Евхологии 1580 года и с тех пор включалось во все последующие издания Евхология. В московских Служебниках он впервые появляется при патриархе Никоне[81].

После падения монархии в России прошение «Господи, спаси благочестивыя», по решению богослужебного отдела Поместного Собора 1917–1918 годов, было исключено из Литургии. 17 июля 1997 года решением Синодальной богослужебной комиссии оно было вновь введено в литургическую практику Русской Церкви.

Трисвятое

Сразу же после молитвы Трисвятой песни хор исполняет саму эту песнь: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас».

---

[80] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 98 (PG 155, 293).

[81] *Печатнов В. В.* Божественная Литургия. С. 122–123.

Происхождение этого гимна предание связывает с землетрясением, имевшим место в Константинополе в середине V века. Об этом говорит преподобный Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры»:

> Составители церковной истории повествуют[82], что в то время как народ константинопольский совершал молебствие по случаю некоего ниспосланного Богом бедствия, совершившегося при архиепископе Прокле, случилось, что некий отрок был восхищен из народа и в таком состоянии некоторым ангельским научением был наставлен Трисвятой песни: «Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас!» И как только отрок был возвращен и возвестил то, чему он был научен, то весь народ воспел гимн, и таким образом прекратилось угрожавшее бедствие[83].

Существуют и другие мнения относительно происхождения Трисвятой песни. Некоторые литургисты считают, что гимн «Святый Боже» был составлен святителем Василием Великим во время борьбы с арианами[84]. Как бы там ни было, первые документальные источники, упоминающие Трисвятое, относятся к середине V века. В частности, Трисвятое было торжественно пропето отцами IV Вселенского Собора (451) после низвержения Диоскора[85].

Православная традиция рассматривает Трисвятое как молитву, обращенную к трем Лицам Святой Троицы: «Святый Боже» относится к Богу Отцу, «Святый Крепкий» к Сыну, «Святый Безсмертный» к Святому Духу. В эпоху после Халкидонского Собора монофизиты предприняли попытку изменить молитву так, чтобы она звучала как обращенная к Иисусу Христу. Для этого Антиохийский Патриарх Пётр Гнафевс после «Святый Безсмертный» добавил: «распныйся за ны». В этой добавке православные усмотрели скрытое монофизитское представление о том, что человеческая природа во Христе была полностью поглощена божественной. Пётр Гнафевс был низложен, а «богохульная добавка» осуждена сначала несколькими поместными соборами, а потом и 81-м правилом VI Вселенского Собора. В богослужении дохалкидонских Церквей (в частности Армянской, Коптской, Эфиопской) эта добавка, однако, употребляется и поныне.

---

[82] Дамаскин ссылается на «Хронику» Иоанна Малалы, составленную при императоре Юстиниане I.

[83] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 3, 10 (PG 94, 1021).

[84] См., в частности: *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 60.

[85] Там же. С. 62.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл
на Горнем месте в храме Христа Спасителя

При служении Литургии иереем Трисвятая песнь поется трижды, затем хор поет «Слава, и ныне», «Святый Безсмертный, помилуй нас» и еще раз Трисвятое полностью единожды. Итого Трисвятое пропевается четыре с половиной раза. При последнем пении Трисвятого иерей целует напрестольное Евангелие и отходит к Горнему месту. На пути к нему он произносит: «Благословен Грядый во имя Господне». Подходя, произносит: «Благословен еси на престоле славы Царствия Твоего, Седяй на Херувимех, всегда, ныне и присно, и во веки веков». И становится возле Горнего места лицом к народу.

Если Горнее место устроено в виде возвышения, на котором стоит трон архиерея, иерей не восходит на него и не садится на трон, а становится рядом. Во время Апостола он садится на одно из сидений для пресвитеров. Если возвышение отсутствует, иерей становится на Горнем месте, но не посередине, а сбоку, и во время чтения апостола садится на специально поставленный для него стул, не предназначенный для архиерея.

При архиерейском служении Трисвятое пропевается семь с половиной раз. Во время пения третьего Трисвятого архиерей берет правой рукой дикирий, осеняет им напрестольное Евангелие, затем берет в левую руку крест и выходит на амвон, где, обращаясь к народу, произносит:

Призри с небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей, и утверди и, егоже насади десница Твоя[86].	Взгляни, Боже, с небес, и увидь, и посети этот виноград, и утверди его, который насадила десница Твоя.

Образ виноградника уже в Ветхом Завете служил символом Израильского народа (Ис. 5:1–7; Иер. 12:10). В Новом Завете он был переосмыслен как символ Нового Израиля — Церкви Божией. Образ виноградной лозы и ветвей использован Спасителем на Тайной вечере для описания Своего единства с учениками (Ин. 15:1–6).

В греческой традиции Литургии возглас «Призри с небесе» произносится не между третьим и четвертым Трисвятым, а во время пения последнего Трисвятого, причем произносится три раза: после «Святый Боже», затем после «Святый Крепкий» и после «Святый Безсмертный». При этом Трисвятое поется на особый — протяжный и мелизматический — распев. Архиерей, согласно греческой практике, держит в руках не дикирий и крест, а трикирий и дикирий.

Войдя в алтарь, архиерей целует напрестольное Евангелие и отходит на Горнее место. На пути к Горнему месту он произносит «Благословен Грядый во имя Господне», осеняет Горнее место дикирием и отдает его диакону. Затем, подходя к Горнему месту, произносит: «Благословен еси на престоле славы Царствия Твоего…». И, взойдя на Горнее место, осеняет на три стороны трикирием, после чего отдает трикирий диакону.

Символический смысл священнодействий, совершаемых архиереем после каждения, так разъясняется Симеоном Солунским:

> Затем архиерей дикирием осеняет священное Евангелие, указывая на два естества во Христе, Который по Ипостаси есть един и неразделен.
>
> Потом, во время пения Трисвятого, опять при словах «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», совершает осенение трикирием, потому что Троица тройственна по Лицам и едина по естеству. А также потому, что Евангелие озарило ведением о Троице, как светом, весь мир, равно как познанием о двух естествах единого от Троицы — воплотившегося Христа.
>
> Потом архиерей молится о возрастании сего, как винограда живого и животворного, и веселящего, и свыше насаждённого.
>
> Потом совершается восхождение на священное сопрестолие и кафедру, что представляет собой образ восшедшего на Небеса Иисуса Христа, воссевшего одесную Отца[87].

---

[86] О происхождении этого возгласа см.: *Taft R. F.* The Pontifical Liturgy. P. 284–288.

[87] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 98 (PG 155, 293).

Действия архиерея здесь изложены несколько в ином порядке, чем они совершаются в современной практике.

В дни, посвященные Кресту Христову (Воздвижение, Происхождение древ, Неделя крестопоклонная), Трисвятое заменяется на слова «Кресту Твоему покланяемся, Владыко, и святое воскресение Твое славим».

В праздники Рождества Христова и Богоявления, в Лазареву и Великую субботы, на Пасху и на Пятидесятницу вместо Трисвятого на Литургии поются слова апостола Павла: «Елицы во Христа крестистеся во Христе облекостеся» (Гал. 3:27). Пение этого стиха на Литургии сохранилось с тех пор, когда великие праздники, такие как Пасха и Богоявление, были днями массового крещения оглашенных. Крещение совершалось в специальном отделении храма (баптистерии), откуда новокрещеные в белых одеждах торжественной процессией, с пением «Елицы», следовали в храм для участия в Литургии. Современный малый вход напоминает также об этом шествии, с которого для ранних христиан начиналось вступление в Церковь.

3. Литургия слова

В раннехристианской Церкви Литургия оглашенных совершалась не в алтаре, а в середине храма. Здесь располагалась кафедра епископа, здесь же со специального возвышения читалось Священное Писание. В современной практике чтение Апостола происходит на амвоне, при этом чтец обращен лицом к востоку. Евангелие читается диаконом, который становится на кафедре посреди храма и читает также лицом к востоку. Если же диакон отсутствует, то Евангелие читается священником[88].

Чтение Священного Писания — важнейший элемент Литургии оглашенных, имеющей преимущественно учительный характер. В некоторых древних литургических чинах предписывались чтения из Ветхого и Нового Заветов (в частности, на Литургии апостола Иакова читается сначала Ветхий Завет, потом Евангелие и затем Апостол). Однако в современной практике на Литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста чтений из Ветхого Завета не бывает (за исключением тех особых случаев, когда они соединяются с вечерней). Сначала читается Апостол, затем Евангелие.

[88] В греческой практике священник в таком случае стоит в царских вратах и обращен лицом к народу. В русской практике священники нередко читают Евангелие стоя перед престолом лицом к востоку, по книге, лежащей на престоле. Чтение Евангелия священником лицом к народу более соответствует смыслу Евангелия как слова, обращенного к пастве, а не к Богу.

Чтение Апостола

Под «Апостолом» в литургической практике Православной Церкви понимаются книга Деяний и весь корпус апостольских посланий. Богослужебная книга «Апостол», содержащая эти разделы Нового Завета, хранится в алтаре и выносится оттуда для чтения.

Круг ежедневных апостольских чтений составлен таким образом, чтобы в течение года прочитывались целиком Деяния и все апостольские послания.

Книга Деяний представляет собой вторую часть дилогии, первой частью которой является Евангелие от Луки. В книге рассказывается о жизни раннехристианской Церкви после Вознесения Иисуса Христа на небо. Первая треть книги сосредоточена преимущественно вокруг деятельности апостола Петра, однако затем автор книги уделяет основное внимание миссионерским трудам апостола Павла. Книга была написана при жизни апостола Павла, о чем свидетельствует ее окончание: «И жил Павел целых два года на своем иждивении и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян. 28:30–31). Автору книги ничего не известно о смерти Павла, последовавшей предположительно в 67 году. В тексте нигде не упоминается о разрушении Иерусалима — событии, имевшем место в 70 году. Не упоминается «иудейская война», предшествовавшая захвату Иерусалима войсками Тита. Таким образом, книга была написана не позднее середины 60-х годов I века.

Апостол. Кон. XVI в. (РГБ. Ф. 307.I. №76 (86). Л. 1)

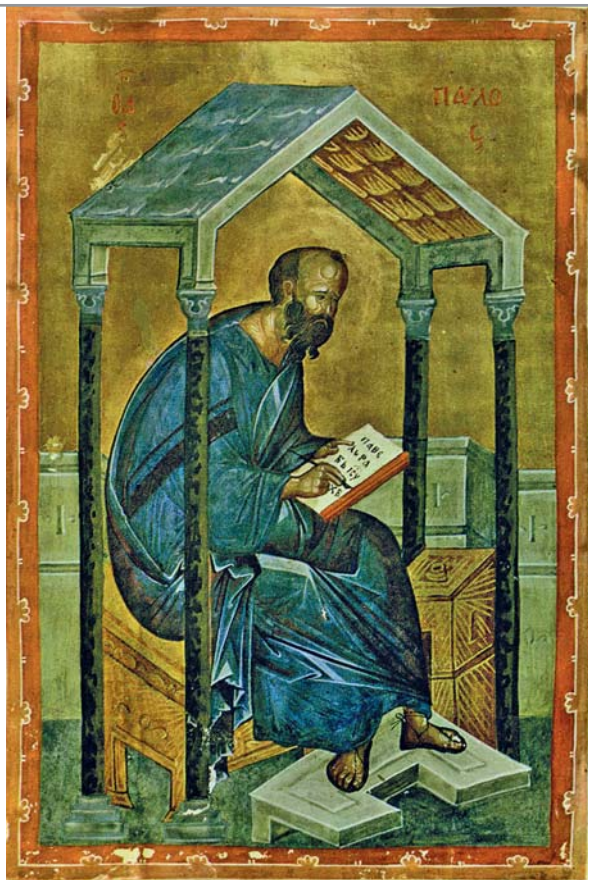
Чтение Апостола

Послания апостола Павла представляют собой «первый великий богословский продукт христианской веры»[89]. Павел писал их в 50-е и в начале 60-х годов I века, когда четыре Евангелия еще не сформировались как единый канонизированный Церковью письменный источник, содержащий сведения о жизни и учении Христа.

Адресатами посланий Павла были члены молодых христианских общин, не имевших, в отличие от общин последующих поколений, ни Евангелий, ни катехизисов, ни каких-либо иных вероучительных документов, ни сводов нравственных правил, ни пособий по обустройству литургической жизни. Всё надо было начинать практически с нуля. В создаваемые общины вливались потоки христиан, воспитанных в языческой культуре со своими традициями, своими нравственным установками, своим культом, своей литературой и искусством. В христианстве поначалу ничего этого не было, только переходили из уст в уста предания о таинственном Пророке из Галилеи, Который совершал чудеса, называл Бога Своим Отцом, был распят по настоянию иудейских религиозных лидеров и воскрес на третий день после распятия. Эти предания звучали на собраниях христиан, происходивших под покровом тайны в частных домах.

Новообращенным христианам необходимо было преподать основы вероучения и нравственности. Но для того чтобы их можно было преподать, их надо было сначала сформулировать и письменно изложить. Этим и занимался Павел в промежутках между своими миссионерскими путешествиями. Создавая общину или посещая уже созданную, Павел не жалел времени

[89] *Barrett C. K.* Paul. P. 5.



Ап. Павел. Миниатюра из Апостола. Первая треть XV в. (Русский музей, Санкт-Петербург. ДР. гр. 20. Л. 97 об.)

и сил для обучения ее членов основам новой веры. Но, покидая общину, он продолжал помнить о ней и считал необходимым время от времени письменно сноситься с ней, дабы напоминать ее членам о том, что́ они от него слышали.

Послания Павла с самых ранних веков стали неотъемлемой частью богослужебных собраний христиан. Во времена Павла, однако, литургическая традиция христианской Церкви только еще начинала формироваться: основными ее элементами были пение псалмов, беседа (проповедь) и импровизированное молитвенное благодарение, завершавшееся преломлением хлеба (Евхаристией).

В этой ситуации послания, которые Павел рассылал разным церквам и которые сразу же начинали переписывать, передавать в другие церкви и читать в них на молитвенных собраниях, выполняли не только катехизическую, но и литургическую роль. Не случайно многие выражения из них были впоследствии заимствованы авторами Литургий, вошли в плоть и кровь христианского богослужения. Так, например, основная часть евхаристической молитвы Литургии Василия Великого практически целиком соткана из выражений и формулировок, заимствованных из посланий Павла.

«Соборные послания» — корпус из семи посланий, надписанных именами четырех апостолов: Иакова, Иоанна (3 послания), Петра (2 послания)

и Иуды[90]. Эти послания содержат материал, относящийся как к сфере вероучения, так и к духовно-нравственной тематике. Послания называются «соборными» потому, что в отличие от большинства посланий апостола Павла они не адресованы конкретным местным общинам (Римлянам, Коринфянам и т. д.).

В литургической практике чтение Апостола предваряется пением прокимна (греч. προκείμενον означает «предлежащий») — специально подобранного стиха из псалма, который повторяется хором, после чего чтец произносит дополнительный стих из того же псалма, а хор повторяет первый стих[91]. Наконец, чтец произносит половину первого стиха, а хор допевает его вторую половину.

Далее диакон возглашает: «Премудрость». Чтец произносит: «Деяний святых апостол чтение», или «К Римлянам (к Коринфянам, к Солунянам, к Титу и т. д.) послания святаго апостола Павла чтение», или «Соборнаго послания Иоаннова (или Иаковля, Петрова, Иудина) чтение». Диакон возглашает: «Вонмем» («Будем внимательны»).

Для литургического чтения Апостол разделен на «зачала» — короткие отрывки. Деление всего корпуса Нового Завета на зачала — более древнее, чем принятое в современных изданиях Нового Завета деление на главы. Считается, что впервые текст Нового Завета был поделен на зачала для чтения за богослужением александрийским диаконом Аммонием в III веке, тогда как современное деление на главы восходит к архиепископу Кентерберийскому Стивену Лэнгтону, жившему в начале XIII века.

Всего в литургическом Апостоле 335 зачал. В период от Пасхи до Пятидесятницы прочитывается полностью книга Деяний. Далее читаются послания апостола Павла в том порядке, в каком они расположены в Новом Завете. За ними следуют чтения из соборных посланий.

Пение «Аллилуйя»

По окончании чтения Апостола хор три раза по трижды поет «аллилуйя». Пение хора перемежается с избранными стихами псалмов, называемыми аллилуариями: их торжественно возглашает чтец Апостола.

Аллилу́йя (**הַלְלוּיָהּ** *halləlū Yah*) — древнееврейское слово, многократно встречающееся в Псалтири и буквально означающее «хвалите Бога». В греческую версию Библии оно вошло без перевода и оттуда перешло в гре-

[90] Имеется в виду апостол Иуда, брат Господень.

[91] Практика исполнения прокимна перед чтением Апостола родилась из более древней практики исполнения в подобном случае целого псалма. См.: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 176.

ческий литургический язык. Косвенным подтверждением того, что оно звучало на богослужении в Церкви апостольской эпохи, является его четырехкратное употребление в Апокалипсисе:

> После сего я услышал на небе громкий голос как бы многочисленного народа, который говорил: аллилуия! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему! Ибо истинны и праведны суды Его… И вторично сказали: аллилуия!.. Тогда двадцать четыре старца и четыре животных пали и поклонились Богу, сидящему на престоле, говоря: аминь! аллилуия! И голос от престола исшел, говорящий: хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его, малые и великие. И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуия! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. (Откр. 19:1–6).

Во время пения «аллилуйя», согласно уставу, совершается каждение. В современной практике каждение чаще совершается во время чтения Апостола, поскольку принятый в наше время стиль пения «аллилуйя» не оставляет для каждения достаточного времени. Однако и каждение, и пение «аллилуйя» тематически связаны не с предшествующим им апостольским чтением, а с предстоящим чтением Евангелия. Каждение перед чтением Евангелия — древний обычай, сохранившийся во многих Церквах: в первой половине VIII века его упоминает святитель Герман, Патриарх Константинопольский[92].

В древней Церкви пение «аллилуйя» занимало продолжительное время, поскольку для этого употреблялся особый, мелизматический стиль. Этот стиль сохранился в обиходе Греческой Церкви, но практически утрачен в Русской Церкви, за исключением тех приходов, где используется знаменный распев или иные одноголосные древние распевы. Мелизматическое пение отображает такое состояние души молящегося, когда чувство благоговения и умиления настолько переполняет его, что он уже не в состоянии выразить его словами. Богословский смысл такого пения выражен блаженным Августином в следующих словах: «Среди пения слова вдруг вытесняются безграничным ликованием, для выражения которого язык слов оказывается недостаточным. Тогда [радующиеся] воспевают в юбиляции, так что их голоса выражают их душевное состояние; словами же нельзя передать то, что волнует сердце»[93].

---

[92] *Герман Константинопольский.* Сказание о Церкви 30 (PG 98, 412). Рус. пер. С. 63.

[93] *Августин.* Беседа на Псалмы 94, 3 (PL 37, 1218).

Чтение Евангелия на Литургии

Приготовление к чтению Евангелия

Чтение Евангелия обставлено с особой торжественностью ввиду того значения, которое оно имеет для Церкви. Перед началом чтения священник произносит особую молитву, в которой просит Бога даровать всем слушающим правильное понимание евангельского текста:

Возсияй в сердцах наших, человеколюбче Владыко, Твоего Богоразумия нетленный свет, и мысленныя наши отверзи очи, во Евангельских Твоих проповеданий разумение. Вложи в нас и страх блаженных Твоих заповедей, да плотския похоти вся поправше, духовное жительство пройдем, вся, яже ко благоугождению Твоему, и мудрствующе и деюще. Ты бо еси просвещение душ и телес наших, Христе Боже, и Тебе славу возсылаем, со безначальным Твоим Отцем, и пресвятым и благим и животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Осияй сердца[94] наши, о человеколюбивый Владыка, нетленным светом Твоего богопознания и открой духовные наши очи[95] для восприятия Твоей евангельской проповеди. Вложи в нас также страх перед Твоими блаженными заповедями, чтобы мы, поправ все плотские похоти[96], перешли к духовному житию — и помышляя, и делая всё то, что угодно Тебе. Ведь Ты — просвещение наших душ и тел, о Христос Бог, и Тебе мы возсылаем славу, вместе с Твоим не имеющим начала Отцом и Пресвятым, благим и животворящим Твоим Духом, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

[94] Ср. 2 Кор. 4:6: «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить [нас] познанием славы Божией в лице Иисуса Христа».

[95] Букв. «очи нашего сознания».

[96] Ср. 1 Петр. 2:11: «Возлюбленные! прошу вас, как пришельцев и странников, удалять-ся от плотских похотей, восстающих на душу».

Эта молитва, читаемая священником от лица общины, указывает на то, что для понимания смысла Евангелия нужно, чтобы Бог открыл в человеке духовные очи. Иными словами, правильное понимание Писания невозможно без содействия свыше.

Время включения молитвы перед чтением Евангелия в византийские литургические книги установить сложно, так же как и время появления специального благословения на чтение Евангелия, преподаваемого священником диакону. По-видимому, в обоих случаях речь идет о местных традициях, постепенно ставших универсальными[97].

В современной практике прошение диакона, обращенное к священнику, звучит в следующей редакции:

Благослови, владыко, благовестителя святаго Апостола и Евангелиста, (*имярек*).	Благослови, Владыка, того, кто возвещает благую весть святого и славного апостола и евангелиста *такого-то*.

Священник, благословляя диакона, отвечает:

Бог, молитвами святаго, славнаго, всехвальнаго Апостола и Евангелиста, (*имярек*), да даст тебе глагол благовествующему силою многою, во исполнение Евангелия возлюбленнаго Сына Своего, Господа нашего Иисуса Христа.	Бог, по молитвам святого и славного апостола и евангелиста *такого-то*, да даст тебе, возвещающему благую весть с большой силой[99], дар речи во исполнение Евангелия Его любимого Сына и нашего Господа Иисуса Христа.

Диакон отвечает «Аминь» и возглашает, обращаясь к народу:

Премудрость, про́сти, услышим святаго Евангелия.	Премудрость! Станем прямо. Послушаем святое Евангелие.

Это возглашение указывает на древний обычай слушать Евангелие стоя. В древней Церкви сидеть было принято во время чтения Ветхого Завета и чтений из апостольских посланий, а также во время произнесения проповеди. Перед началом чтения Евангелия, однако, вся община вставала в знак благоговейного уважения к Спасителю, Чьим словом является Евангелие.

---

[97] *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 140–141.

[98] Т. е. громко и внятно.

Священник произносит: «Мир всем». Этот возглас предстоятеля, произносимый перед чтением Евангелия, встречается многократно в Литургии и других богослужениях. На него народ устами хора отвечает: «И духови твоему».

«Мир всем» — одно из наиболее древних христианских приветствий. О его значении и о многократном употреблении в богослужении говорит святитель Иоанн Златоуст:

> Мы и везде просим мира, потому что с ним ничто не может сравниться, — мира и в церквях, и в молитвах, как частных, так и общественных, и в приветствиях; предстоятель церкви подает его нам и раз, и два, и три, и много раз, произнося: «Мир вам». Почему так? Потому что мир есть источник всех благ: он приносит с собой радость. Поэтому и Христос заповедал апостолам, входя в дома, тотчас говорит о нем, как о символе всех благ: «Входя в дом, говорите: Мир дому сему» (Мф. 10:12), так как без него ничто не имеет цены. И опять Он говорит ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин. 14:27), потому что им обусловливается и самая любовь. И предстоятель церкви не просто говорит: мир вам, но «мир всем»… Как только входит, сейчас же говорит: «Мир всем»; когда начинает беседу: «Мир всем»; когда благословляет: «Мир всем»: когда повелевает принести друг другу целование: «Мир всем»; когда совершится жертва: «Мир всем», и во время совершения также: «Благодать вам и мир». Как же не безрассудно, если мы, столько раз слыша (напоминание об обязанности) иметь мир между собою, враждуем друг против друга, если, и сами принимая, и другим преподавая, восстаем против того, кто подает нам мир? Ты говоришь (предстоятелю): «И духови твоему», а выйдешь и начинаешь клеветать на него? Увы, то, что особенно дорого в церкви, стало одним внешним обрядом, а не настоящей истиной![99]

Евангелие

Чтение Евангелия предваряется возглашением диакона: «От Матфея (Марка, Луки, Иоанна) святаго Евангелия чтение», на которое хор отвечает: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе», после чего священник (или второй диакон) произносит: «Вонмем». По окончании чтения Евангелия хор снова поет: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе».

Чтение Евангелия — важнейший момент Литургии оглашенных, ее идейная кульминация. В центре евангельской истории находится Иисус Христос — Бог, ставший человеком и пришедший на землю, чтобы спасти людей. Рассказ о Его жизни, деяниях, чудесах и поучениях, о суде над Ним,

[99] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Колоссянам 3, 4 (PG 62, 322–323). Рус. пер. С. 383–384.

Его смерти на кресте и воскресении из мертвых составляет содержание Евангелия.

В течение веков четыре Евангелия были объектом благоговейного почитания в Церкви, и даже само количество Евангелистов считалось священным. Уже во II веке четырех Евангелистов сравнивали с четырьмя частями света:

> Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей. Из этого ясно, что устрояющее всё Слово, восседающее на Херувимах и все содержащее, открывшись человекам, дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним Духом[100].

В соответствии с отраженным здесь богословским видением в последующую эпоху изображения четырех Евангелистов стали размещать на «парусах» крестово-купольных храмов, каждая стена которых была обращена к одной из частей света — востоку, западу, северу или югу.

Для чтения за богослужением Четвероевангелие разделено на 368 зачал: в Евангелии от Матфея 116 зачал, в Евангелии от Марка — 71, в Евангелии от Луки — 114, в Евангелии от Иоанна — 67. На пасхальной Литургии читается первое зачало Евангелия от Иоанна и далее это Евангелие почти целиком (с небольшими купюрами) прочитывается до Пятидесятницы. В День Святого Духа звучит первое зачало из Евангелия от Матфея и затем в течение 11 недель по воскресеньям и будням читается это Евангелие. Далее в течение 6 недель за будничным богослужением звучит Евангелие от Марка, тогда как по субботам и воскресеньям продолжает читаться Евангелие от Матфея. Затем в течение 18 недель звучит Евангелие от Луки: из них в первые 12 недель читается только оно, в последующие 6 недель оно читается только по субботам и воскресеньям, перемежаясь с Евангелием от Марка, читаемым по будням. В течение Великого поста по субботам и воскресеньям преобладает Евангелист Марк, тогда как по будням Евангелие не читается вообще, поскольку не совершается полная Литургия.

Годичный круг евангельских чтений подчинен идее полного прочтения всего корпуса Четвероевангелия в течение одного литургического года. Однако этот круг включает не только чтения на Литургии, но и чтения на других богослужениях, в частности на воскресных и праздничных утре-

[100] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 11, 8 (PG 7a, 835). Рус. пер. С. 249.

Благовещение. Евангелисты. Царские врата. 1721 г. (Русский музей, Санкт-Петербург)

нях, а также на службах Страстной седмицы. Как правило, за обычными Литургиями не читаются те части Евангелий, которые посвящены Страстям Христовым, поскольку их полное прочтение предполагается уставом богослужения Страстной седмицы. Что же касается 11 зачал, посвященных воскресению Христову, то они читаются на утренях, предшествующих совершению воскресной Литургии.

Кроме того, поскольку литургический год начинается Пасхой и длится до следующей Пасхи, а расстояние между Пасхами бывает разным и не равно календарному году[101], в некоторые годы евангельских зачал не хватает, чтобы прочитать в течение года все четыре Евангелия целиком, тогда как в другие годы, наоборот, возникает необходимость в повторении уже прочитанных зачал[102]. Из этой особенности православного литургического года вытекает достаточно сложная система вычислений, касающихся годичного круга евангельских чтений. Данная система предполагает, в частности, возможность нескольких «отступок» — отступлений от обычного порядка чтений с целью включения дополнительных отрывков.

[101] Оно может составлять от 11 до 13 месяцев.

[102] Подробнее см. в: Настольная книга священнослужителя. Т. I. С. 517–524.

В годовой круг евангельских чтений также не входит рассказ из Евангелия от Иоанна о женщине, взятой в прелюбодеянии: чтение за Литургией в день Пятидесятницы включает стихи Ин. 7:37–52 и 8:12, тогда как стихи 7:53–8:11, содержащие этот рассказ, опускаются. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что на момент составления византийского литургического лекционария указанных стихов не было в рукописях, которыми пользовались составители[103].

Для церковных праздников подобраны специальные евангельские чтения, тематически связанные с содержанием праздника. Так, например, на Рождество читаются отрывки, посвященные рождению Спасителя, на Богоявление — посвященные Его крещению. На Благовещение читается отрывок из Евангелия от Луки, посвященный этому событию.

Что же касается большинства других богородичных праздников, то ввиду того что в Евангелиях ничего не сказано о событиях, которым они посвящены, на Литургиях в дни этих праздников читается одно и то же зачало, состоящее из фрагмента 10-й главы Евангелия от Луки, посвященного Марфе и Марии (Лк. 10:38–42), и добавленных к нему стихов из 11-й главы: «Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11:27–28).

Круг ежедневных евангельских чтений сложился в ту эпоху, когда многие люди не умели читать и большинство христиан воспринимало евангельский текст на слух. При ежедневном посещении богослужения верующий мог услышать все четыре Евангелия и через проповедь священника получить их авторитетное объяснение. В наше время каждый желающий может прочитать Евангелие дома, но это домашнее чтение не приравнивается к чтению того же Евангелия за храмовым богослужением. В литургическом контексте текст Евангелия обретает особый смысл.

Литургия совершается в воспоминание жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа. Отсюда — неразрывная связь между Литургией и евангельской историей, между словом Божиим и Таинством Церкви:

> …В предании Церкви, литургическом, духовном, именно в неразрывной связи Слова и Таинства исполняется сущность Церкви как воплощения Слова, как исполняющегося во времени и пространстве Боговоплощения, так что про саму Церковь сказано в Книге Деяний — «и Слово росло…» (Деян. 12:24).

[103] Подробнее о подлинности рассказа мы говорили в другом месте. См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. С. 311–317.

В Таинстве мы причащаемся Тому, Кто приходит и пребывает с нами в Слове, в благовестии о Ком состоит назначение Церкви. Слово полагает Таинство как свое исполнение, ибо в Таинстве Христос — Слово становится нашей жизнью. Слово собирает Церковь для своего воплощения в ней. В отрыве от Слова Таинству грозит быть воспринятым как магия, без Таинства Слову грозит быть сведенным к доктрине. И, наконец, именно Таинством претворяется в толкование Слово, ибо толкование Слова есть всегда свидетельство о том, как Слово становится жизнью. «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1:14). Таинство и есть это свидетельство, и потому — в нем источник, начало и основа толкования и уразумения Слова, источник и критерий богословия. Только в этой неразрывной соединенности Слова и Таинства можно по-настоящему понять смысл утверждения, что Церковь одна хранит истинный смысл Писания. Поэтому первая часть Литургии есть необходимое начало евхаристического Священнодействия, то Таинство Слова, которое свое исполнение и завершение найдет в приношении, освящении и раздаянии верным евхаристических даров[104].

Проповедь

За чтением Евангелия в богослужебной практике древней Церкви следовала проповедь (или даже несколько проповедей). В наши дни по практическим соображениям — из-за того, например, что часть верующих приходит в храм не к началу богослужения, а уже после чтения Евангелия — проповедь чаще всего переносится в самый конец службы. Иногда проповедь читается на запричастном стихе.

Проповедь — произносится ли она сразу после чтения Евангелия или в конце Литургии — является неотъемлемой частью евхаристического богослужения. Она не должна восприниматься ни как вставка в богослужение, ни как добавка к нему. Учительный, дидактический и катехизический аспект Литургии проявляется не только в чтении Священного Писания, но и в проповеди, которая должна звучать за каждой Литургией — не только воскресной или праздничной, но и совершаемой в будни.

Основным содержанием проповеди, особенно если она произносится после Евангелия, является толкование прочитанного евангельского текста. Нередко в проповеди также толкуется прочитанный отрывок из Апостола.

В православной традиции Евангелие воспринимается как книга, которая для правильного понимания требует авторитетного толкования. Легитимной толковательницей Евангелия является Церковь, внутри которой

[104] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 78–79.

Проповедь ап. Петра. Фрагмент Линайольской дарохранительницы. Ок. 1433 г. Художник Фра Беато Анжелико (Музей Сан-Марко, Флоренция)

оно родилось и сформировалось — сначала как коллекция устных рассказов о жизни и учении Христа, а затем и как собрание из четырех письменных памятников. Причем интерпретация событий из жизни Иисуса и Его поучений возникала практически одновременно с их описанием.

Представление о том, что правильное понимание евангельской истории и учения Иисуса Христа возможно только в Церкви, сформировалось уже во II веке и отражено в знаменитом, часто цитируемом тексте Иринея Лионского:

> …Не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее всё, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питие жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а все прочие учители суть воры и разбойники. Посему должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать предание истины. Что же? Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ль бы обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? Что если бы Апостолы не оставили нам писания? Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили церкви?[105]

Эти слова содержат ответ тем еретикам древности, которые оспаривали монополию Церкви на интерпретацию учения Иисуса, доказывая, что

[105] *Ириней Лионский*. Против ересей 3, 4, 1 (PG 7a, 855). Рус. пер. С. 225.

Священник проповедует

эта интерпретация доступна широкому кругу лиц, в том числе выходящему за пределы корпорации Его прямых последователей. Вопреки гностикам Ириней подчеркивал, что Сам Иисус избрал апостолов, чтобы доверить им передачу Своего послания; Сам Иисус создал Церковь, чтобы она была продолжательницей Его дела и хранительницей Его учения, передавая его из поколения в поколения. Если же Он доверил продолжение Своего дела конкретной группе лиц, то почему какая-то иная группа должна иметь право на передачу и интерпретацию Его учения?

С течением веков круг толкователей Писания расширялся, но Церковь продолжала признавать легитимными только те толкования, которые рождались внутри нее. Сформировался целый корпус письменных толкований, однако в устной проповеди епископов и священников толкование Писания продолжалось непрерывно и продолжается до сего дня. При рукоположении священник получает не только право совершения богослужений, но и толкования Евангелия. Об этом ясно говорится в молитве, читаемой при рукоположении: «Сам, Господи, и сего, егоже благоволил еси на пресвитерский взойти степень, исполни Святаго Твоего Духа дара, да будет достоин предстоять непорочно жертвеннику Твоему, вествовати Евангелие Царствия Твоего…» Последнее выражение указывает не столь-

ко на чтение Евангелия (что на Литургии делает диакон), сколько на его толкование в проповеди.

Традиционно в роли проповедника в Православной Церкви выступает епископ или священник. В некоторых храмах, однако, произнесение проповеди поручается диакону, иподиакону, чтецу или мирянину. Церковная традиция запрещает мирянину исполнение сакраментальных функций, усвоенных священнику (за исключением права совершения таинства крещения в экстремальных условиях, когда священник недоступен, а желающий принять крещение находится под угрозой смерти). Но традиция не запрещает мирянину обладать некоторыми учительными функциями, заниматься катехизической и просветительной деятельностью. В древней Церкви катехизаторами нередко были члены церковной общины, не обладавшие священным саном. И в наше время мирянину может быть поручено служение проповедника — не только в создаваемых при храме кружках для молодежи или воскресных школах, но и во время богослужения. При этом, разумеется, учительная роль епископа или священника никоим образом не должна умаляться.

4. Окончание Литургии оглашенных

За чтением Евангелия следует серия ектений: сугубая, заупокойная (в некоторых случаях), об оглашенных, первая и вторая ектении верных. На каждую ектению положена молитва, произносимая священником в алтаре.

Сугубая ектения

После проповеди, если она следует за Евангелием, или сразу после чтения Евангелия, если проповедь отнесена на конец службы, произносится сугубая ектения. В древних Литургиях, к которым еще не была присоединена служба трех антифонов, великая ектения звучала после Евангелия; с добавлением к Литургии службы трех антифонов великая ектения была перенесена в начало службы, а на ее месте оказалась сугубая ектения, своим происхождением обязанная константинопольским богослужебным процессиям (отсюда троекратное произнесение «Господи помилуй»)[106].

Первые три прошения сугубой ектении в содержательном отношении представляют собой единое целое и являются вступлением к последующим прошениям:

[106] См.: *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 148–156

Рцем вси от всея души, и от всего помышления нашего рцем.	Скажем все — от всей души, от всего нашего сознания, — скажем:
Господи Вседержителю, Боже отец наших, молим Ти ся, услыши и помилуй.	«Господь Вседержитель, Бог отцов наших — мы молим Тебя, услышь и помилуй!
Помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей, молим Ти ся, услыши и помилуй.	Помилуй нас, Боже, по Твоей великой милости — мы молим Тебя, услышь и помилуй!»

Первое прошение представляет собой призыв к молитве, а второе и третье — собственно ту молитву, к которой диакон призывает верующих. Второе прошение построено на начальных словах Молитвы Манассии, а третье — на начальных словах 50-го покаянного псалма. На первые два прошения хор отвечает однократным «Господи, помилуй», на третье — троекратным.

Последующие прошения ектении сопровождаются троекратным «Господи, помилуй». По содержанию они близки прошениям великой ектении:

Еще молимся о Великом Господине и отце нашем, Святейшем Патриархе (*имярек*), и о господине нашем преосвященнейшем митрополите (или архиепископе, или епископе) (*имярек*), и о всей во Христе братии нашей.	Также мы молимся о великом господине и нашем отце — Святейшем Патриархе (*имя*), и о господине нашем Преосвященном митрополите (архиепископе, епископе) *таком-то* и обо всем нашем братстве во Христе.
Еще молимся о Богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея, да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте.	Также мы молимся о Богом хранимой стране нашей, о ее властях и воинстве, чтобы нам прожить тихую и спокойную жизнь со всем благочестием и чистотой.
Еще молимся о братиях наших, священницех, священномонасех, и всем во Христе братстве нашем.	Также мы молимся о наших братьях: священниках, священномонахах, и обо всем во Христе братстве нашем.
Еще молимся о блаженных и приснопамятных Святейших Патриарсех православных и создателех святаго храма сего (аще во обители: святыя обители сея), и о всех прежде почивших отцех и братиях, зде лежащих и повсюду, православных.	Также мы молимся: о блаженных и приснопамятных[107] Святейших Патриархах православных, и о создателях этого святого храма (*или, в монастыре:* этой святой обители), и обо всех прежде почивших отцах и братьях, которые похоронены здесь и повсюду, — православных.

[107] То есть «всегда вспоминаемых».

Еще молимся о милости, жизни, мире, здравии, спасении, посещении, прощении и оставлении грехов рабов Божиих, братии святаго храма сего (аще во обители: святыя обители сея).	Также мы молимся о милости, жизни, мире, здоровье, спасении, посещении [Тобою] и прощении и оставлении грехов рабов Божьих братии этого святого храма (*или* братии этой святой обители).
Еще молимся о плодоносящих и добродеющих во святем и всечестнем храме сем, труждающихся, поющих и предстоящих людех, ожидающих от Тебе великия и богатыя милости.	Также мы молимся о благотворителях и украсителях этого святого и почитаемого храма, о тех, кто трудится и поет в нем, и о предстоящих[108] людях, которые ожидают от Тебя великой и обильной милости.

При сравнении сугубой ектении с великой бросается в глаза значительно большее число упоминаний о церковном клире: помимо Патриарха и правящего епископа, поминаются также священники, иеромонахи и «всё во Христе братство», то есть всё духовенство; отдельное внимание уделяется тем, кто трудится в храме, где совершается богослужение, а также хору и молящимся; за упокой поминаются создатели храма и почившие члены его братства. Молитва о «зде лежащих» связана с тем, что при многих храмах устраивались кладбища, а иной раз почивших клириков или мирян хоронили под полом храма.

В сугубую ектению могут вставляться прошения о болящих, об избавлении от стихийных бедствий, о даровании дождя и о других нуждах, обусловленных конкретной ситуацией, с которой связана жизнь членов общины, а также разного рода благодарственные прошения.

В современной приходской практике на сугубой ектении бывает чтение записок, поданных членами общины и содержащих имена тех, за кого требуется сугубая молитва[109].

Во время произнесения сугубой ектении священник разворачивает лежащий на престоле антиминс, оставляя нераскрытым только его верхний край. Раскрытие антиминса, на котором стоит подпись правящего епископа, по времени совпадает с произнесением имени епископа диаконом. Данная практика не регламентирована Служебником: в нем предписывается

[108] *Букв.* «окружающем», «стоящем вокруг».

[109] В некоторых приходах чтение записок с именами за здравие и за упокой растягивается на 15–20 минут, а то и на полчаса. Эта порочная практика создает искусственную «паузу» в богослужении, заполняемую многократным пением «Господи помилуй». Здравый смысл подсказывает, что число имен, произносимых вслух, не должно превышать нескольких десятков.

раскрывать антиминс на ектении об оглашенных. Однако в обычай вошло частичное раскрытие антиминса на сугубой ектении, тогда как на ектении об оглашенных священник лишь довершает это действие, раскрывая верхний край антиминса.

Молитва сугубой ектении, читаемая священником, напоминает о милости Божией, на которую надеются собравшиеся в храм:

Господи Боже наш, прилежное сие моление приими от Твоих раб, и помилуй нас по множеству милости Твоея, и щедроты Твоя низпосли на ны и на вся люди Твоя, чающыя от Тебе богатыя милости.	Господи Боже наш, прими это усердное моление от Своих рабов и помилуй нас по обилию Своей милости[110] и ниспошли Свои щедроты на нас и на всех людей Твоих, ожидающих от Тебя обильной милости[111].
Яко милостив и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков.	Ибо Ты — милостивый и человеколюбивый Бог, и Тебе мы воссылаем славу: Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков.

Дважды в молитве употреблено слово «милость» и один раз слово «щедроты». Какое содержание вкладывается в эти два понятия и каково их происхождение? Оба они восходят к Ветхому Завету. Для обозначения божественного милосердия в нем используются термины **חסד** *ḥesed* («милость») и **רחמים** *raḥămîm* («щедроты», «милосердие», «благоутробие»). Эти термины нередко оказываются в паре, как бы дополняя друг друга (например в Пс. 24:6; 39:12; 50:3; 68:17; 102:4; 105:45–46; 118:76–77, 156, 159; 144:9–10; Плач. 3:22; Неем. 9:17, 19, 27, 28, 31; Ис. 54:7–8; 63:7; Иер. 16:5). Термин **רחמים** *raḥămîm* родствен слову **רחם** *reḥem*, означающему «материнское лоно» (слав. «утроба»): греческое εὐσπλαγχνία и славянское «благоутробие» более точно передают его значение, чем «милосердие».

Можно говорить о том, что ветхозаветное представление о Божием милосердии сродни представлению о материнской любви. Милосердие Бога, Его благоутробие сродни тому чувству, которое описано в рассказе о Соломоновом суде над двумя женщинами, пытавшимися отсудить друг у друга ребенка: когда Соломон предложил разрубить ребенка пополам, чтобы отдать обеим женщинам поровну, настоящая мать воспротивилась этому, так как «взволновалась вся внутренность ее (**רחמיה** *raḥămêhā*[112]) от жалости

[110] Ср. Пс. 50:3: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей».

[111] Ср. Еф. 2:4–6: «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви… воскресил с Ним (со Христом)».

[112] Форма мн. ч. слова **רחם** *reḥem* с местоименным суффиксом.

к сыну своему» (3 Цар. 3:16–28). Этой жалостью и состраданием к людям как Своим детям обладает и Бог, Который в возгласе, завершающем молитву, назван милостивым и исполненным любви к людям.

К сугубой ектении может быть добавлена заупокойная ектения, содержащая поминовение усопших. Заупокойная ектения не была частью древней Литургии, поскольку Литургия воспринималась как праздничное богослужение. Заупокойная ектения не печатается в чинопоследованиях Литургии Василия Великого, так как эта Литургия совершается только по особым праздникам. Согласно действующему церковному уставу, заупокойная ектения не должна вставляться и в Литургию Иоанна Златоуста, совершаемую в праздники или воскресные дни: она может произноситься лишь на заупокойных Литургиях. В греческой богослужебной практике эта ектения отсутствует. В Русской Церкви, напротив, в тех приходах, где Литургия не совершается ежедневно, заупокойная ектения добавляется к Литургии даже по воскресным дням, чтобы верующие могли помянуть за Литургией своих близких, перешедших в мир иной.

Ектения об оглашенных

Литургия оглашенных завершается ектенией об оглашенных, произносимой диаконом:

Помолитеся, оглашеннии, Господеви.	Оглашенные, помолитесь Господу.
Вернии, о оглашенных помолимся, да Господь помилует их.	Верные, помолимся об оглашенных, чтобы Господь помиловал их,
Огласит их словом истины.	научил их слову истины,
Открыет им Евангелие правды.	открыл им Евангелие праведности,
Соединит их Святей Своей Соборней и Апостольстей Церкви.	присоединил их к Своей Святой, Соборной и Апостольской Церкви.
Спаси, помилуй, заступи и сохрани их, Боже, Твоею благодатию.	Спаси, помилуй, защити и сохрани их, Боже, Своей благодатью.
Оглашеннии, главы ваша Господеви приклоните.	Оглашенные, склоните свои головы перед Господом.

На первые шесть прошений ектении хор отвечает: «Господи, помилуй», на седьмое: «Тебе, Господи». Во время произнесения ектении об оглашенных священник, обычно на словах «открыет им Евангелие правды», разворачивает верхний край антиминса.

Из семи возглашений ектении только первое и последнее адресованы самим оглашенным, остальные обращены к верным и содержат просьбу молиться об оглашенных. По содержанию прошения ектении частично

перекликается с молитвой, которую в это время произносит священник в алтаре. Эта молитва имеет две версии — одну для Литургии Иоанна Златоуста, другую для Литургии Василия Великого. В первом случае молитва читается так:

Господи Боже наш, иже на высоких живый и на смиренныя призираяй, иже спасение роду человеческому низпославый единороднаго Сына Твоего и Бога, Господа нашего Иисуса Христа, призри на рабы Твоя оглашенныя, подклоньшыя Тебе своя выя, и сподоби я во время благополучное бани пакибытия, оставления грехов и одежди нетления, соедини их святей Твоей, соборней и апостольстей Церкви и сопричти их избранному Твоему стаду.

Господи Боже наш, Который живет в высотах и опускает взор [Свой] на смиренное[113], Который ниспослал во спасение человеческого рода Своего единородного Сына[114] и Бога, Господа нашего Иисуса Христа, обрати взор на Своих рабов — оглашенных, склонивших перед Тобой свою шею, — и удостой их в должное время[115] купели возрождения[116], прощения грехов и одежды нетления, присоедини их к Своей Святой, Соборной и Апостольской Церкви и причисли их к Своей избранной пастве.

Здесь прошение «соедини их святей Твоей, соборней и апостольстей Церкви» буквально повторяет четвертое прошение ектении.

На Литургии Василия Великого молитва об оглашенных имеет следующий вид:

Господи Боже наш, Иже на небесех живый и призираяй на вся дела Твоя, призри на рабы Твоя оглашенныя приклоньшыя своя выя пред Тобою

Господи Боже наш, живущий на небесах[117] и взирающий на все создания Свои[118], взгляни на рабов Твоих оглашенных, приклонивших свои головы

[113] Ср. Пс. 112:5–6: «Кто подобен Господу, Богу нашему, Который, обитая на высоте, низко опускает взор Свой на небо и на землю?»

[114] Ср. Гал. 4:4: «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного)»; 1 Ин 4. 9: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего».

[115] *Букв.* «во время благопотребное»; ср. Пс. 31:6: «За то помолится Тебе каждый праведник во время благопотребное».

[116] Ср. Тит. 3:5: «Он спас нас... купелью возрождения и обновления Святым Духом».

[117] Ср. Пс. 2:4: «Живущий на небесах посмеется, Господь поругается им».

[118] Ср. Пс. 112:5–6: «Кто, как Господь, Бог наш, Который, обитая на высоте, приклоняется, чтобы призирать на небо и на землю».

и даждь им легкий ярем, сотвори их уды честны Святыя Твоея Церкве и сподоби их бани пакибытия, оставления грехов и одежди нетления, в познание Тебе, истиннаго Бога нашего.

пред Тобою, и даруй им легкое бремя[119], сделай их членами Святой Твоей Церкви и сподоби их купели возрождения, оставления грехов и одежды нетления для познания Тебя, истинного Бога нашего.

Отметим, что в обеих версиях молитвы об оглашенных говорится как о приклонивших головы. Между тем в ектении призыв приклонить головы находится в самом конце. Следовательно, изначально молитва об оглашенных читалась после этого призыва, и читалась священником вслух. Практика тайного чтения молитвы во время произнесения ектении, а не после него, появилась позднее.

По содержанию и текстуально обе молитвы достаточно близки, и даже материал, на котором они построены, является общим. Обе молитвы обращены к Богу, живущему на небесах, но взирающему на землю; в обеих молитвах содержится прошение о присоединении оглашенных к Церкви; в обеих присутствует выражение «баня пакибытия» («купель возрождения»), заимствованное из языка апостола Павла.

Заканчиваются обе молитвы одинаковым возгласом:

Да и тии с нами славят пречестное и великолепое имя Твое, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков.

Чтобы и они вместе с нами прославляли самое почитаемое и великолепное имя Твое: Отца и Сына и Святого Духа, ныне и всегда, и во веки веков.

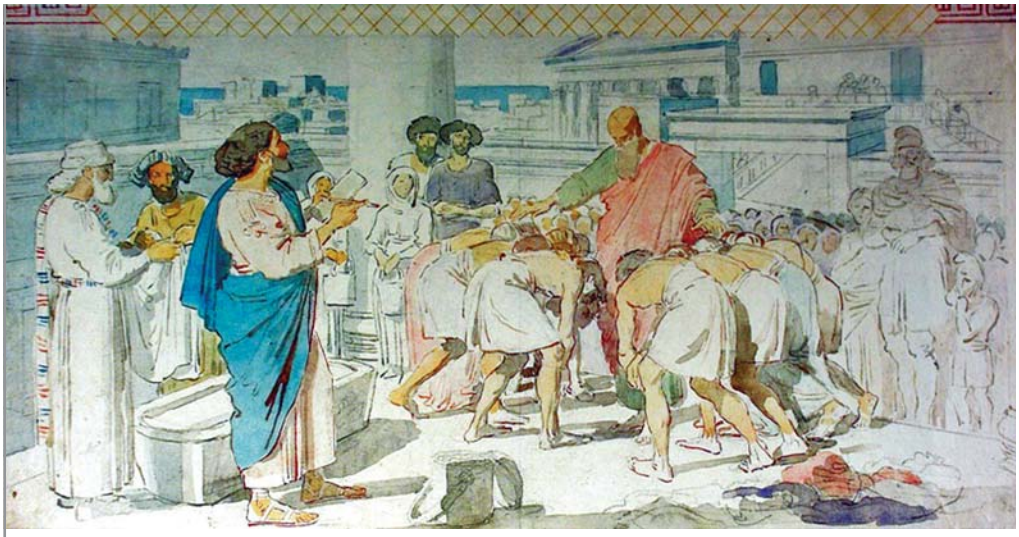
Хор отвечает: «Аминь», и диакон произносит:

Елицы оглашеннии, изыдите.
Оглашеннии, изыдите.
Елицы оглашеннии, изыдите.
Да никто от оглашенных, елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся.

Все оглашенные, выйдите!
Оглашенные, выйдите!
Все оглашенные, выйдите!
Да не останется кто-либо из оглашенных, но только верные, снова и снова в мире Господу помолимся.

При наличии двух или трех диаконов данное возглашение делится между ними. В таком случае первый произносит: «Елицы оглашеннии, изыдите»; второй: «Оглашеннии, изыдите»; третий: «Елицы оглашеннии, изыдите»; затем один из диаконов продолжает: «Да никто из оглашенных,

[119] Ср. Мф. 11:30: «ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко».



Ап. Павел возлагает руки на крещаемых. Акварель. Кон. 1840-х – 1850-е гг. Художник А. А. Иванов (Третьяковская галерея, Москва)

елицы вернии...» Эти слова знаменуют собой разделительную линию между Литургией оглашенных и Литургией верных.

Молитва об оглашенных — одна из самых древних частей богослужения. Она зафиксирована уже в памятниках III и IV веков:

> «Когда учитель после молитвы возложит руки на оглашенных, то пусть помолится и отпустит их»[120].
>
> ...Диакон пусть возгласит об оглашенных и обуреваемых и просвещаемых и кающихся... А по отпусте их диакон пусть скажет: «Елицы вернии, Господу помолимся»[121].
>
> Когда же наступает рассвет, тогда начинают петь утренние песни. А затем приходит епископ с клиром, и тотчас входит в пещеру[122], и там, внутри преграды, прежде всего читает молитву за всех и поминает имена тех, кого желает, и затем благословляет оглашаемых. Потом читает молитву и благословляет верных[123].
>
> И когда их доведут до конца по обыкновению, епископ встает и становится перед преградой, то есть перед пещерой; и один из диаконов поминает всех поодиночке, как это принято по обычаю. И когда диакон произносит имя каждо-

[120] Апостольское предание 19 (*Botte B.* La Tradition Apostolique. P. 40).

[121] Апостольские постановления 8, 35–36 (SC 336, 246).

[122] Имеется в виду пещера Гроба Господня.

[123] Паломничество Эгерии 24, 2 (SC 296, 236).

го, стоят много мальчиков, которые постоянно отвечают: Kyrie eleyson, что мы переводим: Господи, помилуй; голоса их многочисленны. И когда диакон прочтет всё, что ему следует прочесть, произносит молитву епископ и молится за всех, после чего молятся все — как верные, так и оглашаемые вместе. Затем диакон возглашает, чтобы каждый из оглашаемых, как стоит, преклонил свою голову, после чего епископ произносит благословение над оглашаемыми. Затем читается молитва и диакон опять приглашает каждого из верных, стоя, преклонить свою голову, и епископ благословляет верных, после чего бывает отпуст в Воскресении[124].

Иоанн Златоуст в толковании на Второе послание к Коринфянам подробно объясняет смысл молитвы об оглашенных и приводит текст диаконской ектении:

Вот почему законы церковные повелевают творить молитвы не только за верных, но и за оглашенных… Когда диакон говорит: «о оглашенных усердно помолимся», он делает не что иное, как возбуждает весь народ верных к молитвам о них… Потом, начиная прошение, говорит: «да всемилостивый и щедрый Бог услышит моления их»… Далее показывает и самый образ молитвы. Какой же? «Да отверзет уши сердец их», которые заключены еще и ожесточены… И говорит далее: «Огласит их словом истины», то есть чтобы излил истину в сердца их, потому что они еще не знают слов истины так, как должно знать. «Да всеет страх свой в них». Однако этого еще недостаточно, потому что одно семя пало при пути, а другое на камне… Поэтому диакон и присовокупляет: «И утвердит веру свою в сердцах их… Да откроет им Евангелие правды… Да даст им ум божественный, целомудренный помысл и добродетельное жительство… Да избавит их от всякого злого и несовместного дела… Да сподобит их во время благопотребно бани пакибытия, оставления грехов…» Так как он сказал об оставлении грехов, то далее удостоверяет в истине этого, говоря: «и одежды нетления», потому что кто усыновляется Богу, тот, очевидно, уже делается и нетленным… «Да благословит входы их и исходы, всё житие их»: здесь дозволяется им просить и телесных благ, как слабым еще в вере. «Домы их и живущих в них», то есть слуг их, сродников и других близких к ним, кого имеют… «Да умножив чада их, благословит, и в меру возраста привед, умудрит». Здесь опять (просит) и телесного и духовного… Далее же только духовного: «Да направит всё предлагаемое на пользу им», не просто предлагаемое, но на пользу… Сперва мы просим за них, потом и им повелеваем просить за себя… Так мы говорим: «Ангела мирна просите, оглашеннии… Настоящаго дне мирна и вся дни жизни вашея просите… Христианской вашей кончины;

[124] Паломничество Эгерии 24, 5–6 (SC 296, 238–240). В этом отрывке речь идет о вечернем богослужении. «Отпуст в Воскресении» — имеется в виду храм Воскресения.

> а наипаче всего доброго и полезного… Сами себе живому Богу и Христу Его предадите»… Вслед за тем мы повелеваем им преклонить главы в знак того, что молитвы их услышаны, и Бог благословляет их. Подлинно, не человек благословляет, но рукою и устами человека мы подклоняем главы предстоящих Царю небесному, и тогда все взывают: «Аминь»[125].

По этому описанию, приведенному нами со значительными сокращениями, восстанавливается тот текст ектении об оглашенных, который употреблялся в Антиохийской Церкви времен Иоанна Златоуста. Он длиннее современного текста и включает в себя как прошения, вошедшие в нынешнюю ектению об оглашенных («огласит их словом истины», «откроет им Евангелие правды»), так и прошения, вошедшие в молитву об оглашенных по чину Литургии Иоанна Златоуста («да сподобит их во время благопотребно бани пакибытия, оставления грехов»).

В целом же, как мы видим, практика молитвы об оглашенных не претерпела больших изменений с IV века. Однако очень существенно изменился контекст, в котором звучит эта молитва. Если во времена Златоуста на первой части Литургии всегда присутствовали те, кто готовился к крещению, то в наше время, как правило, такие лица в храме отсутствуют. Соответственно, и на призыв «Оглашеннии, изыдите» никто не откликается. Данное обстоятельство связано с фактическим упразднением оглашенных как отдельной категории верующих, принимающих участие в богослужении, но лишь до определенного момента.

В этих условиях некоторые воспринимают ектению об оглашенных как атавизм, и в современных греческих служебниках эта ектения или вовсе не печатается, или печатается мелким шрифтом[126]. Можно, однако, воспринимать наличие ектении об оглашенных в Литургии и иным образом, а именно — как призыв к возрождению института оглашенных. Речь может идти не столько об искусственном воссоздании института, который давно вышел из употребления, сколько о более глубоком осознании Православной Церковью своей миссии по отношению к невоцерковленному миру:

> Ибо молитвы об оглашенных суть прежде всего литургическое выражение самого основного призвания Церкви, а именно — Церкви как миссии. Хрис-

[125] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Второе послание к Коринфянам 2, 5–8 (PG 61, 399–404). Рус. пер. С. 478–484.

[126] В современной греческой приходской практике за чтением Евангелия может следовать возглас «Яко да под державою» и Херувимская песнь, либо сугубая ектения, завершающаяся возгласом «Яко да под державою». Таким образом, ектения об оглашенных и две последующие ектении верных опускаются.

тианство и Церковь вошли в мир как миссия («шедше в мир, проповедуйте евангелие всей твари...») и не могут, не изменив своей природе, перестать быть миссией. Исторически, конечно, молитвы об оглашенных были введены в то время, когда Церковь не только включала в себя институт оглашенных, но и действительно считала себя обращенной к миру с целью обратить его ко Христу, считала мир объектом миссии. Затем историческая обстановка изменилась, и могло казаться, что мир стал христианским. Но сейчас не живем ли мы снова в мире или от христианства отошедшем, или же никогда о Христе не слышавшем? Не стоит ли снова миссия в центре церковного призвания? И не грешит ли против этого основного своего призвания та Церковь, та церковная община, которые замкнулись в себе и своей «внутренней» жизни, считают себя призванными только «обслуживать духовные нужды» своих членов и таким образом фактически отрицают миссию как основное служение и назначение Церкви в «мире сем»? Но, быть может, именно в наше время так важно сохранить ту структуру богослужения, в которой сопряжены миссия и плод миссии: «Литургия оглашенных» и «Литургия верных». О ком мы молимся, когда слышим прошения ектеньи об оглашенных: «Да Господь помилует их, огласит их словом Истины, откроет им евангелие правды, сопричтет их святой Своей соборной и апостольской Церкви»? В первую очередь о всех тех, конечно, кому действительно предстоит вступить в Церковь — о детях, о новообращенных, об «ищущих». Но, далее, и о тех, кого мы могли бы привлечь к «Солнцу Правды», если бы не наша лень, не наше равнодушие, не наша привычка рассматривать Церковь как «нашу» собственность, существующую для нас, но не для Божьего дела, не для Того, Кто «хочет всем людям спастись и в разум истины прийти...». Молитвы об оглашенных должны, таким образом, сохраняя свое непосредственное значение, стать для нас постоянным напоминанием и судом: что вы, что ты, что ваша Церковь делаете для миссии Христовой в мире? Как исполняете основную заповедь Главы Церкви: «шедше в мир весь проповедуйте Евангелие всей твари»?[127]

Одной из проблем современного Православия является почти полное отсутствие мостов, которые соединяли бы Церковь с внецерковным миром. Между Церковью и далеким от нее человеком стоит целая серия барьеров: языковой, культурный, психологический. Зайдя в православный храм с улицы, нецерковный человек оказывается в чуждой для себя культурной среде, где совершаются непонятные для него священнодействия, звучит незнакомая речь. В древней Церкви Литургия оглашенных была формой катехизации будущих христиан, она служила мостом между Церковью и людьми, которые еще не стали ее членами. Современная Литургия

[127] *Шмеман А., протопресв.* Евхаристия. С. 101–103.

почти полностью утратила этот характер, превратившись в богослужение, доступное только верующим людям, знакомым с богослужебным языком и обрядом, укорененным в культурной традиции Церкви.

Не случайно граница между Литургией оглашенных и Литургией верных имеет сегодня весьма условный характер. Однако сам текст Литургии и богослужебный устав, который никто не отменял, свидетельствуют о несоответствии современной практики тому изначальному порядку, который существовал и должен существовать в Церкви. Устранение этого несоответствия должно происходить не путем исключения из Литургии тех ее частей, которые кажутся устаревшими[128], а путем возвращения церковной жизни в традиционное русло. Православное богослужение драгоценно тем, что оно дает четкий критерий Православия как образа мысли и образа жизни. И именно церковную жизнь надо сверять с богослужебным уставом, а не богослужение корректировать в соответствии с возникающими или исчезающими реалиями церковной жизни.

В практике древней Церкви за молитвой об оглашенных следовала молитва о кающихся. Эта практика отражена в 19-м правиле Лаодикийского Собора (364 г.): «После бесед епископских сначала совершается молитва оглашенных, а потом, по выходе оглашенных, следует молитва кающихся: когда же и сии, приняв возложение руки, удалятся, тогда совершаются три молитвы верных»[129]. Кающимися называли лиц, отлученных от причастия за особо тяжкие грехи. Они имели право участвовать в богослужении до начала Литургии верных. При совершении Евхаристии в храме оставались только те, кто причащались Святых Таин.

---

[128] Опущение ектении об оглашенных уместно в особых случаях, например когда за Литургией вместо Трисвятого поется «Елицы во Христа крестистеся». Пение этих слов в древней Церкви сопровождало вход новокрещенных в храм. Церковный устав в этих случаях исходит из того, что в общине не остается оглашенных.

[129] Правило 19 Лаодикийского собора. Цит. по: Правила Православной Церкви. Т. II. С. 94.

Глава 3

ЛИТУРГИЯ ВЕРНЫХ ПО ЧИНУ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Литургия верных состоит из нескольких разделов, плавно перетекающих один в другой: великий вход и связанные с ним священнодействия: евхаристический канон и преложение Святых Даров; поминовения и приготовление к причащению; причащение священнослужителей и мирян; завершительные молитвы и благословения.

1. Молитвы и ектении перед Великим входом

Молитва верных первая

Возгласом «Елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся», на который хор отвечает: «Господи, помилуй», начинается Литургия верных. Этот возглас является частью ектении, включающей еще лишь одно прошение, «Заступи, спаси, помилуй…», на которое хор также отвечает: «Господи, помилуй». После этого диакон возглашает: «Премудрость». Возглас относится к молитве, которую в древности священник читал во всеуслышание:

Благодарим Тя, Господи Боже сил, сподобившаго нас предстати и ныне святому Твоему жертвеннику, и припасти ко щедротам Твоим о наших гресех и о людских неведениих. Приими, Боже, моление наше, сотвори ны достойны быти, еже приносити Тебе моления и мольбы, и жертвы безкровныя о всех людех Твоих. И удовли

Мы благодарим Тебя, Господи, Боже сил, удостоившего нас и ныне предстать перед Твоим святым жертвенником и припасть к щедротам Твоим [с молитвой о] наших грехах и [грехах] неведения народа. Прими, Боже, моление наше; сделай нас достойными приносить Тебе моления, мольбы[1] и бескровные жертвы за всех лю-

[1] Ср. Евр. 5:7: «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления».

нас, ихже положил еси в службу Твою сию, силою Духа Твоего Святаго, неосужденно и непреткновенно в чистем свидетельстве совести нашея, призывати Тя на всякое время и место. Да послушая нас, милостив нам будеши, во множестве Твоея благости.

дей Твоих. И сделай нас, которых Ты Сам поставил на это Твое служение[2], способными безупречно и беспрепятственно, силой Духа Твоего Святого[3], в добром свидетельстве нашей совести[4], призывать Тебя в любое время и в любом месте[5], чтобы, слыша нас, Ты был милостив к нам по множеству Своей благости.

Выражение «Господи, Боже сил» заимствовано из греческого перевода Псалтири[6], где оно является эквивалентом еврейского **יהוה אלהים צבאות** Yahwē *ʾĔlōhîm ṣəḇāʾôṯ*, буквально означающего «Господи, Боже воинств». Слово «благодарим», употребленное в начале молитвы, подчеркивает благодарственный по преимуществу характер предстоящего священнодействия.

Выражение «о наших гресех и о людских неведениих» заимствовано из Послания к Евреям, где оно указывало на ветхозаветный культ жертвоприношений: «В первую скинию всегда входят священники совершать богослужение, а во вторую — однажды в год один только первосвященник, не без крови, которую приносит за себя и за грехи неведения народа» (Евр. 9:6–7). В Новом Завете множество кровавых жертв заменено единой бескровной жертвой, совершаемой в воспоминание смерти и воскресения Господа Иисуса Христа. Эта бескровная жертва приносится во множестве храмов, но по сути представляет собой единое евхаристическое богослужение, совершаемое самим Христом.

Молитва священника, как и в ветхозаветную эпоху, имеет ходатайственный характер. Она произносится священнослужителем от своего лица и от лица церковной общины. Не только священник, но и вся община поставлена Богом на служение, все присутствующие в храме верные — служители святого жертвенника, все они будут призывать благодать Святого Духа на хлеб и вино. Никакой резкой демаркационной линии между клиром и мирянами нет: и те, и другие являются служителями Божиими.

---

[2] Ср. 1 Тим. 1:12: «Благодарю давшего мне силу, Христа Иисуса, Господа нашего, что Он признал меня верным, определив на служение».

[3] «Силой (Святого) Духа» — ср.: Лк. 4:14; Рим. 15:13.

[4] Ср. 2 Кор. 1:12: «Ибо похвала наша сия есть свидетельство совести нашей».

[5] Ср. 1 Кор. 1:2: «Церкви Божией, находящейся в Коринфе... со всеми призывающими Имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте».

[6] См. Пс. 79:5, 8, 5, 20; 83:9; 88:9.

Свт. Иоанн Златоуст.
Икона из деисусного чина
Благовещенского собора
Московского Кремля.
Посл. четв. XIV в.

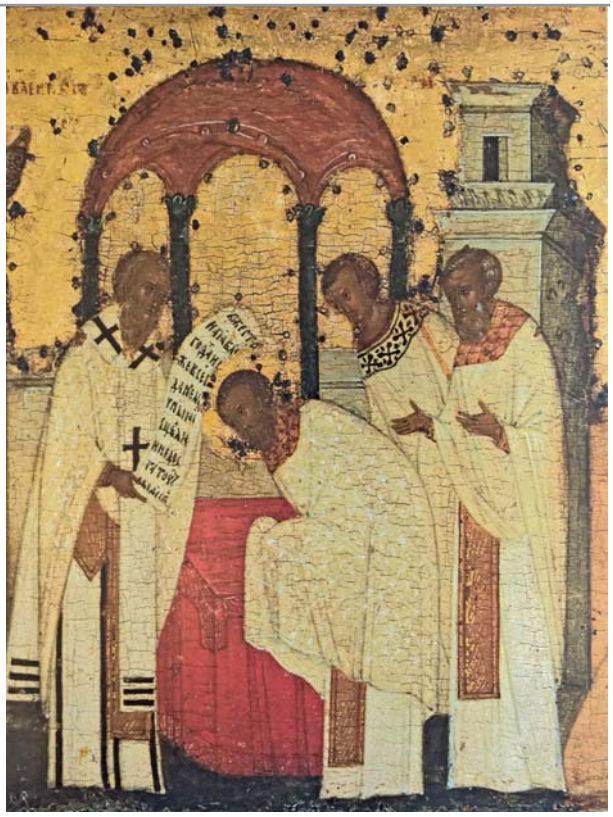
Комментируя рассматриваемую молитву, архимандрит Киприан (Керн) подчеркивает:

> Кроме прошения об очищении души и тела и укреплении молящихся силой Святого Духа, в этой молитве характерно и то, что священник говорит не только от своего имени, но и от имени «молящихся с нами» и «с любовию служащих Тебе». Это подчеркивает соборный характер евхаристической молитвы. Народ сослужит священнику, и только то евхаристическое приношение раскрывает вполне всю глубину церковной молитвы, которое является выражением соборной полноты и которое совершается не втайне от молящихся, не глухо и немо, а «единеми усты и единем сердцем». Священник не противопоставляет себя народу, а, наоборот, настаивает на этом единодушном совершении Евхаристии с народом. Церковь заключается не в одном только клире, но во всей плироме церковного народа, хранителя благочестия[7].

Мы уже говорили о том, что представление о «царственном священстве» в христианской Церкви распространяется на весь народ Божий, а не только на духовенство[8]. Для церковного устава не существует мирян: есть

[7] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 193.

[8] См. с. 80.



Рукоположение во священника. Клеймо иконы «Прп. Димитрий Прилуцкий, с житием». Ок. 1503 г. Иконописец Дионисий (Вологодский музей-заповедник)

священники, облеченные иерархической степенью, поставленные на служение предстоятельства, и священники, такой степенью не облеченные. Евхаристия является совместным действием тех и других. В Евхаристии наиболее полно выражается и реализуется «царственное священство» всех верных, призванных быть служителями Нового Завета, слугами святых Тайн, «причастниками божеского естества» (2 Пет. 1:4).

В то же время иерархическое священство имеет в Церкви вполне конкретные функции, и служение предстоятельства — это особое призвание. Священнослужитель — человек, который на свое служение делегирован общиной, но священный сан он принимает через рукоположение, благодаря действию Святого Духа. Поэтому у каждого священнослужителя, помимо его участия в «царственном священстве» всех христиан, есть свое служение: он ближе к престолу Божию, чем прочие члены общины. Эта близость — не только привилегия. Она еще и налагает на священника личную, персональную ответственность перед Богом за самого себя и за свою паству.

Обязанность священника — молиться за своих прихожан. Именно поэтому в молитвах верных первое лицо множественного числа («мы») означает не столько всю церковную общину, сколько клир — собор священнослужителей. «О наших гресех» относится к священнослужителям, а «о людских невежествиих» — к мирянам. Говоря о «молящихся с нами», священник под

«нами» подразумевает своих сослужителей-клириков, а под «молящимися» — мирян, воссылающих молитвы одновременно со священнослужителями.

Молитва завершается возгласом «Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение...», на который хор отвечает: «Аминь».

Молитва верных вторая

Сразу же за возгласом следует ектения, которая в греческой практике включает всего два прошения: «Паки и паки миром Господу помолимся» и «Заступи, спаси, помилуй...». В русской практике такой порядок соблюдается в том случае, если священник служит без диакона. Если же в богослужении участвует диакон, то добавляются четыре прошения из великой ектении: «о свышнем мире...», «о мире всего мира...», «о святем храме сем...», «о избавитися нам...»[9]. Ектения завершается возгласом «Премудрость» и в том случае, если диакон участвует в богослужении, и в случае его отсутствия.

Вторая молитва верных по содержанию близка к первой молитве, но отличается от нее по характеру:

Паки и многажды Тебе припадаем и Тебе молимся, Благий и Человеколюбче, яко да призрев на моление наше, очистиши наша души и телеса от всякия скверны плоти и духа, и даси нам неповинное и неосужденное предстояние святаго Твоего жертвенника. Даруй же Боже, и молящимся с нами преспеяние жития и веры и разума духовнаго. Даждь им всегда со страхом и любовию служащим Тебе, неповинно и неосужденно причаститися святых Твоих Таин

Снова и многократно мы припадаем к Тебе и молимся Тебе, о благой и человеколюбивый, чтобы Ты обратил Свой взор на моление[10] наше, очистил наши души и тела от всякой скверны плоти и духа[11] и дал нам предстоять — без обвинения или осуждения — перед Твоим святым жертвенником. Дай же, Боже, и тем, кто молится вместе с нами, успехов в жизни, вере и духовном разумении[12], дай им всегда служить Тебе со страхом и любовью, не в суд и не

[9] Добавление этих прошений, очевидно, было вызвано тем, что священник не успевал прочитать молитву во время произнесения ектении, если она состояла всего из двух прошений.

[10] Ср. 3 Цар: 8:28: «Призри (т. е. обрати взор, внимание) на молитву раба Твоего и на прошение его, Господи Боже мой».

[11] 2 Кор. 7:1: «Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа».

[12] Ср. Кол. 1:9: «Не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном».

и Небеснаго Твоего Царствия сподобитися.	во осуждение причащаться Святых Твоих Тайн и удостоиться Небесного Твоего Царства[13].

Здесь более четко, чем в первой молитве верных, прописано разделение на священнослужителей и мирян. Вся первая половина молитвы относится к священнослужителям: предстоятель просит Бога услышать их молитвы, очистить их от скверны плоти и духа, удостоить их неосужденно предстоять престолу. Что же касается молящихся, то их нуждам посвящена вторая половина молитвы: в ней предстоятель просит, чтобы Бог умножил в его прихожанах веру и удостоил их причастия Святых Тайн.

Молитва завершается возгласом, в котором объединены обе категории предстоящих Богу на Литургии — священнослужители и миряне:

Яко да под державою Твоею всегда храними, Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков.	Чтобы мы, всегда охраняемые под Твоей властью, возсылали Тебе славу: Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков.

Хор отвечает: «Аминь» и сразу же начинает исполнение Херувимской песни.

2. Великий вход

Херувимская песнь

Херувимская песнь является частью того священнодействия, которое в литургических памятниках получило название великого входа. Основное содержание этой части Литургии связано с торжественной процессией, в ходе которой Святые Дары, заготовленные на проскомидии, переносятся с жертвенника на престол. Текст Херувимской песни на Литургии Иоанна Златоуста всегда один и тот же:

Иже херувимы тайно образующе и животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение, яко да Царя всех подымем, ангельскими	Таинственно изображая херувимов и воспевая Животворящей Троице трисвятую песнь, отложим ныне все житейские заботы, чтобы нам принять Царя всего [сущего], Которого

[13] «Удостоиться Небесного Царства» — ср. 2 Фес. 1:5.

невидимо дориносима чинми. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя.	незримо охраняют ангельские чины. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя.

Выражение «трисвятая песнь» здесь указывает не на песнопение «Святый Боже», а на ангельское славословие из книги пророка Исаии: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, полны суть небеса и земля славы Твоей» (Ис. 6:3). Однако если у Исаии речь шла о серафимах, то в песни упоминаются херувимы. Объяснение этому следует искать в том, что образ, который лег в основу Херувимской песни, заимствован не у Исаии, а у Иезекииля, который описывает таинственное видение небесной процессии:

> Херувимы же стояли по правую сторону дома… и облако наполняло внутренний двор… И шум от крыльев Херувимов слышен был даже на внешнем дворе, как бы глас Бога Всемогущего, когда Он говорит… И видно было у Херувимов подобие рук человеческих под крыльями их. И видел я: и вот четыре колеса подле Херувимов, по одному колесу подле каждого Херувима, и колеса по виду как бы из камня топаза. И по виду все четыре сходны, как будто бы колесо находилось в колесе. Когда шли они, то шли на четыре свои стороны; во время шествия своего не оборачивались, но к тому месту, куда обращена была голова, и они туда шли; во время шествия своего не оборачивались. И всё тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей, все четыре колеса их… И у каждого из животных четыре лица: первое лице — лице херувимово, второе лице — лице человеческое, третье лице львиное и четвертое лице орлиное… И когда шли Херувимы, тогда шли подле них и колеса; и когда Херувимы поднимали крылья свои, чтобы подняться от земли, и колеса не отделялись, но были при них. Когда те стояли, стояли и они; когда те поднимались, поднимались и они; ибо в них был дух животных. И отошла слава Господня от порога дома и стала над Херувимами (Иез. 10:3, 5, 8–12, 14, 16–18).

Величественная процессия, описанная Иезекиилем, находит свое отражение в земном священнодействии, в котором люди таинственно изображают херувимов, сопровождающих охраняемого ангельскими чинами Царя славы.

Буквальный перевод слова «дориносима» (греч. δορυφορούμενον) затруднителен. В отечественной литературе общепринятым является толкование, согласно которому это слово отсылает к римскому обычаю нести победителя на сложенных копьях. Между тем в данном случае оно означает: «охраняемого ангельскими чинами, словно копьеносцами». В Византии копьеносцами-дорифорами назывались личные телохранители импера-

Великий вход. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

ра: последний выходил в народ, окруженный дорифорами, которые имели при себе копья и в случае опасности могли направить их на толпу. Глагол δορυφορέω означал не «носить кого-либо на копьях», а именно «быть копьеносцем»-охранником, т. е. попросту «охранять».

К этому следует добавить, что слово ὑποδεχόμεθα представляет собой форму глагола ὑποδέχομαι, означающего не *«под*нимать», а *«при*нимать». Следовательно, смысл слов «яко да Царя всех подымем, ангельскими невидимо дориносима чинми» примерно следующий: «чтобы мы могли принять (в причащении) Царя всего, несмотря на то что приблизиться к Нему не позволяют чины ангелов-охранников».

История Херувимской песни неотделима от истории великого входа, составной частью которого она является. Уже в V веке автор Ареопагитского корпуса упоминает о том, что перенесение Святых Даров на престол сопровождалось пением:

> А из церковных служителей одни стоят у запертых дверей святилища, другие исправляют что-нибудь другое из дел своего чина. Избранные же из свя-

> щеннослужительского чина предлагают вместе с иереями на божественный жертвенник священный хлеб и чашу благословений, между тем как всё церковное собрание возглашает кафолическое песнословие. При этом божественный иерарх совершает священную молитву и возвещает всем святой мир, и, когда все облобызают друг друга, совершается таинственное провозглашение священных помянников. Затем иерарх и иереи умывают водой руки, и иерарх становится у средины божественного жертвенника, а вокруг стоят вместе с иереями только избранные служители[14].

Все элементы богослужения, описанные в приведенном отрывке, сохранены в современной практике архиерейской Литургии, которая также включает в себя торжественную процессию, умовение рук архиереем, исполнение соответствующего песнопения, поминовение. При иерейском служении сохранены те же элементы, кроме умовения рук, которое совершается в другом месте.

Автор Ареопагитского корпуса не уточняет, какое именно песнопение исполнялось в этот момент. Известный нам текст Херувимской песни датируется предположительно VI веком. Согласно византийскому историку Георгию Кедрину, Херувимская песнь была введена в Литургию в девятый год царствования императора Юстина II (565–577), то есть в 573 или 574 году; тогда же в Литургию Великого четверга было введено пение «Вечери Твоея тайныя»[15]. Современный церковный устав предписывает исполнять Херувимскую песнь на всех Литургиях Иоанна Златоуста в течение всего года. Она исполняется также на Литургиях Василия Великого, за исключением Великого четверга, когда поется «Вечери Твоея тайныя», и Великой субботы, когда поется «Да молчит всякая плоть».

Херувимская песнь тематически связана с перенесением Святых Даров с жертвенника на престол. Лейтмотивом ее является мысль об участии ангелов в священнодействии великого входа. Подчеркивается символизм великого входа как шествия, в котором участвует Христос в сопровождении ангелов. Из текста Херувимской песни не явствует, что речь идет о крестной жертве Спасителя, однако текст великосубботнего гимна явным образом указывает на то, что Христос «приходит заклатися и датися в снедь верным». Евхаристическое жертвоприношение, таким образом, воспринимается как воспоминание о крестной жертве Спасителя, а великий вход символизирует шествие Христа на страдание (об этом символическом толковании будет сказано ниже).

---

[14] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 3, 2 (PG 3, 425). Рус. пер. С. 609–611.

[15] *Георгий Кедрин*. Синопсис (PG 121, 748).

В современной практике Русской Церкви великий вход прерывает Херувимскую песнь после слов «всякое ныне житейское отложим попечение», в греческой — после слов «яко да Царя всех подымем». Пение хора в этот момент прерывается, и священник произносит поминовения. Однако сам текст Херувимской песни представляет собой одну фразу, которая по смыслу не делится ни в том, ни в другом месте.

Смысловой разрыв усиливается за счет традиции делить музыку Херувимской песни на две части — медленную и быструю. Эта традиция сложилась в XVIII веке, когда в русское церковное пение был введен итальянский стиль, и окончательно оформилась в XIX веке, когда русские подражатели итальянских композиторов ее узаконили и превратили в незыблемое правило. В соответствии с этой традицией первая часть Херувимской всегда исполняется медленно и тихо, а вторая («Яко да Царя всех подымем») — громко и бодро. Данная традиция, возникшая под влиянием итальянского инструментального концерта (построенного на принципе чередования медленных и быстрых частей), не вытекает ни из текста Херувимской песни, ни из внутренней логики совершаемого в этот момент великого входа. Исполнение обеих частей Херувимской в одном темпе и одном оттенке, напротив, позволило бы верующему воспринять великий вход как единое литургическое действие, не разрываемое искусственно на две половины.

Молитва «Никтоже достоин»

В чинопоследовании Литургии нашлось место не только для молитв, воссылаемых предстоятелем от лица общины или от лица клира, но и для молитвы, которую он возносит от себя лично — в первом лице единственного числа. Текст молитвы «Никтоже достоин» одинаков для Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста:

Никтоже достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластьми приходити, или приближитися, или служити Тебе, Царю Славы: еже бо слу-	Никто из связанных узами плотских похотей и удовольствий[16], не достоин подойти, приблизиться к Тебе или служить Тебе, о Царь славы![17] Ведь

[16] Ср. 1 Петр. 2:11: «Возлюбленные! прошу вас, как пришельцев и странников, удалять-ся от плотских похотей, восстающих на душу»; Тит. 3:3: «Мы были некогда несмыслен-ны… рабы похотей и различных удовольствий».

[17] Ср. Пс. 23:7: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь Славы!».

Литургия в храме апостолов Петра и Павла у Яузских ворот в Москве (подворье Сербской Православной Церкви)

жити Тебе, велико и страшно и самем Небесным Силам. Но обаче неизреченнаго ради и безмернаго Твоего человеколюбия, непреложно и неизменно был еси Человек, и Архиерей нам был еси: и служебныя сея и бескровныя жертвы священнодействие предал еси нам, яко Владыка всех. Ты бо един, Господи Боже наш, владычествуеши небесными и земными, иже на престоле Херувимсте носимый, иже Серафимов Господь, и Царь Израилев, иже Един свят, и во святых почиваяй. Тя убо молю, Единаго благаго и благопослушливаго: призри на мя, грешнаго и непотребнаго раба Твоего, и очисти мою душу и сердце от совести лукавыя, и удовли мя, силою святаго Тво-

служить Тебе — дело великое и страшное даже для самих небесных сил. Однако Ты, по своей несказанной и безмерной любви к людям, не превращаясь и не изменяясь, сделался Человеком, стал нашим Первосвященником и, как Владыка всего, передал нам священнодействие этого богослужебного и бескровного жертвоприношения. Ведь Ты один, Господи Боже наш, господствуешь над небесным и земным[18], возвышаясь на херувимском троне, — Господь серафимов и Царь Израиля, один Святой и почивающий в [небесном] Святилище[19]. Поэтому я молю Тебя, единственного благого и внимательно выслушивающего: обрати взор на меня[20], грешного и негодного раба Твоего, и очисть

[18] Ср. 1 Пар. 29:11: «Твое, Господи, величие и могущество, и слава, и победа, и великолепие, и все небесное и земное; Твое, Господи, царство, и Ты превыше всего, как владычествующий».

[19] Ср. Ис. 57:15: «Так говорит Высокий и Превознесенный, Вечно Живущий, Святой — Имя Его: “Я живу на Высоте [небес] и во Святилище”».

[20] «Призри (т. е. обрати взор) на меня» = Пс. 24:16.

его Духа, облечена благодатию священства, предстати святей Твоей сей трапезе, и священнодействовати Святое и Пречистое Твое Тело и Честную Кровь. К Тебе бо прихожду приклонь мою выю, и молю Ти ся, да не отвратиши лица Твоего от мене, ниже отринеши мене от отрок Твоих, но сподоби принесенным Тебе быти, мною грешным и недостойным рабом Твоим, даром сим. Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш, и Тебе славу возсылаем, со безначальным Твоим Отцем, и Пресвятым, и Благим, и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

мою душу и сердце от дурных мыслей и удостой меня силой Святого Твоего Духа[21], облеченного благодатью священства, предстать перед этим Твоим святым престолом и священнодействовать Святое и пречистое Тело Твое и почитаемую Кровь. Ведь я прихожу к Тебе, склонив свою шею, и молюсь Тебе, чтобы Ты не отвернул лица Твоего от меня[22] и не исключил меня из числа Твоих слуг[23], но удостоил меня, грешного и недостойного раба Твоего, принести Тебе эти Дары. Ибо Ты — приносящий и приносимый, принимающий и раздаваемый, Христос Бог наш, и Тебе мы возносим славу, вместе с Твоим не имеющим начала Отцом и Пресвятым, и благим и животворящим Твоим Духом, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

Молитва начинается с исповедания веры в то, что никто из плотских людей не достоин приближаться к Царю славы и служить Ему, ибо такое служение страшно даже для небесных сил. Словосочетание «Царь славы» заимствовано из Ветхого Завета, где оно применялось по отношению к Богу:

> Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы! Кто сей Царь славы? — Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в брани. Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь славы! Кто сей Царь славы? — Господь сил, Он — царь славы (Пс. 23:7–10).

В молитве Херувимской песни Царем славы назван Иисус Христос, чем подчеркивается Его божественное достоинство. Образ Царя славы, входящего в двери вечные, соответствует тому моменту священнодействия, когда хлеб и вино, приготовленные для того, чтобы стать Телом и Кровью Христа, вносятся через царские врата в алтарь, чтобы быть положенными на престоле.

---

[21] «Силой (Святого) Духа» — ср. Лк. 4:14; Рим. 15:13.

[22] «Не отврати лица Твоего от меня» = Пс. 26:9 и 142:7.

[23] «Не исключи меня из числа Твоих слуг» = Прем. 9:4.

Литургия («Иже херувимы»). Икона. 1570-е гг. (Третьяковская галерея, Москва)

Божественное достоинство Христа и Его равенство с Отцом подчеркиваются целым рядом других наименований, заимствованных из ветхозаветного каталога имен Божиих: Господь Бог наш; Господь серафимов; Царь Израилев; единственный Святой; почивающий во святилище. Вот лишь несколько примеров:

> Господь, царь Израилев, посреди тебя… Господь Бог твой среди тебя… (Соф. 3:15, 17).
> Ты же во святилище живешь, хвала Израиля (Пс. 21:3)[24].
> Страшен Ты, Боже, во святилище Твоем. Бог Израилев — Он дает силу и крепость народу [Своему] (Пс. 67:36).
> Буду воспевать Тебя на гуслях, Святый Израилев! (Пс. 70:22).
> Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на Херувимах, яви Себя (Пс. 79:2).
> Ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, — Святый имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище… (Ис. 57:15).

[24] Здесь мы приводим стих в переводе с Септуагинты. В Синодальном русском переводе, сделанном с еврейского масоретского текста: «Но Ты, Святый, живешь среди славословий Израиля».

Литургия святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. Фреска церкви Богородицы Евергетиды (Радославова капелла) монастыря Студеница. 1235 г.

Молитва «Никтоже достоин» засвидетельствована в самом раннем дошедшем до нас списке византийской Литургии Василия Великого — Барбериновском Евхологии VIII века. Предполагают, что она вошла в чин Литургии Златоуста достаточно поздно в качестве вставки в уже существовавший литургический чин[25].

В то же время можно предположить, что рассматриваемая молитва сложилась уже в V веке, когда Церковь испытывала особую потребность в том, чтобы применять к Иисусу Христу ветхозаветные имена Божии. Молитва стала итогом догматических споров, колебавших христианский Восток на протяжении более полутора столетий: с начала IV по середину V века. В ходе этих споров были последовательно опровергнуты арианство, несторианство и монофизитство; и было провозглашено, что Сын Божий равен Богу Отцу, что Он имеет две природы — божественную и человеческую. Став человеком, Он не перестал быть Богом: на это указывают слова «непреложно и неизменно был еси Человек».

[25] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 121.

Христос является не только истинным Человеком, но и единственным истинным Первосвященником. Это утверждение основано на учении, сформулированном в Послании к Евреям:

> Ибо всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи, могущий снисходить невежествующим и заблуждающим, потому что и сам обложен немощью, и посему он должен как за народ, так и за себя приносить жертвы о грехах... Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности... Тех священников было много, потому что смерть не допускала пребывать одному; а Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них. Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого (Евр. 5:1–3; 7:18–19, 23–27).

Если принять традиционную атрибуцию Послания к Евреям апостолу Павлу (а мы придерживаемся этой атрибуции), то оно было написано не позднее середины 60-х годов, а следовательно, до разрушения Иерусалимского храма. Автор послания не мог знать о том, что храм будет разрушен, однако вынес приговор ветхозаветному культу жертвоприношений. Хотя жертвы еще продолжали совершаться, в глазах автора Послания к Евреям они уже потеряли всякий смысл по причине «немощи и бесполезности». Разрушение Иерусалимского храма стало логическим завершением того процесса, который сделал бесполезным ветхозаветный культ, а вместе с ним — и сам Иерусалимский храм.

В Послании к Евреям Иисус представлен как Тот, Кто «должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа» (Евр. 2:17). Называя Иисуса «Первосвященником великим, прошедшим небеса» (Евр. 4:14), автор Послания пишет: «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5:7). По словам Кирилла Александрийского, Сын Божий «ходатайствует опять как человек, Примиритель и Посредник Бога и человеков (1 Тим. 2:5), и как истинно великий и всесвятой Первосвященник наш Своими молитвами умилостивляет Своего Родителя, Самого Себя священнодействуя за нас. Ведь Сам Он есть

Жертва и Сам — Священник, Сам — Посредник, Сам — всенепорочное приношение, Агнец истинный, «берущий грех мира» (Ин. 1:29)[26].

Вся первая часть молитвы посвящена Христу как Богу и Спасителю, Первосвященнику и Владыке. Однако далее священник обращается мыслями к тому служению, которое вверено ему в таинстве рукоположения. Это служение страшно даже для небесных сил: тем более оно превышает силы обычного грешного человека. Чтобы нести это служение, чтобы предстать перед престолом Божиим, священнику нужна сила Святого Духа, и о ниспослании этой силы он просит во второй части молитвы.

Выражение «приклонь мою выю» показывает, в какой позе священник читает данную молитву. Эта поза отражена на многих византийских фресках, изображающих Василия Великого или Иоанна Златоуста молящимися со склоненной шеей перед престолом Божиим.

Молитва «Никтоже достоин» — единственная молитва Литургии, написанная от первого лица единственного числа. Диалог между церковной общиной и Богом Отцом как бы на несколько минут прерывается, и священнослужитель вступает в свой личный диалог с Христом, истинным совершителем Литургии. Личная взаимосвязь между священником и Христом, оказывается, тоже является неотъемлемой частью евхаристического благодарения:

> Исповедуя священство, в благодать которого он облечен, как священство Христа… не только не отделяет себя священник от собрания, а, напротив, являет единство свое с ним как единство Главы и тела… Но потому как раз и личная молитва его о себе не только уместна, но и необходима, и, так сказать, самоочевидна… Единственность служения священника состоит в том, что он призван и поставлен быть в Церкви, Теле Христовом, *образом* Главы тела — Христа, и это значит — тем, через кого продолжается и осуществляется *личное* служение Христа… Ибо священство Христово состоит в *личной* самоотдаче Его Богу и людям… А это значит, что само призвание к священству обращено к личности призываемого и от нее неотрываемо, и что всякое различение «священства» и «личности», при котором священство оказывается чем-то в самом себе заключенным и к личности носителя его не имеющим отношения, ложно, ибо извращает сущность священства как продолжения в Церкви священства Христова[27].

Особый интерес с богословской точки зрения представляют слова, которыми завершается молитва: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и при-

[26] *Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 8 (PG 74, 505–508). Рус. пер. С. 720.

[27] *Шмеман А., протопресв.* Евхаристия. С. 137–139. (Курсив автора. — *М. И.*).

емляй и раздаваемый, Христе Боже наш». Эти слова основаны на древнецерковном понимании крестной жертвы Спасителя, сформулированном, в частности, Иоанном Златоустом: «Необычен жертвенник этой жертвы, потому что и жертва необычайная и небывалая. В самом деле, один и тот же был и жертвой и священником: жертвой был плотью, а священником — духом. Один и тот же приносил и был приносим плотью»[28].

Константинопольские споры середины XII века

В середине XII века слова «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый» из молитвы «Никтоже достоин» стали предметом полемики в Константинополе. К тому времени на православном Востоке получило известность латинское учение об искупительной жертве Спасителя как удовлетворении гнева Бога Отца. В XI веке Ансельм Кентерберийский в знаменитом трактате «Cur Deus homo?» («Почему Бог стал человеком?») сформулировал теорию, согласно которой смерть Христа была удовлетворением оскорбленного правосудия Бога Отца. Поскольку Бог справедлив, а грехопадением человека Он был оскорблен, Его справедливость требует сатисфакции: Сын Божий приносит Себя в жертву Отцу и Своей кровью умиряет разгневанного Бога. Эта теория развилась из средневековых представлений о необходимости удовлетворения оскорбленной чести, и она очень далека от богословских умозрений восточных Отцов Церкви. Ее экспонентом на Востоке в середине XII века был Сотирих Пантевген.

Его учение было рассмотрено на Поместных Соборах 1156–1157 годов в Константинополе, и поводом для начала полемики послужили слова «Ты бо еси приносяй и приносимый…». Одна сторона спора утверждала, что искупительная жертва Сына Божия была принесена всей Святой Троице и что Христос, в соответствии со словами молитвы, был и приносящим жертву, и принимающим ее. Другая сторона настаивала, что, если Христос был и приносящим, и приносимым, то, следовательно, вводятся две самостоятельные ипостаси. Второе мнение озвучивал Сотирих Пантевген, говоривший о том, что ввиду нечистоты омраченного грехом человечества, Бог Сын вместо нас принес Свою кровь в спасительное умилостивление для примирения с Отцом, Который вознаградил нас усыновлением[29]. Поскольку теория Сотириха имела некоторое внешнее сходство с теорией Ансельма Кентерберийского, его прозвали «латиномудрствующим».

[28] См.: *Иоанн Златоуст.* Беседа о кресте и разбойнике 1, 1 (PG 49, 400). Рус. пер. С. 338.

[29] См.: *Черемухин Павел, иером.* Константинопольский Собор 1157 г. С. 91.

В соответствии с разными пониманиями смысла искупительной жертвы Спасителя было и два разных понимания смысла евхаристического приношения: одни утверждали, что Евхаристия приносится Богу Отцу, другие — что она приносится всей Святой Троице.

Рассмотрев оба понимания искупительной жертвы Христа Спасителя, Константинопольский Собор 1157 года пришел к следующему определению:

> Владыка Христос добровольно принес Себя в жертву, принес же Самого Себя по человечеству и Сам принял жертву как Бог вместе со Отцом и Духом… Богочеловек Слово вначале во время владычних Страстей принес спасительную жертву Отцу, Самому Себе, как Богу, и Духу, Которыми человек призван от небытия к бытию, Которых он и оскорбил, преступив заповедь, с Которыми произошло и примирение страданиями Христа. Равным образом и теперь бескровные жертвы приносятся всесовершенной и усовершающей Троице, и Она их принимает[30].

Догматические определения Константинопольских Соборов 1156–1157 годов остаются сравнительно малоизвестными не только за пределами Православной Церкви, но и внутри православного мира. Между тем они сохраняют свою значимость в качестве альтернативы западной юридической теории искупления и в качестве попытки объяснить догмат искупления в категориях, более привычных для богословской мысли православного Востока.

Кроме того, эти формулировки дают ключ к пониманию богословского смысла Евхаристии. Она является жертвой, приносимой людьми Богу Отцу. В центре этой жертвы находится Христос. Как единственный истинный совершитель Евхаристии Он приносит ее Богу Отцу вместе со священниками и всей церковной общиной. Но как Тот, Кто сидит одесную Отца, Он и принимает эту жертву от рук людей. Будучи «Посредником» между Богом и людьми (1 Тим. 2:5), Он одновременно и на стороне Бога, и на стороне людей: Он и приносящий жертву, и принимающий ее.

Процессия со Святыми Дарами

Пока священник читает молитву «Никтоже достоин», диакон совершает каждение алтаря, иконостаса и присутствующих людей[31]. Затем он

[30] Цит. по: *Черемухин Павел, иером.* Константинопольский Собор 1157 г. С. 93.

[31] В греческой практике за архиерейским служением это каждение совершает сам архиерей.

возвращается в алтарь, и священник трижды, воздевая руки, произносит Херувимскую песнь до слов «всякое ныне житейское отложим попечение», а диакон подхватывает ее со слов «яко да Царя всех подымем».

Прочитав Херувимскую песнь, священник вместе с диаконом отходит к жертвеннику. Там он кадит Святые Дары, троекратно произнося: «Боже, очисти мя, грешнаго», после чего в ответ на слова диакона «Возми, Владыко» («Подними, Владыка») снимает с чаши и дискоса воздух и возлагает его на плечо диакону, произнося: «Возмите руки ваша во святая и благословите Господа» («Воздвигните руки ваши ко святилищу и благословите Господа»[32]). Затем он отдает диакону дискос, на котором остается покровец, а сам берет в руки чашу. Вместе они выходят северными вратами на амвон в предшествии свещеносца.

Если Литургия совершается архиереем, то последний, прочитав Херувимскую песнь, выходит на амвон для умовения рук. Указания на умовение рук во время Херувимской песни содержатся в византийских литургических рукописях начиная с X века, а в нелитургических источниках умовение рук перед совершением Евхаристии упоминается уже в IV–V веках[33]. Смысл этого обряда в том, что архиерей должен с чистыми руками приступить к совершению бескровной жертвы[34]. После умовения рук архиерей направляется к жертвеннику, где совершает поминовение живых и усопших и покрывает Святые Дары покровцами[35]. Затем архиерей отдает дискос старшему диакону, а чашу старшему пресвитеру, которые выходят

[32] Ср. Пс. 133:2.

[33] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 163–164.

[34] В древних рукописных чиновниках умовение рук во время Херувимской песни предписывается и для Литургии, совершаемой иереем, однако с течением времени этот обряд был перенесен на начало проскомидии. В современной практике Русской Церкви при иерейском служении Литургии умовение рук совершается трижды — сразу после облачения, перед пением «Отче наш» и после причащения. Архиерей также умывает руки трижды — во время великой ектении в начале Литургии, во время Херувимской песни и после причащения. Умывая руки во время Херувимской песни, архиерей читает молитву на освящение воды. Эта молитва, как кажется, в данном случае лишена смысла, поскольку использованная вода обычно выливается (в греческой традиции архиерей, умывая руки, окропляет верующих водой). Сама молитва на освящение воды — весьма древнего происхождения (не позднее VIII века), однако происходит она из чина освящения храма, где ее присутствие оправдано, так как этой водой окропляют новосооруженный храм. В славянский Чиновник молитва попала весьма поздно (вероятно, не ранее XVII века). См.: *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 172–173.

[35] «Архиерейская проскомидия» во время Херувимской песни в ее нынешнем виде — довольно поздний литургический обычай: у греков он появился в XVI веке, у русских — при патриархе Никоне.

Великий вход на архиерейской Литургии

на амвон в предшествии иподиаконов, несущих омофор и митру архиерея, его жезл, дикирий и трикирий, а также две рипиды[36]. Сам же архиерей подходит к царским вратам со стороны алтаря и встречает процессию.

Участие мирян в великом входе

Исторически великий вход представлял собой процессию, во время которой священнослужители переносили на престол Святые Дары. Вопрос об участии мирян в великом входе остается предметом дискуссии среди ученых-литургистов[37]. Источники не дают ясного ответа. Нет также полной ясности в вопросе о том, участвовал ли в великом входе император, если он присутствовал на службе. В исторических хрониках и литургических документах многократно упоминается о том, что император

[36] О символическом значении священных предметов, выносимых из алтаря, см., в частности: *Софроний Иерусалимский*. Толкование Литургии 21 (PG 87/3, 4001).

[37] Подробности см. в: *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 12–16.

вместе с патриархом входил в алтарь[38]. Имеются также упоминания о том, что император приходил на Литургию не с пустыми руками, а с дарами для церкви.

Приведем два примера, ставших хрестоматийными. Первый содержится в «Похвальном слове Василию Великому», принадлежащем перу Григория Богослова. В этом сочинении описывается инцидент, связанный с посещением храма, где служил Василий Великий, императором Валентом. Последний был покровителем арианства и пытался принудить Василия к принятию еретического учения; Василий упорно отказывался. В праздник Богоявления Валент оказался в Кесарии Каппадокийской и решил принять участие в торжественной службе. Император прибыл не к началу службы; когда он вошел, храм был переполнен, и Василий вместе с сослужившими ему епископами стоял у престола:

> Когда царь был уже внутри храма и гром псалмопений ударил в его уши, когда увидел он море народа и всё не человеческое, но скорее ангельское благолепие, которое было в алтаре и рядом с алтарем, впереди же всех прямо стоял Василий... тогда с царем происходит нечто человеческое: у него темнеет в глазах, кружится голова и душа приходит в оцепенение. Но это еще не было заметно многим. Когда же он должен был принести к божественному престолу дары, изготовленные его собственными руками, и никто не выходил, чтобы, по обычаю, их принять, и было непонятно, примут ли их вообще[39], тогда обнаруживается его страдание. Ибо у него сгибаются ноги, и если бы один из бывших в алтаре, подав руку, не поддержал шатающегося, он упал бы, и падение его было бы достойно слез[40].

Второй, аналогичный случай описан в «Церковной истории» Феодорита Кирского. Здесь повествуется о том, как святой Амвросий Медиоланский во время Литургии не принял дары от императора Феодосия, которого святитель отстранил от причащения за то, что тот жестоко подавил восстание в Салониках. Спустя восемь месяцев после этого инцидента, в праздник Рождества Христова, император, глубоко раскаявшийся в своем поступке, решился на то, чтобы прийти в храм, где служил Амвросий, для участия в службе и причащении Святых Христовых Тайн:

---

[38] 69-е правило Трулльского собора запрещает мирянам, за исключением императора, входить в алтарь. Исключение, сделанное для императора, обусловлено его особым положением в византийском государстве и византийской церкви, связанным с его ролью «верховного понтифика» (pontifex maximus).

[39] Никто из диаконов не дерзал приблизиться к еретику, чтобы взять из его рук дары.

[40] *Григорий Богослов*. Слово 43, 52, 5–22 (SC 384, 234–236). Рус. пер. Т. 1. С. 635.

Потом, когда время призывало к принесению даров на священную трапезу, он встал и с не меньшими слезами приступил к алтарю, сделав же приношение, стал, по своему обыкновению, внутри за решеткою. Но великий Амвросий… сперва спросил: «Что ему нужно?» Потом на ответ царя, что он ожидает принятия божественных Тайн, объявил ему через служившего старшего диакона, что «внутреннее, государь, доступно только иереям, а для всех прочих недоступно и неприкосновенно, а потому выйди и приобщись, стоя вместе с другими, ибо порфира делает людей царями, а не иереями». Правоверней-ший царь с кротостью принял и это внушение, сказав в ответ, что он остался внутри за решеткою не по дерзости, а по обыкновению, существующему, как известно, в Константинополе. «Впрочем, я обязан быть благодарным и за это врачевство», — прибавил он[41].

В обоих случаях император приносит дары к алтарю, а принимает их епископ. Однако неясно, идет ли речь о евхаристических дарах, то есть о хлебе и вине, или, например, о тех подарках, которые императоры имели обыкновение делать при посещении храмов (драгоценные сосуды, деньги). Также ни из первого, ни из второго рассказа не явствует, что принесение императором даров имело место во время великого входа. Некоторую ясность вносит позднейший источник — византийская «Книга церемоний» (X в.), — где указывается, что императорскими дарами являются не хлеб и вино, а драгоценные сосуды, и что эти дары делаются при входе императора в храм, а не во время великого входа. Тот же источник, однако, подробно описывает участие императора в великом входе, перед началом которого он облачается в пурпурную мантию, берет в руки светильник и идет впереди процессии со Святыми Дарами вплоть до входа в алтарную часть, где его ожидает патриарх[42].

В храме Святой Софии помещение, где приготовлялись Святые Дары для Евхаристии, — оно называлось σκευοφυλάκιον («сосудохранилище») — находилось отдельно от главного здания, поэтому процессия со Святыми Дарами начиналась за пределами храма. В некоторых других византийских храмах скевофилакион представлял собой пристройку к главному зданию или отдельное крыло здания[43]. Так или иначе Святые Дары приготовлялись в одном месте и переносились в другое: в этом

[41] *Феодорит Кирский*. Церковная история 5, 17 (PG 82, 1236–1237).

[42] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 29–30, 195–196.

[43] Подробнее о скевофилакионе в контексте развития великого входа см. в: *Matthews T. F.* The Early Churches of Constantinople. P. 158–164.

Принесение даров императром Максимианом и императрицей Феодорой. Мозаика базилики Сан-Витале в Равенне. 546–547 гг.

заключался функциональный смысл великого входа. Николай Кавасила пишет:

> Вход с Евангелием происходит по необходимости, поскольку оно лежит в сосудохранилище, и оттуда надлежит внести его в храм для чтения… Подобным образом и вход с Честными Дарами происходит по необходимости, поскольку и они обычно лежат в сосудохранилище; их вносят с честью, песнопениями, каждением и свечами, как и подобает дарам, (приносимым) Богу[44].

В современных православных храмах жертвенник, на котором совершается проскомидия, обычно располагается в алтаре слева от престола, поэтому Святые Дары выносятся из алтаря (северными дверьми) и вносятся обратно в алтарь (царскими вратами). Маршрут великого входа, таким образом, идентичен маршруту малого входа[45].

В данном случае, как и в случае малого входа, архиерейская Литургия в большей степени сохранила функциональный смысл процессии, чем иерейская. В современном архиерейском чиновнике указывается, что епископ не участвует в процессии великого входа: он ожидает эту процессию

[44] *Николай Кавасила.* Об обрядах Божественной Литургии 3–4 (SC 4, 370).

[45] Отметим, что в Греческой Церкви процессия со Святыми Дарами выходит из алтаря, движется вдоль северной стены храма к выходу, а затем через центр храма возвращается к алтарю. В русской практике процессия ограничивается движением по солее от северных дверей к царским вратам.

в царских вратах, где принимает от старшего диакона дискос, а от старшего священника чашу. При этом архиерей совершает поминовение патриарха (при патриаршем служении поминаются главы Поместных Православных Церквей), клириков и всех присутствующих в храме. Принимая Святые Дары от низших клириков, епископ затем поставляет их на престол. Этим символизируется двойная роль епископа, соответствующая роли Христа как приносящего жертву и принимающего ее («Ты бо еси приносяй и приносимый»). Архиерей принимает евхаристические дары, принесенные народом, из рук низших клириков, и приносит их Богу от лица клира и народа.

Символизм великого входа по-разному толкуется в православной традиции. По мнению византийских толкователей, великий вход символизирует шествие Христа на страдания. Так понимал символизм Херувимской песни и великого входа святитель Герман Константинопольский:

> Херувимская песнь через начинающих шествие диаконов и представление серафимских изображений — рипид — знаменует вхождение всех святых и праведных, выступающих впереди херувимских сил и невидимых ангельских воинств, которые предваряют великого Царя Христа, идущего на таинственную жертву и поднимаемого плотскими руками. С ними вместе идет впереди для бескровного и мысленного жертвоприношения Дух Святой, мысленно созерцаемый в огне, фимиаме, дыме и дуновении благоухания… Но и мысленные силы, и сонмы ангелов, видя совершаемое Христом через крест и смерть домостроительство, победу над смертью, сошествие во ад и тридневное воскресение, с нами восклицают: Аллилуйя[46].

Данный символизм не следует воспринимать буквально: великий вход — не «инсценировка» Входа Господня в Иерусалим или шествия Христа на Голгофу. Это напоминание не о конкретном событии из жизни Христа, а о смысле Его пришествия в мир — о том, что Он воплотился и принес Себя в жертву, чтобы стать «хлебом жизни» для верующих в Него.

Есть и иное понимание великого входа — как символа второго пришествия Христа. Такой смысл усваивает ему Симеон Солунский:

> Потому, после великого исхода оглашенных, совершается и второй великий вход, знаменующий собой второе и со славою пришествие Христово с неба. Вот

[46] *Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств 37 (PG 98, 420). Рус. пер. С. 69, 71. См. также: *Софроний Иерусалимский*. Толкование Литургии 21 (PG 87/3, 4001). Это понимание восходит к Феодору Мопсуестийскому (см.: *Ткаченко А. А.* Вход. С. 36).

почему этот вход совершается с величайшей торжественностью (δορυφορίας), ради светлости той славы Господней, с которой Он тогда придет. При этом впереди несут омофор с изображением креста, что служит знамением пришествия Христова, которое тогда будет на небе, как написано. Далее следуют свещеносцы, и копьеносцы, и шествующий таинственно Христос — Хлеб Небесный и Чаша непрестанного веселия, животворная и нескончаемая радость. Тут Он созерцается, как закланный, в Агнце, потому что тогда узрен будет и живым, и уязвленным. Одни — богоубийцы — узрят Того, Кого пытались убить. А мы, уверовавшие в Него, возрадуемся о Нем, ибо «ранами Его мы исцелились» (Ис. 53:6)[47].

Поминовение на великом входе

Поминовения за великим входом, насколько можно судить по сохранившимся литургическим рукописям, представляют собой достаточно позднюю традицию: впервые она зафиксирована в рукописях XII–XIII веков. Предположительно эта традиция развилась из практики обращения верующих к священнику с просьбой молитв и ответа священника на эти обращения: «Да помянет вас Господь Бог во Царствии Своем». К XIV веку относится обычай поминать императора и Патриарха за великим входом в случае, если они присутствовали за богослужением. Обычай поминать на великом входе гражданские и церковные власти из поздней Византии перешел на Русь[48].

В современной русской практике при иерейском служении поминовение делится между диаконом и священником. Диакон, стоя в царских вратах с дискосом в руках, произносит:

Великаго господина и отца нашего (*имярек*), Святейшаго Патриарха Московскаго и всея Руси, и господина нашего преосвященнейшаго (*имярек*), митрополита (или архиепископа, или епископа *егоже есть область*), да помянет Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно, и во веки веков.	Великого господина и отца нашего *такого-то*, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, и господина нашего преосвященного митрополита (архиепископа, епископа, возглавляющего епархию) *такого-то* да помянет Господь Бог в Царстве Своем, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков.

Затем священник произносит вторую часть поминовения:

[47] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 98 (PG 155, 296).

[48] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 227–233.

Священнослужители на солее во время поминовения

Преосвященныя митрополиты, архиепископы и епископы, и весь священнический и монашеский чин, и причет церковный, братию святаго храма сего, вас и всех православных христиан, да помянет Господь Бог во Царствии Своем, всегда, ныне и присно, и во веки веков.

Преосвященных митрополитов, архиепископов и епископов, весь священнический и монашеский чин и причт церковный, братию этого святого храма, вас и всех православных христиан, да помянет Господь Бог в Царстве Своем, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков[49].

При архиерейском служении и первую, и вторую части поминовения произносит архиерей. Первую часть он произносит, покадив дискос и приняв его у диакона; после ее произнесения он ставит дискос на престол. Затем кадит чашу, берет ее у старшего священника и произносит вторую часть поминовения, по окончании которой ставит на престол чашу.

При соборном служении Литургии несколькими архиереями первую часть произносит старший, поминая Патриарха, а затем поименно всех сослужащих архиереев. Вторую часть произносит второй по старшинству архиерей, поминая предстоятеля и всех православных христиан.

Если Литургию возглавляет Патриарх, на великом входе он, взяв в руки дискос, поминает глав Поместных Православных Церквей, а также сослужащих ему архиереев. Старший из сослужащих архиереев затем с чашей в руках поминает Патриарха.

[49] Другая версия того же поминовения: «Всех вас, православных христиан, да помянет Господь Бог во Царствии Своем, всегда, ныне и присно, и во веки веков».

Поставление Святых Даров на престол

Поставляя Святые Дары на престол, предстоятель произносит следующие тропари:

Благообразный Иосиф, с древа снем Пречистое Тело Твое, плащаницею чистою обвив, и благоуханьми во гробе нове покрыв, положи.	Именитый[50] Иосиф, с древа [Креста] сняв Пречистое Тело Твое [и] обвив [его] чистой плащаницей с благовониями, закрыв, положил [его] в новой гробнице[51].
Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй неописанный.	Во гробе плотью, а в аду душой, как Бог, в раю же с разбойником, и на престоле Ты был, Христос, с Отцом и Духом, всё Собою наполняя, не имеющий пределов.
Яко живоносец, яко рая краснейший, воистинну и чертога всякаго царскаго показася светлейший, Христе, гроб Твой, источник нашего воскресения.	Как живоносный, как более прекрасный, чем рай, Твой гроб — источник нашего воскресения — явился воистину блистательнее всякого царского дворца!

Эти тропари заимствованы из богослужения Великой субботы и напоминают о погребении Иисуса Христа, о котором в Евангелии от Иоанна говорится:

> После сего Иосиф из Аримафеи — ученик Иисуса, но тайный из страха от иудеев, — просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса. Пришел также и Никодим, приходивший прежде к Иисусу ночью, и принес состав из смирны и алоя, литр около ста. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают иудеи. На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен. Там положили Иисуса ради пятницы иудейской, потому что гроб был близко (Ин. 19:38–42).

Чтение этих тропарей указывает на еще один аспект символизма великого входа: он служит напоминанием о погребении Иисуса Христа. Эта тема прослеживается в целом ряде комментариев, начиная с первой трети V века, когда Исидор Пелусиот говорит о том, что «простертие чистой плащаницы

[50] «Именитый» = Мк. 15:43.

[51] Ср. также Мф. 27:57–60; Мк. 15:42–46; Лк. 23:50–53.

над Святыми Дарами означает служение Иосифа Аримафейского»[52]. Однако включение тропаря «Благообразный Иосиф» произошло достаточно поздно: о нем ничего не известно ранее XIV века[53]. Два других тропаря были добавлены еще позже.

При чтении трех указанных тропарей с дискоса и чаши снимаются покровцы и кладутся по краям престола, а воздýх священник снимает с плеча диакона и, подержав его над дымом от кадила, которое держит диакон, возлагает на Святые Дары, вновь произнося тропарь «Благообразный Иосиф». Затем он трижды кадит Святые Дары, произнося окончание 50-го псалма: «Ублажи, Господи, благоволением Твоим Сиона, и да созиждутся стены Иерусалимския. Тогда благоволиши жертву правды, возношение и всесожегаемая, тогда возложат на олтарь Твой тельцы» (Пс. 50:20–21).

Чтение заключительных стихов 50-го псалма в данный момент Литургии впервые зафиксировано в XII веке и связано с тем, что в них упоминается алтарь (престол) и жертва[54].

В толковании на данный момент Литургии святитель Герман Константинопольский пишет:

> И вот — Христос распят, Жизнь погребена, гроб закрыт, камень запечатан. Иерей приступает, присоединяется к ангельским силам и стоит уже как бы не на земле, а у небесного жертвенника, перед жертвенником престола Божия, и созерцает великое, непостижимое и неизъяснимое таинство Бога, исповедует благодать, возвещает воскресение, запечатлевает веру в Святую Троицу[55].

Одна чаша или несколько чаш?

В связи с великим входом уместно сделать экскурс относительно количества евхаристических чаш за Литургией.

В наши дни на архиерейской Литургии, особенно при большом стечении молящихся, нередко за богослужением употребляется чаша весьма внушительного размера, высотой едва ли не в половину человеческого роста и объемом в три, пять, а то и девять литров. Евхаристические чаши объемом свыше литра употребляются и в приходском богослужении — особенно в многоштатных приходах в большие праздники. При использовании многолитровых чаш во время проскомидии, как правило, в потир вли-

---

[52] *Исидор Пелусиот.* Послание 1, 123 (PG 78, 264–265).

[53] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 246.

[54] Ibid. P. 249.

[55] *Герман Константинопольский.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств 41 (PG 98, 428). Рус. пер. С. 73.

Чаши со Святыми Дарами на престоле

вается лишь часть приготовленного к освящению вина с водой, а основной объем доливается после великого входа, поскольку нести многолитровый сосуд на великом входе тяжело. Затем, по завершении евхаристической молитвы и по возгласе «Святая святым», Кровь Христова разливается из большого потира по чашам обычного размера, т. е. объемом 0,5–0,75 литра. Таким образом, основной объем евхаристического вина — и затем святой Крови — находится в главной чаше не в течение всей Литургии, а лишь на протяжении ее «освятительной» части, от великого входа и до причащения духовенства.

По мнению многих священнослужителей, ситуация многолюдной службы с большим числом причастников не предусматривает иного выхода, кроме как использование огромной чаши с доливанием в нее вина и последующим разливанием из нее святой Крови на несколько чаш. Однако традиция древней Церкви в данном вопросе отличалась от современной.

Особое значение среди древних церковных свидетельств имеют данные о богослужении в Константинополе и Византии вообще, поскольку русская богослужебная традиция является наследницей и прямым продолжением византийской. Археологические данные свидетельствуют о том, что даже самые большие византийские потиры не превосходили объем 0,75–1 литра[56]. Очевидно, что одной такой чаши для богослужения в храме Святой Софии было бы недостаточно. Что же делали визан-

[56] *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 256–257.

Потир. До 1329 г. (Музеи Московского Кремля)

тийцы? Святоотеческие и литургические источники дают однозначный ответ: они совершали Евхаристию одновременно на многих сосудах[57]. Кстати, и дискосов с лежащими на них Агнцами могло быть несколько.

Впервые о многих чашах за Божественной Литургией упоминают «Апостольские постановления», сборник раннехристианских документов, окончательно отредактированный около 380 года в Антиохии[58]. Применительно к Константинополю о множестве дискосов и чаш в чине Божественной Литургии свидетельствует «Пасхальная хроника» VII века[59]. Эти данные подтверждает преподобный Максим Исповедник, который дополнительно дает символическое толкование тому, почему на Литургии должно быть обязательно нечетное количество чаш[60].

В целом ряде византийских сборников богослужебных текстов, начиная с «Барбериновского Евхология», а в особенности — в списках, предназначенных для архиерейского богослужения, в рубриках чина Божественной Литургии говорится не о «чаше», а о «чашах»[61]. Указания на многие чаши за Литургией содержатся в византийском чинопоследовании па-

[57] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 208–213.

[58] Апостольские постановления 8, 12, 3 (SC 336, 178).

[59] Пасхальная хроника, год 624 (PG 92, 1001).

[60] *Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения 41 (PG 90, 820).

[61] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 366.

Небесная Литургия. 3-я четв. XIV в. Фреска церкви Богоматери Перивлепты в Мистре, Греция

триаршей и архиерейской Литургии XIV века, составленном Димитрием Гемистосом[62].

Наконец, иконография великого входа в византийских и балканских фресках XIV–XVI веков тоже представляет множество чаш. В частности, на фреске 1360–1370 годов в монастыре Перивлепты в Мистре (Греция) великий вход изображен в виде процессии ангелов, несущих дискосы в руках или на голове.

Помимо простого упоминания многих чаш на Литургии, некоторые византийские источники содержат и уставные указания о том, как следует совершать Евхаристию, если чаш несколько. Симеон Солунский пишет, что слова проскомидии не меняются, «даже если чаш бывает много»[63]. В описанном Димитрием Гемистосом чине Литургии говорится, что по великом входе Патриарх ставит дискос на престол, а чаши попарно расставляет с обеих сторон дискоса[64]. В написанном в конце XI века письме

[62] *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2: Εὐχολόγια. С. 310.

[63] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 96 (PG 155, 288).

[64] *Дмитриевский А. А.* Описание... Т. 2. С. 206.

Потир. 1688 г. (Ярославский музей-заповедник)

Константинопольского Патриарха Николая III Грамматика[65] епископу Галлипольскому Павлу подробно говорится о том, что дискосы ставятся в форме креста, а чаши — между плечами этого креста.

Таким образом, совершение Божественной Литургии на многих чашах и многих дискосах — обычная византийская практика, которая, более того, при архиерейском богослужении была даже нормативной. Ее исчезновение в поствизантийскую эпоху, очевидно, связано с установлением практики редкого причащения и общей тенденцией к уменьшению размеров храмов[66]. В небольших храмах при немногих причащающихся потребность в использовании значительных объемов евхаристического вина отпала, а вместе с ней отпала и необходимость совершения Литургии на многих сосудах.

При этом в течение некоторого времени практика совершать великий вход с перенесением в процессии многих чаш еще сохранялась — но чаши, кроме одной главной с вином, стали носить пустыми. Уже Симеон Солунский описывает такую практику и, более того, дает ей объяснение, утверждая, что перенесение пустых чаш на великом входе происходит «в знак почитания Честных Даров»[67]. Аналогичная практика была известна и в дониконовской Руси: в богослужении крупнейших древнерусских соборов в праздники на великий вход переносили не только дискос

[65] Возможно, автором письма был не Николай III Грамматик, а один из двух других Константинопольских Патриархов того времени — Косма I или Евстратий (*Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 367–368).

[66] Эта тенденция была вызвана как внешними обстоятельствами — упадком и затем падением Византии (а на Руси — татаро-монгольским игом), так и внутренними процессами: в поздневизантийское время постройка серии небольших храмов стала считаться предпочтительнее постройки одного крупного.

[67] *Симеон Солунский*. Книга о храме 79 (PG 155, 729).

и чашу с евхаристическими хлебом и вином, но и другие пустые сосуды, в том числе — сионы, то есть дарохранительницы[68]. Обычай переносить во время великого входа, помимо дискоса и чаши, также и дарохранительницу доныне сохраняется в Русской Церкви в чине патриаршей интронизации[69].

Некоторые священнослужители полагают, что использование нескольких чаш на Литургии противоречит словам молитвы из Литургии Василия Великого: «Нас же всех, от единаго хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единаго Духа Святаго причастие». Во-первых, византийцы знали слова анафоры, что не мешало им совершать Литургию на многих чашах. Во-вторых же, — и это главное, — в анафоре Василия Великого речь идет не о чаше на той или иной конкретной Литургии, а о Христовой чаше как таковой — о чаше пролитой Им за весь мир пречистой Крови. Эта чаша — одна и та же во всех храмах по всему миру, сколько бы потиров ни стояло на престоле. Как множество потиров во множестве храмов суть одна и та же единая чаша Христова, так и множество чаш, стоящих на престоле одного храма во время Божественной Литургии, суть одна и та же чаша.

С учетом сказанного представляется правильным при соборном служении в случае наличия нескольких чаш, из которых потом будут причащать народ, выносить все эти чаши на великом входе, а не одну — главную.

Диалог после великого входа

После того как чаша и дискос (чаши и дискосы) поставлены на престол между диаконом и священником, происходит следующий диалог:

Священник: Помяни мя, брате и сослужителю[70].	Помяни меня, брат и сослужитель.
Диакон: Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя.	Дух Святой снизойдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя.
Священник: Тойже Дух содействует нам вся дни живота нашего.	Тот же Дух да содействует нам во все дни жизни нашей.

[68] *Голубцов А. П.* Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907. С. 217–220.

[69] *Желтов М., свящ.* Интронизация / Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 124–131.

[70] Или, если диаконов несколько: «Помяните мя, братие и сослужители». И далее всё, что касается диаконов, произносится во множественном числе.

Священник и диакон перед престолом
(на «Помяни мя, брате»)

Диакон: Помяни мя, Владыко святый.	Помяни меня, владыка святой.
Священник: Да помянет тя Господь Бог во Царствии Своем, всегда, ныне и присно, и во веки веков.	Да помянет тебя Господь Бог в Царстве Своем, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков.
Диакон: Аминь.	Аминь.

Центральное место в этом диалоге занимают слова, которые архангел Гавриил обратил к Богородице (Лк. 1:35) в момент Благовещения: эти слова диакон обращает к священнику[71]. Тем самым подчеркивается, что совершение Литургии невозможно без содействия Святого Духа.

Параллелизм между действием Святого Духа в Благовещении и Его действием в Евхаристии восходит к Иоанну Дамаскину (VIII в.), который в «Точном изложении православной веры» говорит:

> Ибо, как Бог всё, что Он сотворил, сотворил действием Святаго Духа, так и ныне действие Духа совершает то, что превышает естество и чего не может вместить

[71] О происхождении данного диалога и времени его включения в Литургию см.: *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 290–299.

ничто, кроме одной только веры. «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк. 1:34). Архангел Гавриил отвечает: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1:35). И ты теперь спрашиваешь, каким образом хлеб делается Телом Христовым, а вино и вода — Кровью Христовою? Говорю тебе и я: Дух Святый нисходит и совершает то, что превыше разума и мысли[72].

Приведенный диалог — один из нескольких подобного рода диалогов между диаконом и предстоятелем, возникающих по ходу совершения Литургии. Эти диалоги отмечены духом теплоты и доверительности. Принимая от предстоятеля благословение или подавая ему тот или иной священный предмет, диакон целует ему руку; начиная или заканчивая священнодействие, кланяется ему.

Все эти слова и действия — не просто остатки древнего церковного протокола. Они имеют иконный характер, символизируя те отношения абсолютного доверия и любви, которые существуют между людьми в Царстве Небесном и которые должны существовать между теми, кто живет в Боге. Кроме того, эти действия подчеркивают иерархический характер Церкви, в которой, по учению Дионисия Ареопагита, божественные «исхождения» и «светолития» переходят от высших чинов к низшим: от ангелов к человекам, от священников к диаконам, от клириков к мирянам[73]. Наконец, почтение, оказываемое во время богослужения предстоятелю как совершителю Евхаристии, как бы замещающему Самого Христа, сродни тому, которое оказывается священным изображениям: честь, воздаваемая образу-священнослужителю, восходит к Первообразу-Христу.

3. Просительная ектения и целование мира

Просительная ектения

По окончании Херувимской песни диакон выходит на солею для произнесения просительной ектении, состоящей из двенадцати прошений:

Исполним молитву нашу Господеви.	Исполним[74] молитву нашу Господу.
О предложенных Честных Дарех, Господу помолимся.	О положенных пред [Господом] почитаемых Дарах Господу помолимся.

[72] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13 (PG 94, 1141).

[73] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 1 (3, 369–377). Рус. пер. С. 567–579.

[74] *Букв.* «завершим» — эта ектения завершает собой моление верных, начатое до великого входа.

О святем храме сем, и с верою, благоговением и страхом Божиим входящих в онь, Господу помолимся.	Об этом святом храме и о входящих в него с верой, благоговением и страхом перед Богом, Господу помолимся.
О избавитися нам от всякия скорби, гнева и нужды, Господу помолимся.	О том, чтобы мы были избавлены от всякой скорби, беды и нужды, Господу помолимся.
Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию.	Защити, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоей благодатью.
Дне всего совершенна, свята, мирна и безгрешна, у Господа просим.	[Того, чтобы] весь [этот] день [был] совершенным, святым, полным мира и свободным от грехов, у Господа попросим.
Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим.	Ангела мира — надежного путеводителя и хранителя наших душ и тел, у Господа попросим.
Прощения и оставления грехов и прегрешений наших, у Господа просим.	Прощения и оставления наших грехов и проступков, у Господа попросим.
Добрых и полезных душам нашим, и мира мирови, у Господа просим.	Хорошего и полезного для наших душ, а для мира[75] — мира[76], у Господа попросим.
Прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати, у Господа просим.	[Того, чтобы нам] провести оставшееся время нашей жизни в мире и покаянии, у Господа попросим.
Христианския кончины живота нашего, безболезненны, непостыдны, мирны и добраго ответа на страшнем судищи Христове просим.	Безболезненной, непостыдной и мирной кончины нашей жизни и доброго оправдания на Страшном суде Христа, у Господа попросим.
Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянувше, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим.	Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянув, вверим себя, друг друга и всю нашу жизнь Христу Богу.

Первые пять прошений, на которые хор отвечает: «Господи, помилуй», частично дублируют прошения великой ектении. Следующие шесть про-

[75] Мира в смысле вселенной.

[76] Мира в смысле покоя и радости.

шений сопровождаются пением «Подай, Господи», и последнее, дублирующее заключительное прошение великой ектении, завершается пением «Тебе, Господи».

Просительная ектения имеет древнее происхождение. Отдельные ее элементы зафиксированы уже в IV веке, в частности прошение об ангеле мира[77]. Иоанн Златоуст упоминает о литургическом возгласе «ангела мирна просите, оглашеннии», и поясняет: «Есть ангел мучитель, как говорит Писание: “посольство злых ангелов” (Пс. 77: 49). Есть также ангел губитель (2 Цар. 24:16). Поэтому и повелеваем им[78] просить ангела мирного, и в то же время научаем их прежде всего искать мира, как союза всех благ, чтобы они были свободны от всякой вражды, всякой борьбы и всяких распрей»[79]. В других беседах Златоуст говорит: «А чтобы тебе знать, что есть ангелы мира, послушай, как диаконы всегда произносят в молитвах: ангела мирна просим»[80]; «Также и диакон, приглашая молиться, вместе с прочими прошениями повелевает в молитве просить ангела мирна, и чтобы всё предстоящее нам было мирным»[81]. Смысл этого прошения разъясняется в следующих словах: «Каждый верующий имеет ангела, так как и с самого начала каждый благочестивый человек имел ангела… Итак, если у нас есть ангелы, то будем вести себя осмотрительно, как будто рядом с нами находятся наставники, потому что с нами рядом и демон. Поэтому будем молиться и взывать, прося себе ангела мирна»[82].

В просительной ектении ангел мира назван «хранителем душ и телес наших». Учение о том, что у каждого человека есть свой ангел-хранитель, восходит к словам Спасителя (Мф. 18:10) и встречается уже в таких ранних произведениях, как «Пастырь» Ерма (II в.). В этом апокрифическом сочинении говорится, что к каждому человеку приставлены два ангела — один добрый, другой злой. Добрый ангел «тих и скромен, кроток и мирен»: войдя в сердце человека, он внушает ему «справедливость, целомудрие, чистоту, ласковость, снисходительность, любовь и благочестие». Злой же ангел «злобен, гневлив и безрассуден, и действия его злы и развращают

---

[77] См.: *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 316–318.

[78] Верующим.

[79] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Второе послание к Коринфянам 2, 8 (PG 61, 403). Рус. пер. С. 483–484.

[80] *Он же.* Беседы на Вознесение 1, 1 (PG 50, 444). Рус. пер. С. 486.

[81] *Он же.* Беседы против иудеев 3, 6 (PG 48, 870). Рус. пер. С. 667.

[82] *Он же.* Толкование на Послание к Колоссянам 3, 4 (Творения. Т. 11. Кн. 1. С. 383).

Ангел Хранитель. Икона из Чудова монастыря. Нач. XVIII в. (Музеи Московского Кремля)

рабов Божиих»[83]. В последующей христианской традиции представление о злом ангеле (демоне), специально приставленном к человеку, исчезло, тогда как представление об ангеле-хранителе получило развитие и закрепилось как в богословской литературе, так и в литургических текстах.

Помимо учения о том, что к каждому человеку приставлен свой ангел-хранитель, христианские авторы также говорят об ангелах, которые «охраняют области земли, и управляют народами и странами, как повелено им Творцом, и распоряжаются нашими делами, и помогают нам»[84]. Представление о том, что ангелы охраняют отдельные страны и что у каждой страны и каждого города есть свой ангел-хранитель, основано на Ветхом Завете (Дан. 10:13–21). В соответствии с этим представлением Григорий Богослов утверждает, что каждый из ангелов «принял какую-либо часть вселенной, или приставлен к чему-нибудь одному из всего»[85].

[83] *Ерм.* Пастырь. Кн. 2: Заповеди. Заповедь 6, 2.

[84] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 2, 3 (PG 94, 872).

[85] *Григорий Богослов.* Слово 28, 31 (SC 250, 174). Рус. пер. С. 413.

Сквозной темой просительной ектении является прошение о мире. Оно появляется в разных формах: диакон приглашает верующих просить у Бога мирного дня, ангела мирного, мира миру, окончания жизни в мире и покаянии, безболезненной и мирной кончины.

Библейское понимание мира

Мир — одна из главных ценностей в человеческой жизни. Греческое слово εἰρήνη, означающее «мир», или «покой», является эквивалентом еврейского термина **שׁלום** *šālôm*, имеющего тот же смысл и играющего важную роль в ветхозаветном представлении о Боге. В Книге Судей упоминается о том, как Гедеон построил жертвенник Господу и назвал его **יהוה שׁלום** *Yahwē šālôm*, что переводится как «Господь — мир» (Суд. 6:24). Мир проистекает из самого божественного естества и подается как дар Божий сынам Израилевым (Числ. 6:26); Бог благословляет народ Свой миром (Пс. 28:11). «Мир тебе»: так говорил Бог Своим избранникам (Суд. 6:23); так люди приветствовали друг друга (1 Пар. 12:18); в такой форме преподавалось благословение целому городу (Пс. 121:8) или отдельному человеку (Дан. 10:19). «Мир» был синонимом здоровья: когда хотели справиться о здоровье или благополучии того или иного человека, спрашивали, в мире ли он[86].

Седьмая заповедь Блаженств из Нагорной проповеди гласит: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5:9). Эта заповедь далее расшифровывается в словах: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним» (Мф. 5:25); «Не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39); «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). Иисус призывает к последовательному миротворчеству, к непротивлению злу насилием, к воздержанию от ответных действий при нанесении ущерба или оскорбления.

Но откуда человеку черпать внутренние силы для того, чтобы не отвечать злом на зло, оскорблением на оскорбление, насилием на насилие? Из того мира, источником которого является Сам Господь. На Тайной вечере Он говорил Своим ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14:27). Таким образом ученики Спасителя становятся полноправными наследниками и обладателями мира, которым Он обладает в Самом Себе.

[86] В еврейском оригинале Книги Бытия Иосиф, беседуя с братьями, «спросил их о мире: в мире ли отец ваш старец?». В русском Синодальном переводе «спросил их о здоровье: здоров ли отец ваш старец?» (Быт. 43:37).

Природа этого мира иная, чем тот мир, который возможен в условиях человеческого сообщества. В условиях земного бытия мир всегда имеет временный характер: мир среди людей — это перемирие между ссорами, конфликтами, междоусобицами, войнами. Мир, которым обладает Бог и который Он преподает Своим ученикам, имеет вечную природу, как и все другие качества и свойства Бога. Будучи преподан людям как сверхъестественный дар, он становится в них тем внутренним качеством, которое позволяет им не отвечать злом на зло, любить врагов, благословлять ненавидящих, молиться за обижающих. В сердце миротворца, каким заповедано быть ученику Христа, проклятие, посылаемое извне, призвано превратиться в благословение, посылаемое в ответ, вражда должна обратиться в любовь, ненависть — в благословение, обида — в молитву.

Это возможно только в том случае, если мир становится внутренним качеством человека, его неотъемлемым свойством, подобно тому как он является неотъемлемым свойством Бога. Но если для Бога мир — естественное свойство, то для человека такой мир — сверхъестественный дар, получаемый вместе с Христом, когда Он вселяется в человека.

Вся Литургия от начала до конца проникнута духом мира и наполнена призывами к миру. Литургия — это «милость мира, жертва хваления». Но именно по той причине, что достижение подлинного мира не может быть лишь плодом человеческих усилий, а требует божественного вмешательства, на протяжении всей Литургии возносятся молитвы о мире к Богу, Который способен даровать его людям.

Два прошения ектении посвящены окончанию жизни человека и его смерти. Христианству глубоко чуждо представление о том, что внезапная кончина — самый лучший исход земной жизни. Напротив, христианин считает благом для себя иметь возможность подготовиться к смерти, принести покаяние за совершённые грехи и умереть в мире со своей совестью и со своими ближними. Безболезненная, непостыдная и мирная кончина — это та, которая не является следствием тяжелой болезни и не сопровождается физическими мучениями, но в то же время это и не внезапная кончина, ставшая результатом несчастного случая, военных действий или стихийного бедствия.

Молитва просительной ектении

Во время произнесения диаконом просительной ектении священник читает молитву, которая по содержанию мало перекликается с прошениями ектении:

Господи Боже Вседержителю, Едине святе, приемляй жертву хваления от призывающих Тя всем сердцем. Приими и нас, грешных, моления и принеси ко святому Твоему жертвеннику, и удовли нас приносити Тебе дары же и жертвы духовныя о наших гресех и о людских неведениих, и сподоби нас обрести благодать пред Тобою, еже быти Тебе благоприятней жертве нашей, и вселитися Духу благодати Твоея благому в нас, и на предлежащих Дарех сих, и на всех людех Твоих.

Господи Боже Вседержитель, единый Святой, принимающий жертву хвалы[87] от тех, кто призывает Тебя от всего сердца[88], — прими и нас, грешных, моление и принеси к святому Твоему жертвеннику, и сделай нас способными принести Тебе дары и духовные жертвы[89] за наши прегрешения и [за грехи] неведения народа[90]. И удостой нас найти милость[91] у Тебя, [а именно] — чтобы Ты благосклонно принял жертву[92] нашу, и чтобы благой Дух благодати[93] Твоей почил и на нас, и на этих лежащих перед [Тобой] Дарах, и на всем народе Твоем.

Вся молитва, как видно из подстрочных примечаний, соткана из выражений, заимствованных из Священного Писания (что можно сказать о большинстве молитв Литургии). В литургических книгах она называется «молитвой проскомидии», или «молитвой приношения». Ее основное содержание — прошение о том, чтобы Бог принял приносимую жертву.

В центре молитвы — образы жертвы и жертвенника. Эти образы восходят к ветхозаветному культу жертвоприношений, однако они полностью переосмыслены в свете новозаветного представления о единой жертве, принесенной Иисусом Христом для спасения мира. Жертва, приносимая людьми, это прежде всего «жертва хвалы», то есть молитвенное приношение. В то же время жертва — это хлеб и вино, изготовленные человечески-

[87] Ср. Евр. 13:15: «Итак, будем через Него непрестанно приносить Богу жертву хвалы…».

[88] Ср. Пс. 9:2: «Буду славить [Тебя], Господи, всем сердцем моим».

[89] Ср. Евр. 5:1: «Всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи»; 1 Петр. 2:5: «Сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы...».

[90] Ср. Евр. 9:6–7: «В первую скинию всегда входят священники совершать богослужение, а во вторую — однажды в год один только первосвященник, не без крови, которую приносит за себя и за грехи неведения народа».

[91] Ср. Евр. 4:16: «Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы найти милость и обрести благодать для благовременной помощи».

[92] Ср. 1 Петр. 2:5: «...духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом».

[93] «Дух благодати» = Евр. 10:29.

Святая Трапеза. Миниатюра из Бристольской Псалтири (Британская библиотека, Лондон. Add MS 40731. Fol. 37v)

ми руками и посвящаемые Богу. В евхаристическом приношении воскресает исконное и давно забытое понимание жертвы как дара, приносимого людьми Богу:

> Хлеб и вино. Принося и полагая на престол эти смиренные человеческие дары — нашу земную пищу и питье, — мы совершаем, часто и не думая об этом, то древнейшее, исконнейшее священнодействие, которое с первых дней человеческой истории составляло сердцевину всякой религии, — мы приносим жертву Богу…
>
> Со дней Каина и Авеля кровь жертв ежедневно обагряла землю, и дым всесожжений непрестанно восходил к небу. Наше утонченное сознание ужасается этим кровавым жертвам, этим первобытным религиям. Однако в нашей утонченности не забываем ли мы и не теряем ли чего-то самого основного, самого первичного, того, без чего в сущности нет и религии? Ибо на последней своей глубине религия есть не что иное, как жажда Бога…
>
> Но там, где есть эта жажда Бога, это сознание греха и эта тоска по подлинной жизни, там неизменно есть жертва. В жертве человек отдает себя и свое Богу, потому что, узнав Бога, он не может не любить Его, а возлюбив — не стремиться к Нему и к единству с Ним. А так как на пути этом к Богу стоит и загромождает его грех, то в своей жертве человек ищет также и прощения и искупления; он приносит ее в умилостивление за грехи, он вкладывает в нее всю боль и муку своей жизни, чтобы страданием, кровью, смертью, наконец, искупить свою вину и воссоединиться с Богом[94].

[94] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 118–120.

Кровавые жертвы Ветхого Завета не могли примирить человека с Богом, и Сын Божий принес Себя в жертву для искупления грехов всего человечества. Ответом на эту жертву становится приношение людей, выражаемое в посвящении Богу плодов своего труда, а также в том, чтобы «приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его» (Евр. 13:15).

Недоумение некоторых исследователей византийской Литургии вызывают слова «принеси ко святому Твоему жертвеннику», относящиеся, как кажется, к молениям верующих. В каком смысле Бог должен принести эти моления к Своему жертвеннику? Ведь Бог — принимающий жертву, а не приносящий ее. В поисках ответа на это недоумение предлагался такой вариант перевода: «Приими и нас, грешных, моления и принеси *нас* ко святому Твоему жертвеннику»[95].

Однако такое понимание, на наш взгляд, не вытекает ни из текста молитвы, ни из его содержания. Образ небесного жертвенника часто встречается в молитвах Литургии. Всякий раз, когда начинается каждение, священник, благословляя кадило, произносит молитву о том, чтобы благоухание духовное дошло до «пренебесного» (букв. «сверхнебесного») жертвенника Божия. Этот жертвенник в ектении, предваряющей пение «Отче наш», будет назван «пренебесным и мысленным». Небесный, или мысленный (умопостигаемый), жертвенник — метафора, подчеркивающая, что земная жертва имеет небесное измерение, что жертва, приносимая на земле, достигает Бога.

Возможно, язык молитвы навеян символикой Литургии, а именно того момента, который непосредственно предшествовал ее произнесению. Подобно тому как на архиерейской Литургии диакон и священник подают архиерею дискос и чашу, а архиерей поставляет их на престол, в богослужении люди приносят Богу свои дары, а Бог принимает их и поставляет на Свой сверхнебесный жертвенник.

Молитва завершается возгласом:

Щедротами Единороднаго Сына Твоего, с Нимже благословен еси, со Пресвятым и Благим и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков.	По милосердию единородного Сына Твоего, вместе с Которым Ты благословен, [вместе] со Пресвятым и благим и животворящим Твоим Духом, ныне и всегда, и во веки веков.

Хор отвечает: «Аминь».

[95] *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 176; *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 352–357.

Целование мира

Далее священник произносит: «Мир всем». Хор отвечает: «И духови твоему». Диакон возглашает: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы» («Возлюбим друг друга, чтобы в единомыслии исповедовать»). Хор заканчивает фразу: «Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную». Это тринитарное исповедание веры известно в греческих и славянских литургических рукописях начиная с XII века[96].

Возглас диакона в раннехристианской Литургии служил сигналом к целованию мира — обряду, в котором участвовала вся община. В современной практике целование мира совершается только священнослужителями в алтаре. Поцеловав престол и стоящие на нем Святые Дары, старший священник (или архиерей) становится с правой стороны престола; младшие священнослужители подходят к нему для целования. Старший приветствует младшего словами: «Христос посреде нас». Младший отвечает: «И есть, и будет»[97].

Целование мира — один из древнейших обрядов Литургии[98]. В раннехристианской общине целование было обычным способом приветствия (ср. 1 Пет. 5:14; Рим 16:16; 1 Кор. 16:20; 2 Кор. 13:12; 1 Фесс. 5:26). Возможно, что целованием начиналось евхаристическое собрание уже в апостольские времена. Ориген упоминает об обычае христиан преподавать друг другу целование по окончании молитв[99]. Согласно «Апостольскому преданию», оглашенные после молитвы приветствовали друг друга целованием — мужчины мужчин, а женщины женщин[100]. 19-е правило Лаодикийского собора (ок. 363 г.) упоминает о целовании мира как обычае, предшествующем евхаристической анафоре. О целовании мира за евхаристическим богослужением пишет и Иоанн Златоуст; в его времена оно сопровождалось приветствием епископа: «Мир всем»[101]. Толкуя смысл этого обычая, Златоуст подчеркивает:

> «Целуйте друг друга лобзанием святым» (2 Кор. 13:12). Что значит «святым»? Не притворным, не коварным, каким Иуда поцеловал Христа. Для того и дано лобзание, чтобы возбуждать любовь, чтобы воспламенять искреннее располо-

---

[96] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 383–384.

[97] Диаконы совершают целование с теми же словами на горнем месте, но в другой момент Литургии — непосредственно перед тем, как они будут причащаться Святых Тайн.

[98] О происхождении обряда и его месте в раннехристианском и византийском богослужении см.: *Ткаченко А. А.* Лобзание мира. ПЭ 41. С. 329–331.

[99] *Ориген*. Толкование на Послание к Римлянам 10, 33 (PG 14, 1282–1283).

[100] Апостольское предание 18 (*Botte B.* La tradition apostolique. P. 40).

[101] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Послание к Колоссянам 3, 4 (PG 62, 322–323). Рус. пер. С. 383–384.

Целование мира

жение, чтобы мы так любили друг друга, как братья братьев, как дети отцов, и отцы детей, или еще и больше, — потому что эта (любовь) — от природы, а наша — от благодати… Мы — храм Христов. Поэтому, лобзая друг друга, мы лобзаем преддверия и вход храма. Не видите ли, как многие лобзают двери и этого храма, одни преклоняя главу, другие прикасаясь рукой и поднося руку к устам? И через эти врата и двери[102] входил и входит к нам Христос, когда мы причащаемся. Вы, причастники таинства, понимаете, что я говорю. Не простой чести сподобляются уста наши, принимающие Тело Владычне. Потому-то здесь, по преимуществу, мы и лобзаем друг друга[103].

Итак, целование мира — обычай, имеющий прямую связь с Евхаристией. Однако после X века он начал постепенно выходить из употребления.

[102] То есть через уста. Златоуст проводит параллель между обычаем целовать дверь, входя в храм, и обычаем христиан целовать друг друга. Отметим, что в современной практике принято целовать двери при входе в алтарь.

[103] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Второе послание к Коринфянам 30, 3, 4 (PG 62, 322–323). Рус. пер. С. 383–384.

Николай Кавасила в XIV веке, излагая порядок совершения Литургии, упоминает возглас «Возлюбим друг друга», однако не упоминает следующее за ним целование мира[104], которое к его времени уже вышло из употребления среди мирян и сохранилось только среди священнослужителей.

«Двери, двери...»

После целования мира следует возглас диакона «Двери, двери, премудростию вонмем». Этот возглас сохранился с тех времен, когда существовал обычай закрывать входные двери храма перед совершением Евхаристии. Двери закрывались для того, чтобы при Евхаристии не присутствовали непосвященные, посторонние или оглашенные, ибо в храме могли оставаться только верные, которые будут причащаться Святых Христовых Тайн. Существовали разные формы этого возгласа, например «Двери, двери, вонмем» (в такой форме он встречается, в частности, у Никиты Стифата в XI веке[105]).

С течением времени возглас «Двери, двери» был переосмыслен как относящийся к царским вратам (центральным дверям иконостаса) и находящейся за ними завесой. Царские врата стали закрываться сразу же после великого входа и оставались закрытыми в течение всей Евхаристии, тогда как на возгласе «Двери, двери» отдергивалась алтарная завеса.

Впрочем, практика Поместных Православных Церквей существенно разнится в данном вопросе. Во многих приходских храмах Греческой Церкви царских врат вообще не существует, а завеса отдергивается перед началом Литургии и остается открытой до конца службы. В Русской Церкви царские врата остаются открытыми в течение всей Литургии при архиерейском служении, а также при иерейском служении в дни Пасхальной седмицы (в последнем случае царские врата не закрываются даже во время причащения священнослужителей). Право служения с открытыми царскими вратами до Херувимской песни или до «Отче наш» может быть дано наиболее заслуженным протоиереям или архимандритам. Иногда такое право дается конкретному храму (как правило, в кафедральных соборах Литургия служится с отверстыми царскими вратами). Что же касается обычной иерейской Литургии, то она начинается при закрытых царских вратах, но при отдернутой завесе. Царские врата открываются при начале пения «Блаженств», затем закрываются после чтения Евангелия и снова открываются в начале Херувимской песни. По окончании Херувимской царские

[104] *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии 25, 2 (SC 4, 166–168).

[105] *Никита Стифат*. Письмо 8, 5 (SC 81, 286).

Царские врата. Кон. XV – нач. XVI в. (Русский музей, Санкт-Петербург)

врата закрываются, завеса задергивается. На возгласе «Двери, двери» отдергивается завеса. В течение всей Евхаристии царские врата остаются закрытыми, перед «Святая святым» задергивается завеса. Перед причащением мирян завеса отдергивается и царские врата открываются; более они не закрываются до конца Литургии.

Царские врата на Литургии

Хотя обычай закрытия царских врат во время Литургии достаточно древний (упоминания о нем встречаются в источниках начиная с XI в.[106]), он не может быть признан оправданным с точки зрения литургического богословия древней Церкви.

В XI веке появляется теория о том, почему миряне не должны видеть совершение Евхаристии. Никита Стифат объясняет это иерархической структурой Церкви: в алтаре должны находиться только священнослужители, пространство перед алтарем зарезервировано для монахов

[106] *Taft R. F.* The Great Entrance. P. 408–416.

и низших иерархических чинов, а вдали от алтаря должны находиться миряне, которым непозволительно взирать на совершение таинства[107]. Будучи поклонником Дионисия Ареопагита, Никита Стифат приложил ареопагитское учение об иерархии к богослужебному чинопоследованию. Однако такое противопоставление мирян духовенству было совершенно чуждо духу евхаристического благочестия древней Церкви; нет этого противопоставления и в самом тексте Литургии. Напротив, все члены общины воспринимались как «царственное священство», и все призывались к полноценному участию в Евхаристии.

Теория Никиты Стифата не выдерживает критики уже потому, что обычай закрывать царские врата никогда не превратился в универсальный. Тот факт, что царские врата остаются открытыми при архиерейском служении и в дни Пасхальной седмицы, свидетельствует о том, что никакого принципиального запрета мирянам взирать на совершение таинства Евхаристии и на причащение священнослужителей не существует. В сочетании с тайным чтением евхаристических молитв обычай служения Евхаристии за закрытыми царскими вратами лишь создает дополнительную преграду между мирянами и духовенством. В этом смысле обычай служения Литургии с открытыми царскими вратами следует признать более соответствующим изначальному смыслу и содержанию Евхаристии[108].

4. Символ веры

После возгласа «Двери, двери» поется (в практике Греческой Церкви читается) Никео-Цареградский Символ веры. В «Церковной истории» Феодора-чтеца упоминается о том, что патриарх Константинопольский Тимофей (511–518) приказал, чтобы «символ 318 отцов» читался за каждым евхаристическим богослужением[109]. Таким образом, в Литургию Символ веры вошел лишь в VI веке, хотя сформулирован был в том виде, в каком ныне употребляется в Литургии, на I и II Вселенских Соборах, проходивших соответственно в Никее в 325 и в Константинополе в 381 году.

Предыстория этого Символа уходит корнями в глубокую христианскую древность, когда в каждой местной Церкви при крещении употреблялись

[107] *Никита Стифат.* Письмо 8, 5 (SC 81, 286).

[108] Подробнее о закрытии и открытии царских врат в русской литургической практике см. в: *Печатнов В. В.* Божественная Литургия. С. 181–202.

[109] *Феодор-чтец.* Церковная история 2, 32 (PG 86/1, 201).

Символ веры. Икона. 1668–1669 гг. (Русский музей, Санкт-Петербург)

свои формулы исповедания веры, получившие название «символов», то есть кратких изложений основ вероучения. Таких символов веры от эпохи древней Церкви сохранилось немало. Их догматическое содержание изучалось оглашенными в период подготовки к крещению, а затем перед крещением они должны были торжественно прочитать его в знак своего согласия с догматами христианской Церкви.

На Никейском Соборе 325 года был принят единый Символ веры, который с этого момента стал общеобязательным для всей Церкви (хотя параллельно с ним продолжали употребляться и иные древние символы[110]). На Константинопольском Соборе 381 года этот Символ был дополнен и именно в таком виде впоследствии вошел в Литургию. Название «символа 318 отцов» указывает на отцов Никейского Собора (именно таким было количество участников этого Собора), однако фактически имеется в виду не первоначальная редакция Символа, принятая на этом Соборе, а его расширенная редакция, утвержденная в 381 году. В этой редакции текст Символа веры гласит:

[110] Например, так называемый «Апостольский символ веры», до сего дня употребляемый в Западной Церкви.

Верую во единаго Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым.
И во единаго Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единороднаго, Иже от Отца рожденнаго прежде всех век;
Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша.

Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася.
Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна.
И воскресшаго в третий день по Писанием.
И возшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца.
И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Егоже Царствию не будет конца.
И в Духа Святаго, Господа животворящаго, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшего пророки.

Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь.
Исповедую едино крещение во оставление грехов.
Чаю воскресения мертвых, и жизни будущаго века. Аминь

Верую в единого Бога[111] Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.
И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков.
Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу. Через Него всё сотворено.
Ради нас людей и ради нашего спасения сшедшего с небес, и принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы, и ставшего человеком.
Распятого же за нас при Понтии Пилате, и страдавшего, и погребенного.
И воскресшего в третий день согласно Писаниям.
И восшедшего на небеса, и сидящего по правую сторону от Отца.
И снова грядущего со славой, чтобы судить живых и мертвых. Его Царству не будет конца.
И в Духа Святого, Господа животворящего, Который исходит от Отца, Которому вместе с Отцом и Сыном воздается поклонение и слава, Который говорил через пророков.
В единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь.
Исповедую единое Крещение во оставление грехов.
Ожидаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь[112].

[111] Буквально «Верую в одного Бога» (возможный перевод: «Верую в одного единственного Бога»). Славянское слово «един» означает «один» (в отличие от русского слова «единый», означающего «цельный», «нераздельный»). То же относится к другим случаям употребления термина «един» в Символе веры (букв. «в одного Господа Иисуса Христа», «в одну Святую, Соборную и Апостольскую Церковь», «одно Крещение»).

[112] Предложенный вариант русского текста основывается на переводе из издания: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной академии. Казань, 1910. (3-е изд.) Т. 1. С. 119–120.

Вера

Символ веры начинается со слова «Верую». Оно указывает на веру как основу взаимоотношений между человеком и Богом. В христианском понимании вера — не просто интеллектуальная или рациональная убежденность в существовании Бога, в существовании иного мира, высших сил. Вера — это образ жизни, основанный на богообщении. Вера предполагает личную встречу человека с Богом.

Апостол Павел дает следующее определение: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:1, 3). И приводит в пример библейского патриарха Авраама: «Верою Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет. Верою обитал он на земле обетованной, как на чужой... ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог... Верою Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака... ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить» (Евр. 11:8–10, 17, 19). Своей жизнью Авраам показал, что́ такое вера и какой она должна быть. Верить — значит доверять, любить, слушаться. Верующий доверяет Богу больше, чем самому себе, любит Бога больше, чем самого себя, стремится исполнять Его повеления больше, чем свою волю.

Христианская вера не является плодом человеческого творчества или человеческой мудрости. Она основана на Божественном Откровении. Суть этого Откровения выражена апостолом Павлом в следующих словах: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне...» (Евр. 1:1–2). Это означает, что Бог раскрывал Себя людям постепенно и поэтапно: первым этапом было откровение Бога через пророков, вторым — через Его Сына Иисуса Христа.

Будучи исповеданием веры всей Церкви, Символ в то же время является исповеданием веры каждого отдельного христианина. Поэтому даже при употреблении за богослужением он, по традиции, начинается со слова «Верую» (а не «Веруем», как можно было бы ожидать). Исполнение Символа за богослужением является напоминанием для каждого верующего — перед началом самого священного момента Евхаристии — о догматах христианской веры как столпах, на которых зиждется всё христианское благочестие.

Учение о Боге Отце

Символ веры гласит: «Верую во единаго Бога Отца». Здесь прежде всего утверждается основополагающий догмат христианской веры: есть толь-

«Верую во единаго Бога Отца, Вседержителя». Фрагмент иконы «Символ веры». (Музей истории религии, Санкт-Петербург)

ко один Бог. Христианство является монотеистической религией. Веру в единого Бога христианство унаследовало от религии древних евреев, отраженной на страницах Ветхого Завета. Бог, о Котором говорит Ветхий Завет, это Бог один и единственный: «Прежде Меня не было Бога и после Меня не будет. Я, Я Господь, и нет Спасителя, кроме Меня» (Ис. 43:10–11). Первая заповедь закона Моисеева гласит: «Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исх. 20:2–3). Апостол Павел говорит: «Нет иного Бога, кроме Единого. Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле... но у нас один Бог Отец[113], из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8:4–6).

Согласно христианскому вероучению, Бог един, но в трех Лицах. Учение об этом является богооткровенным. В его основу легли упоминания Иисуса Христа о Своем Отце и о Святом Духе. Отправляя учеников на проповедь, Он говорил им: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца

[113] Смысл этих слов следующий: «хотя богами называют различные вымышленные существа на небе и обожествленные людьми предметы на земле, на самом деле есть только один Бог».

и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Эти слова превратились в крещальную формулу древней Церкви.

Вера в Святую Троицу никоим образом не умаляет монотеизм — веру в единого Бога. Троица — это не три Бога, но единый Бог. При этом каждое из Лиц Троицы является не частью Бога, но всецелым Богом. Таким образом, Отец — Бог, Сын — Бог, Святой Дух — тоже Бог. Но все трое вместе — единый Бог.

Источником Божества в Троице является Отец: от Него рождается Сын и исходит Дух Святой. И рождение Сына, и исхождение Духа — не события, происходящие во времени: это личные качества, или свойства, Сына и Духа, присущие Им от вечности. Церковь верит, что Бог всегда пребывал в трех Лицах, только истина эта не была явлена в Ветхом Завете: эту истину явил людям Господь Иисус Христос.

Символ веры является исповеданием веры Церкви в Святую Троицу — Отца, Сына и Духа Святого. Однако термин «Троица», имеющий внебиблейское происхождение[114], в тексте Символа не употребляется. Вместо этого Символ последовательно излагает учение о каждом из трех Лиц Троицы, начиная с Отца.

Бог Отец в Символе назван Вседержителем, Творцом неба и земли, всего видимого и невидимого. Бог является Вседержителем, потому что не только создал всё мироздание, но и держит его в Своей руке, то есть управляет им и заботится о нем, поддерживает его бытие. Мир существует лишь благодаря связи со своим Творцом: независимо от Бога, сам по себе мир существовать не может.

Почему Бог создал мир? Христианское богословие отвечает на это так: причиной сотворения мира была благость Бога, для которой «недостаточно было того, чтобы двигаться лишь в созерцании себя самой, но надлежало благу разливаться и двигаться далее»[115]. Бог «не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благости Своей благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благости»[116]. Будучи абсолютным добром, Бог возжелал, чтобы появились создания, которые приобщались бы к этому добру. Будучи любовью, Бог пожелал, чтобы Его любовь распространилась и на созданный Им мир.

---

[114] Этот термин не встречается в Новом Завете, однако в христианском богословии получил широкое распространение не позднее III века.

[115] *Григорий Богослов*. Слово 38, 9 (PG 36, 311–331).

[116] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 2, 2 (PG 94, 864).

Учение об Иисусе Христе

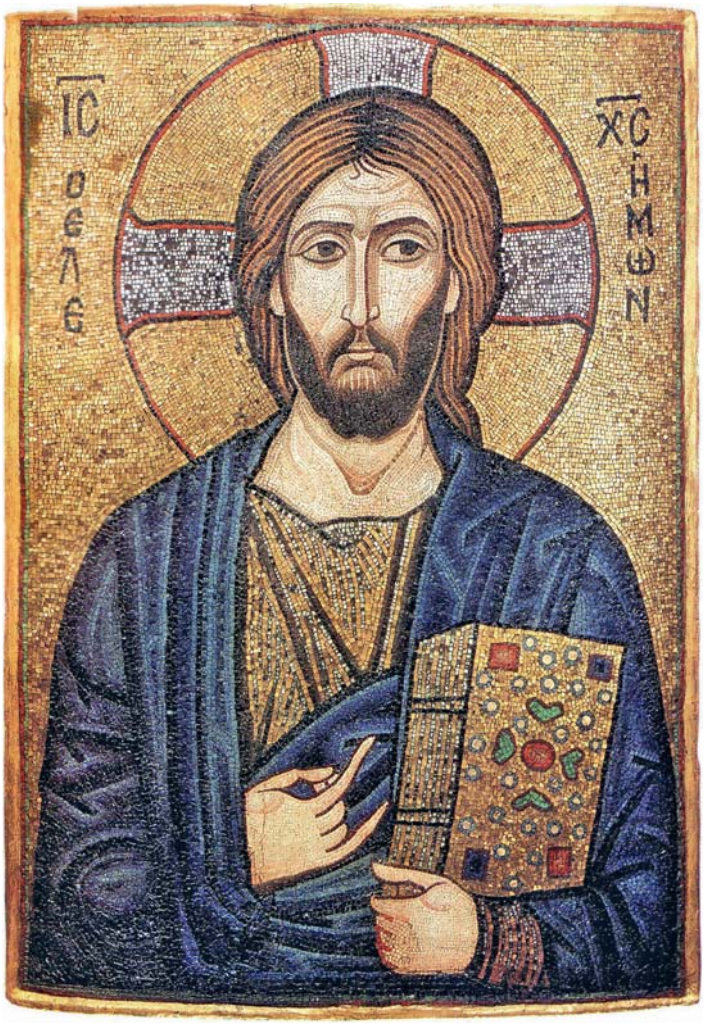
Центральная часть Символа веры посвящена изложению догматического учения об Иисусе Христе. Он — Единородный Сын Божий. Евангелие от Иоанна начинается такими словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Под Словом здесь понимается «Единородный Сын, сущий в недре Отчем»[117], явивший миру невидимого Бога (Ин. 1:18).

В Символе веры Иисус назван «единым Господом» и «Богом истинным от Бога истинного». Иисус Христос здесь назван теми же именами, которыми Церковь называет Отца Небесного: Господь и Бог. Впервые эти два имени применительно к Иисусу прозвучали из уст апостола Фомы, который не присутствовал при первом явлении воскресшего Христа ученикам. Когда они рассказали ему, что видели Господа, он ответил: «Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю». Через восемь дней Иисус пришел, когда все ученики были в сборе, и сказал Фоме: «Подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим». Фома сказал Ему в ответ: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:25–29).

Иисус Христос — «Свет от Света». Бог есть свет (1 Ин. 1:5), и Христос тоже есть свет. Именно о Нем в Евангелии сказано: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:4–5). Он — «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9). Сам Иисус говорил ученикам: «Я свет миру» (Ин. 8:12). Народу же Он говорил о Себе: «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин. 12:36).

Согласно Символу веры, Сын Божий рожден прежде всех веков, то есть не во времени, а в вечности. Он рожден, но не сотворен: в отличие от людей и ангелов Он не является творением Божиим, но от вечности пребывает в единстве с Отцом. Все творения Божии по сущности отличны от Бога, тогда как Сын Божий «единосущен Отцу», то есть у Отца и Сына одна божественная сущность. Термин «единосущный» был введен в употребление богословами, боровшимися в IV веке с ересью Ария, утверждавшего, что Сын Божий — одно из творений Божиих, по своей сущности отличное от Отца. Провозгласив единосущие Сына Отцу, богословы древней Церкви подчеркнули равное достоинство Отца и Сына, отсутствие между Ними какой-либо субординации.

[117] «Сущий в недре Отчем» — метафорическое выражение, уподобляющее пребывание Сына в Отце пребыванию младенца в утробе матери.



Христос Пантократор (Милостивый). Мозаичная икона. 1-я пол. XII в. (Музеи Берлина)

Слова Символа веры «Имже вся быша» («Через Него всё сотворено») указывают на участие Сына Божия в сотворении мира и человека. «Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть», — говорится в Евангелии от Иоанна (Ин. 1:3). А апостол Павел говорит о Сыне, через Которого Бог «и веки сотворил» (Евр. 1:2). Церковь верует, что, когда Бог Отец созидал мир, Сын Божий участвовал в Божественном творческом процессе.

Сын Божий сошел с небес «нас ради человек и нашего ради спасения». Спасение — важнейший термин христианского богословия. Именно ради спасения людей Сын Божий воплотился, жил на земле, совершал чудеса, наставлял людей, пострадал, умер на кресте и воскрес из мертвых.

Человек не может спастись своими силами: это один из основных постулатов христианского богословия. Чтобы спастись и достичь соединения с Богом, нужен Спаситель. Таким Спасителем для всего человеческого рода стал Иисус Христос, пострадавший и умерший за людей. Его боже-

Богоматерь «Воплощение». Фрагмент иконы «София Премудрость Божия». Последняя четв. XV в. (собор Св. Софии, Великий Новгород)

ственная благодать[118] спасает тех, кто уверовал в Него и живет по Его заповедям.

Сын Божий воплотился «от Святаго Духа и Марии Девы». Как уже говорилось выше, Церковь верит, что Пресвятая Дева Мария, хотя и была обручена Иосифу, не вступила с ним в брак и до конца дней оставалась Девой[119]. Своего единственного Сына Она родила без участия мужа — от Духа Святого (Лк. 1:35).

В Символе веры кратко изложены основные опорные пункты евангельского учения об Иисусе Христе:

[118] Под благодатью в христианском богословии понимается особая сила Божия, воздействующая на человека и ведущая его к спасению.

[119] Термин «Приснодева» отсутствует в Символе веры, потому что получил наиболее широкое распространение в V веке, когда работа над его редактированием была уже завершена. Однако вера в приснодевство Богородицы подразумевается в словосочетании «Мария Дева». Эта вера звучит в многочисленных молитвах Литургии, в том числе в заключительном прошении почти каждой ектении («Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянувше…»).

Он был распят при Понтии Пилате, страдал, был погребен, воскрес в третий день, вознесся на небеса и воссел одесную Бога Отца.

Почему в Символе веры упомянут Понтий Пилат, при котором был распят Иисус? Прежде всего потому, что привязкой к этой исторической личности подчеркивается укорененность Иисуса Христа в истории. Он воплотился в конкретный период времени, при конкретном римском наместнике Иудеи: будучи вечным Богом, Он стал человеком и вошел в человеческую историю на определенном этапе ее развития.

Не менее важно указание на то, что «Иисус пострадал, умер и воскрес, согласно Писаниям». Греческий термин γραφαί («Писания») в данном случае указывает на Священное Писание Ветхого Завета в целом, в частности на те многочисленные места, которые в раннехристианской Церкви были восприняты как пророчества о Христе. Во всех четырех Евангелиях подчеркивается, что всё происходившее с Иисусом Христом было предсказано пророками. Наибольшую последовательность в применении ветхозаветных пророчеств к Иисусу Христу проявляет евангелист Матфей. Многие эпизоды из жизни Иисуса он иллюстрирует цитатами из Ветхого Завета, которые вводятся при помощи формулы «да сбудется реченное Господом через пророка...» (Мф. 1:22; 2:15; 2:23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4); «да сбудутся писания пророков» (Мф. 26:56). Однако похожие формулы мы находим и у других евангелистов, в частности у Иоанна: «да сбудется слово Исаии пророка» (Ин. 12:38); «да сбудется реченное в Писании» (Ин. 19:24).

Сам Иисус Христос воспринимал ветхозаветные пророчества как относящиеся к Нему, а Свою жизнь — как исполнение этих пророчеств. Об этом свидетельствует присутствие формулы «да сбудется Писание» в прямой речи Иисуса, как она отражена в четвертом Евангелии. В беседе с учениками на Тайной вечере эта формула звучит трижды. Об Иуде-предателе Иисус говорит: «Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою» (Ин. 13:18). О Своих оппонентах — книжниках и фарисеях: «Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно» (Ин. 15:25). И вновь об Иуде: «Тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание» (Ин. 17:12).

Воскресение Христа является сердцевинным пунктом христианского вероучения. Оно стало той главной вестью, которую апостолы, — ученики Иисуса, избранные Им Самим для продолжения Его дела, — понесли в мир. Оно было основной темой их проповеди. Значение этого факта было настолько очевидным и безусловным для ранней Церкви, что апостол Павел,

обращаясь к христианам Коринфа, мог сказать: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14).

На сороковой день после воскресения Иисус вознесся на небо и воссел одесную Бога Отца (Мк. 16:10; Лк. 24:51; Деян. 1:9). Это событие упомянуто в Символе веры как один из важнейших этапов истории спасения. По учению Церкви, вознесшись на небеса, Христос вместе с Собой вознес человеческое естество, которое «спосадил» на престоле Божием. Современному человеку трудно понять эту мысль, нередко звучащую в литургических текстах. Однако ее можно изложить более простым языком: приняв на Себя человеческую плоть, Бог в Самом Себе обновил естество человека, утратившее первоначальные свойства в результате грехопадения. Возносясь не небо, Он с Собой возносит человеческое тело вместе с душой, чтобы поместить его в недрах божественной жизни. К Богу вознеслось Его тело, но оно нерасторжимо связано с телами других людей — тех, которые через веру и крещение вступили в число Его учеников, а через причащение соединились с Его плотью и кровью.

Христологический раздел Символа веры завершается указанием на ожидание Второго пришествия Христа. Еще при жизни Иисус предсказывал ученикам, что в конце истории Он снова придет во славе Своей, чтобы осуществить окончательный суд над каждым человеком (Мф. 25:31–46). Ожиданием Второго пришествия и Страшного суда наполнена вся жизнь раннехристианской Церкви. «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20): этим ликующим возгласом, имеющим, по-видимому, литургическое происхождение, завершается последняя книга Нового Завета — Апокалипсис.

Для христиан Второе пришествие Спасителя — не повод для страхов. Христиане с радостью ожидают того дня, когда «отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21:4), когда «последний враг истребится — смерть», и «будет Бог всё во всем» (1 Кор. 15:26, 28). Второе пришествие Христа станет окончательной победой Бога над диаволом, добра над злом. К этому событию устремлены духовные взоры христиан.

Учение о Святом Духе

За христологическим разделом в Символе веры следует пневматологический — содержащий краткое изложение учения о Святом Духе. Отдельные упоминания о Духе Божием содержатся уже в Ветхом Завете (Быт. 1:2; Иов. 33:4; Ис. 11:2). Однако подлинным откровением Святого Духа стал Новый Завет. В течение земной жизни Иисуса Христа Ему постоянно сопутствует Святой Дух. Еще до Его рождения ангел является Деве Марии и говорит:

Крещение Господне. Икона из иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря. Ок. 1497 г. (Кирилло-Белозерский музей-заповедник)

«Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1:35). Иисус рождается от Девы и Святого Духа (Мф. 1:18–20). Предтеча Иисуса исполнен Святого Духа от чрева матери своей (Лк. 1:15). Он говорит, что Идущий за ним будет крестить «Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11; Мк. 1:8; Лк. 3:16). В момент крещения Иисуса Дух Святой в виде голубя сходит на Него и почивает на Нем (Мф. 3:16; Мк. 1:10; Лк. 3:22). Тотчас после крещения Дух отводит Иисуса в пустыню для искушения от диавола (Мф. 4:1; Мк. 1:12; Лк. 4:1).

В Своей проповеди Иисус многократно говорит о действии Духа Святого. Он предсказывает, что ученики Его будут гонимы, но увещевает их не обдумывать заранее, что́ надо говорить, ибо не они будут говорить, но Дух Святой (Мф. 10:20; Мк. 13:11; Лк. 12:12). Иисус предупреждает, что хула на Духа Святого не простится человеку ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12:32; Мк. 3:29; Лк. 12:10).

Пока Иисус не было прославлен, на Его учениках не было Духа (Ин. 7:39). Смерть и воскресение Христа были необходимым условием для того, чтобы Его ученики получили Духа Святого. Об этом Христос говорит в прощальной беседе с учениками, одной из главных тем которой является нис-

послание Утешителя: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины...» (Ин. 14:16–17); «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне...» (Ин. 15:26); «Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Всё, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:13–15).

После Своего воскресения Иисус является ученикам и через дуновение посылает им Духа Святого, говоря: «Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:22–23). В то же время Он повелевает ученикам: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым... Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:4–8). Предреченное Иисусом событие произошло в день Пятидесятницы, когда на апостолов сошли огненные языки, «и исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух Святой давал им провещавать» (Деян. 2:3–4).

В Символе веры Святой Дух назван «Господом животворящим», чем подчеркивается Его равенство с Отцом и Сыном. В то же время термин «Бог» по отношению к Нему в Символе не употреблен. Это связано с тем, что единогласия в употреблении данного термина по отношению к Святому Духу в конце IV века не было[120]. В то же время термин «Господь» уже тогда воспринимался как синоним термина «Бог». Никогда с момента победы Церкви над арианской ересью не возникали в ней сомнения относительно Божества Святого Духа.

Согласно Символу веры, Святой Дух исходит от Отца. Это утверждение основано на словах Христа о том, что Святой Дух «от Отца исходит» (Ин. 15:26). Во второй половине первого тысячелетия на Западе стало развиваться учение о том, что Святой Дух исходит от Отца и Сына. Это учение стало одной из причин разрыва между Восточной и Западной Церквами в 1054 году. Слова «и Сына» (лат Filioque) были на Западе введены в Символ веры и сохраняются в нем до сего дня. Православная Церковь энергично противостала этому нововведению, усматривая в нем отход от евангельского учения.

[120] Подробнее об этом будет сказано на с. 667–670. См. также: *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 311–321.

Молящиеся в храме во время пения Символа веры

В Евангелии Христос говорит: «Дух Святой, Которого Отец пошлет во имя Мое» (Ин. 14:26), «Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца» (Ин. 15:26); а апостол Павел называет Его Духом Христовым (Рим. 8:9), Духом Сына Божия (Гал. 4:6) и «Святым Духом, Которого (Бог) излил на нас обильно через Иисуса Христа» (Тит. 3:5–6). Однако ни в одном из текстов Священного Писания не говорится об исхождении Святого Духа от Отца и Сына; говорится лишь о ниспослании Его на людей Сыном или Отцом во имя Сына.

Учение о Церкви

Важнейшим пунктом Символа веры является исповедание веры в Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь.

Вера в Церковь — один из основополагающих догматов христианства. Говорят даже, что «христианства нет без Церкви»[121], ведь христианство — это не только рациональное признание ценности и значимости личности и учения Христа; христианство — это прежде всего членство в общине Его учеников. А такой общиной является созданная Им Церковь. Христианство

[121] Эта формула принадлежит священномученику Илариону (Троицкому), репрессированному и умершему в 1929 году.

несводимо ни к нравственному учению, ни к богословию, ни к богослужению. Не является оно и совокупностью всего перечисленного. Христианство есть откровение личности Богочеловека-Христа через Его Церковь.

Церковь — хранительница учения Христа и продолжательница Его спасительного дела. Она — место Его живого присутствия, место Его встречи со Своими последователями. Христос с той же полнотой являет Себя верующим через сегодняшнюю Церковь, с какой Он являл Себя Своим ученикам: Его присутствие в Церкви не умалилось, Его благодать не оскудела, Его спасительная сила не иссякла и не убавилась.

Церковь является единой, потому что создана по образу единого Бога. Она одна на всей земле. Единство Церкви по всему миру обеспечивается единством веры ее членов и единством Евхаристии, в которой все они участвуют. Апостол Павел уподобляет единство Церкви с Христом единству жены с мужем. Он метафорически описывает Церковь как чистую деву, обрученную единому мужу — Христу (2 Кор. 11:2). Христос — глава Церкви и Спаситель тела, Он «возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною[122] посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна». Церковь повинуется Христу, как жена мужу, а Христос питает и греет ее, «потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5:22–30).

Церковь является святой по образу создавшего ее Бога, Который свят по Своей природе. Святость Церкви не умаляется грехами ее членов. Святость Церкви основывается отнюдь не на совокупных заслугах и добродетелях ее земных членов, а на святости Иисуса Христа, Чьим телом она является. Будучи святой по природе, Церковь освящает собой всех своих членов. Это освящение происходит через церковные Таинства, и прежде всего через Евхаристию, когда верующий принимает внутрь себя Самого Христа под видом хлеба и вина.

Христиане призваны к святости и совершенству. Иисус говорит: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48). Этот призыв может показаться невыполнимым, потому что ни один человек не обладает абсолютным совершенством. И он действительно был бы невыполним, если бы не было Церкви. Она, будучи святой и совершенной, освящает и совершенствует своих членов. А Христос, будучи ее Главой, ведет к святости и совершенству каждого ее члена, который этого возжелает. Он не только указал путь, но и ведет Своих последователей по этому пути.

[122] То есть Таинством Крещения.

Церковь является соборной (или, в буквальном переводе с греческого, «всеобщей», «вселенской»[123]), потому что распространена по всему миру, открыта для каждого человека вне зависимости от его этнического происхождения и социального положения. Кирилл Иерусалимский (IV в.), толкуя Символ веры, говорит:

> Церковь называется кафолической (соборной) потому, что находится по всей вселенной от концов земли до концов ее, что повсеместно и в полноте преподает всё то учение, которое должны знать люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, совершаемых душой и телом, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях[124].

Вселенская Церковь состоит из Поместных Церквей, каждая из которых, в свою очередь, делится на епархии, управляемые епископами. В состав епархий входят приходы — церковные общины, управляемые священниками.

Соборность — важнейшее качество Церкви[125]. Она является соборной на всех уровнях своего бытия — вселенском, поместном, епархиальном и приходском. На вселенском и поместном уровнях соборность Церкви обеспечивается единством веры всего епископата, клира и мирян[126]. На поместном

---

[123] Греческое слово «кафолики́», переводимое как «соборная», легло в основу прилагательного «католическая», зарезервированного за собой Западной Церковью, отделившейся от Восточной в 1054 году. Восточная Церковь применяет к себе то же наименование в его исконном греческом звучании: «кафолическая». После раскола 1054 года ее основным самонаименованием стало: «православная». Нередко в одном наименовании употреблялось оба прилагательных. Так, например, Русская Православная Церковь до революции 1917 года официально называлась «Российской Православной Греко-Кафолической Восточной Церковью».

[124] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение огласительное 18, 23 (PG 33, 1044).

[125] Термин «соборность» был введен в богословское употребление славянофилами XIX века. Он может указывать: 1) на вселенский характер Церкви, ее кафоличность и распространенность по всему миру; 2) на то, что она обладает полнотой церковности на всех уровнях своего бытия; 3) на то, что она управляется соборами епископов.

[126] Под клиром принято понимать всех представителей духовенства, кроме епископов (в современном словоупотреблении понятие «клир» может включать в себя также епископов). Мирянами называют членов Церкви, не имеющих священного сана или монашеского пострига.

уровне Церковь управляется соборами епископов, каждый из которых на этих соборах представляет не себя лично, а свою церковную общину, включая духовенство и народ Божий.

Церковь является апостольской по той причине, что она несет ту миссию проповеди и крещения, которую Господь Иисус Христос заповедал Своим ученикам (Мф. 28:19). Хотя Основатель Вселенской Церкви — Сам Господь Иисус Христос, основателями первых местных Церквей были апостолы или их преемники. В первые же годы существования Церкви апостолы стали рукополагать пресвитеров и епископов для управления местными Церквами, появлявшимися в результате апостольской проповеди. Так было положено начало апостольскому преемству в Церкви.

Церковь является апостольской еще и потому, что она сохраняет апостольское учение и распространяет его в мире. Ни один человек не имеет права изменить это учение, сформулированное апостолами на основании слов Самого Христа Спасителя. Христианское богословие может развиваться и совершенствоваться, но в основе его всегда лежит учение Христа, как оно сохранено и передано апостолами.

Крещение

Символ веры включает исповедание «единого Крещения во оставление грехов». Крещение — то первое Таинство, с которого начинается жизнь христианина. Именно оно открывает двери в Церковь, дает допуск ко всем остальным Таинствам, делает человека членом Церкви.

Крещение — это духовное рождение. Об этом сказал Сам Христос Никодиму, пришедшему к нему для беседы: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия». Никодим не понял слов Спасителя и спросил: «Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» На это Христос ответил: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин. 3:3–6).

Крещение соединяет человека с Богом, дает ему силы противостоять диаволу, вести христианский образ жизни. Крещение не избавляет от болезней, но помогает преодолевать те духовные болезни, которые на христианском языке называются грехами и которые отрицательно влияют на весь духовно-телесный состав человека. Многие болезни являются прямым или косвенным следствием греховного образа жизни. Помогая человеку освобождаться от грехов, Церковь способствует его исцелению, тем самым укрепляя его и духовно, и телесно.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершает Таинство Крещения

Церковь верует, что в Таинстве Крещения человеку прощаются все грехи. Что же касается грехов, которые он совершает после Крещения, то от них он может очиститься в Таинстве Покаяния (Исповеди).

Эсхатология

Слова Символа веры «чаю воскресения мертвых» указывают на христианское учение о том, что все люди воскреснут. Об этом воскресении говорит апостол Павел: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:22–26).

Церковь верит, что всеобщее воскресение будет телесным: люди воскреснут во плоти. Еще в Ветхом Завете праведный Иов говорил: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога» (Иов. 19:25–26). В книге пророка Исаии говорится: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспря-

ните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис. 26:19). В книге пророка Иезекииля аллегорически представлена картина всеобщего воскресения: пророк видит поле, на котором лежит множество мертвых костей; по велению Божию кости начинают соединяться одна с другой, обрастать жилами и плотью; наконец, Бог вдыхает в них дух жизни, и они оживают (Иез. 37:1–11).

Какими будут тела воскресших людей — такими же, как теперь, или иными? Точного ответа на это христианское богословие не дает. Возможно, внешний облик тел изменится, как изменился внешний облик тела воскресшего Христа, так что даже самые близкие к Нему люди не сразу узнавали Его (Лк. 24:16; Ин. 20:15).

Символ веры в историческом контексте

Символ веры отражает то богословское развитие, которое христианская догматика претерпела к концу IV века. Он был сформулирован в ответ на ереси, с которыми Церковь боролась в этот период, в особенности в ответ на арианство.

Однако развитие церковного богословия на этом не закончилось. В V веке выступления Нестория против употребления термина «Богородица» стали причиной целой волны христологических споров. Термин «Богородица» был хорошо известен отцам IV века[127] и широко употреблялся в богослужении, однако Несторий решил оспорить его легитимность на том основании, что «Мария не родила Бога». Ответом на эту ересь стал III Вселенский Собор 431 года, на котором было провозглашено, что Иисус Христос — единая неделимая Личность, в которой божественная и человеческая природы соединены гармоничным и неразрывным образом. И, хотя Дева Мария родила Иисуса по-человечески, Она именуется Богородицей, потому что вечный Сын Божий и родившийся во времени Человек Иисус — одно и то же Лицо.

Термин «Богородица» не вошел в Символ веры по той причине, что Символ был сформулирован до того, как споры вокруг этого термина всколыхнули Церковь. Не вошло в Символ и учение о том, что две природы — божественная и человеческая — соединены во Христе «неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно». Эти четыре термина, утвержденные на IV Вселенском Соборе 451 года, означают, что две природы во Христе не сливаются одна с другой, так, чтобы из них составилась некая новая при-

[127] См., в частности: *Григорий Богослов*. Послание 101, к Кледонию, против Аполлинария первое (PG 37, 177): «Кто не признает Марию Богородицей, тот отлучен от Божества».

рода; не поглощаются одна другой; не изменяются при соединении одна с другой; в то же время они не разлучаются одна с другой и не разделяются после того, как соединились в момент зачатия от Духа Святого.

Не вошли в Символ веры и последующие уточнения и дополнения к христологическому учению Церкви — о том, что у Иисуса Христа два действия — божественное и человеческое. Эти дополнения были сделаны на VI Вселенском Соборе 681 года.

Означает ли всё сказанное, что Символ веры является каким-то неполным исповеданием веры Церкви? Вовсе нет. По своему богословскому языку он отражает реалии IV века, но вера, которая в нем изложена, оставалась неизменной и остается таковой до сего дня, несмотря на то что многие формулировки продолжали уточняться. Поэтому Церковь и не считала нужным прибавлять к Символу веры какие-либо новые пункты или делать в нем уточнения. И когда в начале VI века Константинопольский Патриарх Тимофей приказал включить Символ веры в Литургию, он был включен в нее в том самом виде, в каком был сформулирован на II Вселенском Соборе в конце IV века.

Символ веры в литургическом контексте

По какой причине было принято решение включить этот Символ, изначально предназначавшийся для чтения при совершении Таинства Крещения, в Литургию? Думается, основная причина заключалась в желании более четко выявить связь между догматическим учением Церкви и ее богослужением. Догматическое учение — тот фундамент, на котором построено всё здание христианского богослужения. Православная Литургия от начала до конца пронизана богословием: это делает ее скучной и малопонятной для тех, кто не умеет ценить или плохо знает богословское учение Церкви. Для тех же, кто его знает и умеет распознавать в чеканных формулах литургических текстов, она представляет собой неисчерпаемую сокровищницу вероучительных истин, которые в Литургии раскрываются не через рациональное восприятие, а через молитвенный опыт.

«Закон веры есть закон молитвы» (lex orandi lex est credendi). Эта древняя формула указывает на теснейшую взаимосвязь между вероучением и молитвенным опытом. В православной традиции одно неотделимо от другого: одно питается другим. Не случайно подвижник IV века Евагрий-монах говорил: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты богослов»[128].

[128] *Евагрий.* О молитве 61 (PG 79, 1180). Рус. пер. С. 83.

В контексте Литургии торжественное исполнение Символа веры указывает не только на единство веры и молитвенного опыта, но также на вероучительное единство всех, кто собрались вместе на Евхаристию. Это единство с самого начала подразумевалось, но в какой-то момент Церковь посчитала необходимым подчеркнуть его через совместное исповедание веры перед совместным причащением:

> Символ веры и возник в связи с крещением, и только позднее, в эпоху великих догматических споров, его всё чаще стали употреблять в качестве мерила православия, как ὅρος — «предел», ограждающий Церковь от ереси. Что же касается Евхаристии, то, будучи… закрытым собранием верных, то есть уверовавших, возрожденных «водою и Духом», получивших помазание свыше, она в сознании ранней Церкви предполагала, как нечто самоочевидное, единство в вере всех участников собрания. Поэтому включение Символа веры в чин Литургии, ставшее довольно скоро повсеместным, было всего лишь подтверждением изначала очевидной, органической и неразрывной связи между единством веры с одной стороны, Церковью и ее самоисполнением в Евхаристии — с другой, связи, составляющей сердцевину опыта и жизни ранней Церкви[129].

Включение Символа веры в Литургию, как нам представляется, было вызвано тематическим сходством между ним и молитвой анафоры, составляющей главное содержательное ядро Литургии. Как мы увидим, в этой молитве основные церковные догматы следуют примерно в том же порядке, в каком они изложены в Символе. В этом смысле молитву анафоры можно воспринимать как расширенный Символ веры (сказанное в особенности относится к анафоре Литургии Василия Великого).

5. Евхаристический канон

После окончания пения (или чтения) Символа веры начинается главная часть Литургии — евхаристический канон, или анафора. Термин «евхаристический канон» — латинского происхождения[130]. В православной Литургике XIX–XX веков он употребляется применительно к анафоре — евхаристической молитве. Термин «анафора» (греч. ἀναφορά), как уже говорилось, означает «возношение». Он может указывать на молитвенное возношение в целом, однако в данном контексте скорее указывает на конкретное дей-

[129] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 168.

[130] В латинском обряде он указывает на неизменяемую часть мессы.

Литургия святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого. Роспись кафоликона. Монастырь Дечаны, Косово и Метохия. Ок. 1350 г.

ствие, которое является кульминацией евхаристической молитвы: возношение Святых Даров.

Все или почти все древние анафоры построены по одному типу и, будучи каждая цельным и связным текстом, могут быть условно поделены на несколько тематических разделов. В научной литературе по Литургике эти разделы носят наименования: префацио (от лат. praefatio — вступление); анамнезис (от греч. ἀνάμνησις — воспоминание); эпиклезис (от греч. ἐπίκλησις — призывание[131]); интерцессио (от лат. intercessio — ходатайство). Границы между разделами не всегда можно точно определить, но общий смысл этого деления заключается в том, что каждая анафора имеет вступительную часть; затем раздел, посвященный воспоминанию истории человечества от сотворения мира с особым акцентом на жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа; далее раздел, содержащий призывание Святого Духа на хлеб и вино; и в завершении — ходатайственные молитвы о различных категориях членов Церкви.

Евхаристический канон — та часть Литургии, где наиболее ощутим урон, наносимый пониманию смысла службы обычаем читать молитвы тайно, а не во всеуслышание. Связный, цельный, логически завершенный, богатый по содержанию, глубоко трогательный и вдохновенный текст анафоры практически недоступен верующим, которые слышат из него лишь обрывочные придаточные предложения («победную песнь поюще, вопию-

[131] Имеется в виду призывание Святого Духа на евхаристические Дары.

ще, взывающе и глаголющее», «Твоя от Твоих Тебе приносяще» и т. д.). Евхаристический канон есть кульминация Литургии, ее смысловая вершина: именно к ней ведет всё предшествующее чинопоследование, включая проскомидию, антифоны, ектении, молитвы, чтения. С началом евхаристического канона наступает момент, когда верующий должен был бы, наконец, услышать самое главное, ради чего он пришел на службу: слова благодарения, обнимающие всю вселенную и всю историю человечества. Вместо этого он слышит протяжное пение хора (особенно протяжное, если совершается Литургия Василия Великого), а молитву благодарения читает священник вполголоса в алтаре[132].

Каждый мирянин по-своему приспосабливается к данной ситуации. Наиболее «продвинутые» в церковном отношении прихожане изучают чинопоследование Литургии во внебогослужебное время и, приходя на Литургию, во время чтения священником анафоры повторяют ее слова про себя. Другие, зная лишь приблизительно содержание анафоры, в это время молятся своими словами под пение хора. Абсолютное же большинство прихожан не знают смысла евхаристической анафоры и даже, возможно, не представляют, что тексты, читаемые священником по служебнику в алтаре, имеют отношение к ним, произносятся от *их* имени и являются — по крайней мере, должны являться — *их* молитвой.

Начало анафоры

Анафора начинается с возглашения диакона:

Станем добре, станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире приносити.	Станем, как до́лжно, станем со страхом, будем внимательны, чтобы святое возношение в мире принести.

Хор продолжает: «Милость мира, жертву хваления». Отметим, что древнейшие рукописи византийского Евхология, а также древнерусские Служебники, издававшиеся вплоть до литургической реформы Патриарха Никона, содержат чтение: «Милость, мир, жертву хваления»[133]. Реплика диакона и слова, исполняемые хором, представляют собой одну фразу: начатая диаконом, она подхватывается хором. Дважды в ней звучит клю-

[132] Некоторые священники не считают нужным читать эту молитву даже вполголоса, а довольствуются тем, что пробегают ее глазами по служебнику. О недопустимости этой практики говорилось в первой части книги.

[133] Ср. 2 Ин. 3: «Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа», также 1 Тим. 1:2; 2 Тим. 1:2; Иуд. 2; Тов. 7:12.

чевое для понимания общего настроения евхаристической жертвы слово «мир». Она может приноситься только в мирном настроении духа, чтобы стать подлинной жертвой хвалы, угодной Богу.

Далее священник, выйдя на амвон и обратившись лицом к народу, произносит формулу благословения:

Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любы Бога и Отца, и причастие Святаго Духа, буди со всеми вами.	Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога и Отца, и общение Святаго Духа да будет со всеми вами.

Эта формула заимствована из завершающего раздела Второго послания апостола Павла к Коринфянам (2 Кор. 13:13). Действия трех Лиц Святой Троицы в этом благословении обозначены тремя терминами: благодать, любовь и причастие. Каждый из них несет на себе большую богословскую нагрузку.

Термин «благодать» (χάρις) — один из наиболее характерных для языка раннехристианской Церкви. Он встречается во всех без исключения посланиях Павла. В первую очередь, Павел использует его в формулах благословений, которыми его послания начинаются и заканчиваются. Термин χάρις может использоваться также в значении благодарения (2 Кор. 9:15), подаяния (1 Кор. 16:3) или добродетели (2 Кор. 8:7). Однако основное значение термина у Павла — божественная сила, которая подается человеку для спасения. Благодать — это дар Божий, который человек получает безвозмездно, не в награду за какие-либо заслуги и не в обмен на свои усилия. Если бы благодать давалась в награду за дела, она уже не была бы благодатью, отмечает Павел (Рим. 11:6).

В контексте раннехристианского богословия термин «благодать» прочно ассоциируется с Иисусом Христом: «ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). В противопоставлении закону термин χάρις может указывать также на христианство в целом; на спасение, которое Бог дарует через Иисуса; на опыт жизни во Христе и в Духе Святом; на человеколюбие и щедрость Бога, выразившиеся в том, что Он даровал людям Своего Сына. Этот дар — бесценный, неожиданный и незаслуженный — делит историю человечества на «до» и «после»: на эру закона и эру благодати. Эра благодати воцарилась после пришествия в мир Иисуса Христа, и причастниками этой благодати становятся уверовавшие в Него.

Термин «любовь» ассоциируется с Богом Отцом. В проповеди Иисуса Христа Бог представлен как источник любви, передающейся людям через Его Сына: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви

Моей» (Ин. 15:9). Наивысшее выражение любовь Бога к людям нашла в том, что Он «отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). По словам апостола Иоанна Богослова, «любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин. 4:8–9).

Наконец, термин κοινωνία, переводимый как «общение» или «причастие», обладает богатым спектром значений. В литургическом контексте он указывает на причащение Святых Христовых Тайн. В контексте учения о Церкви он указывает на общение, которое христиане имеют между собой благодаря единству веры и Евхаристии. Он также указывает на общение верующих с Богом через молитву и Таинства Церкви. Применительно к Святому Духу этот термин подчеркивает Его роль в качестве Ходатая за людей. Когда мы молимся, «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными», говорит апостол Павел (Рим. 8:26).

Молитва анафоры обращена к Богу Отцу, но, поскольку Сын и Дух неотделимы от Отца, то и молитва эта носит тринитарный характер. Для того чтобы ее достойно совершить, верующим нужны благодать Христова, любовь Бога Отца и причастие Святого Духа.

На благословение священника народ устами хора отвечает: «И со духом твоим». Далее следует диалог между священником и народом (хором):

Священник: Горé имеим сердца.	Обратим ввысь сердца![134]
Хор: Имамы ко Господу.	Обращаем [их] ко Господу.
Священник: Благодарим Господа.	Возблагодарим Господа![135]
Хор: Достойно и праведно есть поклонятися Отцу и Сыну, и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней.	[Это] по достоинству[136] и справедливо: поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу — Троице Единосущной и Нераздельной.

Формулы «Горé имеим сердца» и «Благодарим Господа» имеют очень древнее происхождение: они известны по литературным памятникам начиная с III века. Они встречаются уже в «Апостольском предании», приписываемом Ипполиту Римскому[137]. Священномученик Киприан Карфагенский говорит:

[134] Ср. Плач. 3:41: «Вознесем сердце наше и руки к Богу, [сущему] на небесах».

[135] Ср. Иудифь 8:25: «Возблагодарим Господа, Бога нашего».

[136] Ср. 2 Фес. 1:3: «Всегда по справедливости мы должны благодарить Бога».

[137] Апостольское предание 4 (*Botte B.* La tradition apostolique. P. 12). См. цитату на с. 99.

Священник во время анафоры

Когда мы стоим на молитве, то должны бодрствовать и прилежать к молению всем сердцем. Да удалится от нас всякое плотское и мирское помышление и дух да помышляет только о том, о чем просит. И священник, предпослав молитве предисловие, приготовляет к тому умы братьев, взывая: «горе имеим сердца»; и народ в своем ответе «имамы ко Господу» получает напоминание, что ему ни о чем не должно помышлять, как только о Господе[138].

Смысл формул «Горé имеим сердца» и «Благодарим Господа», как и предшествующего им диаконского возгласа «Станем добре...», заключается в призыве к особенно внимательной, нерассеянной молитве. Анафора — главная часть Литургии, к которой вело всё предшествующее священнодействие. И перед ее началом верующие призываются присоединить свои молитвы к молитве священника, отложить всякое житейское попечение, вознести ум к Богу. Святитель Анастасий Синаит (ум. в нач. VIII в.) в «Слове о святом Собрании» пишет:

Смотри, как священник, будучи ходатаем за людей пред Богом и умилостивителем Его ради отпущения множеств грехов, поддерживает всех и укрепляет пред возношением Святых Даров, как бы взывая к народу в таких словах: «О мужи! Поскольку вы поставили меня ходатаем за вас пред Богом при совершении таинственной сей трапезы, умоляю, ревнуйте и вы со мною: отложите всякое житейское попечение, оставьте все телесные заботы, ибо наступает время усердной молитвы, а не суетного времяпрепровождения». Слушайте, что возглашает нам диакон: «Станем добре, станем со страхом. Будем внимать святому возношению,

[138] *Киприан Карфагенский*. Книга о Молитве Господней (PL 4, 539). Рус. пер. С. 213.

подклоним выи, заключим помышление, свяжем язык, как на крыльях вознесем ум, взойдем на небо. Горé имеем ум и сердца, горé, к Богу, вознесем душевные очи, пройдем небо, пройдем Ангелов, пройдем херувимов, достигнем самого престола Божия, ухватимся за самые пречистые стопы Христовы, оросим их слезами и будем молиться о Его милосердии к нам, принесем исповедание грехов к Его святому, пренебесному и мысленному жертвеннику». Так увещает нас священник, когда произносит: «Горé имеем сердца». Что же мы отвечаем на это? «Имамы ко Господу». Что говоришь, что делаешь, человек? Ум твой возносится к тленному и преходящему, занимается внешними образами и вещами, земными удовольствиями и тяжбами, а ты говоришь: «имам ко Господу». Будь внимателен, умоляю, как бы не оказалось так, что не горé, ко Господу, имеешь ты ум свой, но долу, к дьяволу. Что делаешь, человек? Священник приносит за тебя Владыке бескровную Жертву, а ты нерадишь. Священник борется за тебя, и, предстоя пред жертвенником, как пред страшным судилищем, молит Господа, побуждая Его ниспослать тебе с неба благодать Святого Духа, а ты нисколько не заботишься о своем спасении. Умоляю тебя: удали от себя сей лукавый и пустой обычай. Присоедини свой голос к голосу священника, который усердствует за тебя, потрудись вместе с ним в его молитве за тебя. Вручи всего себя Богу ради своего спасения[139].

Словосочетание «достойно и праведно» встречается в Литургии «Апостольских Постановлений». Они также встречаются во многих древних евхаристических чинах в качестве начальных слов анафоры. Кирилл Иерусалимский в 5-м Тайноводственном слове говорил: «После того священник возглашает: горé сердца... Потом вы отвечаете: имеем к Господу. Затем священник говорит: благодарим Господа... Потом вы говорите: достойно и праведно»[140]. Иоанн Златоуст в Толковании на Второе послание к Коринфянам, которое мы цитировали в первой части книги, писал: «Получив сперва ответ от народа, и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение»[141].

Отметим, что во многих древних литургических чинах, а также в современной греческой практике на слова священника «Благодарим Господа» хор отвечает: «Достойно и праведно». Продолжение этой фразы — «...покланятися Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераздельней» — впервые появилось только в славянском Служебнике издания 1655 года. Прибавление взято из чинопоследования Крещения («Покланяюся Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущней и нераз-

[139] *Анастасий Синаит*. Слово о святом Собрании (PG 89, 836–837).

[140] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 4–5 (PG 33, 1112–1113).

[141] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Второе послание к Коринфянам 18, 3 (PG 61, 527). Рус. пер. С. 638.

дельней»). В греческой практике совершения Литургии оно впервые появляется в XVI веке и проникает в первопечатные греческие издания того времени, сделанные в Италии; в начале XVII века оно появляется и в южнорусских изданиях служебника[142], правившихся по первопечатным греческим изданиям; в московские издания это прибавление попадает только в ходе никоновской справы и со временем получает соответствующее музыкальное оформление. У греков это прибавление не получило такого оформления, поэтому в греческих изданиях оно не продержалось. Дополнение «покланятися Отцу...» было введено, по мнению Н. Д. Успенского, дабы заполнить паузу, возникавшую при тайном чтении анафоры[143].

Обращение к Богу

Благодарение составляет главное содержание евхаристической молитвы. Напомним, что само греческое слово Евхаристия означает не что иное, как «благодарение». В Литургии Иоанна Златоуста первая часть евхаристической молитвы звучит так:

Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе покланятися на всяком месте владычествия Твоего. Ты бо еси Бог неизреченен, недоведомь, невидимь, непостижимь, присно сый, такожде сый, Ты и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святый.	[Это] по достоинству и справедливо — Тебя воспевать, Тебя благословлять, Тебя восхвалять, Тебя благодарить, Тебе поклоняться на всяком месте Твоего владычества[144]. Ведь Ты — Бог невыразимый, непознаваемый, невидимый, непостижимый, существующий всегда и существующий неизменно: Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой.

Служение Богу в этом тексте представлено пятью глаголами: воспевать, благословлять, восхвалять, благодарить и поклоняться. Каждый из них выражает определенный оттенок религиозного чувства и соответствует конкретным формам молитвы и богопочитания[145].

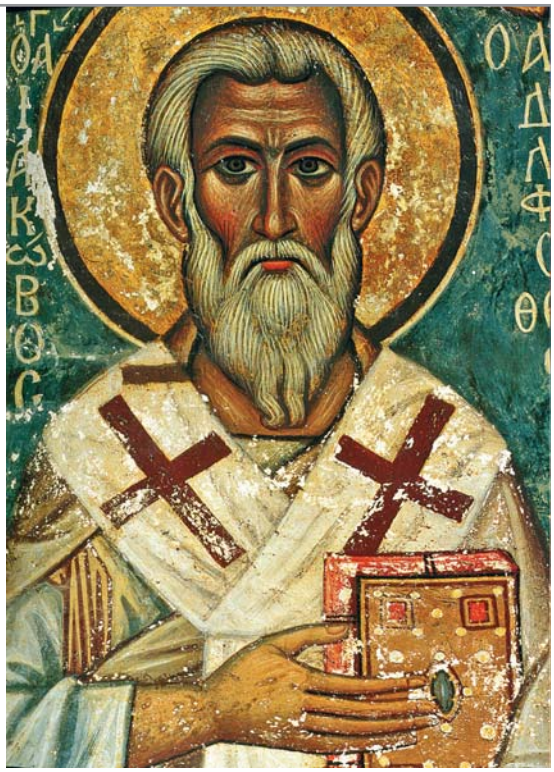
---

[142] Впервые — в Стрятинском издании 1604 года.

[143] См.: *Успенский Н. Д.* Т. II. С. 397.

[144] Ср. Пс. 102:22: «Благословите Господа, все творения Его, во всех местах владычества Его».

[145] Похожую цепь из пяти глаголов, обозначающих восхваление, мы встречаем в другом древнем тексте, известном как «Великое славословие» («Хвалим Тя, благословим Тя, кланяем Ти ся, славословим Тя, благодарим Тя великия ради славы Твоея»). См. об этом: *Ledogar R.* Acknowledgment: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora. P. 22–23.



Ап. Иаков, брат Господень. Фрагмент росписи придела ап. Иакова кафоликона монастыря вмц. Екатерины на Синае. 2-я пол. XV в.

Воспевание — это прославление Бога «псалмами и славословиями и песнопениями духовными» (Еф. 5:19). В литургическом контексте глагол «воспевать» указывает на пение за Литургией. Как мы говорили в первой части книги, пение с самого начала было неотъемлемой составляющей христианского богослужения. В течение многих веков за Литургией пел весь народ. Со временем всенародное пение в большинстве храмов сменилось пением хора, но от этого богослужение не утратило характер всенародного воспевания Бога.

Глагол «благословлять» в библейском словоупотреблении имеет двойной смысл. С одной стороны, этим глаголом обозначается благословение, которое человек получает от Бога. С другой, это же слово указывает на хвалу, воссылаемую человеком Богу. В псалмах говорится: «Благословлю Господа во всякое время; хвала Ему непрестанно в устах моих» (Пс. 33:2). Многократно встречается призыв: «Благословите Господа…» (Пс. 102:20, 21, 22; 134:19, 20). Апостол Иаков отмечает, что языком мы «благословляем Бога и Отца» (Иак. 3:9). Евхаристическая молитва — высшая форма такого благословения, воссылаемого людьми.

Восхвалять — глагол, указывающий на одну из форм молитвы. Призыв «Хвалите Господа…», опять же, многократно встречается в Псалтири (Пс. 116:1; 134:3; 146:1; 148:1, 7). О том, что хвала Богу была неотъемлемой частью евхаристических собраний первых христиан с самого начала, гово-

рят слова из книги Деяний, описывающие первые месяцы существования христианской общины после вознесения Иисуса Христа на небо: «И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян. 3:46–47).

Глагол «благодарить» выражает основное настроение Евхаристии как благодарения Богу за сотворение мира и человека; за благодеяния, которыми Бог осыпал человека, несмотря на его греховность; за дарование Его Единородного Сына, Его страдания и крестную смерть; за то, что Он на Тайной вечере установил Таинство Евхаристии, заповедав совершать это Таинство в Его воспоминание (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24, 25).

Наконец, в анафоре использован глагол «поклоняться», о смысле которого мы подробно говорили в разделе, посвященном Литургии оглашенных[146]. В дополнение к тому, что было сказано там, мы можем напомнить о том, что Сам Иисус Христос выражал суть созданной Им религии при помощи глагола «поклоняться». Отвечая на вопрос самарянки, следует ли поклоняться Богу в Иерусалиме или на горе Гаризим, Он говорил: «Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу… Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4:21, 23).

Евхаристия является наивысшей доступной человеку на земле формой поклонения Отцу в духе и истине. И начальные строки анафоры об этом напоминают. Поклонение Богу возможно «на всяком месте владычества» Его. Но особым образом оно воздается Ему в храме, куда верующие собираются, чтобы предстать перед Ним, вознести Ему молитвы и принять внутрь себя Тело и Кровь Его Единородного Сына.

Бог описан четырьмя эпитетами, подчеркивающими Его трансцендентность: неизреченный, неведомый, невидимый и непостижимый. Перед нами типичный пример применения апофатического (отрицательного) богословского метода.

Апофатический метод богословия

Этот метод основывается на представлении о том, что Бог по Своим качествам и свойствам превосходит любое положительное определение, которое может быть создано на человеческом языке. Катафатическое (положительное) богословие стремится описать Бога при помощи человече-

[146] См. с. 383.

ских слов, наделить его теми или иными свойствами, соответствующими свойствам человека. Апофатическое богословие путем отрицания всего, что не есть Бог, приводит к пониманию непостижимости Бога, Его абсолютной трансцендентности человеку и миру. Апофатическое богословие соответствует пути богопознания как совлечения рационального познания и умолкания перед Тайной, выразить Которую человеческое слово не в силах.

Теоретическое обоснование использования апофатического метода богословия получило в трудах греческих Отцов IV века, а также в трактате «О мистическом богословии» автора V века, известного под именем Дионисия Ареопагита. Автор трактата сравнивает путь богопознания с восхождением Моисея на гору Синай для вступления во мрак, где Бог (Исх. 20:21). Бог познается через мрак, или сумрак «неведения» (незнания), то есть через отрешение от всякого рационального и дискурсивного познания, утверждает Дионисий. Конечная цель богослова — оказаться «в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать»[147]. Для этой цели апофатический метод, по мнению Дионисия, более подходит, чем катафатический.

Хотя теоретическая база под использование апофатического метода была подведена лишь в IV–V веках, в литургическом языке христианской Церкви апофатическая терминология, насколько можно судить по сохранившимся памятникам, использовалась с самой глубокой древности, и анафора Литургии Иоанна Златоуста представляет тому наглядный пример.

Утверждение о том, что Бог невидим, пронизывает весь Новый Завет: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18); «Бога никто никогда не видел» (1 Ин. 4:12); «Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков. Аминь» (1 Тим. 1:17); «…Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6:15–16). Апологет II века Афинагор Афинский писал: «Мы не безбожники, когда признаем единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого…»[148]

Мысль о непостижимости Бога также укоренена в новозаветном богословии: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непо-

[147] *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии 2 (PG 3, 1025). Рус. пер. С. 747.

[148] *Афинагор Афинянин*. Прошение о христианах 10 (PG 6, 908).

стижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11:33). Говоря о том, что Бог непостижим и неизреченен, Григорий Богослов писал:

> «Постичь Бога трудно, а изречь невозможно», как философствовал некто из эллинских богословов...[149] Я же говорю: изречь невозможно, а постичь еще более невозможно. Ведь постигнутое может быть и словом изъяснено — если не вполне, то хотя бы приблизительно — тому, у кого уши не окончательно повреждены и разум не вовсе притупился. Но такую реальность объять разумом совершенно невозможно… Это естество невместимое и непостижимое. Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что́ Он из Себя представляет[150].

Тема непостижимости Божией стала центральным пунктом богословской полемики IV века, развернувшейся вокруг ереси Евномия. Согласно последнему, Бог может быть постигнут в Своей сущности через серию имен, которыми Его описывают. По мнению Иоанна Златоуста, такое утверждение является «корнем всех зол»:

> Какой же это корень всех зол?... Человек дерзнул сказать: я знаю Бога так, как Сам Бог знает Себя. Нужно ли обличать это? Нужно ли доказывать?... Это — явное безумие, непростительное безрассудство, новейший вид нечестия; никто никогда не дерзал ни помыслить, ни произнести языком ничего подобного. Подумай, несчастный и жалкий, кто ты и Кого исследуешь? Ты — человек, а исследуешь Бога?.. Неужели, скажи мне, ты исследуешь Бога, безначального, неизменяемого, бестелесного, нетленного, вездесущего, превосходящего всё и превышающего всякую тварь?... Но ты скажешь: я человек, почтенный свободою. Ты почтен не для того, чтобы употреблять свободу на прекословие, а для того, чтобы употреблять эту честь на послушание Почтившему. Бог почтил тебя не для того, чтобы ты оскорблял Его, но чтобы прославлял; оскорбляет же Бога тот, кто исследует существо Его[151].

О Боге в анафоре сказано, что Он «присно сый», то есть всегда существует. Будучи вне времени, Бог бессмертен и вечен, поскольку не имеет начала или конца. В Книге пророка Иеремии говорится: «А Господь Бог есть истина; Он есть Бог живый и Царь вечный» (Иер. 10:10). В Книге про-

---

[149] Ср. *Платон*. Тимей 28 c. С. 432: «Творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать». Григорий цитирует Платона весьма приблизительно.

[150] *Григорий Богослов*. Слово 28, 4 (SC 250, 106–108). Рус. пер. С. 393–394.

[151] *Иоанн Златоуст*. Против аномеев. Слово 2, 3–5 (PG 48, 712–715). Рус. пер. С. 496–498.

рока Даниила приведена такая молитва: «Боже вечный, ведающий сокровенное и знающий всё прежде бытия его!» (Дан. 13:42). Бог неподвластен времени, для Него нет прошлого, настоящего или будущего, Его бытие не ограничено какими-либо пределами, будь то пространственными или временны́ми.

О Боге говорится, что Он «такожде сый», то есть Он всегда такой же, всегда один и Тот же, никогда не меняется. Апостол Иаков говорит, что у Отца светов «нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1:17). Бог неизменен, поскольку изменение сопряжено с существованием во времени, а Он пребывает вне пространства и времени.

Укажем на близость слов «Ты бо еси Бог неизреченен, недоведомь, невидимь, непостижимь, присно сый, такожде сый» к формулировкам, встречающимся в творениях Иоанна Златоуста. В одной из бесед он говорит о Боге: «Он есть Существо нетленное, неизменяемое, бессмертное, не постигаемое умом, невидимое, необъятное, всегда пребывающее таким, каково есть»[152].

Обращаясь в молитве анафоры к Богу Отцу, священник называет Его «Ты и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святый». Этим подчеркивается неразрывное единство Отца, Сына и Святого Духа: молитва, воссылаемая одному Лицу Святой Троицы, восходит и к двум другим Лицам.

Говоря о возгласе, которым завершается великая ектения на Литургии оглашенных, мы уже обращали внимание на то, что в православном богослужении молитвы, адресованные Богу Отцу, нередко завершаются тринитарным славословием[153]. В анафоре перед нами еще один пример такого подхода. Всё, что сказано в ее начальной фразе о Боге как неизреченном, непознаваемом, невидимом, непостижимом, всегда сущем и остающемся одним и тем же, относится как к Богу Отцу, так и к Сыну и Святому Духу. И воспевание, благословение, восхваление, благодарение и поклонение, приносимые людьми Богу, в равной степени относятся к трем Лицам Святой Троицы.

Благодарение

Следующая часть анафоры переносит молящегося из вечности, в которой пребывает Бог, во временное измерение, в котором живут люди. Именно в этом измерении разворачиваются события Священной истории, за которые священник приносит благодарение Богу:

---

[152] *Иоанн Златоуст*. Беседа, когда Евтропий был схвачен... 9 (PG. 52, 404). Рус. пер. С. 417.

[153] См. с. 341.

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.	Ты привел нас из небытия в бытие[154], а когда мы пали, снова поднял нас и не прекращал делать всё [необходимое], пока не возвел нас на небо и не даровал нам Свое будущее Царство.

Укажем на близость формулировок анафоры отдельным выражениям и мыслям Иоанна Златоуста. Почти буквальное сходство наблюдается у приведенного текста со следующим отрывком из «Бесед на Книгу Бытия»:

> Он привел нас из небытия в бытие, даровал нам и тело и душу, сотворил нас разумными, дал нам этот воздух для дыхания, устроил всю тварь для рода человеческого и восхотел сначала, чтобы человек наслаждался пребыванием в раю, проводил жизнь без печали и без всякого труда, и, будучи в теле, ни в чем не уступал ангелам и бестелесным силам, но был выше нужд телесных. Потом, когда человек, по беспечности, был уловлен лестию диавола посредством змия, Бог и тогда не перестал благодетельствовать преступному грешнику, но в самих наказаниях… явил избыток Своего человеколюбия и оказал ему многоразличные и бесчисленные благодеяния[155].

Укажем также на параллельное место из другого цикла экзегетических бесед на ту же книгу:

> Это человек — великое и дивное живое существо и для Бога драгоценнейшее всей твари, ради которого небо, и земля, и море, и вся прочая совокупность творения, — человек, спасения которого так восхотел Бог, что не пощадил для него и Единородного; Он до тех пор не перестал всё делать и устроять, пока не возвел его (на небо) и не посадил одесную Себя[156].

О чем говорит это сходство? Его можно истолковать как косвенное подтверждение авторства Иоанна Златоуста в отношении анафоры, надписанной его именем. Однако возможно и другое объяснение, если исходить из того, что Златоуст не сочинил молитву анафоры, а отредактировал ту, что в его время совершалась в Антиохийской Церкви: причиной сходства является обращение Златоуста в проповедях к тем литургическим текстам, которые звучали за совершаемым им богослужением.

---

[154] Ср. Прем. 1:14: «[Бог] создал всё для бытия (букв. в бытие)».

[155] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Книгу Бытия 27, 1 (PG 53, 340). Рус. пер. С. 269.

[156] *Он же*. Восемь слов на Книгу Бытия 2, 1 (PG 54, 587–588). Рус. пер. С. 735.

Сотворение человека. Мозаика базилики Сан-Марко, Венеция. XIII в.

Обратимся к содержанию рассматриваемой части анафоры. Она начинается с благодарения за сотворение человека. Речь идет прежде всего о том первом творении первых людей, о котором рассказывается в Библии (Быт. 1:26–30; 2:7). О сотворении мира и людей из ничего говорится и во 2-й Книге Маккавейской, где приводятся слова матери, обращенные к одному из сыновей, которым грозила смерть за отказ от несоблюдения отеческих законов: «…Посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (2 Мак. 7:28).

Однако судьба каждого конкретного человека неотделима от судьбы первых людей. Именно поэтому в молитве использовано местоимение «нас», указывающее на то, что молящийся отождествляет себя с Адамом и Евой, включает свою собственную историю в их историю. Поэтому и благодарение за сотворение человека включает в себя благодарность каждого молящегося за дар жизни, полученный от Бога.

В современном мире доминирует представление о рождении как результате физиологического процесса, который можно регулировать при помощи разного рода медицинских и иных средств. В библейской традиции сохраняется понимание жизни как священного дара, который каждый человек получает от Создателя. Мать из 2-й Маккавейской книги говорит своим сыновьям: «Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите самих себя за

Сотворение Адама и Евы. Грехопадение. Фрагмент иконы «Сотворение человека». XVII в. (Переславль-Залесский музей-заповедник)

Его законы» (2 Мак. 7:23–24). Здесь выражено то благоговение перед тайной рождения, которое проистекает из религиозного мировоззрения.

Грехопадение первых людей стало причиной их изгнания из рая (Быт. 3:1–24), однако Бог, как говорится в анафоре, не отступил от них, делая всё необходимое для их спасения. О каких действиях Бога идет речь? Ответ мы находим в анафоре Василия Великого, где эти действия перечисляются: «Пророки послал еси, сотворил еси силы святыми Твоими, в коемждо роде благоугодившими Тебе, глаголал еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещая нам хотящее быти спасение, закон дал еси в помощь, ангелы поставил еси хранители. Егда же прииде исполнение времен, глаголал еси нам Самем Сыном Твоим…» Вся ветхозаветная история человечества являет Промысл Божий о спасении людей, выражавшийся в том, что Бог вновь и вновь посылал им Своих вестников. Когда же пришла полнота времени, послал к ним Своего Единородного Сына (Гал. 4:4), что стало последним и наивысшим Откровением, дарованным людям.

В анафоре Иоанна Златоуста та же мысль выражена в несколько иной форме. Здесь событие Боговоплощения и спасительное дело, совершенное Христом, выражено в словах: «дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее». Каким образом Бог возвел на небо людей? Когда Его Единородный Сын воскрес из мертвых и открыл путь к воскресению для каждого человека, вознесся на небо и вместе с Собой вознес к престолу Отца человеческое естество. Как и когда Он даровал им Свое Царство? Когда основал на земле Церковь как место Своего присутствия и установил Таинство Евхаристии, в котором верующие становятся причастниками этого Небесного Царства.

Объектом благодарности в анафоре является вся история человечества от сотворения мира вплоть до Царства Божия, которое названо «будущим», но в то же время воспринимается не как ожидаемое, а как уже дарованное. Молящийся ощущает себя неотъемлемой частью этой истории, раскрывающейся как серия благодеяний Божиих, явных и тайных. Завершением истории будет и уже является Царство Божие, к которому верующие приобщаются через участие в Литургии:

> Характерно, что воспоминание простирается на все времена, а не только на прошлое. В евхаристическом воспоминании стираются грани прошлого, настоящего и будущего. Евхаристическая словесная и бескровная служба вневременна, не подчинена законам нашего чувственного восприятия и нашей логики. Мы вспоминаем в нашей Литургии и будущее[157].

Иисус говорил Своим ученикам: «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1). В комментариях на Новый Завет эти слова обычно относят к событию Преображения Господня, описание которого следует в Евангелии от Марка сразу за ними (Мк. 9:2–7). Однако это лишь одно из возможных толкований. Другое толкование может быть основано на том, о чем мы уже говорили: Царство Божие — то всеобъемлющее понятие в проповеди Иисуса, при помощи которого Он описывал реальность вечной жизни, раскрывающуюся в опыте людей, живущих на земле. «Царствие Божие, пришедшее в силе» можно ощутить, не дожидаясь смерти, и именно об этом говорит Спаситель.

Уместно вспомнить, что на вопрос фарисеев «когда придет Царствие Божие?» Иисус отвечал: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17:20–21). Эти слова являются прямым указанием на то, что Царство Божие не может быть сведено не только к какому-либо месту в пространстве, но и к какому-либо промежутку во времени. Оно является «будущим», но не может быть сведено только к загробному существованию. Царство Божие — это внутренний опыт присутствия Божия в жизни верующих здесь и теперь, и наивысшим его выражением является Литургия.

Ангельская хвала

Продолжая благодарение, священник подходит к той части анафоры, где говорится об участии в ней ангелов:

---

[157] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 206.

Ангелы. Роспись кафоликона Успения Богородицы. Монастырь Протат, Афон. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

О сих всех благодарим Тя и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго, о всех, ихже вемы, и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеянииx 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, многоочитии, возвышащиися пернатии.

За всё это мы благодарим Тебя и Единородного Твоего Сына и Духа Твоего Святого — за всё, о чем мы знаем и о чем не знаем, за явные и неявные благодеяния, оказанные нам. Мы благодарим Тебя и за эту службу, которую Ты изволил принять из наших рук, хотя перед Тобой и предстоят тысячи архангелов и десятки тысяч[158] ангелов[159], херувимы и серафимы, шестикрылые, многоокие[160], вышние, крылатые.

Слова «благодарим Тя... о всех, ихже вемы, и ихже не вемы» имеют буквальную параллель в Беседах Иоанна Златоуста на Послание Павла к Колоссянам:

> Это, говорит, пусть будет вашим делом — в молитвах благодарить и за явное, и за неявное; и за те блага, которые [Бог] совершил для вас по вашему желанию, и за те, которые дарованы вам против желания; и за Царство, и за геенну, и за скорбь, и за облегчение ее. Так обыкновенно молятся святые и благодарят за общие благодеяния. Знаю я одного святого мужа, который молился так, что

[158] Ср. Дан. 7:10: «Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним».

[159] «Мириады (десятки тысяч) ангелов» = Евр. 12:22.

[160] Ср. Иез. 10:12: «И всё тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей…»

прежде этого слова ничего не говорил, но прямо взывал: «Благодарим за все Твои благодеяния, оказанные нам недостойным с первого дня нашей жизни до настоящего, — благодарим за всё, что знаем и чего не знаем, за всё явное и неявное, обнаруживающееся делом и словом, совершившееся по воле и против нашей воли, за всё с нами недостойными бывшее, за скорбь и ослабление скорби, за геенну, за мучение, за Царство Небесное»[161].

Воссылая благодарение Отцу вместе с Сыном и Святым Духом, верующие устами священника вспоминают все благодеяния Божии, ведомые им и неведомые, явные и тайные. Почему это подчеркивается в анафоре? Потому что благодеяния Божии не исчерпываются тем, что человек воспринимает как таковые: очень многое из происходящего с ним он принимает как должное, не видя в этом божественного вмешательства.

Между тем, согласно христианскому миропониманию, Бог является источником всего доброго, что происходит с человеком. О том, что Бог постоянно заботится о людях, многократно напоминал Иисус Христос, используя метафорический язык: «у вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:29–30; Лк. 10:6–7); «и волос с головы вашей не пропадет» (Лк. 21:18). Человек часто не замечает этой постоянной и ежедневной заботы о нем Бога, но Евхаристия дает ему возможность вспомнить о ней и поблагодарить за нее Бога.

Особая благодарность воссылается за службу, которую Бог принимает от рук людей. Еще в Ветхом Завете люди знали, что Бог может принять приношение от людей, а может не принять: на Авеля и его жертву Бог призрел, а на Каина и дар его не призрел (Быт. 4:4). Благоволение Божие невозможно получить в автоматическом порядке, и Литургия — не магическое действие, способное низвести благодать Божию на людей вне зависимости от их внутреннего расположения и состояния. В то же время священник выражает уверенность в том, что служба, совершаемая им вместе со всей общиной, уже принята Богом, и в этой уверенности, опять же, проявляется общее настроение Литургии как приобщения к тому, что еще ожидается, но уже даровано.

Благодарение людей присоединяется к хвале ангелов. В отличие от анафоры Василия Великого и анафоры, описанной у Кирилла Иерусалимского, где упомянуты все девять ангельских чинов[162], в анафоре Иоанна Златоуста упоминаются четыре чина (архангелы, ангелы, херувимы и серафи-

[161] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Колоссянам 10, 2–3 (PG 63, 368–369). Рус. пер. С. 440.

[162] Подробнее об этом речь пойдет на с. 671–672.

мы), которые описываются при помощи четырех эпитетов (шестокрылые, многоокие, летающие[163], пернатые).

Обращает на себя внимание приверженность автора анафоры четверицам наименований и эпитетов[164]. Можно было бы предположить, что за этим не стоит какая-то богословская идея, а, скорее, в этом проявляется внутренняя ритмика, придающая анафоре характер поэтического текста. В то же время четыре — одно из священных чисел, обладающее богатой символикой: четыре конца света, которым соответствуют четыре стены храма; четыре Евангелиста, изображения которых расположены в четырех парусах храма; четыре колеса, четыре херувима и четыре лица у каждого из них в видении пророка Иезекииля (Иез. 10:8–22); четыре животных из видения, описанного в Апокалипсисе (Откр. 4:7–8). Видение из Апокалипсиса, как станет понятно далее, играет важную роль в формировании символики анафоры, и наличие в тексте анафоры разного рода четвериц обеспечивает смысловую связь с этим видением.

Чтение первой части евхаристической молитвы завершается возгласом, составляющим заключительную часть последней фразы:

Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще.	Воспевающие, восклицающие, вопиющие и произносящие победную песнь.

При произнесении этого возгласа священником диакон, взяв звездицу, крестообразно осеняет ею святой Агнец, после чего отлагает ее в сторону.

Хор, в свою очередь, возглашает победную песнь:

Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея. Осанна в вышних. Благословен Грядый во имя Господне. Осанна в вышних.	Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! полны небо и земля славы Твоей! Осанна в вышних, благословен Грядущий во имя Господа! Осанна в вышних!

И эта ангельская песнь, и предшествующий ей возглас содержат прямую аллюзию на два библейских текста — пророчество Исаии и Откровение Иоанна Богослова. В первом случае описывается видение Господа, сидяще-

[163] Επάρσια — букв. «поднимающиеся ввысь».

[164] Ср. ранее в тексте анафоры: «Пети, благословити, хвалити, благодарити»; «неизреченен, недоведомь, невидимь, непостижимь»; «ихже вемы, и ихже не вемы, явленных и неявленных». И далее в анафоре: «поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще»; «благодарив и благословив, освятив, преломив», «приносим… и просим, и молим, и мили ся деем».

го на престоле; стоящие вокруг Него серафимы взывают: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Твоей» (Ис. 6:1–3). Во втором случае говорится о четырех таинственных животных, которые прославляют Бога возглашением «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель». В литургическом возгласе слово «поюще» относится к орлу, «вопиюще» — к тельцу, «взывающе» — к льву, а «глаголюще» — к человеку (Откр. 4:7–8). К ангельскому славословию в литургической «победной песни» добавлены слова из Евангелия от Иоанна, прозвучавшие из уст народа при входе Господнем в Иерусалим: «Осанна! Благословен Грядущий во имя Господне» (Ин. 12:13).

Таким образом, в сознании автора евхаристической молитвы совместились три события: видение ветхозаветным пророком Господа во славе, видение народом Израильским Иисуса, грядущего на «вольную страсть», и апокалиптическое видение апостола, прозревающего в эсхатологическую реальность вечного Царства Божия. Прошлое, настоящее и будущее совмещены в едином благодарении.

Еврейское слово «осанна» (евр. **הושׁיעהנא** *hôšî'ā-nnā*) буквально означает «спаси же». Оно встречается, в частности, в словах 117-го псалма: «О, Господи, спаси же (евр. **הושׁיעהנא** *hôšî'ā-nnā*)! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне!» (Пс. 117:25–26). Именно из этого псалма были заимствованы возгласы, звучавшие из уст толпы, когда Иисус входил в Иерусалим.

По словам Блаженного Иеронима, «осанна в переводе с еврейского означает: Господи, спаси меня!»[165] Блаженный Августин пишет: «Осанна, как говорят знающие еврейский язык, это голос молящего, более выражающий чувство, нежели обозначающий нечто»[166]. Действительно, ко временам Иисуса Христа этот возглас употреблялся не столько в своем исконном значении, сколько в качестве простого восклицания, выражавшего хвалу и использовавшегося как литургическая формула[167].

«Осанна» — один из трех еврейских литургических возгласов, вошедших в христианское богослужение в своем изначальном звучании, без перевода. Однако если возгласы «аллилуйя» и «аминь» стали частью литургического языка Церкви, перейдя в него из ветхозаветного богослужебного культа, то возглас «осанна» присутствует в литургических текстах только как аллюзия на возгласы толпы, встречавшей Спасителя (в частности

[165] *Иероним*. На Пасхальное Воскресение (CCSL 78, 550). Рус. пер. Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 184.

[166] *Августин*. Трактат на Евангелие от Иоанна (CCSL 36, 440). Рус. пер. Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 184.

[167] *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 578.

в Литургии, а также в богослужебных текстах праздника Входа Господня в Иерусалим).

Продолжение анафоры является как бы комментарием на ангельское славословие, к которому присоединяются молящиеся в храме:

С сими и мы блаженными силами, Владыко человеколюбче, вопием и глаголем: свят еси и пресвят, Ты и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святый. Свят еси и пресвят, и великолепна слава Твоя…	Вместе с этими блаженными силами и мы, о человеколюбивый Владыка, восклицаем и говорим: Ты — Свят и Пресвят[168], — Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святой. Ты — Свят и Пресвят, и великолепна слава Твоя…

Молитва начинается прославлением святости и славы Божией. По отношению к Богу употреблен термин «пресвятой» (πανάγιος), буквально: «всесвятой»; этот же термин в богослужебных текстах используется по отношению к Богородице. Приставка «пре-», как уже говорилось, соответствует греческому ὑπερ-, означающему «сверх-». Бог не просто свят: Он сверх-свят, то есть обладает абсолютной святостью, с которой несопоставима никакая человеческая святость. В ареопагитском трактате «О божественных именах» говорится, что святость «есть свобода от всякой скверны и совершенная во всех отношениях незапятнанная чистота». Бог же обладает «превосходящей святостью», а потому и воспевается как «Святой святых»[169]. На человеческом языке нет такого понятия, которым можно было бы описать святость Бога.

В третий раз в тексте анафоры звучат имена Единородного Сына Божия и Святого Духа. Троичность Божества вновь и вновь подчеркивается, чтобы участники Литургии ни на минуту не забывали о том, что предстоят перед лицом Триединого Бога.

О значении понятия «слава» мы говорили в разделе, посвященном Литургии оглашенных[170]. Здесь лишь добавим к сказанному, что слова «великолепна слава Твоя» являются аллюзией на целый ряд библейских текстов, где говорится о величии славы Божией (Исх. 15:7), о славе и величии Бога (Пс. 95:6; 103:1), о славном величии Его царства (Пс. 144:2). Можно также вспомнить слова из Второго послания апостола Петра, посвященные со-

[168] Или «всецело Свят».

[169] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах 12, 2–4 (PG 3, 969–972). Рус. пер. С. 545–547.

[170] См. с. 359.

бытию Преображения, свидетелем которого Пётр стал: «Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велелепной славы принесся к Нему такой глас: “Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение”» (2 Пет. 1:17).

Воспоминание Тайной вечери

Следующая часть анафоры посвящена воспоминанию Тайной вечери, совершённой Спасителем вместе со Своими учениками. Продолжая молитву, священник продолжает благодарить Бога:

…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 нощь в нюже предаяшеся, паче же Сам Себе предаяше за мирский живот, прием хлеб во святыя Своя и пречистыя и непорочныя руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим ученик и Апостолом, рек…

…Того, Кто настолько возлюбил мир, что Сына Твоего Единородного отдал, чтобы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную; Он, придя и исполнив весь замысел относительно нас, в ту ночь, когда был предан — а точнее, Сам Себя предал за жизнь мира, — взял хлеб в святые Свои, пречистые и непорочные руки и, возблагодарив и благословив, освятив, преломив, подал Своим святым ученикам и апостолам, сказав…[174]

Здесь почти буквально воспроизводятся слова Христа из Евангелия от Иоанна: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Эти слова, произнесенные Иисусом в беседе с Никодимом, в каком-то смысле являются квинтэссенцией всего Евангелия. Они говорят о главной причине, по которой произошло Боговоплощение: о любви Бога Отца к роду человеческому. Следствием этой любви является крест, на который Сын Божий и Сын Человеческий будет вознесен.

Христос пришел для того, чтобы исполнить спасительный замысел Бога по отношению к человечеству («да все еже о нас смотрение исполнит»). Для этой цели Он был предан, или, скорее, Сам Себя предал за жизнь мира. Отметим, что оба выражения — «был предан» и «Сам Себя предал» — заимствованы из языка апостола Павла. В Первом послании к Коринфянам он говорит: «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был...» (1 Кор. 11:23). А в Послании к Ефе-

[171] Ср. 1 Кор. 11:23–24: «...взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: ...» (также Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19).

Тайная вечеря. Миниатюра из Бристольской Псалтири
(Британская библиотека, Лондон. Add MS 40731. Fol. 68v)

сянам Павел пишет: «Живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5:2).

Почему автор анафоры делает уточнение к словам «был предан», особо подчеркнув, что Христос Сам Себя предал за жизнь мира? Потому что смерть Иисуса Христа на кресте была добровольной, и автор анафоры считает важным напомнить об этом.

Учение о добровольном характере смерти Христа

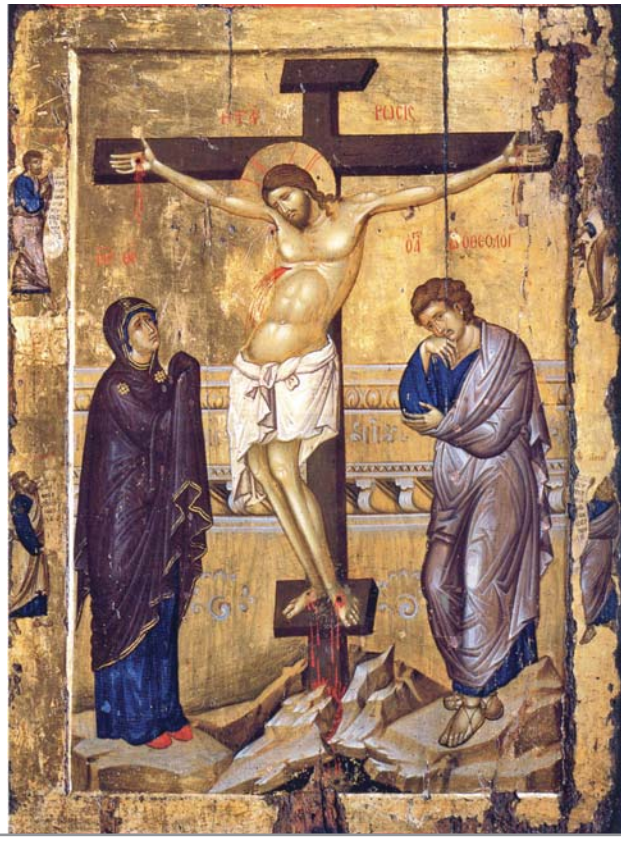
В одной из бесед с иудеями Иисус говорил: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10:17–18). В этих словах можно усмотреть внутреннее противоречие, поскольку на первый взгляд они содержат в себе две взаимоисключающие идеи. С одной стороны, Иисус говорит о Своей смерти как добровольном подвиге и настаивает на том, что Сам имеет власть отдать жизнь и опять принять ее. С другой, Он получил об этом заповедь от Отца, то есть исполняет Его волю.

В беседах с иудеями Иисус подчеркивал: «Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6:38). И в посланиях апостолов подчеркивается, что Иисус, «хотя Он и Сын, однако страданиями навык послушанию» (Евр. 5:8); «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя

Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:6–8).

Разгадка кажущегося противоречия между утверждениями о послушании Иисуса воле Отца и о добровольном характере Его смерти заключается в том, что у Отца и Сына — единая воля. Смерть Сына Божия является одновременно Его послушанием воле Отца и Его собственным подвигом, добровольно совершаемым ради людей.

Это единство двух воль — Отца и Сына — проявляется в молитве Иисуса в Гефсиманском саду. Она передана авторами синоптических Евангелий в четырех разных вариантах: «Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14:36); «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42); «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39); «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 26:42). При всей вариативности передачи молитвы ее содержание у всех Евангелистов оказывается одинаковым: Иисус молится Отцу, чтобы, если возможно, Его миновала чаша страданий, но при этом проявляет абсолютное послушание божественной воле. Его собственная воля сливается с волей Отчей.



Распятие Господне. Икона. 2-я пол. XIV в. (собрание Вселенской Патриархии в Стамбуле)

Только добровольным характером смерти Иисуса можно объяснить тот факт, что Он никоим образом не пытался смягчить остроту конфликта, возникшего между ним и фарисеями в самом начале Его проповеди. Его целью было не спасти собственную жизнь (что Он, наверное, без труда мог бы сделать, если бы захотел), а пострадать и «отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Этот искупительный характер страданий Иисуса на кресте подчеркивают Евангелисты — в том числе через аллюзии на ветхозаветные пророчества о страждущем Мессии.

В одном из этих пророчеств говорится: «Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис. 53:7). Здесь, с одной стороны, показано безропотное послушание страждущего Мессии воле Божией, с другой — подчеркивается добровольный характер Его страданий.

По учению Отцов Церкви, добровольный характер страданий Спасителя был доказательством Его божественной природы. Полемизируя с арианами, отрицавшими божество Христа на том основании, что он страдал во плоти, Григорий Богослов пишет:

> Это ставишь ты в вину Богу — Его благодеяние? Потому Он мал, что для тебя смирил Себя, что к заблудшей овце пришел Пастырь добрый, полагающий душу за овец (Ин. 10:11)… Может быть, кто-нибудь и врача обвинит за то, что наклоняется к ранам и терпит зловоние, только бы исцелить больных? О Нем говорится, что предан (Рим. 4:25), но написано также, что и Сам Себя предал (Еф. 5:2, 25). Говорится, что Он воскрешен Отцом и вознесен (Деян. 3:15; Деян. 1:11), но написано также, что Он Сам Себя воскресил, и восшел опять на небо (1 Фес. 1:14; Еф. 4:10) — первое по благоволению, второе по власти. Но ты выставляешь на вид унизительное, а обходишь молчанием возвышающее. Рассуждаешь, что Он страдал, а не добавляешь, что страдал добровольно[172].

В связи с выражением «за жизнь мира» протопресвитер Александр Шмеман задает вопрос: «О какой жизни мы, христиане, говорим, какую жизнь возвещаем и проповедуем, когда исповедуем, что Христос умер за жизнь мира?» Некоторые полагают, что речь идет о духовной, религиозной жизни. Другие — что имеется в виду жизнь мира сего, которую христианство призвано улучшить в социальном плане. Ни то, ни другое понимание, по мнению богослова, не является верным[173].

---

[172] *Григорий Богослов.* Слово 38, 14, 5 – 15, 12 (358, 134–138). Рус. пер. Т. 1. С. 529–530.

[173] *Шмеман А., протопресв.* За жизнь мира. С. 25.

Тайная вечеря. Роспись Боянской церкви. Болгария. 1259 г.

Можно полагать, что выражение «за жизнь мира» связано прежде всего с учением о том, что смерть Христа избавила людей от вечной смерти и даровала им вечную жизнь. Слово «жизнь» здесь выступает в качестве синонима спасения, вечного блаженства и Царства Небесного.

Однако «жизнь мира», как и Царство Небесное, это не только эсхатологическая реальность «жизни будущего века». Вера во Христа дает человеку ту жизнь «с избытком» (Ин. 10:10), которую он проживает уже здесь, на земле, благодаря участию в Евхаристии и других таинствах Церкви, через которые соединяется со Христом и приобщается к Царству Небесному.

«Установительные слова»

Важным моментом анафоры является произнесение священником во всеуслышание «установительных» слов, которые Спаситель произнес на Тайной вечере, когда предложил ученикам Свое Тело и Кровь[174]. Сразу же после слов «прием хлеб во святыя Своя и пречистыя и непорочныя руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим ученикам и Апостолом, рек» священник возглашает:

[174] «Установительными» они называются в латинской традиции на основании того, что этими словами Иисус установил Евхаристию и таинство причащения. «Евхаристическими» они нередко называются в научной литературе (напр.: *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. P. 138).

«Приимите, ядите...» Диакон в момент возглашения «установительных слов»

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

Примите, ешьте: это Тело Мое, которое ради вас преломляется, во оставление грехов.

Хор отвечает: «Аминь». Затем священник говорит: «Подобне и чашу по вечери, глаголя» («Подобным образом и чашу после вечери[175], сказав»). И возглашает:

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

Пейте из нее все — Это Кровь Моя, Нового Завета, за вас и за многих проливаемая, во оставление грехов.

Хор отвечает: «Аминь».

Обе «установительные формулы» заимствованы из Евангелия. Однако если мы обратимся к евангельскому тексту, то увидим, что первое изречение Спасителя дошло до нас в трех вариантах: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф. 26:26; Мк. 14:22); «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19); «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор. 11:24)[176]. Второе изречение дошло в четырех вариантах: «Пейте из нее все,

[175] Ср. 1 Кор. 11:25: «Также и чашу после вечери...»

[176] Во многих рукописях Первого послания к Коринфянам слова «Приимите, ядите» отсутствуют, как и в Евангелии от Луки. Слово «ломимое» тоже отсутствует в некоторых рукописях. См.: Novum Testamentum graece. P. 445.

ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:27–28); «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24); «Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк. 22:20); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор. 11:25).

Во всех перечисленных версиях мы видим смысловое единство при большой текстуальной вариативности. Эта вариативность отразилась и в литургической традиции, в которую установительные формулы вошли в разных вариантах. Мы не будем в настоящей книге касаться различных литургических чинов, существовавших в древней Церкви или существующих в современных христианских общинах. Скажем лишь о том, как евхаристические формулы переданы в Литургии, совершаемой в Православной Церкви.

В обеих полных Литургиях, имеющих всеобщее употребление, Василия Великого и Иоанна Златоуста, сами установительные слова переданы в одинаковой редакции: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя, Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов». Ни одна из этих формул, однако, не соответствует в полной мере какой-либо одной из приведенных выше новозаветных версий: обе являются составными. Первая заимствована главным образом из Первого послания к Коринфянам («Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое»), однако слова «во оставление грехов» взяты из второй формулы по версии Матфея. Вторая формула из Литургии близка к второй формуле по версии Матфея, однако опущена частица «ибо» и из версии Луки добавлены слова «за вас», соединенные со словами «за многих» при помощи частицы «и».

Что касается слов «Сие творите в мое воспоминание», то они сохранились в Литургии Василия Великого как часть евхаристической молитвы, следующая сразу же за установительными словами. В Литургии же Иоанна Златоуста они отсутствуют. В то же время та часть анафоры, которая звучит после слов «Пийте от нея вси», основана именно на идее воспоминания.

Православно-католическая полемика о времени преложения Святых Даров

В латинской католической традиции утвердилось мнение, что при произнесении священником «установительных слов» Христа хлеб становится Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Это мнение связано с общим пониманием Таинств в католической традиции. В каждом Таинстве латинское богословие выделяет «тайносовершительную», или «са-

краментальную», формулу, в момент произнесения которой собственно и происходит Таинство. Так, например, для Крещения тайносовершительной формулой являются слова «Я крещу тебя во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Для Евхаристии тайносовершительной формулой являются слова Спасителя «Приимите, ядите…» и «Пийте от нея вси…».

Понятие сакраментальной формулы возникло в средневековой западноевропейской схоластике в процессе развития учения о материи и форме Таинств, появившегося благодаря проникновению в католическое богословие философских идей Аристотеля[177]. Согласно этому учению, Таинство происходит благодаря соединению материи (воды в Крещении, хлеба и вина в Евхаристии) и формы (словесной формулы, произносимой священником). Именно при произнесении формулы материя меняется, в чем собственно и заключается Таинство.

Это учение в том виде, в каком оно получило развитие на католическом Западе, было отвергнуто в православной традиции. Полемизируя с католиками, православные авторы доказывали, что формализм и юридизм в учении о Таинствах неуместен. Применительно к Евхаристии подчеркивалось, что преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа происходит не в момент произнесения тайносовершительных формул, а позже — после произнесения священником слов «преложив Духом Твоим Святым». Об этой полемике, развернувшейся на Ферраро-Флорентийском соборе и продолженной в трудах Николая Кавасилы, мы говорили в первой части книги[178].

В то же время под влиянием латинского богословия и в православной литературе, посвященной Литургии, слова, произнесенные Христом на Тайной вечере, стали именоваться «установительными» (в том смысле, что при помощи их Спаситель установил Таинство Евхаристии), или «тайносовершительными» (в том смысле, что их произнесение необходимо для того, чтобы произошло Таинство преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа).

В православно-католической полемике о времени преложения Святых Даров центральное место занял вопрос о том, в какой момент Литургии это преложение происходит. Между тем сам текст анафоры не выделяет такой момент. На Ферраро-Флорентийском соборе православные участники доказывали, что хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Христа благодаря сошествию на них Святого Духа по молитве священника. Однако

[177] *Сахаров П.* Формулы сакраментальные // Католическая энциклопедия. Т. 5. С. 1819.

[178] См. с. 238.

точный момент преложения не может быть увязан с какой-либо конкретной формулой. До начала чтения анафоры на престоле еще находились хлеб и вино, после окончания чтения на престоле — истинное Тело и истинная Кровь воплотившегося Бога. Произнесение слов Спасителя так же важно, как и всё прочее, что содержится в евхаристической анафоре, но вычленять их в качестве особого «тайносовершительного» элемента из молитвы анафоры не следует.

Анафора — это связный и цельный текст. На практике он разделен на те части, которые произносятся священником во всеуслышание; те, которые произносятся им в алтаре вполголоса, и те, которые исполняются хором. В условиях, когда верующие не слышат основную часть анафоры, а слышат только отдельные ее короткие фрагменты, создается впечатление, что анафора — набор разрозненных формул и возгласов. Однако это не так, и даже простое прочтение текста анафоры на бумаге показывает ее логическую стройность и завершенность, отсутствие в ней более важных и менее важных моментов. Анафора представляет собой непрерывное движение к цели, а целью является преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Когда чтение анафоры закончено, эта цель достигнута. Далее начинается движение к следующей цели — причащению священнослужителей и мирян.

Возношение Святых Даров

Рассмотрим продолжение анафоры. Один ее фрагмент священник произносит вполголоса в алтаре:

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…	Итак, вспомнив эту спасительную заповедь[179] и всё ради нас произошедшее: Крест, погребение, Воскресение на третий день, восхождение на небеса, восседание справа, Второе и славное вновь Пришествие…

Следующий фрагмент священник возглашает:

Твоя от Твоих Тебе приносяще, о всех и за вся…	Принося Тебе Твоё из Твоего, обо всём и за всё…

При произнесении этих слов диакон (а если его нет, то сам священник), сложив крестообразно руки, берет в правую руку дискос, а в левую чашу,

[179] Т. е. заповедь совершать Евхаристию в воспоминание Тайной вечери.

Возношение Святых Даров

и поднимает (возносит) их над престолом так, чтобы в этот момент их увидели стоящие в храме. Затем благоговейно ставит их обратно на престол.

Третий фрагмент исполняется хором:

Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молимтися, Боже наш.	Тебя мы воспеваем, Тебя благословляем, Тебя благодарим, Господи, и молимся Тебе, Боже наш.

Обычай делить текст анафоры между священником и народом — весьма древний: он присутствует уже в наиболее ранних списках Литургии Иоанна Златоуста. Этим как бы подчеркивается, что молитву произносит не только священник, но и весь народ, что молитва приносится Богу от лица всей общины. Подхватывая фразу, начатую священником, народ не вступает в диалог со священником, как это обычно бывает во время Литургии, а вместе с ним участвует в диалоге с Богом.

В то же время все три фрагмента представляют собой одну фразу, смысл которой можно понять только в том случае, если прочитать ее целиком. Она начинается с воспоминания об основных этапах истории спасения: крестной смерти Иисуса Христа, погребении, воскресении на третий день, восхождении на небеса и восседании одесную Отца.

Христос во гробе. Плащаница. 1444 г. (Новгородский музей-заповедник)

Слово «крест» здесь употреблено в значении крестной смерти Спасителя. Центральное значение креста Христова для христианской веры подчеркивает апостол Павел в следующих словах: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия… Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:18, 22–23).

В книге Деяний христианское учение иногда называется «словом» (Деян. 11:19), иногда «путем» (Деян. 9:2)[180]. Павел находит свое определение: «слово о кресте». В центре христианской проповеди стоит не фигура Христа как учителя нравственности и благочестия, а образ Христа, распятого на кресте. Именно вокруг этого образа формируется та новая религиозная традиция, главным символом которой становится крест. И не случайно крест оказывается в центре литургического воспоминания: этот символ как бы объемлет собой все глубинные смыслы, сокрытые в текстах молитв и песнопений.

Слово «гроб» указывает на погребение Иисуса Христа. Для христианской традиции погребение — не просто одно из событий, последовавших за смертью Спасителя: погребению Христа придается глубокий богословский смысл, и оно воспринимается как один из важнейших этапов истории

[180] В Синодальном переводе Деян. 9:2 для передачи греческого ὁδός употреблен термин «учение», однако буквальное значение этого термина: «путь».

спасения. Человек был создан из праха земного (Быт. 2:7), и, когда он преступил заповедь Божию, он услышал о себе такой приговор: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:19). Христос как человек возвратился в землю, чтобы вызволить человека из объятий смерти и воскресить его к жизни.

В другом месте[181] мы говорили о том, что в первоначальной христианской проповеди акцент делался отнюдь не на нравственном учении Иисуса: апостолы говорили прежде всего о Его смерти и воскресении. Самая первая письменно зафиксированная христианская проповедь была произнесена Петром через пятьдесят дней после воскресения Христа. Проповедь сфокусирована исключительно на смерти и воскресении Христа:

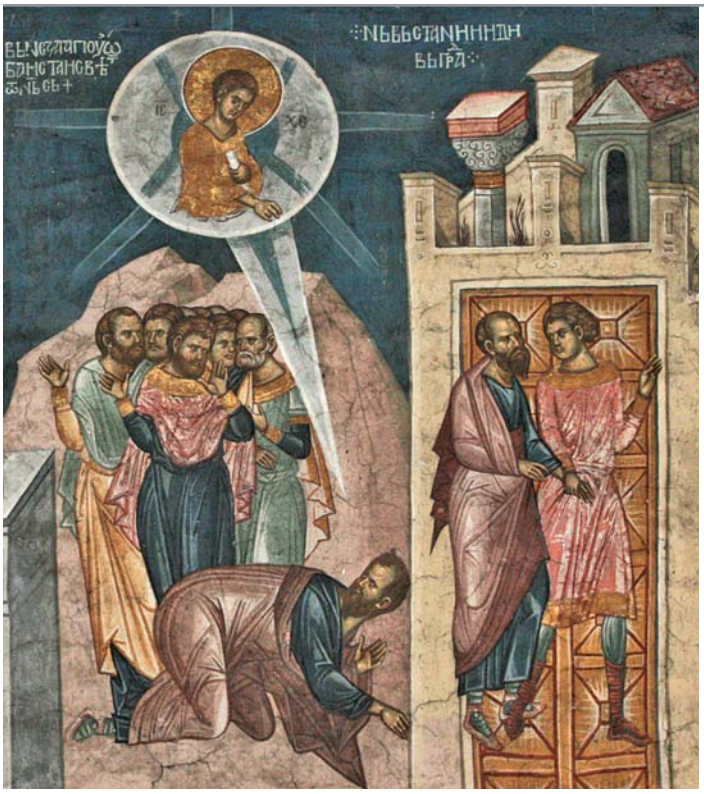
> Мужи Израильские! выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его (Деян. 2:22–24).

В следующей своей проповеди, произнесенной в притворе Соломоновом, Пётр вновь говорит о том же: «Но вы от Святого и Праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу, а Начальника жизни убили. Сего Бог воскресил из мертвых, чему мы свидетели» (Деян. 3:14–15). И на суде у первосвященников Анны и Каиафы, — тех самых, которые были виновниками суда над Иисусом, — он снова свидетельствует о воскресении Христа (Деян. 4:8–12).

Воскресение Христа является центральным пунктом проповеди апостола Павла. В рамках настоящей книги мы не можем даже бегло рассмотреть учение Павла о воскресении. Ограничимся наиболее известным и значимым текстом, в котором Павел излагает суть христианской проповеди:

> Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали. Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос

[181] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. VI: Смерть и воскресение. С. 762–767.



Обращение ап. Павла. Ап. Павел на пути в Дамаск. Роспись кафоликона монастыря Дечаны. Косово и Метохия. Ок. 1348 г.

умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу (1 Кор. 15:1–8).

Многочисленные и разнообразные свидетельства о воскресении, помноженные на личный опыт Павла, которому воскресший Иисус явился на пути в Дамаск, превратив его из гонителя Церкви в апостола (Деян. 9:3–9), делают для него факт воскресения Христа неопровержимым. Однако Павел не останавливается на этом, но идет дальше и делает утверждения, которые могут шокировать своей безапелляционностью:

Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо если мертвые не

> воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших (1 Кор. 15:12–17, 20).

Павел не боится заявить о том, что без веры в воскресение христианство не имеет никакого смысла: в этом случае тщетна и проповедь апостолов, и вера тех, кто на нее откликнулся. Разве недостаточно следовать нравственным принципам, установленным Христом, исполнять Его заповеди? Оказывается, нет. О нравственности вообще ничего не говорится в этом манифесте христианской веры: вся аргументация вращается вокруг воскресения. Почему? Павел объясняет:

> Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть... (1 Кор. 15:22–26).

Воскресение Христа представлено здесь как событие космического масштаба. Оно касается не только Его, но и всех людей. Адам представляет собой собирательный образ ветхого человечества, погибающего вследствие греха. Христос соединяет в Себе обновленное человечество, искупленное от греха Его смертью. Воскресение Христа открывает путь к воскресению из мертвых для всякого человека, и именно в этом — сердцевина евангельской проповеди, а отнюдь не в той или иной нравственной или социальной программе.

Всё это богословие в полной мере отражено в тексте Литургии, в частности в анафоре. Как мы видели, основные этапы истории спасения даны в ней кратко, перечислительно, однако за каждым словом стоит важнейший богословский концепт, и ни одно слово в этом списке (крест, гроб, погребение, воскресение, восшествие на небеса) не оказывается лишним или случайным.

Обратим внимание на то, что в «воспоминание» включается и событие, которое еще не произошло, а только ожидается: Второе пришествие Христа. Этим еще раз подчеркивается характер Литургии как службы, обращенной не только к событиям прошлого, но и к настоящему и будущему.

Особого внимания заслуживают слова «Твоя от Твоих Тебе приносяще». Они выражают богословский смысл евхаристического приношения как жертвы. Их смысл следующий: мы приносим Тебе Твои же дары. По

словам Иринея Лионского, «мы приносим Ему то, что Его» (то есть то, что принадлежит Ему)[182].

Всё, что существует в мире, создано Богом. Человек ничего не может создать «из ничего», с нуля: он может только брать созданное Богом, привносить в это что-то свое и затем возвращать Богу в акте благодарения. Бог создал пшеницу и виноград, человек из этого изготовляет хлеб и вино; в Евхаристии он возвращает хлеб и вино Богу для того, чтобы Бог претворил их в Свое Тело и Кровь. Благодарение приносится за весь мир, который создан Богом и отдан в руки человека. Человек призван «возделывать» мир, быть соучастником Бога в творческом процессе и возвращать мир Богу в акте благодарения. В этом смысле Евхаристия является образом всей жизни человека, его жизненного призвания и предназначения:

> Высшее призвание человека — священство. Это наша высшая привилегия как разумных существ, наделенных самосознанием и свободной волей, и в то же время как евхаристических существ, способных к обожению. Мы должны сознательно и благодарно возвращать мир Богу-Творцу как жертву хваления… Мы приносим в жертву Богу лишь то, что Он Сам дал нам. Если бы Бог Своей свободной волей не подарил нам мир, нам нечего было бы жертвовать… Впрочем… мы, принося жертву, не просто возвращаем мир Богу таким, каким мы его получили, но трудом рук наших преображаем приносимое. В Евхаристии мы приносим в жертву Богу плоды земные не в изначальном виде, а обработанные человеческим искусством; мы приносим на алтарь не зерна пшеницы, а хлеб, не гроздья винограда, а вино. И подобное находим повсюду, во всей человеческой жизни[183].

Каков точный смысл слов «о всех и за вся»? Их дословный перевод затруднителен[184]. В греческом языке здесь стоит: κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα. В обоих случаях πάντα указывает на неопределенное количество неодушевленных предметов («всё») и, следовательно, относится не к людям, а к благодеяниям Божиим (предлог κατά в данном случае переводится как «по», «в соответствии с», а предлог διά — как «за» или «благодаря»). Имеются в виду все те благодеяния, которые были перечислены в тексте анафоры, начиная от сотворения человека и вплоть до Второго пришествия Христа.

---

[182] *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 18, 5 (PG 7a, 1028). Рус. пер. С. 365.

[183] *Каллист (Уэр)*. Через Творение к Творцу. С. 22–24.

[184] См. об этом: *Асмус В.* «О всех и за вся» в анафоре; *Печатнов В. В.* Божественная Литургия. С. 212–214.

Преложение Святых Даров

Наконец, в чинопоследовании Литургии наступает момент, когда священник молится о том, чтобы хлеб и вино стали Телом и Кровью Христа:

Еще приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны, и на предлежащия Дары Сия…	Еще мы приносим Тебе эту словесную и бескровную службу и просим, и молим, и умоляем: ниспошли Духа Твоего Святого на нас и на эти лежащие перед [Тобой] Дары…

Здесь совершаемая служба названа «словесной». В греческом тексте стоит прилагательное λογική, которое можно перевести как «словесная», или «разумная», то есть совершаемая при помощи слов и при участии разума. В то же время это служба «бескровная», в отличие от тех кровавых жертв, которые приносились в ветхозаветную эпоху.

Характерно, что священник в молитве просит о том, чтобы Святой Дух сошел «на ны и на предлежащия Дары сия», то есть, во-первых, на всех участвующих в совершении Евхаристии (клириков и мирян), а во-вторых — на Святые Дары. Преложение Святых Даров мыслится как событие, имеющее отношение ко всей общине и к каждому ее члену. Святой Дух должен не только преложить хлеб и вино в Тело и Кровь Христа, но и духовно обновить верующих, изменить их, сделав «причастниками божеского естества» (2 Пет. 1:4). И преложение Святых Даров не является самоцелью: оно совершается для того, чтобы верующие через причастие приобщились Святого Духа, получили оставление грехов и Царство Небесное.

Молитва анафоры, как уже неоднократно говорилось, представляет собой единый, непрерывный текст. На практике этот текст раздроблен на множество фрагментов. Более того, между этими фрагментами в некоторых случаях вставляются дополнительные тексты. В частности, в Русской Церкви после слов «и на предлежащия дары сия» молитва прерывается, и читается тропарь третьего часа:

Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час Апостолом Твоим низпославый, Того, Благий, не отыми от нас, но обнови нас, молящих Ти ся.	Господи, Пресвятого Твоего Духа в третий час апостолам Твоим пославший, не отними Его, Благой, от нас, но обнови нас, молящихся Тебе.

Этот тропарь читается священником трижды, а между чтениями диакон произносит стихи из 50-го псалма:

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл во время анафоры

Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей.

Не отвержи мене от лица Твоего, и Духа Твоего Святаго не отими от мене.

Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня.

Не отвергни меня от лица Твоего и Духа Твоего Святого не отними от меня.

Тропарь третьего часа[185] является поздней вставкой: в славянских служебниках он впервые появился в XV веке, проникнув туда из греческих евхологиев. Повсеместной практика чтения тропаря третьего часа перед преложением Святых Даров стала в Русской Церкви в XVI веке[186]. На православном Востоке чтение тропаря было распространено с середины XV по середину XVIII века, но в конце XVIII века тропарь был из греческих служебников изъят. В славянских же служебниках, употребляемых в Русской Церкви, он сохраняется до сего дня.

Существует обширная литература о причинах появления этого тропаря в славянских служебниках и о том, почему его присутствие в тексте Литургии неуместно[187]. Исследователи сходятся в том, что чтение тропаря,

[185] Он называется так потому, что церковный устав предписывает исполнять его вместе со стихами из 50-го псалма на богослужении третьего часа, когда оно совершается в посту.

[186] *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI в. С. 121.

[187] См., например: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Некоторые богослужебные особенности; *Деснов Николай, прот.* Еще несколько слов; *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 252–259. Наиболее подробное и детальное изложение темы см. в: *Печатнов В. В.* Божественная Литургия. С. 220–229.

во-первых, прерывает молитву на полуфразе, искусственно деля ее на две части. Во-вторых, тропарь третьего часа обращен к Иисусу Христу, тогда как молитва анафоры адресована Богу Отцу. Когда вслед за обращением к Иисусу Христу о ниспослании Святого Духа священник произносит слова «и сотвори убо хлеб сей честное тело Христа Твоего», возникает очевидная логическая неувязка, поскольку слова «Христа Твоего» могут быть обращены только к Отцу, но никак не к самому Христу. Более логично было бы читать тропарь перед словами «Еще приносим Ти словесную сию и бескровную службу»: в таком случае он не разрывал бы логическое течение анафоры столь резким и очевидным образом, как это происходит при существующей ныне практике.

Призывы исключить тропарь третьего часа из текста Литургии, последовав в этом примеру греков, нередко раздаются в среде русских православных богословов. Однако следует помнить, что вся история развития Литургии заключалась в добавлении к ней всё новых и новых элементов. Когда-то Литургия начиналась с вхождения священнослужителей в храм и пения Трисвятого. Потом прибавились служба трех антифонов и пение «Единородный Сыне». Еще позже проскомидия получила вид законченного чинопоследования с развитой символикой. В текст Литургии вставлялись новые молитвы. Из-за этих вставок нередко прерывался связный текст (как, например, из-за вставки прошения «Господи, спаси благочестивыя» в середину возгласа «Яко свят еси, Боже наш»).

Тот вид, который Литургия приобрела к настоящему моменту, является плодом многовекового развития. И если начать удалять из нее те или иные элементы по той причине, что их не было в изначальном тексте, тогда непонятно, какую эпоху следует считать нормативной. Полностью восстановить Литургию в том виде, в каком она совершалась в IV, или в X, или в XV веке невозможно, да и вряд ли в этом есть необходимость.

Можно также вспомнить о том, что святой Иоанн Кронштадтский, не довольствуясь текстом, как он изложен в служебнике, при совершении Литургии добавлял к этому тексту разные молитвы от себя. Их добавления требовала его пламенная вера, желание как можно полнее пережить священнодействие, ощутить его смысл.

После того как тропарь третьего часа прочитан священником в третий раз, диакон произносит: «Благослови, владыко, святый хлеб». Священник, благословляя хлеб крестообразно, говорит:

И сотвори убо хлеб сей Честное Тело Христа Твоего.	И сделай этот хлеб драгоценным Телом Христа Твоего.

Диакон отвечает: «Аминь. Благослови, владыко, святую чашу». Затем священник благословляет крестообразно чашу (если на престоле стоит несколько чаш, то благословляет их все одним знаком креста, начертанным в воздухе), произнося при этом:

А еже в чаши сей, Честную Кровь Христа Твоего.	А то, что в этой Чаше, — драгоценной Кровью Христа Твоего.

Диакон говорит: «Аминь. Благослови, владыко, обоя́» (имеются в виду обе святыни). Священник, показывая на дискос и чашу, благословляет их крестообразно, произнося:

Преложив Духом Твоим Святым.	Изменив их Духом Твоим Святым.

Диакон отвечает: «Аминь. Аминь. Аминь». И оба — священник и диакон — по обычаю, склоняются перед престолом.

Действие, которое Бог осуществляет по отношению к хлебу и вину при сошествии Святого Духа, обозначается глаголом «преложить», то есть изменить, превратить. Отсюда происходит термин «преложение», употребляемый в православной традиции для обозначения того качественного изменения, которое происходит с хлебом и вином на Евхаристии. О значении этого термина мы подробно говорили в первой части книги[188].

О богословской значимости описываемого момента анафоры говорит Н. В. Гоголь в своем толковании на Литургию:

> Благословив, произносит священник: Преложив Духом Твоим Святым; троекратно произносит диакон: аминь — и на престоле уже Тело и Кровь: пресуществленье совершилось! Словом вызвано Вечное Слово. Иерей, имея глагол наместо меча, совершил закланье. Кто бы он ни был сам, — Пётр или Иван, — но в его лице Сам Вечный Архиерей совершил сие закланье, и вечно свершает Он его в лице Своих иереев, как по слову: да будет свет, свет сияет вечно; как по слову: да произрастит земля былие травное, произращает его вечно земля. На престоле — не образ, не вид, но самое Тело Господне — то самое Тело, которое страдало на земле, терпело заушенья, было оплевано, распято, погребено, воскресло, вознеслось вместе с Господом и сидит одесную Отца. Вид хлеба сохраняет оно только затем, чтобы быть снедью человеку, и что Сам Господь сказал: «Аз есмь хлеб». Церковный звон подъемлется с колокольней возвестить всем о великой минуте, чтобы человек, где бы он в это время ни находился — в пути ли, в дороге, обрабатывает ли землю полей своих, сидит ли в дому своем, или занят другим делом, или томится на одре болезни, или в тюремных стенах — сло-

[188] См. с. 4.

вом, где бы он ни был, чтобы он мог отовсюду вознести моленье и от себя в эту страшную минуту. Всё повергается ниц в виду Тела и Крови Господней, взывая ко Господу словами разбойника: Помяни мя, Господи, во царствии Твоем![189]

В своем комментарии русский писатель исходит из того, что слова «преложив Духом Твоим Святым» являются тем пограничным моментом, до которого на престоле находились еще хлеб и вино, а после которого на нем находятся уже Тело и Кровь Христа. Выше мы говорили, что точный момент, когда совершается преложение, определить невозможно, поскольку к этому событию ведет вся анафора. Тем не менее употребление священником самого слова «преложив», а также троекратное «аминь», произносимое диаконом, и поклонение Святым Дарам, которое следует сразу же за ним, подчеркивают особую значимость этого момента.

Ее подчеркивает также следующий за этим диалог между священником и диаконом:

Диакон: Помяни мя, святый владыко, грешнаго.	Помяни, святой владыка, меня, грешного.
Священник: Да помянет Тя Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно, и во веки веков.	Да помянет тебя Господь Бог в Царстве Своем, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков.
Диакон: Аминь.	Аминь.

Подобного рода диалоги, как правило, возникают в Литургии либо перед началом какого-либо важного этапа, либо по его окончании.

Молитва о причащении

Текст анафоры, между тем, продолжается, и священник произносит слова, являющиеся логическим продолжением слов «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.	Чтобы они[190] стали для причащающихся трезвостью души, оставлением грехов, приобщением Твоего Святого Духа, полнотой Царства Небесного, правом дерзновенно приступать к Тебе, а не в суд или в осуждение.

[189] *Гоголь Н. В.* Размышления о Божественной Литургии. С. 80.

[190] Святые Дары.

Здесь говорится о плодах причащения для верующих. Среди них на первом месте стоит трезвение души. Греческий термин νῆψις указывает на трезвость, в переносном смысле — на воздержанность, бдительность. Термин играл важную роль в раннехристианской аскетической литературе, где при его помощи обозначали целый комплекс добродетелей. Так, например, трезвением называли искусство борьбы с греховными помыслами, умение отсечь их при первом появлении, не дать укорениться в душе и в уме, превратиться в страсть. Для того чтобы достичь состояния трезвения души, нужна благодать Божия: она подается человеку в Таинстве Причащения.

Еще один плод — оставление грехов. В современном Православии распространено мнение о том, что отпущение грехов подается в Таинстве Исповеди, которое должно непременно предшествовать причащению, тогда как в причащении человек соединяется с Богом. Однако столь четкое разграничение действий Таинств не было характерно для ранней Церкви, и во многих молитвах Литургии причащение мыслится как подающее, в числе прочего, и оставление грехов. Причащение должно оказать на верующего исцеляющее воздействие. А подлинное исцеление в христианской перспективе не может не сопровождаться прощением грехов. Исцеляя людей от болезней, Христос говорил им: «Прощаются тебе грехи твои» (Мф. 9:2).

Плодом причащения должно быть приобщение Святого Духа. На Тайной вечере Иисус говорил ученикам о Своем единстве с ними, используя образ виноградной лозы и ветвей (Ин. 15:1–7). В той же беседе Он обещал им послать Утешителя, Духа Святого (Ин. 14:16–17, 26; 15:26–27). Дарование ученикам Святого Духа Он ставил в прямую зависимость от Своей смерти (Ин. 16:7). Крестная жертва Спасителя стала причиной дарования апостольской общине Святого Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2:1–4). Всякий раз когда эта жертва возобновляется в Литургии, Святой Дух даруется совершающей ее церковной общине. Не случайно священник просит Бога ниспослать Святого Духа не только на хлеб и вино, но и на самих верующих.

Полнота Царства Небесного — еще один плод причащения. Мы уже говорили выше, что Царство Божие — понятие не только эсхатологическое, относящееся к будущему, но и понятие, относящееся к настоящей жизни. Евхаристия является Таинством Царства, и через причащения верующие приобщаются к нему.

Благодаря причащению верующие получают дерзновение по отношению к Своему Небесному Отцу. Греческое слово παρρησία, переводимое как «дерзновение», в зависимости от контекста может означать откровен-

ность, прямоту, смелость, дерзание. В языке раннехристианской Церкви это слово указывало на беспрепятственный доступ к Богу, на отношения доверия между Богом и человеком. По словам апостола Иоанна Богослова, «если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу, и, чего ни попросим, получим от Него» (1 Ин. 3:21–22)[191]. Апостол Павел говорит о Христе как источнике дерзновения, которым обладают христиане: «Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, который полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего (2 Кор. 3:12–13); «Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха. Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 5:15–16).

Наконец, священник просит, чтобы причащение было для верующих не в суд и не во осуждение. Эти слова отражают учение апостола Павла о том, что «кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе» (1 Кор. 11:29). Это учение было изложено нами в первой части книги.

6. Ходатайственная молитва

Сразу же за преложением Святых Даров в древних Литургиях следовали диптихи — молитвенное поминовение живых и усопших. Греч. термин δίπτυχος означает «двойной», «складывающийся вдвое». Термином δίπτυχα в ранней Византии обозначали таблички, на которых записывались имена живых и усопших для церковного поминовения. Впоследствии термин стал употребляться в нескольких значениях, указывая, в частности, на: 1) списки Поместных Церквей и их предстоятелей; 2) списки епископов области; 3) списки живых членов общины; 4) списки усопших[192].

Выше мы уже говорили о богословском смысле поминовения имен за Божественной Литургией. Однако гласное поминовение на анафоре имело и дополнительный смысл: в эпоху возникновения ересей и расколов оно указывало, с какими церквами и с какими лицами данная Поместная Церковь имеет евхаристическое общение[193]. Включение имени того или иного лица в диптихи было свидетельством о его православии, тогда как исключение из диптихов должно было свидетельствовать о впадении этого лица

[191] Ср. 1 Ин. 5:14.

[192] См.: *Taft R. F.* The Diptychs. P. 7–21.

[193] *Wybew H.* The Orthodox Liturgy. P. 58.

в ересь или раскол. Прежде всего это относилось к лицам, облеченным высоким иерархическим саном.

Поминовение Богородицы, святых и усопших

В современных чинопоследованиях Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста сразу же за анафорой следует поминовение усопших, включая Богородицу и святых. В Литургии Златоуста оно начинается чтением священника в алтаре следующей молитвы:

Еще приносим Ти словесную сию службу о иже в вере почивших праотцех, отцех, патриарсех, пророцех, апостолех, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех, и о всяком дусе праведнем, в вере скончавшемся.	Также мы приносим Тебе эту словесную службу за скончавшихся в вере праотцов, отцов, патриархов, пророков, апостолов, проповедников, благовестников, мучеников, исповедников, подвижников и за дух каждого праведника, скончавшегося в вере[194].

Здесь можно вспомнить слова Кирилла Иерусалимского: «Поминаем и прежде почивших: во-первых, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше»[195].

Перечислены десять ликов святости, из которых четыре относятся к Ветхому Завету, шесть — к Новому. Праотцы — это общее наименование ветхозаветных праведников, а отцами принято именовать предков Спасителя по плоти[196]. Патриархами здесь названы Авраам, Исаак, Иаков и его двенадцать сыновей, а также Моисей, Аарон и иные герои ветхозаветной истории. Список пророков включает Илию, Елисея и других пророков, упомянутых в Ветхом Завете, а также авторов пророческих книг.

Лик новозаветных святых открывается апостолами — имеются в виду первоверховные апостолы Пётр и Павел, другие апостолы от двенадцати и от семидесяти. За ними следуют проповедники — можно предположить, что речь идет о святых, особенно потрудившихся в проповеди

---

[194] См.: Евр. 12:22–23: «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и мириадам ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства».

[195] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 9 (33, 1116).

[196] В литургическом календаре два воскресенья, предшествующие Рождеству, именуются соответственно Неделей святых праотец и Неделей святых отец. В Неделю святых отец за Литургией читается отрывок из Евангелия от Матфея, включающий родословную Иисуса Христа (Мф. 1:1–25).

Евангелия. Далее следуют Евангелисты — Матфей, Марк, Лука и Иоанн. Мученики с глубокой древности почитались в Церкви, на их гробах служили Литургии, их поминовение было частью евхаристической службы с самого начала. Исповедники — те, кто претерпели мучения, явив твердую веру, но остались живы. Наконец, воздержники — это святые, прославившиеся аскетическим образом жизни (другое их наименование — преподобные).

Четыре лика святых из десяти упоминаемых в анафоре присутствуют в описании молитвы, совершаемой после преложения Святых Даров, у Кирилла Иерусалимского: «Поминаем и прежде почивших: во-первых, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше». Говорится также о поминовении «святых отцов», но имеются в виду не ветхозаветные праведники, а христианские святые (они поминаются вместе с епископами)[197].

Во главе сонма святых стоит Пресвятая Богородица. Она поминается священником возгласно:

Изрядно о пресвятей, пречистей, преблагословенней, славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии.	Особенно же за Пресвятую, чистейшую, преблагословенную и славную Владычицу нашу — Богородицу и Приснодеву Марию.

Предположительно, именно этот возглас был введен в константинопольскую Литургию в третьей четверти V века Патриархом Геннадием по указанию императора Льва I. Сведения о том, что такое указание, вызванное нежеланием Антиохийского Патриарха Мартирия употреблять в богослужении термин «Богородица», было дано, содержатся в церковной истории Феодора-чтеца[198]. В этом возгласе наименования Богородицы даны в том же порядке, что в последнем прошении великой ектении и большинства других ектений[199].

В молитве после преложения Святых Даров Пресвятая Богородица поминается, хотя и «изрядно» (особенно), но всё же в ряду других святых и усопших. Текст анафоры не предполагает четкого разделения усопших на святых, не нуждающихся в молитве Церкви, и грешников, нуждающихся в такой молитве. Согласно современной практике, святым служат-

---

[197] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное 5, 9 (PG 33, 1116).

[198] *Taft R. F.* The Diptychs. P. 101.

[199] О значении наименований «Пресвятая», «Приснодева» и «Богородица» мы говорили, когда рассматривали великую ектению. См. с. 355–357.

Икона Божией Матери «Страстна́я». XVI в. (Исторический музей, Москва)

ся молебны, но они не поминаются на заупокойных богослужениях (панихидах), имеющих просительный и ходатайственный характер[200]. Между тем в анафорах древней Церкви имена святых во главе с Богородицей включены в диптихи и поминались вместе с прочими усопшими.

По объяснению Николая Кавасилы, поминая Богородицу и святых, иерей благодарит за них Бога, а не ходатайствует о них, тогда как по отношению к другим категориям усопших его молитва имеет ходатайственный характер. Данное замечание, однако, Кавасила относит только к Литургии Златоуста, тогда как в Литургии Василия Великого, по его мнению, четкого разделения на ходатайственные и благодарственные молитвы нет[201].

Симеон Солунский, со своей стороны, объясняет включение Богородицы в диптихи Ее особой ролью в деле спасения людей:

> После священнодействия совершается поминовение всех ради спасительной Жертвы. Творится и воспоминание о святых, так как они пострадали за имя

[200] «Вечную память» тоже не поют в отношении усопших святых, за исключением чина Торжества Православия, совершаемого в кафедральных соборах в первое воскресенье Великого поста.

[201] *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии 33, 7–9 (SC 4-bis, 210–212).

Его и ныне прославляются вместе с Ним. Преимущественно же воспоминается Пресвятая и единственная Богородица, потому что и тогда и ныне Она была и есть общее спасение всему миру, и мы все воспеваем Ее, ибо через Нее надеемся получить спасение[202].

После возгласа «Изрядно о Пресвятей» хор поет гимн, посвященный Богородице:

Достойно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу, Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем.

Достойное, ибо истинное, дело — восхвалять[203] Тебя, Богородицу, вечно блаженную, непорочнейшую и Мать Бога нашего: Ту, Которая почтеннее херувимов и несравненно славнее серафимов, Которая без истления[204] родила Бога Слово, подлинную Богородицу — Тебя мы возвеличиваем.

В этом песнопении Богородица прославляется как несравненно превзошедшая Своей святостью даже ангелов. Она родила Сына без потери девства. Церковь верует, что Богородица — «прежде рождества Дева, и в рождестве Дева, и по рождестве паки пребывает Дева»[205]. Эти выражения из богослужебных текстов дословно воспроизводят учение Иоанна Дамаскина о том, что «Святая и единственная Дева... так возжелала девства, что в Ней, словно в некоем чистейшем пламени, оно получило свое полное выражение. Ведь всякая дева, рождая, нарушает девство. Она же и до рождества и в рождестве и после рождества пребывает девой»[206]. По словам Дамаскина, «Господь как по зачатии Своем сохранил зачавшую девой, так и по рождении сохранил девство ее неповрежденным, Один только пройдя через нее и сохранив ее заключенной... Ибо для Него не было невозможным — и пройти через врата, и не повредить их печатей»[207].

В этих словах отражена вера Церкви в то, что при рождении от Девы воплотившийся Бог не повредил Ее девство и оставил Ее утробу запеча-

---

[202] *Симеон Солунский.* Премудрость нашего спасения 99 (PG 155, 297).

[203] *Букв.* «называть блаженной», «ублажать».

[204] В данном случае подразумевается: «девственно».

[205] Октоих. Воскресенье 7 гласа. Богородичен.

[206] *Иоанн Дамаскин.* Второе похвальное слово на Успение Богоматери, 2 (PG 96, 724).

[207] *Он же.* Точное изложение православной веры 4, 14 (PG 94, 1161).

танной. По словам церковной песни, Она родила «чистоте запечатанной и девству храниму»[208]. В Пасхальном каноне Иоанна Дамаскина прохождение Иисуса через материнскую утробу без повреждения девственности Богородицы сравнивается с выходом воскресшего Христа из гроба без повреждения его печатей: «Сохранив цела знамения, Христе, воскресл еси от гроба, ключи Девы невредивый в рождестве Твоем, и отверзл еси нам райския двери» («Ты, Христос, не повредивший ключи Девы [т. е. оставивший Ее утробу заключенной], воскрес из гроба, сохранив целыми печати, и открыл для нас двери рая»[209].

В дни великих праздников вместо «Достойно» поется другое песнопение, называемое «задостойником» и представляющее собой ирмос 9-й песни канона, посвященного празднуемому событию. На Литургии Василия Великого чаще всего поется другое богородичное песнопение — «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь».

Появление Богородичного гимна в данном месте Литургии датируется X веком, а «Достойно есть» становится нормативным около последней четверти XIV века. Система задостойников окончательно складывается к XVI веку[210].

Пока хор поет «Достойно есть», священник продолжает поминать святых:

О святем Иоанне Пророце, Предтечи и Крестители, о святых славных и всехвальных апостолех, о святом (*имя*), егоже и память совершаем, и о всех святых Твоих, их же молитвами посети нас, Боже.

О святом Иоанне — пророке, Предтече и Крестителе, о святых, прославленных и знаменитых повсюду апостолов, о святом *таком-то*, чью память мы сегодня совершаем, и о всех святых Твоих, по молитвам которых обрати на нас, Боже, Свой взор.

О традиции поминовения святых мы подробно говорили в связи с проскомидией. Как и на проскомидии, отдельного поминовения — сразу после Богородицы — удостаивается Иоанн Креститель, последний из пророков и первый из апостолов. Отдельно поминаются «святые дня» — те, чья память выпадает на данный день церковного календаря.

Помянув святых, священник затем переходит к поминовению усопших:

---

[208] Октоих. Воскресенье 2 гласа. Богородичен.

[209] Пасха Христова. Канон. Песнь 6.

[210] См.: *Taft R. F.* The Diptychs. P. 118–119.

И помяни всех усопших о надежди воскресения жизни вечныя (*имена*) и упокой их, идеже присещает свет лица Твоего.

И помяни всех скончавшихся в надежде на воскресение жизни вечной, *таких-то*, и дай им, Боже наш, покой там, куда достигает свет лица Твоего[211].

По церковному уставу, в некоторые дни заупокойное поминовение не совершается: в частности на Светлой седмице, в дни великих праздников, по воскресным дням. Но даже в этих случаях молитва «И помяни всех усопших...» в составе поминовений после преложения Святых Даров не опускается. Таким образом, это поминовение совершается за каждой Литургией Иоанна Златоуста.

Молитва о Церкви и мире

Продолжая поминовение, священник возносит отдельные прошения обо всем клире, о вселенной, о Церкви, о стране, ее властях и воинстве:

Еще молим Тя, помяни, Господи, всякое епископство православных, право правящих слово Твоея истины, всякое пресвитерство, во Христе диаконство, и всякий священнический чин.

Также молим Тебя: помяни, Господи, всех православных епископов, верно преподающих слово Твоей истины[212], всё пресвитерство, во Христе диаконство и всякий чин священнослужителей.

Еще приносим Ти словесную сию службу о вселенней, о святей соборней и апостольстей Церкви, о иже в чистоте и честнем жительстве пребывающих: о богохранимой стране нашей, властех и воинстве ея. Даждь им, Господи, мирное правление, да и мы в тишине их тихое и безмолвное житие поживем, во всяком благочестии и чистоте.

Также мы приносим Тебе эту словесную службу за всю вселенную, за Святую, соборную и апостольскую Церковь, за тех, кто живет в чистоте и воздержании, за Богом хранимую страну нашу, за ее власти и воинство. Дай им, Господи, мирное правление, чтобы при их спокойствии и нам проводить жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте[213].

Традиция молиться за церковные и гражданские власти, а также за воинство (армию), восходит ко временам первохристианской Церкви: об этом

[211] Ср. Пс. 4:7: «Яви нам свет лица Твоего, Господи!»

[212] Ср. 2 Тим. 2:15: «Старайся представить себя Богу достойным, делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины».

[213] Ср. 1 Тим. 2:2: «Проводить жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте».

мы говорили, когда рассматривали великую ектению[214]. В связи с молитвой за гражданскую власть не лишним будет вновь напомнить увещание апостола Павла: «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2:1–2). Поминовение властей, включенное в анафору, почти дословно воспроизводит это увещание.

Особого внимания заслуживает упоминание в анафоре о «вселенной». Под «вселенной» (греч. οἰκουμένη) в те времена, когда формировался текст Литургии, понималась прежде всего Римская империя, а в более широком плане — весь обитаемый мир. Уже в те далекие времена Церковь сознавала необходимость молиться за весь мир. В наше время, когда человечество накопило огромный арсенал средств, способных уничтожить мир, эта молитва приобретает особую актуальность.

Поминовение Патриарха и правящего архиерея совершается священником во всеуслышание:

В первых помяни, Господи, великаго господина и отца нашего (*имярек*), Святейшаго Патриарха Московскаго и всея Руси, и господина нашего преосвященнаго (*имярек*), митрополита (*или* архиепископа, *или* епископа), ихже даруй святым Твоим церквам, в мире, целых, честных, здравых, долгоденствующих, право правящих слово Твоея истины.	В числе первых помяни, Господи, великого господина и отца нашего (*имя*), Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, и господина нашего преосвященного митрополита (архиепископа, епископа) *такого-то*, которых даруй Твоим святым церквам в мире, сохранными, почтенными, здоровыми, долго живущими, верно преподающими слово Твоей истины.

При архиерейском служении архиерей поминает Патриарха, а старший из сослужащих священников — архиерея. При соборном служении нескольких архиереев старший поминает своих собратьев — либо поименно, либо общей формулой «и всякое епископство православных, ихже даруй…».

В Русской Православной Церкви поминовение Патриарха совершается во всех храмах. В практике некоторых других Поместных Церквей (в частности Константинопольского Патриархата) предстоятель Церкви поминается только при архиерейском служении; священник же, возглавляя совершение Литургии, поминает только своего правящего архиерея. Это различие связано с разной расстановкой акцентов: греческая практика подчеркивает полноту церковного бытия на уровне одной епархии, возглавляе-

[214] См. с. 350–351.

мой местным епископом, находящимся в общении с другими епископами; русская практика подчеркивает единство Поместной Церкви, состоящей из множества епархий.

После поминовения патриарха и правящего архиерея хор поет: «И всех, и вся» (Καὶ πάντων καὶ πασῶν). В данном случае «всех» (πάντων) относится к христианам мужского пола, а «вся» (πασῶν) — к женщинам. Следовательно, смысл фразы: и всех мужчин, и всех женщин.

Ходатайственная молитва заканчивается следующими прошениями:

Помяни, Господи град сей, в немже живем, (*или* весь сию, *или* обитель сию, в нейже живем), и всякий град и страну, и верою живущих в них.	Помяни, Господи, этот город[215], в котором живем (*или* эту деревню, *или эту* обитель, в которой живем), и всякий город и страну, и живущих в них верующих.
Помяни, Господи, плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных, и спасение их.	Помяни, Господи, тех, кто находится в плавании, путешествии, кто болеет, кто страдает, кто оказался в плену, и об их спасении.
Помяни, Господи, плодоносящих и добротворящих во святых Твоих церквах, и поминающих убогия, и на вся ны милости Твоя низпосли.	Помяни, Господи, жертвователей и благодетелей Твоих святых храмов и заботящихся о бедных, и всем нам ниспошли Свои милости.

Первые два прошения почти дословно воспроизводят соответствующие прошения великой ектении. Третье посвящено молитве о тех людях, которые в конкретной приходской общине выполняют служения, связанные с заботой о благолепии храма, а также разного рода социальные служения.

Социальная деятельность Церкви

С самого начала своего бытия Церковь заботилась не только о духовном, но и о материальном благосостоянии своих членов. В Церкви апостольской эпохи была налажена система пожертвований с последующим перераспределением средств в пользу нуждающихся.

> Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого (Деян. 2:44–45).

[215] *Или:* деревню, монастырь и т. д.

> У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее… Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду (Деян. 4:32, 34–35).

Забота о справедливом распределении имущества и финансовых средств лежала на диаконах, получавших рукоположение от апостолов. Диаконский чин и родился из заботы Церкви о материальном благополучии малоимущих.

> В эти дни, когда умножились ученики, произошел у Еллинистов ропот на Евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей. Тогда двенадцать Апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости; их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И угодно было это предложение всему собранию; и избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа Святаго, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая Антиохийца, обращенного из язычников; их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки (Деян. 6:1–6).

С веками служение диаконов было переосмыслено в сторону большей вовлеченности в литургическую жизнь Церкви, а социальное служение перешло в руки мирян. Однако необходимость в этом служении Церковь ощущала всегда, хотя не всегда гражданская власть позволяла Церкви заниматься социальной деятельностью и благотворительностью (в частности, во времена гонений на Русскую Церковь в XX веке такая деятельность была запрещена).

Возрождение церковной жизни после падения атеистического режима сопровождалось и возрождением социальной деятельности Церкви — как на общецерковном уровне, так и на уровне отдельных епархий и приходов. В этом контексте молитва о «поминающих убогия» вновь обрела актуальность в качестве напоминания о призвании Церкви заботиться о бедных, обездоленных, инвалидах, престарелых и всех социально незащищенных членах церковных общин.

Прославление имени Божия

За ходатайственными молитвами следует возглас священника:

И даждь нам единеми усты и единем сердцем славити и воспевати пречестное и великолепое имя Твое, Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков.	И дай нам едиными устами и единым сердцем прославлять и воспевать Твое самое почитаемое и великолепное Имя: Отца и Сына и Святого Духа, ныне и всегда, и во веки веков.

Хор отвечает: «Аминь».

Выражение «единеми усты и единем сердцем» напоминает нам приведенные выше слова из книги Деяния: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян 4:32). Можно также вспомнить слова апостола Павла: «Бог же терпения и утешения да дарует вам быть в единомыслии между собою, по учению Христа Иисуса, дабы вы единодушно, едиными устами славили Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 15:5–6). Церковь — это единый организм, единое Тело Христово (1 Кор. 12:27). В одном теле могут быть только одно сердце и только одни уста. Единомыслие и единодушие членов церковной общины должны проявляться в единой хвале, воспеваемой всеми ее членами вместе.

В древней Церкви призыв к молитве «единеми усты» имел вполне конкретное выражение в том, что пение было всенародным и унисонным: об этом мы подробно говорили в первой части книги. Во многих Поместных Церквах, в том числе на всем греческом Востоке, унисонное пение сохраняется до сего дня. В некоторых епархиях также практикуется всенародное пение.

Слова о прославлении пречестного и великолепного имени Божия являются частью того культа имени Божия, которым пронизано православное богослужение. Этот культ восходит ко временам Ветхого Завета, а в новозаветную эпоху он получил новое осмысление и развитие.

Библейское понимание имени Божия

В Библии имя воспринимается как полное и действительное выражение именуемого предмета. На языке Библии имя — не просто условное обозначение того или иного лица или предмета: имя указывает на основные характеристики своего носителя, являет его глубинную сущность. Узнать чье-либо имя означало войти в связь с носителем имени. Наречь имя предмету или лицу значило войти в обладание им, понять его внутреннюю суть.

В контексте такого восприятия имени узнать имя Божие означало бы познать сущность Божию. Поэтому Бог в Библии предстает как существо таинственное и неименуемое. В библейском рассказе о борьбе Иакова с Богом Иаков спрашивает об имени Божием, но не узнает его:

> И остался Иаков один. И боролся Некто с ним, до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его, и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал: отпусти Меня; ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицем к лицу, и сохранилась душа моя (Быт. 32:24–30).

Это повествование, которое в христианской экзегетике толковалось по-разному[216], говорит о неименуемости Бога. Характерно, что всё общение Иакова с Богом происходит в сфере имен: Бог благословляет Иакова через наречение ему нового имени, что знаменует вступление Иакова в более тесные взаимоотношения с Богом; Иаков благословляет Бога через наречение имени месту, на котором присутствие Божие стало для него видимым; но при этом само священное имя Божие остается неназванным. Однако на вопрос об имени Божием Иаков не получает ответа. В то же время Иаков говорит о том, что видел Бога «лицом к лицу», и называет место видения именем «Пенуэл», что означает «лицо Бога».

Мысль о недоступности имени Божия для человека присутствует во многих других повествованиях Ветхого Завета, в частности в рассказе Книги Судей о явлении ангела Маною: «И сказал Маной Ангелу Господню: как тебе имя? чтобы нам прославить тебя, когда исполнится слово твое. Ангел Господень сказал ему: что ты спрашиваешь о имени моем? ибо оно чудно… И сказал Маной жене своей: видно, мы умрем, ибо видели мы Бога» (Суд. 13:17–22). Последние слова Маноя показывают, что ему являлся Бог, а не ангел; следовательно, отказ назвать Свое имя принадлежит Самому Богу.

Наряду с мыслью о неименуемости Бога, которая проходит как лейтмотив через всю Библию, в Ветхом Завете Бог называется разными именами-определениями: ученые насчитывают не менее ста таких имен Бога в Библии[217]. Среди них такие имена, как Бог (**אלהים** *’Ĕlōhîm*[218]), Господь мой (**אדני** *’Ăḏōnay*[219]), Всевышний (**אל שדי** *’Ēl Šadday*, буквально «Тот, Кто на

---

[216] Наиболее распространенным было такое толкование, при котором под боровшимся с Иаковом понимался Сын Божий. См., например: *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном-иудеем 125 (PG 6, 768). Рус. пер. С. 334–335.

[217] *Верховской С.* Об имени Божием. С. 43.

[218] *Букв.* «боги» (pluralis majestatis).

[219] *Букв.* «господа мои» (pluralis majestatis).

горе»[220]), Саваоф (צבאות *ṣəḇā'ôṯ*, «[Господь] воинств»). Каждое из этих имен указывает на те или иные свойства Бога: на Его могущество, праведность, святость, справедливость, любовь, мудрость, милосердие.

От всех упоминаемых в Библии имен Божиих следует отличать священное имя יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова): это собственное имя Бога, которое Он Сам открыл людям[221]. В первой заповеди Моисеева законодательства (Исх. 20:2) имя Божие полагается в исторический контекст: Яхве — Тот Самый Бог, Который сыграл решающую роль в истории народа Израильского, выведя его из Египта. Бог Яхве противопоставляется другим богам. Вторая заповедь (Исх. 20:7) содержит запрещение произносить имя Божие напрасно. Смысл этого запрещения в том, что, как слава, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу, так и бесчестие имени Божия означает оскорбление Самого Бога. Имя Яхве практически отождествляется здесь с Самим Яхве.

Вся жизнь Соломонова храма сосредоточена вокруг почитания имени Божия: храм называется именем Господним; в храме пребывает имя Господне; в храм приходят, услышав об имени Господнем; в храме исповедуют имя Господне (3 Цар. 8:10–43). Священное имя Яхве определяет весь богослужебный строй храма. Даже после того как первый храм был разрушен и на его месте был построен второй храм, он по-прежнему воспринимался как место, в котором обитает имя Божие (1 Ездр. 6:12). И даже когда вступило в силу запрещение произносить имя Яхве и это имя в устной речи стали заменять другими именами, священник единожды в год, в праздник Очищения, входил в святилище специально для того, чтобы там — со страхом и трепетом — шепотом произнести над крышкой ковчега это священное имя.

Культ имени Божия занимает центральное место в Псалтири, где говорится, что имя Божие велико, славно, свято и страшно; где оно является объектом любви, восхваления, прославления, благоговейного почитания, упования, страха, похвалы. Вот лишь несколько наиболее выразительных примеров: «Господи Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле» (Пс. 8:2); «Да защитит тебя имя Бога Иаковлева (Пс. 19:2); «Величайте Господа со мною, и превознесем имя Его вместе (Пс. 33:4); «Вечно буду сла-

---

[220] *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 4. S. 1320–1321. Данная интерпретация остается предположительной (Ibid.).

[221] Имя יהוה *Yahwē* встречается в Ветхом Завете около 6700 раз. Для сравнения: имя אלהים *'Ĕlōhîm* встречается около 2500 раз, а имя אדני *'Ăḏōnay* — около 450 раз. См.: *Barackman F. H.* Practical Christian Theology. P. 65.

Возведение Иерусалимского храма Соломоном и перенесение в него ковчега Завета. Роспись кафоликона монастыря Дионисиат, Афон. 1546–47 гг. Мастер Дзордзис Критский

вить Тебя… и уповать на имя Твое, ибо оно благо перед святыми Твоими (Пс. 51:11); «Боже! Именем Твоим спаси меня» (Пс. 53:3); «Пойте Богу нашему, пойте имени Его, превознесите шествующего на небесах; имя Ему: Господь» (Пс. 67:5); «Все народы, Тобою сотворенные, придут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое» (Пс. 85:9); «Свято и страшно имя Его» (Пс. 110:9).

В Новом Завете сохраняется в целом такое же восприятие имени, какое было характерно для Ветхого Завета. В Своих беседах с учениками и народом Иисус неоднократно говорит об имени Отца. Уже в Ветхом Завете Бог нередко назывался Отцом (Пс. 102:13; Ис. 9:6; 63:16; Иер. 31:9; Мал. 1:6; 2:10; и др.), однако именно в Новом Завете, в особенности в Евангелии от Иоанна, о Боге говорится главным образом как об Отце, во имя Которого Сын пришел на землю, от имени Которого Сын действует: «Я пришел во имя Отца Моего» (Ин. 5:43); «дела, которые Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне» (Ин. 10:25). Описывается беседа Иисуса с иудеями и эллинами, в ходе которой Он говорит о Своей предстоящей смерти и обращается с молитвой к Отцу: «Отче! прославь имя Твое», — на что голос с неба отвечает: «И прославил и еще прославлю» (Ин. 12:27–28).

Иисус Христос благословляет детей. Миниатюра из Евангелия. 1262 г. Художник Торос Рослин (Художественный музей Уолтерса, Балтимор. Cod. 539)

В другой молитве, произнесенной во время Тайной вечери и также обращенной к Отцу, Иисус говорит:

> Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое… Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы… И славу, которую Ты дал Мне, я дал им: да будут едино, как Мы едино… Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня; и Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин. 17:6, 11, 22, 25–26).

В беседах с учениками и народом Иисус Христос часто говорил о Своем имени. Призвав дитя, Он поставил его посреди учеников и сказал: «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18:5; Мк. 9:37; Лк. 9:48). Он предупреждает о том, что ученики будут гонимы за имя Его: «Возложат на вас руки… и поведут пред царей и правителей за имя Мое… и будете ненавидимы всеми за имя Мое…» (Лк. 21:12, 17)[222]. Явившись ученикам после Своего воскресения, Он напоминает им о том,

[222] Ср. Мф. 10:18, 22; 24:9; Мк. 13:13.

что «так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах» (Лк. 24:47).

В синоптических Евангелиях неоднократно говорится о чудотворной силе имени Иисуса. Иоанн обращается к Иисусу с вопросом: «Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами». На это Иисус отвечает: «Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня» (Мк. 9:38—39). Впрочем, Иисус подчеркивает, что не только призывание имени Божия, но и совершение чудес именем Иисуса не является спасительным для человека, если он не приносит добрых плодов или совершает беззаконные дела:

> Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:21–23).

В Евангелии от Иоанна тема имени Иисуса является лейтмотивом. Уже в прологе этого Евангелия говорится о Свете истинном, Который «пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:11–12). Далее упоминается о многих уверовавших «во имя Его» в Иерусалиме в праздник Пасхи (Ин. 2:23). В беседе с Никодимом Иисус говорит: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную… Верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден, ибо не уверовал во имя единородного Сына Божия» (Ин. 3:16–18). Веровать *во имя* Сына Божия, таким образом, означает веровать в Сына Божия, то есть признавать Его Сыном Божиим, посланным от Отца.

В Своей последней беседе с учениками Иисус трижды призывает учеников обращаться «во имя Его» с прошением к Отцу (Ин. 14:13–14; Ин. 15:16; Ин. 16:23–24, 26–27). Настойчивость, с которой Он говорит об этом, показывает, что этой Своей заповеди Он придает особое значение.

В той же беседе Иисус дает ученикам обетование о Святом Духе, причем в первый раз говорит: «Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец *во имя* Мое, научит вас всему» (Ин. 14:26); а во второй раз: «Когда же

придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26). Здесь обращает на себя внимание то, что послание Отцом Духа Святого «во имя» Сына синонимично посланию Духа Святого Самим Сыном «от Отца».

Имя Божие в Новом Завете — это имя Отца и Сына и Святого Духа. Оно звучит в последнем призыве Иисуса, обращенном к ученикам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя (εἰς τὸ ὄνομα) Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф. 28:19–20). Характерно, что Спаситель не говорит об именах Отца, Сына и Святого Духа, но о едином имени, присущем всем трем Лицам. У Них единое имя, потому что Они — не три Бога, но единый Бог.

Именно это единое имя, пречестное и великолепное, прославляется верующими на Литургии по окончании той части Литургии, которая содержит ходатайственные молитвы. Она завершается благословением предстоятеля:

И да будут милости великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами.	И да будут милости Великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа со всеми вами.

Хор отвечает: «И со духом твоим».

Выражение «великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» встречается у апостола Павла (Тит 2:13). Оно может быть понято двояко: как указывающее на Сына Божия, или как указывающее на Отца и Сына. При первом понимании слова «великого Бога» относятся к Иисусу, при втором — к Богу Отцу. Второе понимание отчасти подкрепляется формулой благословения из Второго соборного послания Иоанна: «Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа, Сына Отчего, в истине и любви» (2 Ин. 3).

Формулы благословения именем Отца и Сына без упоминания Святого Духа встречаются и в посланиях Павла, например: «Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа (Рим. 1:7; Еф. 1:2); «благодать, милость, мир от Бога, Отца нашего, и Христа Иисуса, Господа нашего» (1 Тим. 1:2). Возможно, одна из таких архаичных формул легла в основу той, что сохранилась в Литургии.

С другой стороны, на фоне общего тринитарного характера Литургии представляется несколько необычной формула благословения, в которой упоминалось бы только об Отце и Сыне и не упоминалось бы о Святом

Духе. Мы поэтому склонны видеть в словах «великого Бога и Спаса нашего» указание на Иисуса Христа, а в том, что эта формула звучит после преложения Святых Даров — особый акцент на христологическое измерение Литургии. Все те блага, которые изливаются на верующих благодаря причащению Святых Тайн, стали следствием милостей и щедрот Спасителя мира, умершего на кресте и даровавшего верующим во имя Его вечную жизнь.

7. Просительная ектения и молитва перед «Отче наш»

Просительная ектения

После окончания ходатайственных молитв наступает та часть Литургии, которая непосредственно готовит верующих к таинству Святого Причащения. Диакон произносит просительную ектению, которая начинается прошениями:

Вся святыя помянувше, паки и паки миром Господу помолимся.	Всех святых помянув, снова и снова в мире Господу помолимся.
О принесенных и освященных Честных Дарех, Господу помолимся.	О принесенных и освященных драгоценных Дарах Господу помолимся.
Яко да человеколюбец Бог наш, прием я во святый и пренебесный и мысленный Свой жертвенник, в воню благоухания духовнаго, вознеспослет нам Божественную благодать и дар Святаго Духа, помолимся.	О том, чтобы человеколюбивый Бог наш, приняв их на Свой святой, высший небес и умосозерцаемый жертвенник в качестве духовного благовония, ниспослал нам Божественную благодать и дар Святого Духа, помолимся.

Выражение «вся святыя помянувше» (πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες) относится, вероятно, к тем святым, которые поминались священником сразу же после преложения Святых Даров. Таково общепринятое понимание этого выражения.

Однако в литургическом обиходе (в частности в возгласе «Святая святым», о котором мы скажем ниже) сохранилось и другое употребление термина «святые», характерное для апостольской эпохи, когда «святыми» называли рядовых членов христианских общин. При таком понимании выражение «вся святыя помянувше» может указывать на всех членов Церкви, которые поминались в ходатайственных прошениях после преложения Святых Даров.

Наконец, возможно и третье понимание. Как и в случае с возгласом «Благословен вход святых Твоих», τῶν ἁγίων может относится к безличному τὰ ἅγια (святое, святыня, святилище). В данном случае τὰ ἅγια будет обозначать все те священные события и благодеяния Божии, о которых говорилось в анафоре. Такое понимание, однако, кажется нам малоубедительным.

В предыдущей просительной ектении, которая произносилась после великого входа, Святые Дары были названы «предложенными». Здесь они названы «принесенными» и «освященными». Последнее слово ясно указывает на то, что преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа состоялось. Однако первое слово напоминает о том, что изначально хлеб и вино были изготовлены человеческими руками и принесены людьми в качестве жертвы. Диакон от лица всей общины просит Бога принять эту жертву на Свой пренебесный и мысленный жертвенник[223], а в ответ ниспослал членам общины благодать и дар Святого Духа (глагол ἀντικαταπέμπω, переводимый как «вознисповать», указывает на ответное действие).

Дальнейшие прошения ектении полностью совпадают с прошениями, которые диакон произносил после великого входа[224], за исключением последнего:

Соединение веры и причастие Святаго Духа испросивше, сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим.	Испросив единства в вере и общения Святого Духа, передадим себя, друг друга и всю нашу жизнь Христу Богу.

В прошении особый акцент сделан на единстве веры, которое необходимо для принятия Святых Тайн. Это единство, с одной стороны, уже дано: без него невозможно было бы участие в Литургии. С другой стороны, молящиеся просят о том, чтобы оно было даровано, то есть чтобы каждый присутствующий в храме в полной мере осознавал свое единство в вере с другими участниками богослужения.

Молитва перед «Отче наш»

Общение Святого Духа — важнейшее условие для достойного принятия Святых Христовых Тайн. Слова о причастии Святого Духа тематически связаны с молитвой, которую священник читает во время произнесения просительной ектении:

---

[223] О символизме небесного жертвенника мы говорили на с. 462.

[224] См. с. 451–452.

Тебе предлагаем живот наш весь и надежду, Владыко человеколюбче, и просим, и молим, и мили ся деем, сподоби нас причаститися небесных Твоих и страшных Таин, сея священныя и духовныя Трапезы, с чистою совестию, во оставление грехов, в прощение согрешений, во общение Духа Святаго, в наследие Царствия Небеснаго, в дерзновение еже к Тебе, не в суд или во осуждение.

Тебе мы вверяем всю нашу жизнь и надежду, человеколюбивый Владыка, и просим, и молим, и умоляем: удостой нас причаститься небесных Твоих и Страшных Тайн, этой священной и духовной Трапезы, с чистой совестью, для оставления грехов, для прощения проступков, для общения Святого Духа, для наследования Царства Небесного, для того, чтобы мы могли дерзновенно приступать к Тебе, а не в суд и осуждение.

Эта молитва известна в рукописях с VIII века и, вероятно, восходит к той эпохе, когда основные молитвы Литургии Иоанна Златоуста получили свою настоящую форму (IV–V вв.)[225]. Начало молитвы соответствует заключительному прошению большинства ектений: «...и весь живот наш Христу Богу предадим». Дальнейший текст молитвы текстуально и содержательно близок к той части анафоры, в которой предстоятель молится о ниспослании Святого Духа на предлежащие Дары. Буквальное соответствие наблюдается в словах «и просим, и молим, и мили ся деем»: эти слова предстоятель произносил перед призыванием Святого Духа. Окончание молитвы сходно с той частью анафоры, которая следует сразу же за преложением Святых Даров: «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». И там и здесь речь идет об ожидаемых плодах святого причащения[226].

Молитва заканчивается возгласом священника, тематически относящимся не к ней, а к молитве «Отче наш», которой он предшествует:

И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывати Тя, небеснаго Бога Отца, и глаголати.

И удостой нас, Владыка, с дерзновением, не в осуждение сметь призывать Тебя, небесного Бога Отца, и говорить так.

Этот возглас имеет древнее происхождение: он встречается в самых ранних известных рукописях Литургии и в византийских толкованиях

[225] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 104–107.

[226] Подробнее об этом см. на с. 528–530.

на нее[227]. Концентрация терминов, при помощи которых описывается настроение верующих при произнесении молитвы «Отче наш» («с дерзновением», «неосужденно», «сметь призывать») свидетельствует об особом значении, которое придавалось произнесению этой молитвы за Литургией.

О дерзновении при произнесении молитвы «Отче наш» за Литургией говорит Иоанн Златоуст. Если мы прощаем врагов и миримся с ними, пишет он, то

> …мы этим привлекаем на себя благоволение Божие, приобретаем себе прощение грехов, получаем великое дерзновение пред Господом. Если мы сделаем так, то будем в состоянии с чистою совестью приступить к этой священной и страшной трапезе, и с дерзновением произнести те слова, содержащиеся в молитве[228]. Посвященные[229] знают, о чем я говорю. Поэтому предоставляю совести каждого знать, с каким дерзновением мы, исполнив эту заповедь, можем произносить эти слова в то страшное время[230]. Если же пренебрежем этой заповедью, то какому подвергнемся осуждению, поступая вопреки словам своим, дерзая произносить слова молитвы безрассудно и легкомысленно, скопляя для себя более и более огня[231] и возбуждая против себя гнев Господа?[232]

8. «Отче наш»

Молитва «Отче наш» в современной греческой практике читается кем-либо из верующих или всеми присутствующими вместе. В русской практике она поется хором.

Произнесение Молитвы Господней на Евхаристии — весьма древняя традиция, зафиксированная, в частности, в описании Евхаристии у Кирилла Иерусалимского (ок. 380 г.)[233]. Ее включение в Литургию обусловлено не только тем, что она передана Самим Господом, но и особым смыслом, который в евхаристическом контексте приобретают слова «Хлеб наш насущный даждь нам днесь».

---

[227] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 130.

[228] В молитве «Отче наш».

[229] Т. е. принявшие крещение и имеющие право присутствовать на Литургии верных.

[230] Во время Литургии.

[231] Имеется в виду геенский огонь.

[232] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Книгу Бытия 27, 8 (PG 53, 251). Рус. пер. С. 283.

[233] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное 5, 11–18 (PG 33, 1117–1124).

Текст молитвы и его происхождение

Молитва «Отче наш» вошла в церковный обиход в той редакции, в которой она известна по наиболее древним и авторитетным рукописям Евангелия от Матфея (за исключением завершающего ее славословия):

Отче наш, Иже еси на небесех, да святится имя Твое, да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли. Хлеб наш насущный даждь нам днесь; и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим; и не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго.

Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе. Хлеб наш насущный дай нам на сей день; и прости нам грехи наши, как и мы прощаем должникам нашим; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого.

В Евангелии от Матфея молитва «Отче наш» входит в состав Нагорной проповеди. У Евангелиста Луки — своя версия происхождения этой молитвы. Он повествует о том, как однажды, когда Иисус окончил молиться, один из учеников попросил Его: «Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих». В ответ Иисус диктует текст молитвы «Отче наш»

Христос с учениками (отослание апостолов на проповедь). Фреска Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия. Сер. X в.

(Лк. 11:1–2). При этом в наиболее древних рукописях Луки молитва приводится в несколько сокращенном варианте.

Если следовать двум версиям происхождения молитвы, которые содержатся в Евангелиях от Матфея и Луки, то их гармонизация приводит к следующему выводу: Иисус продиктовал молитву «Отче наш» Своим ученикам дважды — один раз в составе Нагорной проповеди, а другой раз в ответ на их просьбу научить их молитве. Нет ничего невероятного в том, что дело происходило именно так.

Более того, Иисус мог повторять эту молитву и в других ситуациях, и ученики вполне могли начать использовать ее в собственной молитвенной практике еще при Его жизни. Было бы даже странно, если бы ученики, услышав молитву из уст Иисуса не менее чем дважды, в том числе один раз в ответ на свою прямую просьбу, потом тотчас бы ее забыли и не использовали. Сам Иисус мог произносить эту молитву вместе с учениками, и ее сохранение в молитвенном обиходе ранней Церкви было прямым продолжением той практики, которая сложилась в общине Его учеников.

Молитва «Отче наш» в христианской традиции получила название Молитвы Господней. С точки зрения Церкви, это единственная молитва, содержащаяся в литургических книгах, которая не была составлена людьми, но была продиктована Богом для людей. В этом отношении она уникальна. В каком-то смысле она служит образцом для многих других молитв, составленных людьми.

На каком языке Иисус изначально произнес эту молитву — иврите или арамейском? На арамейском Он разговаривал с учениками, иврит был языком псалмов и молитв. В пользу арамейского оригинала молитвы говорит тот факт, что два ее начальных стиха текстуально достаточно близки к дошедшей до нас арамейской молитве Каддиш. Время появления Каддиша неизвестно, однако, предположительно, он был составлен до разрушения Иерусалимского храма в 70 году. Молитва, читавшаяся в завершение той части синагогального богослужения, которая содержала проповедь, включает такие слова: «Да возвеличится и отсвятится великое имя Его в мире, который Он создал Своей волей. Да явит Он царство Свое в жизни вашей и в дни ваши, и в жизни всего дома Израилева, вскорости и в ближайшее время». По мнению ряда ученых, начало молитвы «Отче наш» является обобщением Каддиша[234]; параллелизм слишком велик, чтобы быть случайным совпадением[235]. При этом отмечают, что

[234] См., в частности: *Fiebig P.* Das Vaterunser. S. 34–36; *Jeremias J.* Abba. S. 152–171; *Metzler N.* The Lord's Prayer. P. 193–195.

[235] *Perrin N.* Jesus and the Language of the Kingdom. 47.

прошения об имени и царстве часто соседствуют и в других иудейских молитвах[236].

Несмотря на внешнее сходство отдельных прошений молитвы «Отче наш» с иудейскими молитвами времен Иисуса, своей простотой и краткостью она резко контрастирует с большинством этих молитв. Кроме того, она содержит в себе ключевые понятия христианского богословия: Отец Небесный, имя Божие, Царство Божие, воля Божия, небо и земля, хлеб насущный, оставление долгов (грехов), искушение, лукавый. Каждое из этих понятий имеет предысторию в Ветхом Завете, наполнено многообразным смыслом в прямой речи Спасителя и имеет богатую историю толкования в последующей христианской традиции.

«Отче наш, Иже еси на небесех»

Как уже говорилось, в Ветхом Завете Бога лишь изредка называли Отцом. В Новом Завете, напротив, имя «Отец» становится основным применительно к Богу. В Евангелиях Бог назван Отцом 174 раза, из них 109 раз у Иоанна, 44 у Матфея, 17 у Луки и 4 у Марка. В Евангелии от Матфея наибольшая концентрация употребления имени «Отец» применительно к Богу приходится на Нагорную проповедь: здесь оно встречается 17 раз[237].

Подлинная новизна начальных слов молитвы «Отче наш» заключается, однако, не столько в самом факте употребления имени «Отец» по отношению к Богу, сколько в том содержании, которое Иисус вкладывал в это имя. Он называл Бога прежде всего Своим Отцом: выражение «Отец Мой» часто встречается в Его речи. Это словоупотребление шокировало Его слушателей из фарисейской среды: они хотели убить Его за то, что Он «не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин. 5:18). Между тем Иисус не ограничивался употреблением этого выражения, когда говорил о Своих отношениях с Богом: Он считал, что и Его слушатели могут называть Бога своим Отцом. В одной только Нагорной проповеди выражение «Отец ваш» встречается девять раз (Мф. 5:16, 45, 48; 6:1, 8, 14, 15, 32; 7:11) и еще три раза «Отец твой» (Мф. 6:4, 6).

По мысли апостола Павла, когда люди молятся Богу как Авве-Отцу, в них молится Святой Дух:

> Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему,

[236] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 320.

[237] *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. P. 230.

что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться (Рим. 8:14–17).

Концепция усыновления людей Богу — один из важных пунктов богословия апостола Павла. Развивая эту концепцию в Послании к Галатам, апостол вновь обращается к смыслу молитвы «Авва, Отче!». По его мысли, усыновление людей Богу является прямым следствием искупления, совершённого Сыном Божиим. Ветхозаветное представление о Боге апостол сравнивает с детством, новозаветное — со зрелостью. Право обращаться к Богу как к Отцу, полученное людьми благодаря Иисусу Христу, свидетельствует о вступлении человечества в зрелый возраст:

Еще скажу: наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом назначенного. Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа (Гал. 4:1–7).

Отцовство Бога по отношению к людям имеет уникальный характер. Подчеркивая это, Иисус говорил: «...отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф. 23:9). Именно в такой перспективе надо понимать начальные слова молитвы «Отче наш». Никто на земле, ни один земной отец не может осуществлять отцовство таким образом и в той мере, в какой Бог осуществляет его по отношению ко всему человеческому роду и к каждому человеку. Отцовство Бога не имеет аналогий на человеческом уровне.

Толкователи обращают внимание на то, что молитва «Отче наш» имеет не индивидуальный, а общинный характер. По мнению Иоанна Златоуста, эта молитва уничтожает представление о социальном неравенстве и научает любить всех ближних, вне зависимости от их статуса, положения, места в обществе:

Этими словами Он научает нас молиться и за всех братьев. Он не говорит: «Отче *мой*, сущий на небесах», но «Отче *наш*», и тем самым повелевает возносить молитвы за весь род человеческий, и никогда не иметь в виду собственных выгод, но всегда заботиться о выгодах ближнего. А таким образом

> и вражду уничтожает, и гордость низлагает, и зависть истребляет, и вводит любовь — мать всего доброго; уничтожает неравенство дел человеческих и показывает полное равенство чести между царем и бедным, так как в делах самых важных и необходимых мы все одинаково участвуем[238].

Не случайно молитва «Отче наш» включена в церковное богослужение, в том числе в Евхаристию, в которой наиболее полно выражается союз общины с Богом. В Православной Церкви без этой молитвы не обходится ни одна служба: помимо Литургии, где она исполняется всем народом с особой торжественностью, непосредственно перед причащением; она включена также в богослужения утрени, вечерни, часов, полунощницы и повечерия. Соборный характер молитвы не препятствует верующим читать ее на домашнем молитвенном правиле. Христианин, даже когда обращается к Богу наедине, затворив дверь своей комнаты, молится как член церковной общины: он ощущает себя частью единого тела Церкви, связанной незримыми нитями со всеми остальными его частями.

Выражение «Отец Небесный», всегда с местоимением «ваш» или «Мой», встречается в Евангелии от Матфея в прямой речи Иисуса в общей сложности 20 раз[239]. Считается, что слово «небо» во времена Иисуса употреблялось в качестве синонима имени Божия, и употребление Иисусом таких выражений как «Царство Небесное» было связано с благочестивой традицией избегать прямого упоминания о Боге[240]. Эта традиция, как полагают, была мотивирована нежеланием нарушить вторую заповедь закона Моисеева: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх. 20:7; Втор. 5:11).

Между тем понятие «неба» в Библии отнюдь не сводится к простому субституту термина «Бог», но имеет самостоятельное значение. Небо в Ветхом Завете воспринимается прежде всего как место, где обитает Бог. Ветхозаветные авторы знали о том, что Бог присутствует не только на небе; мысль о Его вездеприсутствии достаточно ясно выражена во многих текстах, в том числе в словах псалма: «Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты» (Пс. 138:8). И тем не менее голос Божий никогда не слышен людям из-под земли, из преисподней: для общения

---

[238] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 19, 4 (PG 57, 278–279). Рус. пер. С. 221–222.

[239] Для сравнения, у Марка лишь один раз употреблено выражение «Отец Небесный» (Мк. 11:25), у Луки один раз — «Отец на небесах» (Лк. 11:13). См.: *Dalman G.* Die Worte Jesu. Band 1. S. 155.

[240] См.: *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. P. 49; *Hill D.* The Gospel of Matthew. P. 90; *Beare F. W.* The Gospel According to Matthew. P. 33; *Manson T. W.* The Sayings of Jesus. P. 152.

с людьми Бог использует небо. Оттуда Он говорит с сынами Израилевыми (Исх. 20:22), оттуда звучит Его голос (Быт. 21:17; Втор. 4:36), оттуда Он смотрит на людей (Пс. 14:2), там водружен Его престол (Пс. 10:4; 102:19; Ис. 66:1). Бог «превыше небес», и тем не менее «облака — завеса Его», и Он «ходит по небесному кругу» (Иов. 22:12–14).

В евангельских повествованиях, как и в Ветхом Завете, небо является местом, откуда люди слышат голос Божий. Когда Иисус, крестившись от Иоанна, выходил из воды, «се, отверзлись Ему *небеса*, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас *с небес* глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:16–17; Мк. 1:11; Лк. 3:22). В момент Преображения те же слова звучат из облака, то есть, опять же, с неба (Мф. 17:5; Мк. 9:7; Лк. 9:35). В другом случае, когда Иисус прервал обращенную к иудеям речь, чтобы обратиться к Богу с молитвой, ответ Отца пришел с неба (Ин. 12:28).

Небо, согласно Евангелиям, является жилищем не только Отца, но и Сына. О Себе Иисус говорит как о «сшедшем с небес» (Ин. 4:13; 6:38). Он называет себя хлебом, «который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин. 6:33, 50–51, 58). Первосвященнику на суде Он говорит: «...отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мф. 26:64; Мк. 14:62). По окончании Своей земной миссии Иисус на глазах учеников вознесся на небо (Лк. 24:51; Деян. 1:9) и воссел одесную Бога (Мк. 16:19). И пока ученики еще смотрели на небо, им явились два ангела, которые сказали: «Мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:10–11).

Богатейшую семантику понятий «небо» и «небеса» следует учитывать при рассмотрении первого прошения молитвы «Отче наш». В наименовании «Сущий на небесах» не следует видеть лишь архаизм, требующий метафорического толкования. Духовное и материальное и в жизни современного человека не полностью разделено. Оно может быть разделено в философском дискурсе, но на практике феномены духовной жизни по-прежнему остаются привязанными к материальным предметам и явлениям.

«Да святится имя Твое»

Прошение «да святится имя Твое» следует понимать в контексте того богословия имени Божия в Ветхом и Новом Заветах, которое было изложено нами выше[241].

[241] См. с. 540.

Данное прошение, возможно, имеет связь с текстом из Книги пророка Исаии: «Они свято будут чтить имя Мое» (Ис. 29:23)[242]. В Септуагинте это место передано словами ἁγιάσουσιν τὸ ὄνομά μου (букв. «они будут святить имя Мое»). По аналогии с этим текстом второе прошение Молитвы Господней может иметь и такой смысл: «Пусть свято чтится имя Твое». Грамматически глагол ἁγιασθήτω, переводимый как «да святится», представляет собой безличную форму повелительного наклонения глагола ἁγιάζω («освящать») в пассивном залоге. В этой форме глагол, родственный слову ἅγιος («святой»), мог бы означать «да будет святым», «да будет освященным».

Имя Божие обладает святостью само по себе: человеческая молитва не может прибавить ему святость. Григорий Нисский задает риторический вопрос: «Если не будет это мною сказано, неужели возможно имени Божию не быть святым?»[243] Ответ обычно дается следующий: выражение «да святится» нужно понимать в том смысле, что имя Божие должно святиться, или прославляться в людях, в христианской общине. По словам Киприана Карфагенского, «мы просим у Него, чтобы Его имя святилось в нас»[244]. Иоанн Златоуст говорит: «Да святится — значит “да прославится”. Бог имеет собственную славу, исполненную всякого величия и никогда не изменяемую. Но Спаситель повелевает молящемуся просить, чтобы Бог славился и нашей жизнью»[245].

Имя Божие само по себе обладает благодатной силой. Хотя прошение «да святится имя Твое» изложено в безличной форме, оно подразумевает конкретных лиц: произнося это прошение, христианская община молится о том, чтобы сила имени Божия распространилась на всех ее членов, наполнила их жизнь ощущением присутствия Божия, придала им необходимые силы для того, чтобы идти по пути к святости и совершенству, начертанному Иисусом в Евангелии.

«Да приидет Царствие Твое»

О христианском понимании «Царства Божия» и «Царства Небесного» говорилось выше[246].

---

[242] *Evans C. A.* Matthew. P. 146.

[243] *Григорий Нисский.* О молитве Господней 3 (PG 44, 1152 CD).

[244] *Киприан Карфагенский.* О молитве Господней 12 (CSEL 3/1, 274). Рус. пер. С. 258. Похожее толкование см. в: *Тертуллиан.* О молитве 3 (CCSL 1, 259). Рус. пер. С. 295–296.

[245] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 19, 4 (PG 57, 279). Рус. пер. С. 222.

[246] См. с. 341.

Ап. Матфей. Икона. Кон. XIII в. (Галерея икон, Охрид)

В свете этого понимания слова «Да приидет Царствие Твое» вовсе не следует толковать как просьбу о приближении Второго пришествия Христа. В древней Церкви существовало представление о том, что Второе пришествие должно наступить уже при жизни первого христианского поколения. Апокалипсис, являющийся по своему содержанию литургической книгой, завершается словами: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряду скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20). Представление о том, что Иисус должен прийти «скоро», было следствием буквального толкования Его слов: «Не успеете обойти городов Израилевых, как приидет Сын Человеческий» (Мф. 10:23). В соответствии с этими эсхатологическими настроениями Тертуллиан писал:

> «Да придет Царствие Твое». Молитва сия, как и предыдущая, имеет тот же смысл: да придет или да будет Царствие Твое в нас... Но если пришествие Царствия Божия согласно с Его волей и требует конца мира сего, то зачем просим мы Его иногда, чтоб Он продлил дни наши на земле? Царствие, испрашиваемое нами у Него, есть конец времен, исполнение веков. Мы молим Его о скорейшем вступлении в сие Царствие, а следственно, и о недолгом задержании нас в рабстве[247].

[247] *Тертуллиан*. О молитве Господней 5 (CCSL 1, 260). Рус. пер. С. 296.

Со временем, однако, термин «парусия» (παρουσία) стали воспринимать не только в смысле пришествия Иисуса во славе, но и в смысле Его постоянного присутствия в Церкви и в сердце каждого верующего. Уже Ориген говорил о Царстве Божием как внутреннем состоянии человека:

> Если Царство Божие, по слову нашего Господа и Спасителя, приходит не с внешней пышностью и нельзя сказать «вот оно здесь» или «оно там»; если Царство Божие внутри нас... то молящийся о Царстве Божием очевидно с правом молится о том, чтобы в нем самом Царство Божие возникло, принесло плод и развилось до совершенства... По моему мнению, под Царством Божиим нужно разуметь то счастливое состояние разума, когда его мысли упорядочены и проникнуты мудростью... Каждый грешник, напротив, находится под властью князя мира[248].

Нередко два измерения (Царство Божие как Второе пришествие Христа и Царство Божие как внутреннее состояние верующего) соединяются в одном толковании:

> Мы просим о пришествии к нам Царства Божия в таком же смысле, в каком молим Бога, чтобы святилось в нас Его имя... Царством же Божиим... может быть и Сам Христос — нам вожделенно ежедневное присутствие Его, и мы просим, чтобы Он вскоре явил нам Свое пришествие. Как Он есть наше воскресение, потому что мы в Нем воскресаем, так Его же можно разуметь под Царством Божиим, потому что мы будем царствовать в Нем[249].

«Да будет воля Твоя яко на небеси и на земли»

Воля Божия — одно из важнейших понятий библейского богословия. Согласно Библии, воля Божия стала причиной сотворения вселенной, солнца и луны, звезд и неба: «ибо Он сказал, и они сделались, повелел, и сотворились» (Пс. 148:3–5). По воле Бога, руками Божиими был сотворен человек (Пс. 118:73). Сын Божий стал Сыном Человеческим во исполнение воли Отца (Ин. 3:16). О Себе Иисус говорил: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6:38). Послушание воле Отца было основной движущей силой земной миссии Сына Божия. Исполняя это послушание, Он добровольно претерпел страдания и смерть.

Прошение о воле Божией, которое Спаситель включил в молитву «Отче наш», направлено на то, чтобы научить людей подчиняться ей. Эта воля

---

[248] *Ориген.* О молитве 25 (PG 11, 496). Рус. пер. С. 90–91.

[249] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней 13 (CSEL 3/1, 275-276). Рус. пер. С. 258–259.

совершается на небе, то есть в ангельском мире — там, где никто ей не противится. Христианин молится также о том, чтобы она совершалась на земле, в человеческом сообществе. Это не противоречит тому, что у каждого человека есть своя воля и что в молитве к Богу он может просить, о чем хочет, как и Сам Иисус просил о том, чтобы, если возможно, чаша страданий миновала Его. Но, подобно Иисусу, верующий в Него должен подчинять свою волю Божией воле: изложив свое желание в молитве к Богу, он должен смиренно ожидать Божьего ответа и принять его таким, каким он будет. В Первом послании Иоанна говорится: «...когда просим чего по воле Его, Он слушает нас» (1 Ин. 5:14). Из этого можно заключить, что, если человек в молитве просит чего-то не по воле Бога, Он может и не послушать такую молитву.

Иисус не призывает Своих учеников к пассивному ожиданию исполнения воли Божией: Он призывает их быть соработниками Бога в исполнении Его воли. В этом — кардинальное отличие христианского подхода к жизни от того мироощущения, которое выражено в распространенной поговорке: «На всё воля Божия». Воля Божия — отнюдь не «на всё»: есть воля Божия на добро, но нет воли Божией на зло и грех. Совершая грех, человек идет против воли Бога, вступает в конфликт с этой волей. Все события человеческой истории подразделяются на две категории: те, которые происходят по воле Божией, и те, которые совершаются вопреки воле Божией. Последние Бог «попускает», но не благословляет и не одобряет.

Молясь об исполнении воли Божией «и на земле, как на небе», человек просит о том, чтобы в условиях земного бытия добро побеждало зло, добрая божественная воля доминировала над злой человеческой волей. В то же время он молится о том, чтобы самому стать соработником Бога.

Небо и земля в Библии

В словах «и на земле, как на небе» используется терминология, характерная для Библии, начиная с самого первого ее стиха. Детальное исследование употребления терминологической пары «небо — земля» в Ветхом Завете[250] показывает, что в общей сложности она встречается там не менее 185 раз. Иногда небо и земля соединяются в одну тематическую пару, связанную союзом «и» (Быт. 1:1; 2:1; Иоил. 3:16). Иногда земля противопоставляется небу (Втор. 3:24; 4:39; 5:8; Пс. 72:25; 95:11). Прямая речь Спасителя, как она отражена на страницах Нового Завета, в полной мере впитала в себя традицию одновременного употребления понятий «небо»

[250] *Pennington J. T.* Heaven and Earth. P. 163–165.

и «земля» в качестве терминологической пары (Мф. 5:18; 5:34–35; 7:19–20; 11:25; 16:19; 24:35; Мк. 13:31; Лк. 10:21; 16:17; 21:33). В этом же ряду стоит прошение Молитвы Господней: «Да будет воля твоя и на земле, как на небе».

Терминологическая пара «небо — земля» в полной мере выражает особенности того религиозного мировосприятия, которое отражено на страницах Библии. Это мировосприятие основано на представлении о наличии в мире двух полярных начал, двух измерений: высшего и низшего. Бог присутствует и там, и там — Он царствует и на небе, и на земле. При этом на небе Он царствует беспрепятственно, земля же является ареной борьбы между добром и злом. На земле одни люди верны Богу, другие нет, одни «ходят путями Его» (Втор. 8:6; 10:12; 11:22; 19:9; 26:17; 28:9; 3 Цар. 2:3; Пс. 118:3; 127:1), другие «оставляют стези прямые, чтобы ходить путями тьмы» (Притч. 3:13).

Пришествие Сына Божия на землю радикальным образом изменило то соотношение между двумя противоборствующими началами, которое, как могло бы показаться на основе некоторых мест Ветхого Завета, сложилось в результате своего рода консенсуса между Богом и диаволом. В начальных главах Книги Иова Бог представлен наблюдающим за тем, что происходит на земле, а диавол — действующим в пределах, отпущенных ему Богом (Иов. 1:6–19, 2:1–7). Долгий спор между Иовом и его

Христос и праведный Иов. Миниатюра из Книги Иова. Посл. четв. XIII в. (РНБ. Греч. 382. Л. 1)

друзьями происходит при полном молчании Бога; диавол также никак не проявляет себя в этом споре. В конце книги Бог неожиданно появляется, отвечая Иову из бури (Иов. 38:1). Однако Он не становится частью действия: Он лишь напоминает Иову о Своем безграничном могуществе и о той непреодолимой дистанции, которая отделяет человека от Бога, землю от неба.

С пришествием в мир Сына Божия эта дистанция исчезает. Теперь само небо спускается на землю, и Сам Бог в лице Иисуса вступает в рукопашную схватку с диаволом. В этом контексте слова об исполнении воли Божией на земле, как на небе, приобретают особый смысл. Эти слова прозвучали не с неба: Иисус произнес их на земле, в кругу Своих учеников. И Сам же Он становится гарантом и проводником воли Божией на земле.

Для того чтобы воля Божия осуществлялась, от людей требуется только одно — согласие. Это согласие уподобляет людей ангелам и Самому Христу:

> Так как мы, молящиеся, пребывающие еще здесь, на земле, знаем, что воля Божия исполняется всеми небожителями, то и молимся о том, чтобы она и на земле во всем была исполняема точно таким же образом. А это будет тогда, когда ничего мы не будем делать вопреки воле Божией. Если же воля Божия и нами на земле столь же точно будет исполняема, как это происходит на небе, то будем мы походить на небожителей, потому что, подобно им, тогда мы будем носить в себе образ Небесного (1 Кор. 15:49)[251].

«Хлеб наш насущный даждь нам днесь»

В контексте Литургии именно прошение о хлебе насущном является главным прошением молитвы «Отче наш».

Выражение «хлеб насущный» прочно вошло в лексикон современного человека в смысле повседневной пищи, необходимой для жизни. В русском языке слово «насущный», означающее «жизненно необходимый», «важный», появилось исключительно благодаря молитве «Отче наш» в ее славянской версии.

Между тем точное значение этого слова является предметом споров на протяжении многих веков. В классическом греческом языке такого слова нет вообще. Сочетание приставки ἐπι- (на, над) с существительным οὐσία (сущность, существование, содержание, имущество) может быть понято в нескольких смыслах. Если понимать οὐσία как «содержание» или «имущество», тогда ἐπιούσιος можно понимать как «необходимый для суще-

[251] *Ориген*. О молитве 26 (PG 11, 500). Рус. пер. С. 94.

ствования». Если же под термином οὐσία понимать «сущность», как это свойственно греческой патристике, то буквальный перевод был бы: «надсущностный», или «сверхсущностный».

Многообразие толкований термина «насущный» отражено в святоотеческой традиции. «Что значит хлеб насущный? Повседневный», — утверждает Иоанн Златоуст[252]. Григорий Нисский толкует «хлеб насущный» как «сегодняшнюю потребность», или «телесную потребность», подчеркивая, что мы должны просить у Бога только самого необходимого и только на один день[253].

С другой стороны, уже в III веке получает распространение толкование, согласно которому «хлеб насущный» — это хлеб евхаристический, то есть Тело Христа, преподаваемое верующим в Евхаристии. Это толкование вытекает из зафиксированного с самой глубокой древности обычая произносить молитву «Отче наш» на евхаристической Литургии перед причастием. Наиболее пространно на эту тему рассуждает Ориген:

> Так как многие держатся того мнения, будто в этих словах нам предложено молиться о хлебе телесном, то дело стоит того, чтобы в последующем показать лживость этого мнения и развить правильное учение относительно насущного хлеба... Так как в Писании всякая пища называется хлебом... и так как слово, служащее пищею, разнородно и разнообразно, потому что ведь не все могут быть питаемы твердыми и труднопостигаемыми божественными учениями, то поэтому-то Он, желая предложить более совершенным приличествующую борцам пищу, и говорит: «Хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6:51)... Эта плоть Христова есть потому истинная пища; она соделалась плотью в качестве Слова... «И Слово стало плотию» (Ин. 1:14). Когда мы вкушаем от нее, тогда она и в нас обитает (Ин. 1:14)... Последуем поэтому наставлению нашего Спасителя и, пребывая в вере и праведной жизни, будем молить Отца о живом хлебе, который то же, что и хлеб насущный...[254]

В евхаристическом ключе толкует рассматриваемое прошение молитвы Господней и Киприан Карфагенский:

> Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш. Как говорим мы «Отче наш», потому что Бог есть Отец познающих Его и верующих, так и Христа называем нашим хлебом, потому что Он и есть хлеб тех, которые прикаса-

[252] *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 19, 5 (PG 57, 280). Рус. пер. С. 223.

[253] *Григорий Нисский*. О молитве Господней 5 (PG 44, 1176). Рус. пер. Ч. 1. С. 449.

[254] *Ориген*. О молитве 27 (PG 11, 505–509). Рус. пер. С. 100–106.

ются к Телу Его. Просим же мы ежедневно, да дастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от Тела Христова... Когда Он говорит, что «ядущий от хлеба Его будет жить вовек» (Ин. 6:51), то этим показывает, что живут те, которые прикасаются к Его Телу и по праву приобщения принимают Евхаристию[255].

Тертуллиан соединяет оба толкования. По его мысли, Христос призывает молиться и о евхаристическом хлебе жизни, и о повседневном материальном хлебе:

Хлеб есть жизнь, а жизнь есть Христос... Хлеб означает также и Тело Христово... Стало быть, прося у Бога хлеба насущного, мы просим Его быть всегда участниками Тела Христова и пребывать с Ним неразлучно. Но принимается также и буквальный смысл этой молитвы, согласующийся совершенно с существом дела... Господь также сказал: «Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень?» (Мф. 7:9). Этим Он показывает, чего дети имеют право ожидать от отцов своих[256].

При толковании молитвы «Отче наш» необходимо учитывать тот евхаристический контекст, в котором ранняя Церковь воспринимала эту молитву. С самого начала она стала частью Евхаристии, в контексте которой слова «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» могли означать только одно: просьбу о приобщении хлеба, сшедшего с небес, того «сверхсущностного» хлеба, каковым является преломляемое на Евхаристии Тело Христа. Этим смыслом наполняются слова Молитвы Господней всякий раз, когда они звучат на Литургии.

Человек не может жить без пищи, без хлеба насущного. Но «не хлебом единым будет жив человек». Не в меньшей степени, чем в хлебе материальном, человек нуждается в пище духовной. Чудо превращения обычного земного хлеба, испеченного человеческими руками, в Тело Христа — это только часть того, что происходит в Церкви. Другая часть — это чудо внутреннего преображения человека, происходящее благодаря встрече человека с Богом, общению с Иисусом через молитву, соединение с Ним благодаря вкушению небесного хлеба.

---

[255] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней 18 (CSEL 3/1, 280). Рус. пер. С. 262.

[256] *Тертуллиан.* О молитве 6 (CCSL 1, 261). Рус. пер. С. 297.

«И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим»

Следующее прошение Молитвы Господней имеет прямое отношение к образу жизни человека, так как ставит прощение, получаемое человеком от Бога, в прямую зависимость от того, прощает ли человек своих должников. Этой теме посвящены многочисленные поучения Иисуса, в том числе та часть Нагорной проповеди, которая следует непосредственно за молитвой «Отче наш» и является комментарием к рассматриваемому стиху: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:14–15).

Человек должен уметь прощать, если он хочет получить прощение от Бога: эта мысль была прочно усвоена ранней Церковью. В 1-й половине II века Поликарп Смирнский пишет христианской общине в Филиппах: «Если молим Господа, чтоб Он простил нас, то и мы должны прощать. Ибо все мы находимся пред очами Господа и Бога; каждый из нас должен предстать пред судилище Христово и каждый за себя дать отчет»[257]. В III веке Киприан Карфагенский говорит в своем толковании Молитвы Господней:

> Научивший нас молиться о грехах и долгах наших обещал нам милосердие Отца и следующее затем прощение. К этому ясно присовокупил и прибавил закон, ограничивающий нас известным условием и обетом, по которому мы должны просить, чтобы нам оставлены были долги так, как и мы оставляем должникам нашим, зная, что не может быть получено нами отпущение грехов, если мы не сделаем того же относительно должников наших... Итак, тебе не остается никакого извинения в день суда: ты будешь судим по собственному своему приговору, с тобою поступят так, как сам ты поступишь с другими[258].

Право прощать принадлежит не только отдельному члену Церкви, но и всей церковной общине. С самых первых лет бытия Церкви в ней существовала практика исповедания грехов. Об этом говорится уже в Деяниях апостольских: «Многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои» (Деян. 19:18). В Первом послании Иоанна читаем: «Если исповедуем (ὁμολογούμεν) грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин. 1:9). Апостол Иаков пишет: «Признавайтесь друг перед другом в проступках» (Иак. 5:16).

---

[257] *Поликарп Смирнский*. Послание к Филиппийцам 6 (SC 10, 212). Рус. пер. С. 362.

[258] *Киприан Карфагенский*. Книга о молитве Господней 22–23 (CSEL 3/1, 284). Рус. пер. С. 265.

Более точен славянский перевод: «Исповедуйте (ἐξομολογεῖσθε) друг другу согрешения (παραπτώματα) ваша».

Речь здесь идет не просто о частной беседе, в ходе которой один христианин мог признаться перед другим в совершении проступка: речь, вероятнее всего, идет об акте литургического характера, происходящем на собрании общины. «Друг перед другом» значит «в церкви», в собрании. Это подтверждают слова из «Дидахи»: «В церкви исповедуй согрешения твои»[259]. В другом месте «Дидахи» исповедание грехов прямо увязывается с Евхаристией: «В день Господень, собравшись, преломляйте хлеб и благодарите, исповедовав предварительно согрешения ваши, чтобы жертва ваша была чиста»[260].

Из этой раннехристианской практики выросло Таинство Покаяния, или Исповеди, существовавшее в разных формах, в том числе в форме публичного признания грехов перед всей общиной или перед несколькими священниками. Впоследствии сохранилась лишь одна форма исповеди: перед священником, один на один с ним.

Таинство Исповеди стало важным дополнением к той молитве о прощении грехов, которую христианин должен приносить ежедневно. Характерно, что молитва «Отче наш» включена и в чин исповеди. И если при чтении этой молитвы на Евхаристии основной акцент делается на слова о хлебе насущном, то при чтении ее перед исповедью главный акцент падает на слова «И оставь нам долги наши». Это оставление на исповеди имеет конкретную видимую форму: после того как грехи названы, священник от имени Бога прощает и разрешает покаявшегося от всех грехов.

«И не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго»

Греческий термин πειρασμός может быть переведен как «искушение», или «испытание». В Библии мы встречаемся с несколькими видами искушений. Искусителями-испытателями человека бывают и Бог, и диавол. Бог искушает Авраама для испытания его веры, требуя, чтобы он принес в жертву сына (Быт. 22:1–2). Бог испытывает Свой народ «в горниле страдания» (Ис. 48:10), испытывает «сердца и утробы» людей (Пс. 7:10; Иер. 11:20), испытывает «все глубины сердца» каждого человека (Притч. 20:27). С другой стороны, диавол искушает Адама и Еву, внушая им вкусить запретный плод (Быт. 3:1–6); диавол трижды искушает в пустыне Иисуса (Мф. 4:1–11). При этом, однако, диавол не может действовать без согласия Бога: прежде чем

[259] Дидахи 4, 14 (SC 248, 164). Рус. пер. С. 26.

[260] Там же 14, 1 (SC 248, 192). Рус. пер. С. 35.

Христос с учениками Петром, Иаковом и Иоанном поднимается на гору Фавор. Миниатюра из Евангелия (Монастырь вмч. Пантелеимона, Афон. Cod. 2. Fol. 252r)

испытать Иова, он просит у Бога разрешения (Иов. 1:6–12; 2:1–6).

В Евангелии от Матфея термин πειρασμός (искушение) встречается всего три раза. Впервые мы встречаем его в рассказе об искушении Иисуса диаволом (Мф. 4:1). Затем оно используется в молитве «Отче наш». Наконец, в третий раз оно звучит в Гефсиманском саду, когда Иисус обращается к ученикам: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26:41). Эти слова были произнесены в критическую минуту — когда Иисус перед Своим арестом молился Отцу о том, чтобы, если возможно, чаша страдания миновала Его. Ученики же в это время спали, «ибо у них глаза отяжелели» (Мф. 26:43). Призывая их бодрствовать и молиться, Иисус напоминает им о немощи плоти — одной из причин, по которым человек впадает в искушение.

Из других случаев использования термина «искушение» в Новом Завете следует отметить Первое послание Петра, где речь идет о гонениях на

христиан: «Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного, но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4:12–13). Здесь говорится о том, что искушение «посылается» (предположительно, Самим Богом) для испытания в вере. С другой стороны, тот же апостол Пётр говорит: «...Знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания» (2 Пет. 2:9). Апостол Иаков вообще исключает возможность искушения от Бога: «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью» (Иак. 1:13–14).

Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам указывает на сатану как источник искушения (1 Кор. 7:5). В другом месте того же послания он пишет: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10:13). Мысль о том, что Бог соразмеряет искушение с возможностями человека, получит дальнейшее развитие в святоотеческой традиции.

В Послании к Евреям развивается мысль о том, что Христос «должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 3:17–18). Здесь под искушением понимается не столько искушение Иисуса от диавола в пустыне, сколько Его страдания и смерть на кресте. Благодаря искупительному подвигу Христа «мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4:15).

В свете библейского понимания термина «искушение» прошение «И не введи нас в искушение» может быть понято двояко: как просьба к Богу не подвергать человека непосильным для него испытаниям или как просьба оградить от диавольских искушений. У Отцов Церкви мы встречаем и то, и другое толкование. По мысли Киприана Карфагенского, искушение приходит от врага, однако он «не имеет никакой власти над нами, если не будет на то предварительно допущения Божия. Потому-то весь наш страх, всё благоговение и внимание должны быть обращены к Богу, так как лукавый не может искушать нас, если не дастся ему власти свыше». Власть же диаволу над нами дается «с двоякой целью: или для наказания, когда мы грешим, или для славы, когда испытываемся, как это сделано было от-

носительно Иова, по ясному указанию Бога»[261]. С другой стороны, Василий Великий говорит о том, что «Бог по особенному домостроительству предает нас скорбям, по мере веры каждого посылая и меру испытаний»[262].

Прошение «но избавь нас от лукавого» может быть понято двояко — в зависимости от того, какой смысл вкладывается в термин «лукавый». Греческое выражение ἀπὸ τοῦ πονηροῦ может быть переведено и как «от лукавого», и как «от зла». В греческом языке родительный падеж для слов мужского и среднего рода один и тот же: следовательно, он может быть произведен как от существительного ὁ πονηρός (злой, лукавый, диавол), так и от существительного τὸ πονηρόν (зло). В первом случае зло персонифицировано, во втором оно имеет имперсональный характер.

Между тем слово «лукавый» встречается в Евангелии от Матфея не однажды. Выше мы слышали его в словах: «а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5:37). Правда, там тоже была употреблена форма родительного падежа, предполагающая возможность двоякого толкования. Однако в толковании притчи о сеятеле Иисус употребляет слово «лукавый» в именительном падеже: «Ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его...» (Мф. 13:19). Здесь уже речь идет о конкретном персонаже: в параллельных местах у синоптиков, излагающих ту же притчу, он назван «сатаной» (Мк. 4:15) и «диаволом» (Лк. 8:12). Именно в таком смысле прошение «но избавь нас от лукавого» понимается у большинства Отцов Церкви: «Лукавый же есть сопротивный бес, от которого молимся избавиться»[263]; «Лукавым же здесь называет Христос диавола, повелевая нам вести против него непримиримую войну»[264].

Укажем на одну интересную композиционную особенность молитвы «Отче наш». Ее первым словом является «Отче», обращенное к Богу, а последним — «лукавый», напоминающее о диаволе. Жизнь человека проходит между двумя полюсами: Богом, Который является источником всякого добра, и диаволом — источником зла. Выбор между добром и злом, между Богом и диаволом, между жизнью и смертью совершается

---

[261] *Киприан Карфагенский*. Книга о молитве Господней 26 (CSEL 3/1, 286). Рус. пер. С. 267.

[262] *Василий Великий*. Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла 1 (PG 31, 329). Рус. пер. Ч. 4. С. 143.

[263] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 18 (PG 33, 1124). Рус. пер. С. 339.

[264] *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 19, 6 (PG 57, 282). Рус. пер. С. 226.

ежедневно и находит отражение в поступках человека, его образе жизни и поведения, его мыслях и чувствах. Об этом выборе Бог напоминал народу Израильскому еще во времена Моисея: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор. 30:19).

Спаситель предложил людям конкретные советы, помогающие выбрать путь к Богу, добру, правде и жизни и не уклоняться на «путь лжи» (Пс. 118:29, 104), не поддаваться искушениям от диавола. Нагорная проповедь служит тем компасом, который указывает верное направление. Молитва «Отче наш», в свою очередь, является сокращенным вариантом Нагорной проповеди, «сводным изложением небесного учения», в котором «не пропущено ничего необходимого для прошений и молений наших»[265]. Эта молитва, как и Нагорная проповедь в целом, содержит в себе ориентир, помогающий человеку не сбиться с пути, не впасть в искушение, не стать добычей лукавого.

Заключительное славословие

В русском Синодальном переводе Евангелия от Матфея молитва «Отче наш» заканчивается словами: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» (Мф. 6:13). Эта фраза отсутствует в большинстве древних и наиболее авторитетных рукописей Евангелия, на основании чего она исключена из современных критических изданий Нового Завета[266]. Появление этой фразы в некоторых рукописях, а также включение ее в толкования Отцов Церкви связано с литургическим употреблением молитвы «Отче наш».

В христианском богослужении каждая молитва заканчивалась славословием, и уже в очень раннюю эпоху славословие было добавлено к Молитве Господней. Первое свидетельство об этом мы имеем в «Дидахи», где к ней добавляются слова: «Ибо Твоя есть сила и слава во веки»[267]. У Кирилла Иерусалимского это славословие отсутствует, но к тексту молитвы добавлено слово «Аминь» (отсутствующее в «Дидахи»)[268]. У Григория Нисского молитва «Отче наш» цитируется без заключительного славословия, однако само толкование завершается словами: «Но и мы, восстав, скажем Богу: Не введи нас во искушение, то есть в бедствие настоящей жизни, но избавь нас от лукавого, приобретшего силу в этом мире, которого да избавимся

[265] *Киприан Карфагенский*. Книга о молитве Господней 9 (CSEL 3/1, 272). Рус. пер. С. 256.

[266] Novum Testamentum graece. P. 13.

[267] Дидахи 8, 2 (SC 248, 174). Рус. пер. С. 28.

[268] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 18 (PG 33, 1124). Рус. пер. С. 339.

и мы по благодати Христа, потому что Его и сила и слава со Отцом и всесвятым и благим и животворящим Духом во веки веков. Аминь»[269]. Это окончание свидетельствует о том, что Григорий был знаком с литургической практикой прибавления заключительного славословия к Молитве Господней, однако не считал славословие частью молитвы. Младший современник Григория, Иоанн Златоуст, видит в славословии часть молитвы. В его комментарии оно имеет ту форму, в которой оно войдет в textus receptus и основанные на нем переводы: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь»[270].

В дальнейшем на Западе славословие сохранило ту форму, в которой оно цитируется Златоустом. В этой же форме оно вошло во многие рукописи Нового Завета. На Востоке же оно приобрело тринитарный характер:

Яко Твое есть Царство и сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков.	Ибо Твое есть Царство, и сила, и слава: Отца и Сына и Святого Духа, ныне и всегда, и во веки веков.

Именно в такой форме это славословие звучит в возгласе священника после пения «Отче наш» за Литургией. В такой форме славословие встречается во всех известных греческих литургических рукописях, начиная с Барбериновского Евхология (конец VIII в.)[271]. Это показывает, что в Православной Церкви молитва «Отче наш», обращенная к Богу Отцу, воспринимается как относящаяся также к двум другим Лицам Святой Троицы — Сыну и Святому Духу.

9. Главопреклонная молитва и возношение Агнца

Главопреклонная молитва

По окончании молитвы «Отче наш» и следующего за ней возгласа хор поет: «Аминь». Священник произносит: «Мир всем». Хор отвечает: «И духови твоему». Диакон возглашает: «Главы ваша Господеви преклоните» (в такой форме возглас встречается только в Литургии, тогда как в чинопоследованиях вечерни и утрени он имеет форму «Главы наша Господеви преклоним»). Пока верующие стоят с преклоненными головами, священник читает молитву:

---

[269] *Григорий Нисский*. О молитве Господней 5 (PG 44, 1193). Рус. пер. Ч. 1. С. 469.

[270] *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 19, 6 (PG 57, 282). С. 226.

[271] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 151–152.

Благодарим Тя, Царю невидимый, иже неисчетною Твоею силою вся содетельствовал еси, и множеством милости Твоея от небытия в бытие вся привел еси. Сам, Владыко, с небесе призри на подклоньшыя Тебе главы своя: не бо подклониша плоти и крови, но Тебе страшному Богу. Ты убо, Владыко, предлежащая всем нам во благое изравняй, по коегождо своей потребе: плавающым сплавай, путешествующим спутешествуй, недугующыя исцели, врачу душ и телес.

Мы благодарим Тебя, Невидимый Царь[272], Который создал всё Своей неизмеримой силой и по Своей обильной милости привел всё из небытия в бытие, Ты Сам, Владыка, обрати Свой взор с неба на тех, кто склонил перед Тобою головы свои. Ведь они склонили их не перед плотью и кровью, но перед Тобой, страшным Богом. Поэтому Ты, Владыка, устрой все наши предстоящие дела ко благу, согласно потребности каждого: будь в плавании вместе с плавающими, в путешествии — с теми, кто путешествует, исцели тех, кто болеет, о Врач душ и тел!

Неизвестно, когда эта молитва вошла в чин Литургии. Существует предположение, что изначально она была заключительной молитвой «Литургии слова» и читалась перед тем, как храм покинут все, кто не будут причащаться, включая оглашенных. Однако сохранившиеся литургические рукописи не подтверждают эту гипотезу[273]. На данное предположение ученых навело прежде всего содержание молитвы. Оно, как кажется на первый взгляд, не имеет прямого отношения к причащению, а содержит молитвы общего характера: о плавающих, путешествующих, больных.

С другой стороны, преклонение главы — один из древних молитвенных жестов, выражающих особое почтение. В завершение Литургии оглашенных приклонить головы приглашались те, кто должны покинуть храм; теперь к этому приглашаются те, кто остались и должны приступить к причастию Святых Христовых Тайн.

В каком-то смысле молитва является суммарным изложением всего евхаристического богослужения, так как содержит и напоминание о сотворении мира, который благой волей Царя Небесного был приведен из небытия в бытие (это одна из тем начального раздела анафоры), и прошение о том, чтобы Бог взглянул с небесной высоты на приклонивших свои головы в знак почтения к Нему (тема, проходящая лейтмотивом через всю Литургию), и прошения о тех, кто особенно нуждается в Божией помощи (тема

[272] Ср. 1 Тим. 1:17: «Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков. Аминь».

[273] Подробности см. в: *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 171–173, 193–197.

великой ектении и ходатайственных молитв). Готовясь приобщиться Святых Тайн, верующие, собравшиеся в храме, не должны забывать и о тех членах единого Тела Христова, кто далеко — будь то в плавании, путешествии или на одре болезни.

Наконец, следует указать на то, что выражение «предлежащая всем нам во благое изравняй», которое выше переведено как «устрой все наши предстоящие дела ко благу», допускает и иные варианты перевода. Греческое τὰ προκείμενα буквально означает «предлежащее», то есть лежащее перед глазами того, кто читает молитву. А глагол ἐξομάλισον вполне может означать не «изравняй», а «преподай», или «раствори»: именно такой перевод был предложен святителем Евфимием, архиепископом Тырновским (1375–1393). При таком понимании вся фраза будет относиться к Святым Дарам, о которых священник просит, чтобы они были преподаны верующим во благо[274]. Данная интерпретация также позволяет понять, почему рассматриваемая молитва оказалась в чине Литургии непосредственно перед причащением.

Молитва завершается возгласом священника:

Благодатию, и щедротами, и человеколюбием Единороднаго Сына Твоего, с Нимже благословен еси, со Пресвятым и Благим и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков.	По благодати, милостям и любви к людям Твоего Единородного Сына, вместе с Которым Ты благословен, с Пресвятым, благим и животворящим Твоим Духом, ныне и всегда, и во веки веков.

Хор поет «Аминь», и священник читает еще одну молитву:

Вонми, Господи Иисусе Христе Боже наш, от святаго жилища Твоего, и от престола славы Царствия Твоего, и прииди во еже освятити нас, иже горе со Отцем седяй, и зде нам невидимо спребываяй. И сподоби державною Твоею рукою преподати нам Пречистое Тело Твое и Честную Кровь, и нами всем людем.	Внемли, Господи Иисусе Христе, Боже наш, из святого жилища Твоего и с престола славы Царства Твоего и приди, чтобы освятить нас, восседающий в вышине вместе с Отцом и здесь с нами незримо пребывающий. И удостой нас того, чтобы Твоя могущественная рука преподала нам пречистое Тело Твое и драгоценную Кровь, а через нас — всем людям.

Эта молитва имеет прямое отношение к теме причащения. Это третья по счету молитва священника в чине Литургии Иоанна Златоуста, обра-

[274] См.: *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 166–167.

щенная не к Богу Отцу, а к Иисусу Христу. Она является общей для Литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого и предположительно заимствована из последней[275].

В молитве, во-первых, проводится мысль о вездеприсутствии Христа: Он одновременно в храме с верующими, собравшимися для принятия Его Тела и Крови, и на горнем престоле со Своим Отцом. Эта тема присутствует в целом ряде литургических молитв (в том числе в тропаре «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй неописанный»).

Во-вторых, в молитве проводится мысль о том, что подлинным совершителем Литургии и раздаятелем Святых Даров является не священник, а Сам Христос. Эта мысль также встречается во многих молитвах Литургии (в том числе в молитве «Никтоже достоин», где Христос представлен как одновременно совершающий евхаристическое жертвоприношение и приносимый в жертву).

О том, что подлинным совершителем Литургии, по учению Церкви, является не священнослужитель, а Сам Христос, мы уже говорили в первой части книги. Напомним приведенные там слова Златоуста: «Когда видишь, что священник преподает тебе дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку»[276]. Именно эта мысль является основной в молитве перед причащением.

Возглас диакона «Вонмем» тематически связан с началом этой молитвы («Вонми, Господи Иисусе Христе…»). Однако на практике он предваряет не молитву, а слова «Святая святым», которые произносит священник, возносся святой Агнец.

Возношение Агнца

Возношение Агнца — древнейший литургический обычай: он присутствует в большинстве дошедших до нас литургических чинов, сформировавшихся не позднее VI–VII веков[277]. Возносся святой Агнец, предстоятель произносит одну из древнейших евхаристических формул: «Святая святым!».

«Святая» — это двойственное число, употребляемое в славянском языке для обозначения двух предметов (в данном случае хлеба и вина). В византийском греческом языке двойственное число отсутствовало. Отсут-

[275] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 203–205.

[276] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 50, 3 (PG 58, 507). Рус. пер. С. 521.

[277] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 210.

Агнец Божий. Мозаика базилики Сан-Витале,
Равенна. 546–547 гг.

ствует оно и в русском языке (за исключением слов «двое» и «оба», унаследованных от славянского и склоняющихся по особым правилам).

Возглас «Святая святым» (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) встречается в конце IV века у Кирилла Иерусалимского[278], а также во множестве других источников, включая самые ранние известные науке литургические рукописи. Смысл этого возгласа толкуется по-разному, в зависимости от понимания термина «святой» во множественном числе.

Как мы уже говорили, в ранней Церкви «святыми» назывались все члены христианских общин. Отсюда следует наиболее буквальное толкование возгласа «Святая святым» — причащение Святых Тайн доступно только лицам, уверовавшим во Христа и принявшим святое крещение; к причастию не должны допускаться оглашенные или чуждые Церкви лица. Такое понимание подтверждается общим характером Литургии верных как богослужения, в котором участвуют исключительно крещеные члены церковной общины.

Однако есть и другое понимание возгласа — как указание на святость, сообщаемую верующим через причастие Святых Тайн и через аскетический образ жизни. Такое понимание мы встречаем у святителя Кирилла Иерусалимского:

[278] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 19 (PG 33, 1124).

> По окончании этого говорит иерей: «Святая святым». Святые суть предлежащие Дары, на которые сошел Святой Дух. Святы и вы, сподобившиеся Духа Святого. Итак, Святая святым приличествуют. На это вы говорите: «Един Свят, един Господь Иисус Христос». Ибо поистине един свят — Тот, Кто по естеству свят. И мы святы, но не по естеству, а по причастию, подвигу и молитве[279].

Возглас «Святая святым» может трактоваться и как призыв к личной святости. В памятнике II века мы читаем расширенный вариант этого возгласа: «Тот, кто свят, пусть приблизится, а кто нет, пусть изменится»[280]. В XI веке Симеон Новый Богослов трактует возглас «Святая святым» как указание на призвание христианина к святости и как призыв к покаянию:

> «Святая святым!»… Итак, что же? Кто не свят, тот и недостоин? Отнюдь. Но кто не исповедует ежедневно тайны сердца своего, кто не являет должное покаяние в них… кто не плачет всегда… тот недостоин. А делающий всё это и проводящий жизнь свою в стенаниях и слезах вполне достоин не только в праздник, но и каждый день, хотя и дерзко сказать, с самого начала своего покаяния и обращения быть в Причастии этих Божественных Тайн[281].

По мнению Иоанна Златоуста, возглас «Святая святым» содержит в себе, наряду с призывом к святости, также запрет на причащение для тех лиц, которые не подготовились к причастию должным образом:

> Для того и священник возглашает тогда, призывая святых, и этим возгласом как бы испытывает всех, чтобы никто не приступал неприготовленным… чтобы никто не приступал к духовному источнику без внимания и как попало… Священник, словно некий глашатай, подняв руку вверх, встав на возвышении, будучи видим всеми, в страшной тишине, громким голосом произносит грозное воззвание, которым одних призывает, а других отлучает… Это воззвание, достигая нашего слуха, словно рукою одних отталкивает и отвергает, а других привлекает и представляет… Когда он говорит: «Святая святым», то говорит: кто не свят, тот не приступай. Не просто говорит: «чистый от грехов», но «святой», а святым делает не одно лишь отпущение грехов, но и сошествие Духа и обилие добрых дел[282].

---

[279] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное 5, 19 (PG 33, 1124).

[280] Дидахи 10, 6 (SC 248, 180–182). Рус. пер. С. 54.

[281] *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное 4, 604–616.

[282] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Евреям 17, 4–5 (PG 63, 132–133). Рус. пер. С. 154–155.

«Святая святым!»

Наконец, приведем толкование преподобного Анастасия Синаита. Он в этом возгласе видит указание на то, что к причастию не должны приступать те, кто имеет злобу против ближних или осуждает их:

> После этого священник тотчас произносит: «Святая святым». Что это означает? Смотрите, возлюбленные, как вы приступаете к причащению божественных Тайн, дабы никто из вас, приступая, не услышал таких слов: «Не прикасайся ко Мне, отойди от Меня, злопамятный и творящий беззаконие. Отойди подальше, не простивший брату своему… Сбрось с себя нечистоту злобы, тогда приди и прими очищающий Угль. Обратись ко Господу: "Владыко! Я знаю, что имею множество грехов и долгов, но по заповеди Твоей я простил моим братьям, дабы и мне удостоиться Твоего прощения"». Вот какой смысл предлагает нам священник вложить в этот короткий возглас[283].

При произнесении слов «Святая святым» священник берет Агнец обеими руками и поднимает его вверх. Смысл этого жеста, получившего почти всеобщее распространение в литургической практике не позднее VI–VII веков[284], заключается в том, чтобы торжественно показать верующим освященный хлеб, ставший Телом Христовым. В цитированном отрывке святитель Иоанн Златоуст особо отмечает, что в момент произнесения возгласа «Свя-

[283] *Анастасий Синаит*. Слово о святом Собрании (PG 89, 841).

[284] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 209.

тая святым» священник должен быть «видим всеми». Ему вторит преподобный Анастасий Синаит: «Священник, зная, что каждый из нас предстоит и молится на том страшном и внушающем трепет Собрании, после освящения бескровной Жертвы поднимает Хлеб жизни и показывает его всем»[285].

Таким образом, святой Агнец возносится не для чего иного, как для того, чтобы верующие увидели хлеб, ставший Телом Христовым, и воздали ему должное поклонение. Поэтому, во-первых, Агнец должен подниматься достаточно высоко (а не на несколько сантиметров над дискосом, как это нередко делают священнослужители), а во-вторых, царские врата должны закрываться не до вознесения Агнца, а после (их закрытие до того, как Агнец вознесен, лишает это действие его изначального смысла).

После того как священник произнес возглас «Святая святым», хор поет:

Един свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь.	Один Свят, один Господь — Иисус Христос, в славу Бога Отца. Аминь.

Данный стих известен с IV века: он присутствует и в литургических памятниках этого периода[286], и в комментариях на Литургию[287]. Выражение «в славу Бога Отца» заимствовано из Послания апостола Павла к Филиппийцам, содержащего один из главных христологических текстов апостола:

> Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус, в славу Бога Отца (Флп. 2:6–11).

В литургических книгах очень часто одно выражение, заимствованное из Священного Писания, служит сигналом к тому, чтобы слушатель вос-

---

[285] *Анастасий Синаит*. Слово о святом Собрании (PG 89, 841).

[286] См.: Апостольские постановления 8, 13. (336, 208: «Тогда епископ обращается к народу со следующим возгласом: Святое святым. И народ должен ответить: Один свят, один Господь, один Иисус Христос, во славу Бога Отца, благословенный вовеки, аминь! Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение! Осанна Сыну Давидову; благословен грядущий во имя Господне! Бог Господь, и явился нам! Осанна в вышних»).

[287] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 19 (33, 1124) («На сие вы говорите: “един Свят, един Господь Иисус Христос”»).

Се Агнец. Покровец. 1660-е гг. Мастерская боярыни Аксиньи Милославской (Русский музей, Санкт-Петербург)

становил в уме весь контекст, в каком это выражение родилось. В данном случае выражение «в славу Бога Отца» напоминает об искупительном подвиге Спасителя, Который взошел на крест ради спасения людей.

К песнопению «Един Свят…» присоединяется причастный стих, который бывает разным для каждого дня недели. Так, например, в воскресенье поется: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних» (Пс. 148:1). Для других дней недели, а также для праздников положены иные стихи из Псалтири. В отдельных случаях причастный стих может быть заимствован не из Псалтири, а из иной библейской книги или из литургических текстов.

Раздробление Агнца

После того как священник поставил Агнец обратно на дискос, диакон произносит: «Раздроби, Владыко, святый Хлеб». Священник разделяет Агнец на четыре части, произнося:

Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый, но причащающияся освящаяй.

Раздробляется и разделяется Агнец Божий — раздробляемый, но не разделяемый, постоянно съедаемый и никогда не иссякающий, но причащающихся освящающий.

Раздробление Агнца

Часть с надписью ИС будет вложена в чашу с Кровью Христовой; часть с надписью ХС будет употреблена для причащения священнослужителей, а части с надписями НИ и КА — для причащения мирян.

Символизм раздробления Агнца связан прежде всего с воспоминанием о преломлении хлеба, которое Иисус Христос совершил на Тайной вечере (Мф. 26:26; Мк. 14:22; Лк. 22:19), а также в других случаях, описанных в синоптических Евангелиях (Мф. 14:19; 15:36; Мк. 6:41; 8:6; Лк. 9:16; 24:30).

В то же время раздробление Агнца напоминает о страданиях Иисуса Христа на кресте. Иоанн Златоуст пишет, что преломление «совершается в Евхаристии, а на кресте этого не было, но было даже противоположное: «кость Его, — говорит Писание, —да не сокрушится» (Ин. 19:36). Чего Он не претерпел на кресте, то претерпевает в приношении для тебя, и дает преломлять Себя, чтобы исполнить всех»[288].

Слова «раздробляемый и неразделяемый» указывают на то, что, будучи разделяемо на множество частей, Тело Христово остается единым; принимая внутрь себя часть этого Тела, верующий соединяется с ним. Толкуя эти слова, Симеон Солунский пишет: «Ибо ради нас раздробляется Нераздробляемый, дабы все становились причастниками Его, и ради нас разделяется, соединяя нас с Собою и делая едино, о чем Он и молился (Ин. 17:21)»[289].

[288] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Первое послание к Коринфянам 24, 2 (PG 61, 201). Рус. пер. С. 237.

[289] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 99 (PG 155, 300).

Слова «всегда ядомый и никогда же иждиваемый» указывают на святой Хлеб как неоскудевающий источник спасения и освящения. Ветхозаветными прообразами этого Хлеба была манна, которая подавалась Израильскому народу в необходимом количестве (Исх. 16:13–34), и никогда не оскудевавшая горсть муки в доме Сарептской вдовы (3 Цар. 17:11–16). Новозаветным прообразом — насыщение пяти тысяч пятью хлебами (Мф. 14:13–21; Мк. 6:34–44; Лк. 9:12–17), четырех тысяч семью хлебами (Мф. 15:32–38; Мк. 8:1–9).

Слова «причащающаяся освящаяй» указывают на Тело Христово как источник освящения. В возгласе «Святая святым» содержалось напоминание о том, что к причастию могут приступать только святые, то есть освященные. Затем прозвучало напоминание о том, что подлинной святостью обладает только Христос — «един свят, един Господь». Христиане не могут достичь святости только путем работы над собой, нравственного самосовершенствования. Но они могут черпать святость от Источника святости — Иисуса Христа. Именно это и происходит в причащении.

Затем диакон произносит: «Исполни, Владыко, святый потир» («Наполни, Владыка, святую чашу»). Священник опускает в чашу часть Агнца с надписью ИС, произнося при этом:

Исполнение Духа Святаго.	Полнота Духа Святого.

Диакон отвечает: «Аминь».

Таким образом, Тело и Кровь Христа соединяются в одной чаше, из которой затем будут преподаны верующим. Это действие символизирует то единение верующего с воскресшим Христом, которое происходит благодаря причащению, по действию Святого Духа[290]. Оно также символизирует единство Тела и Крови Христа, «потому что един Христос и зрится одновременно и в чаше, и в хлебе. И Он один есть укрепление наше в хлебе, и веселие в чаше, и мир наш»[291].

Затем диакон произносит: «Благослови, Владыко, теплоту». Священник говорит:

Благословенна теплота святых Твоих всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.	Благословенна теплота святыни Твоей, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

[290] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 432–434.

[291] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 99 (PG 155, 300).

И диакон вливает в чашу «теплоту» — горячую воду — произнося при этом: «Теплота веры, исполнь Духа Святаго. Аминь» («Теплота веры, исполненная Святым Духом. Аминь»).

Символизм этого действия (как и добавления воды в вино на проскомидии) связан также с упоминанием воды, истекшей вместе с кровью из пронзенного бока Спасителя (Ин. 19:34). Теплая вода употребляется в знак того, что тело Христа — даже после Его смерти на кресте — оставалось живоносным: именно поэтому из него истекли кровь и вода (чего не произошло бы, если бы тело было мертвым и кровь застывшей)[292].

Теплая вода, кроме того, является символом Святого Духа. Об этом в своем толковании на слова «Теплота веры, исполнь Духа Святаго» говорит Николай Кавасила:

> Теплая вода, вода, ставшая причастной огню, является символом Святого Духа, подобного огню (Деян. 2:3–4) и названного водой (Ис. 44:3; Ин. 7:38–39). Она вливается после совершения [таинства] и освящения Честных Даров, символизируя схождение на Церковь Святого Духа, Который тогда сошел после заклания, воскресения и исполнения домостроительства Христова, и Который всегда сходит после совершения [жертвы]. Ибо Утешитель приходит к тем, кто достойно ее причащается. Если есть сама жертва, ранее принесенная и ныне совершаемая, и посредник Сам Христос, тогда и Сам Дух, в Которого веруют подобным образом, нисходит. Эта теплая вода изливается на Честные Дары не для того, чтобы символизировать схождение Святого Духа на Честные Дары, так как они во время освящения приняли благодать, но чтобы явить образ, по которому Церковь стала причастна, и вновь и вновь становится причастной Святому Духу. Это происходит благодаря посредничеству Спасителя нашего Христа. Поэтому сначала вливается теплота в Святые Дары, а затем оттуда причащаются священнослужители и дают причащаться остальным, так как и Дух Святой прежде исполнил богоносную плоть Самого Господа, а затем из нее словно из источника и вместе с нею излился на Церковь и всегда изливается. Об этом же свидетельствует божественный Иоанн: «И от полноты Его мы все приняли» (Ин. 1:16)[293].

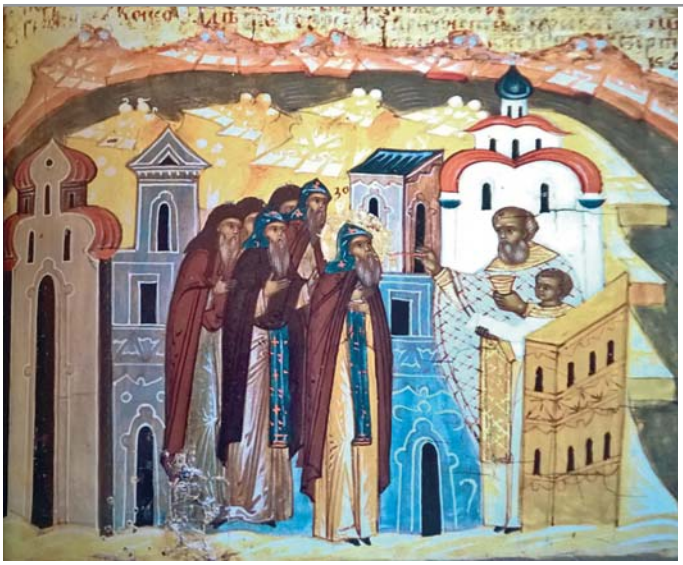
10. Причащение

О значении Таинства Евхаристии, о богословском и нравственном смысле причащения мы говорили в первом разделе книги[294]. Здесь мы ограни-

[292] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 485.

[293] *Николай Кавасила*. Изъяснение обрядов Божественной Литургии (SC. 4 bis, 376–379).

[294] См. с. 18–27.



Причащение монахов. Клеймо иконы «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, с житием». Между 1538 и 1549 гг. (Исторический музей, Москва)

чимся описанием порядка причащения священнослужителей и анализом текстов, которые при этом используются. Мы также укажем на некоторые практические аспекты причащения.

Причащение священнослужителей и мирян

Таинство Причащения совершается в два приема: сначала причащаются священнослужители, потом миряне. По смыслу же и содержанию причащение священнослужителей ничем не отличается от причащения мирян: все причащаются от того же Тела и той же Крови. Это не уставали подчеркивать византийские толкователи Литургии:

> Во всем у нас с вами[295] равные преимущества, и главнейшие из благ у нас с вами одни и те же. Я не в большем количестве, и вы не в меньшем приобщаемся священной трапезы, но одинаково приступаем к ней — как я, так и вы. И если я приступаю первый, то этому не следует придавать какое-либо значение, потому что и между детьми старший первый протягивает руку к еде, между тем ничего больше от этого не происходит: всё у нас одинаково для всех. Спасительная и укрепляющая наши души жизнь подается всем с равной честью. Не от одного Агнца я, а от другого — вы, но от одного и того же приобщаемся все. Все имеем одно и то же крещение; все сподобились одного и того же Духа; в одно и то же мы с вами стремимся Царство; все мы равно братья Христовы; всё у нас общее[296].

[295] У священнослужителей и мирян.

[296] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам 4, 4 (PG 62, 492). Рус. пер. С. 605–606.

Причащение священнослужителей в алтаре

Равенство священнослужителей и мирян перед святой Чашей, однако, не означает отсутствие определенного порядка, в котором они приступают к причастию. Напротив, причащаются всегда сначала старшие, потом младшие. Этот порядок отмечен уже в источниках IV века:

> После этого пусть причащается епископ, потом пресвитеры и диаконы, иподиаконы, чтецы, певцы, подвижники, и из женщин — диакониссы, девственницы, вдовицы, затем дети и, наконец, весь народ по порядку, со скромностью и благоговением, без шума[297].

Одиннадцать веков спустя Симеон Солунский объясняет, почему причащение совершается именно в таком порядке. Этот порядок отражает иерархическое устройство Церкви:

> Далее следует приобщение, потому что цель всего — общение с Богом, а оно — вершина всех благ и первый предмет желаний. И оно… происходит по чину, ради благочиния и правды и благочестивого смирения: каждый в своем чине делается причастником Тайн. Ибо Господь, будучи правым и истинным, в правде дарует Себя всем нам. Потому непосредственно приобщается Ему один только первый архиерей, как и между архангелами, по словам Дионисия, первыми причастниками бывают первые, через их посредство — средние и после них — остальные[298]. Поэтому также через архиерея приобщаются епископы и священники, а через священников — все остальные священники и диаконы.

[297] Апостольские постановления 8, 14 (SC 336, 208–210).

[298] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 4, 3 (PG 3, 181). Рус. пер. С. 87.

> Когда вслед за тем священные остатки Божественного Хлеба положены будут в священный потир, он является народу. Это — Христос, истинные Тело Его и Кровь Его, которые Он освятил для нас — Своего избранного народа, и дарует вкушать, созерцать и осязать. Поэтому и священный народ душевными очами устремляется к Нему, поклоняется Ему и просит необходимого ко спасению[299].

Священнослужители причащаются в алтаре, а все остальные, включая церковнослужителей, вне алтаря. Это разделение связано с тем, что только священнослужители получают рукоположение в алтаре. Симеон Солунский поясняет:

> Сначала идут иподиаконы, приобщающиеся всякий раз, на каждой службе, и им не дозволено приобщаться в алтаре, потому что они ниже диаконов, так как они не в алтаре рукоположены. За ними — чтецы и монахи, а после них — миряне. Ибо, кроме архиереев, пресвитеров и диаконов, никто другой не приобщается в алтаре, так как только в эти три степени рукополагают в алтаре. Остальные приобщаются вне алтаря и не принимая в руки Божественного Хлеба, как стоящие ниже по чину и имеющие последнюю степень, хотя бы они и превосходили других добродетелью[300].

Различие между священнослужителями и мирянами наблюдается не только в том, где причащаются те и другие, но и в самом способе причащения. Священнослужители принимают в правую руку Тело Христово, а Кровь Христову троекратно испивают из чаши. Мирянам Тело и Кровь Христовы преподаются один раз при помощи лжицы[301]. Об этом обычае мы скажем ниже.

Молитвы перед причащением

Перед причащением священнослужителей предстоятель читает следующую молитву:

Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистинну Христос, Сын Бога	Верую, Господи, и исповедую, что Ты — воистину Христос, Сын Бога

[299] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 99 (PG 155, 300).

[300] Там же 99 (PG 155, 301). В свете этих разъяснений представляется неоправданной современная практика причащения в алтаре чтецов, иподиаконов и почетных прихожан, имеющая место в некоторых приходах, поскольку иподиаконы и чтецы получают посвящение вне алтаря, а миряне вообще не имеют посвящения.

[301] В старом обряде Кровь Христова преподается три раза.

живаго, пришедый в мир грешныя спасти, от нихже первый есмь аз. Еще верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое, и сия есть самая честная Кровь Твоя. Молюся убо Тебе: помилуй мя и прости ми прегрешения моя, вольная и невольная, яже словом, яже делом, яже ведением и неведением, и сподоби мя неосужденно причаститися пречистых Твоих Таинств, во оставление грехов и в жизнь вечную. Аминь.

Живого, пришедший в мир, чтобы спасти грешников, из которых я первый. Еще верую, что это — само пречистое Тело Твое и это — сама драгоценная Кровь Твоя. Поэтому я прошу Тебя: помилуй меня и прости мне проступки мои, вольные и невольные, в словах или в делах, осознанные или неосознанные, и удостой меня не подвергаясь осуждению причаститься Пречистых Твоих Тайн, в оставление грехов и жизнь вечную. Аминь.

Эта молитва не была изначально частью текста Литургии. Она заимствована из сборников молитв, предназначенных для келейного (домашнего) чтения перед причащением. Такие сборники известны с X века: впоследствии они оформились в единое «Последование ко святому Причащению», печатаемое в молитвословах.

Молитва состоит из трех тематических сегментов. В первом молящийся исповедует веру в Иисуса Христа, при этом почти дословно воспроизводя слова апостола Павла: «Верно и всякого принятия достойно слово, что Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый» (1 Тим. 1:15). Представляя себя первым из грешников, молящийся не впадает в благочестивую риторику, как и для Павла данное высказывание не было риторической фигурой. Христианин призван не судить других, но вглядываться в глубины собственной души и исповедовать свои грехи. В то же время сознание собственной греховности не должно ввергать его в отчаяние. Не случайно апостол Павел продолжает: «Но для того я и помилован, чтобы Иисус Христос во мне первом показал всё долготерпение, в пример тем, которые будут веровать в Него к жизни вечной» (1 Тим. 1:16). Предстоя перед святой чашей и сознавая себя первым из грешников, молящийся при этом уповает на милосердие Божие и на спасение, дарованное во Христе.

Во втором сегменте молитвы содержится исповедание веры в то, что хлеб и вино, освященные на Евхаристии, являются реальными, а не символическими Телом и Кровью Христа. Исповедание этой веры, на которой построено всё евхаристическое благочестие Православной Церкви, является непременным условием допуска к причастию.

Наконец, третий сегмент содержит просьбу о прощении грехов и о неосужденном причащении. Одно с другим тесно взаимосвязано: человек не может достойно причаститься, если его грехи не будут прощены. При этом

само причастие, если принимается с верой и сокрушенным сердцем, является залогом отпущения грехов и жизни вечной.

Далее читается тропарь Великого четверга — дня, когда в литургическом календаре Православной Церкви вспоминается Тайная вечеря (на Литургии Великого четверга этот тропарь поется вместо Херувимской песни, а также вместо причастна и вместо «Тело Христово приимите»):

Вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими; не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам, яко Иуда, но яко разбойник исповедаю Тя: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем.

Сын Божий, прими меня сегодня как участника Твоей Тайной вечери, ведь я не расскажу Твою тайну врагам и не поцелую Тебя, как Иуда, но, как разбойник, исповедую Тебя: «Помяни меня, Господи, в Царствии Твоем».

Основная мысль этой молитвы: Тайная вечеря — не только событие, имевшее место в прошлом и являющееся предметом воспоминания в настоящем. Тайная вечеря, однажды совершённая Самим Господом, ныне продолжается в Литургии. Подходящий к причастию ощущает себя не просто частью ритуала, посвященного некоему историческому событию, но реальным участником Божией трапезы, на которой присутствует вместе с апостолами.

Недостойное причащение уподобляется в молитве льстивому целованию Иуды. Как мы говорили в первой части книги, по мнению многих

Благоразумный разбойник. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

толкователей Евангелия, Иуда был участником Тайной вечери и, наряду с другими апостолами, принял Тело и Кровь Христа. Но причастие не стало для него спасительным; наоборот, именно после этого он окончательно воплотил в жизнь план предательства, который ранее вынашивал в мыслях.

Предательству Иуды в молитве противопоставляется исповедание разбойника, который, будучи распят вместе с Иисусом, обратился к нему с молитвой: «Помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое!». И услышал в ответ: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:42–43). Благоразумный разбойник — один из самых вдохновляющих образов всей евангельской истории: он напоминает о том, что покаяться никогда не поздно, и о том, что, даже не имея никаких заслуг перед Богом и людьми, можно благодаря горячей молитве получить прощение от Господа.

Наконец, священник произносит слова, как бы суммирующие содержание двух предыдущих молитв:

Да не в суд или во осуждение будет мне причащение Святых Твоих Таин, Господи, но во исцеление души и тела.	Да не в суд или в осуждение будет мне причащение Святых Твоих Тайн, Господи, но для исцеления души и тела.

Три указанные молитвы некоторыми священнослужителями читаются до того, как они возьмут в руки Святой Хлеб, некоторыми — уже в тот момент, когда Тело Христово находится в их руках.

Некоторые издания Служебника содержат также следующие четыре тропаря и молитву для произнесения священником непосредственно перед причащением (на практике они, как правило, читаются священником заранее, при подготовке к служению Литургии):

Се приступаю к Божественному Причащению. Содетелю, да не опалиши мя приобщением: Огнь бо еси, недостойныя попаляяй. Но убо очисти мя от всякия скверны.	Вот, я приступаю к божественному причащению; Создатель, не опали меня приобщением! Ибо Ты — огонь, попаляющий недостойных. Но очисти меня от всякой скверны.
Боготворящую Кровь ужаснися человече, зря, Огнь бо есть, недостойныя попаляяй. Божественное Тело и обожает мя и питает: Обожает дух, ум же питает странно.	Ужаснись, человек, видя обоготворяющую Кровь: ибо она — огонь, попаляющий недостойных. Божественное Тело и обоживает меня, и питает: обоживает дух, а ум питает непостижимо.

Усладил мя еси любовию, Христе, и изменил мя еси Божественным Твоим рачением; но попали огнем невещественным грехи моя, и насытитися еже в Тебе наслаждения сподоби: да ликуя возвеличаю, Блаже, два пришествия Твоя.

Ты привлек меня любовью, Христос, и изменил божественной Твоей любовью. Но попали нематериальным огнем грехи мои и сподоби насытиться наслаждением в Тебе, чтобы я, ликуя, прославлял два пришествия Твои, Благой.

Во светлостех Святых Твоих како вниду, недостойный? Аще бо дерзну совнити в чертог, одежда мя обличает, яко несть брачна, и связан извержен буду от Ангелов. Очисти, Господи, скверну души моея, и спаси мя, яко Человеколюбец.

В сияние святынь Твоих как войду я, недостойный? Ибо если я дерзну войти в брачный чертог, одежда меня выявляет, ибо она не брачная, и, связанный, изгнан буду Ангелами. Очисть, Господи, скверну души моей и спаси меня, Человеколюбивый.

Владыко Человеколюбче, Господи Иисусе Христе Боже мой, да не в суд ми будут Святая сия, за еже недостойну ми быти: но во очищение и освящение души же и тела, и во обручение будущия жизни и Царствия. Мне же, еже прилеплятися Богу, благо есть, полагати во Господе упование спасения моего.

Владыка Человеколюбец, Господи Иисусе Христе, Боже мой, да не в суд мне будет святыня сия из-за моего недостоинства, но во очищение и освящение души и тела, и в залог будущей жизни и Царства. Мне же благо прилепляться к Богу, полагать в Господе упование на спасение мое.

Первые два тропаря надписываются именем византийского поэта Симеона Метафраста (он же Симеон Логофет), жившего в X веке. Третий представляет собой тропарь из 9-й песни второго канона на утрене праздника Преображения Господня; авторство канона приписывается преподобному Иоанну Дамаскину. Четвертый представляет собой тропарь 9-й песни канона, исполняемого на утрене в Великий вторник. Наконец, молитва, завершающая серию тропарей, представляет собой парафраз обычных молений, входящих в состав различных евхаристических чинов и основанных на 1 Кор. 11:27–34; в конце молитвы помещен стих из псалма: «А мне благо приближаться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое» (Пс. 72:28)

В первых трех молитвах доминирует символика причащения как огня. Эта символика играет существенную роль в «Последовании ко святому Причащению». Она восходит к тем ветхозаветным образам, которые воспринимались как прообразы Евхаристии: раскаленного угля, который был вложен Серафимом в уста пророка (Ис. 6:6–7), неопалимой купины (Исх. 3:2–3), трех юношей в вавилонской печи (Дан. 3:19–94).

В частности, слова о том, что причастие есть огонь, попаляющий недостойных, несомненно, навеяны образом вавилонской печи, которая попалила тех, кто бросал в нее трех юношей, но самих юношей оставила невредимыми. А сравнение Тела Христова в Евхаристии с раскаленным углем мы находим у Иоанна Златоуста в словах, уже цитировавшихся в первой главе[302].

Порядок причащения священнослужителей

Само причащение священнослужителей совершается по-разному при архиерейском служении и при служении иерея. Если Литургию возглавляет архиерей, то сначала он сам причащается Тела Христова, затем Крови Христовой. После этого диакон говорит: «Иерее и диакони, приступите»[303]. Священники, а вслед за ними диаконы подходят к архиерею с северной стороны престола и принимают от него частицу Тела Христова. Затем в том же порядке они подходят с южной стороны, и архиерей преподает им Кровь Христову. Если Литургию совершает священник, то он сначала произносит «Диаконе, приступи» и преподает диакону Тело Христово. Затем он сам причащается Тела и Крови, после чего преподает диакону Кровь Христову.

Перед принятием Тела Христова диакон, подходя к священнику с северной стороны престола, произносит:

Се прихожду к безсмертному Царю и Богу моему. Преподаждь ми, Владыко, Честное и Святое Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Вот, я подхожу к бессмертному Царю и Богу нашему. Подай мне, Владыка, драгоценное и Святое Тело Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа.

То же самое говорят священники и диаконы на архиерейской службе, когда подходят к архиерею для причащения Телом Христовым.

Священник, преподавая диакону Тело Христово, произносит:

(*Имярек*), священнодиакону, преподается честное и святое и пречистое Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов его и в жизнь вечную.

Священнодиакону *такому-то* подается драгоценное и Святое и пречистое Тело Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, для оставления грехов его и для жизни вечной.

---

[302] *Иоанн Златоуст*. Беседа 9, О покаянии и о тех, кто оставляет собрания (49, 345). Рус. пер. С. 385.

[303] На практике могут быть названы чины сослужащих священников, например: «Архимандрити, протоиерее, иеромонаси, иерее, протодиакони и диакони, приступите».

Причащение диакона в алтаре

Аналогичную формулу произносит архиерей, когда причащает священников и диаконов.

Подходя затем с южной стороны престола, диакон произносит:

Се паки прихожду к безсмертному Царю и Богу нашему. Преподаждь ми, Владыко, честную и святую Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Вот, я снова подхожу к бессмертному Царю и Богу нашему. Подай мне, Владыка, драгоценную и святую Кровь Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа.

Эти же слова произносят священники и диаконы, подходя к архиерею для причащения Кровью Христовой.

Причащая диакона, священник произносит:

Причащается раб Божий, диакон (*имярек*), честныя и святыя Крове Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов своих и в жизнь вечную.

Причащается раб Божий, диакон *такой-то*, драгоценной и святой Крови Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, для оставления грехов и для жизни вечной.

Аналогичную формулу произносит архиерей, причащая священников и диаконов.

Перед тем как принять в руки Тело Христово для того, чтобы причаститься самому, архиерей или священник произносит:

Се прихожду к безсмертному Царю и Богу моему. Честное и пресвятое Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа преподается мне, (*имярек*), архиерею, *или* священнику, во оставление грехов моих и в жизнь вечную.

Вот, я подхожу к бессмертному Царю и Богу моему. Драгоценное и святое Тело Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа преподается мне, архиерею *или* священнику *такому-то* для оставления грехов моих и для жизни вечной.

Перед причащением Крови Христовой архиерей или священник произносит:

Се паки прихожду к безсмертному Царю и Богу моему. Честныя и святыя Крове Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, причащаюся аз, раб Божий, архиерей (*имярек*), или (*имярек*) священник, во оставление грехов моих и в жизнь вечную.

Вот, я снова подхожу к бессмертному Царю и Богу моему. Драгоценной и святой Крови Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа причащаюсь я, архиерей *или* священник *такой-то* для оставления грехов моих и для жизни вечной.

После причащения он произносит:

Се прикоснуся устнам моим, и отымет беззакония моя, и грехи моя очистит.

Вот, [Святыня] коснулась уст моих, и удалит беззакония мои, и грехи мои очистит.

Эти слова являются аллюзией на видение пророка Исаии, которое, как уже говорилось, является прообразом Евхаристии. Прикасаясь раскаленным углем, взятым с божественного жертвенника, к устам пророка, Серафим в описанном у Исаии видении говорит: «Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис 6:6–7).

Причастившись, священнослужители отходят от престола, и диакон читает пасхальные песнопения:

Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу, единому безгрешному, Кресту Твоему покланяемся, Христе, и святое Воскресение Твое поем и славим: Ты бо еси Бог наш, разве Тебе иного не знаем, имя Твое именуем. Приидите вси вернии, поклонимся Святому Христо-

Воскресение Христа увидев, поклонимся Святому Господу Иисусу, единственному безгрешному. Мы поклоняемся Твоему Кресту, Христос, и Святое Воскресение Твое воспеваем и прославляем. Ведь Ты — Бог наш, кроме Тебя мы не знаем другого. Имя Твое мы произносим. Придите, все

ву Воскресению: се бо прииде Крестом радость всему миру. Всегда благословяще Господа, поем Воскресение Его: распятие бо претерпев, смертию смерть разруши.

верные, поклонимся Святому Христову Воскресению, ведь благодаря Кресту пришла радость всему миру. Всегда благословляя Господа, мы воспеваем Его Воскресение, ибо Он, распятие претерпев, погубил смертью смерть.

Светися, светися, новый Иерусалиме: слава бо Господня на тебе возсия. Ликуй ныне и веселися, Сионе. Ты же, Чистая, красуйся, Богородице, о востании Рождества Твоего.

Светись, светись, новый Иерусалим, ибо над Тобою взошла слава Господа. Ликуй ныне и веселись, о Сион, а Ты, о Чистая Богородица, ликуй о воскресении Рожденного Тобой.

О Пасха велия и священнейшая, Христе! О мудросте, и Слове Божий, и сило! Подавай нам истее Тебе причащатися, в невечернем дни Царствия Твоего.

О великая и священнейшая Пасха — Христос, — о Мудрость, Слово Бога и Сила, дай нам еще полнее приобщиться к Тебе в не имеющий вечера день Твоего Царства.

Включение этих трех песнопений в русский Служебник в качестве молитв, читаемых священнослужителями после причащения, произошло не ранее XVII века[304]. В греческих Евхологиях они отсутствуют. Их чтение священнослужителями сразу же после причащения призвано напомнить о том, что причащение — «малая Пасха», когда верующий соединяется со Христом и духовным взором узревает Его воскресение.

Песнопение «Воскресение Христово видевше» заимствовано из пасхальной утрени, где оно исполняется трижды после 6-й песни канона. Оно поется также на каждой воскресной утрене после чтения Евангелия. Его основной смысл — в напоминании о воскресении Христа как центральном событии истории спасения.

Размышляя о смысле этого песнопения, Симеон Новый Богослов спрашивает: почему мы не поем «воскресению Христову веровавше», а поем «воскресение Христово видевше», хотя никто из нас не был свидетелем воскресения Христова, да и в самый момент воскресения не было ни одного свидетеля? Неужели Церковь учит нас лгать? Нет, отвечает Симеон, она «побуждает нас говорить истину — о том, что воскресение Христово происходит в каждом из нас, верующих, и не однажды, но, так сказать, ежечасно, когда Сам Владыка Христос восстает в нас, нося светлые одежды и блистая молниями бессмертия и Божества. Ибо светоносное пришествие Духа

[304] *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 477.

показывает нам… воскресение Владыки, вернее же, дарует нам видеть Его Самого воскресшим»[305].

Песнопение «Светися, светися» заимствовано из 9-й песни пасхального канона преподобного Иоанна Дамаскина, исполняемого на утрене в пасхальную ночь. В нем говорится о Церкви как новом Иерусалиме, над которым взошла слава Божия, некогда пребывавшая в Иерусалимском храме. Вспоминается и Пресвятая Богородица, ибо благодаря Рожденному Ею и Его воскресению даровано спасение всему человеческому роду.

Песнопение «О Пасха велия» заимствовано из той же песни того же канона. Его включение в состав молитв после причащения оправдано тем, что в нем звучит мысль о более полном причащении, которое ожидает верующих в невечернем дне Царствия Божия. Здесь, на земле, соединение с Богом с наибольшей полнотой осуществляется через вкушение Тела и Крови Бога воплотившегося. Но в Царствии Небесном Бог уготовал тем, кто его удостоятся, иной, более совершенный способ соединения с Ним. В этом Царствии, говорит Григорий Богослов, «Бог будет всё во всём (1 Кор. 15:28)… когда мы, которые сейчас, по причине движений и страстей, или вовсе не носим в себе Бога, или носим лишь в малой степени, сделаемся всецело богоподобными, вмещающими всецелого Бога и только Его»[306].

После причащения священник умывает уста и руки, а затем принимает антидор[307] и запивку — вино, разбавленное горячей водой. По существующей традиции, младшие священнослужители подходят к старшему и поздравляют с принятием Святых Тайн[308].

Между причащением священнослужителей и мирян

Во время причащения священнослужителей (за исключением Пасхальной седмицы) царские врата закрыты и завеса задернута. Это способствует тому, что миряне воспринимают данный момент Литургии как паузу, перерыв; некоторые начинают разговаривать, иные вообще покидают храм, полагая, что основная часть службы закончилась.

Такому пониманию способствует и то, что в этот момент происходит на клиросе. Устав предписывает во время причащения священнослужителей

---

[305] *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное 13, 105–116 (SC 104, 198–200).

[306] *Григорий Богослов*. Слово 30, 6, 31–44 (SC 250, 238). Рус. пер. С. 432–433.

[307] Об антидоре см. на стр. 617.

[308] В соборных храмах и за архиерейским богослужением, при наличии большого количества священнослужителей, этот обычай затягивает и без того весьма продолжительную паузу, возникающую во время причащения священнослужителей в алтаре.

петь причастен — специально подобранный стих из псалма. Однако ввиду того что причащение священнослужителей занимает не менее пяти минут, а при большом скоплении клириков может длиться и значительно дольше (15–20 минут), в чинопоследовании после окончания пения причастного стиха возникает пауза, которую в каждом храме заполняют по-разному.

В первой части книги мы говорили о появлении в Русской Церкви так называемых «духовных концертов», которые и поныне исполняются во многих городских храмах во время причащения священнослужителей. Их исполнение, очевидно, призвано заполнить паузу, однако момент для этого выбран самый неподходящий. Концерты Бортнянского и других церковных композиторов XIX века должны быть вынесены за пределы богослужения: наиболее подходящий для них контекст — концерты духовной музыки в храмах во внебогослужебное время или в концертных залах.

В некоторых храмах на запричастном стихе произносится проповедь. Однако тот момент, когда в алтаре причащаются священнослужители, а миряне вне алтаря ожидают выхода диакона с евхаристической чашей, следует признать наименее подходящим также и для проповеди, поскольку вся Литургия верных является подготовкой к причастию, тогда как проповедь тематически относится к евангельскому отрывку, читаемому во время Литургии оглашенных. Произнесение проповеди на запричастном стихе, если только проповедь не относится непосредственно к Таинству Причащения, отвлекает верующих от молитвенной подготовки к Таинству, ради которого совершается Литургия.

В приходах, где служит один священник, нередко пауза между причащением священнослужителей и мирян заполняется совершением исповеди. Иногда это удлиняет службу на 30–40 минут, а то и на час. В результате люди, собравшиеся для причащения, в том числе матери с грудными детьми, вынуждены в течение длительного времени стоять в ожидании причастия. Эту практику следует признать неоправданной и порочной. Исповедь должна совершаться либо накануне Литургии, либо перед Литургией, но никак не на запричастном стихе.

Пауза между пением «Един свят» и открытием царских врат для причащения мирян должна быть как можно менее длинной. Если необходимо ее чем-то заполнить, то наиболее уместным, как это и делается во многих храмах, является чтение молитв из «Последования ко святому Причащению». Не будучи частью Литургии, эти молитвы, однако, настраивают верующих на размышление о величии Таинства Евхаристии, помогают им подготовиться к духовному и телесному соединению со Христом.

Вынос чаш к причастию на архиерейском богослужении

Порядок причащения мирян

Причащение мирян начинается открытием царских врат и завесы. Из алтаря выходят священник и диакон, несущий в руке евхаристическую чашу и возглашающий: «Со страхом Божиим и верою приступите».

Эта формула известна в литургических рукописях с IX века. В изначальном тексте Литургии, насколько можно судить, возглас «Святая святым» воспринимался как приглашение к причащению. Однако, когда причащение священнослужителей и мирян оказалось разведено по времени, потребовалась новая формула. В современной греческой практике она звучит в расширенной версии — «Со страхом Божиим, верою и любовию приступите», — но русская версия имеет более древнее происхождение[309].

О том, что причащаться нужно со страхом Божиим и верою, говорили многие Святые Отцы. Иоанн Златоуст, в частности, увещевал своих прихожан приобщаться божественной трапезы «со страхом, трепетом и надлежащим благоговением»[310]. В толковании на Евангелие от Матфея Златоуст пишет:

[309] См.: *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 325.

[310] *Иоанн Златоуст.* Беседы о предательстве Иуды 1, 1 (PG 49, 373). Рус. пер. С. 409.

Причащение апостолов. Роспись собора Сретения Владимирской иконы Божией Матери Сретенского монастыря, Москва. Нач. XVII в.

> Нам предложено ныне и Тело Его… чтобы мы не только прикасались, но и ели и насытились. Приступим же с верой, приступим все немощные. Если прикасающиеся к краю одежды Его привлекали на себя чудодейственную силу, то не гораздо ли в большей мере привлекут ее приемлющие в себя всего Христа? Приступить же с верой значит не только принять предложенное, но прикоснуться к нему с чистым сердцем, с таким расположением, как бы приступали к Самому Христу[311].

Отвечая на призыв диакона: «Со страхом Божиим и верою приступите», хор поет:

Благословен Грядый во имя Господне. Бог Господь и явися нам.

Благословен Грядущий во имя Господне! Бог Господь, и явился нам.

Этими словами, заимствованными из Пс. 117:26–27, толпа (а по версии евангелиста Луки, «всё множество учеников») встречала Иисуса Христа при Его торжественном входе в Иерусалим. Этими же словами верующие встречают Христа, выходящего к ним в Святых Дарах[312].

Священник, стоя на амвоне, читает молитвы: «Верую, Господи, и исповедую», «Вечери Твоея тайныя» и «Да не в суд или во осуждение». В хра-

[311] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 50, 2 (PG 58, 507). Рус. пер. С. 520.

[312] В пасхальный период данное песнопение заменяется тропарем Пасхи: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав».

Лжица. Посл. четв. XVII в. (ГВСИАХМЗ)

мах некоторых Поместных Православных Церквей эти молитвы читаются вслух всей общиной; в последнее время такой обычай начал входить в употребление и в некоторых храмах Русской Церкви.

Во время причащения мирян хор многократно поет:

Тело Христово приимите, источника безсмертнаго вкусите.

Тело Христово примите, источника бессмертного вкусите.

Причащая мирянина, священнослужитель произносит:

Пречистаго Тела и честныя Крове Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа причащается раб Божий (*имя*) во оставление грехов своих и в жизнь вечную+ Аминь.

Раб Божий *такой-то* причащается драгоценного и Святого Тела и Крови Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, в оставление грехов своих и в жизнь вечную. Аминь.

И лжицей вкладывает в уста причащающегося частицу Тела Христова вместе с небольшим количеством Крови Христовой.

Изначально способ причащения для священнослужителей и мирян был одинаковым: и те, и другие принимали в правую руку Тело Христово и испивали Кровь Христову из чаши. Об этом свидетельствуют, в частности, слова Василия Великого: «Ибо и в церкви иерей преподает часть, и приемлющий с полным правом держит ее; и таким образом собственной рукой подносит к устам»[313]. Подробные инструкции мирянам, принимающим в руки Тело Христово, дает Кирилл Иерусалимский:

> Итак, приходя, не с простертыми ладонями и не с растопыренными пальцами приступай, но левую руку сделав престолом правой, как хотящей поднять Царя, и согнув ладонь, прими Тело Христово и тут же скажи: «Аминь». Итак, с осторожностью, освятив очи твои прикосновением святого Тела, причастись, остерегаясь, чтобы ни крошки от него не уронить… Потом, по причащении Тела Христа, приступи и к чаше Крови, не простирая руки, но наклонившись, и, в образ поклонения и почтения говоря «аминь», освятись и Крови Христо-

[313] *Василий Великий*. Письмо к Кесарии о причащении (PG 32, 485).

вой причащаясь. И когда еще находится влага на устах твоих, прикасаясь руками, освяти и очи, и лоб, и прочие органы чувств. Наконец, дождавшись молитвы, благодари Бога, сподобившего тебя таких таинств[314].

Здесь указывается на обычай, вышедший из употребления: прикасаться частицей Тела Христова к глазам, а затем смачивать влагой от Крови Христовой глаза, лицо и другие органы чувств. Святитель призывает причащающегося быть особенно осторожным, бережно относясь к святыне Тела и Крови Христа. В современной практике это предостережение сохранилось в форме запрета на крестное знамение перед причащением: подходящий к евхаристической чаше не должен осенять себя крестным знамением и делать какие-либо иные движения, дабы не задеть святую чашу.

Впоследствии практика причащения мирян изменилась, и была введена в употребление «лжица» (ложечка), в которой помещается небольшая частица Тела Христова и небольшое количество Крови Христовой[315]. Некоторые авторы приписывали введение лжицы в литургическое употребление Иоанну Златоусту[316], однако для этого предположения нет оснований. Появление лжицы обычно относят к VII или VIII веку[317]. К настоящему времени исследователями установлено, что первое упоминание об использовании лжицы в Палестине относится к VII веку, тогда как византийские литургические источники упоминают лжицу начиная со 2-й половины IX века, но только к середине XI века относится неоспоримое свидетельство о ее употреблении для причащения мирян. Еще в середине XII века, по свидетельству патриарха Михаила II (1143–1146), некоторые епископы продолжали причащать мирян более древним способом — давая им в руки частицу Тела Христова и поднося чашу к их устам[318].

---

[314] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 21–22 (PG 33, 1125).

[315] Причащение при помощи лжицы вызывает отторжение у некоторых прихожан, испытывающих чувство брезгливости или боящихся заразиться чем-либо при причащении. На это обычно отвечают, что Кровь Христова — великая святыня, и потому никакая зараза не может приразиться к ней. В то же время во многих православных храмах на Западе существует и обычай более «гигиеничного» причащения: верующий широко открывает уста, и содержимое лжицы опрокидывается ему на язык, затем лжица вынимается, и только после этого причастник закрывает уста.

[316] Так думал, в частности, митрополит Газский Паисий Лигарид (1610–1678). См.: *Goar J.* Euchologion. P. 130 (прим. 179).

[317] См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity. P. 74 (VII в.); *Nußbaum O.* Handkommunion. S. 28 (конец VIII в.).

[318] *Taft R. F.* Byzantine Communion Spoons. P. 237–238. Наиболее подробное исследование темы см. в: *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 266–315.

Причащение взрослых

В XV веке Симеон Солунский дает следующее объяснение обычая причащать мирян при помощи лжицы:

> Архиерей преподает приступившим Дары лжицей: это сообразно с видением Исаии[319]. Ибо не следует, как сказано, всем непосредственно приобщаться Божественных и страшных Даров, и притом по отношению к божественным предметам надо быть богобоязненными и уничиженными. Если трепетали и херувимы, то тем более должно трепетать нам, особенно — видя не образ, но Саму Истину[320].

Причащение «под двумя видами»

В Православной Церкви все верующие — не только священнослужители — причащаются «под двумя видами», принимая и Тело, и Кровь Христа. В этом отличие византийского обряда от латинского: на латинской мессе до реформ II Ватиканского собора было принято причащаться только Тела Христова.

[319] Имеется в виду Ис. 6:6–7.

[320] *Симеон Солунский*. Премудрость нашего спасения 99 (PG 155, 300).

Причастие под одним видом является повсеместно распространенной практикой Римско-Католической Церкви, закрепленной в правилах Тридентского собора: «Ни одна божественная заповедь не обязывает мирян и служителей Церкви, не совершающих богослужение, принимать Таинство Евхаристии под двумя видами, и… нет никакого повода сомневаться, не оскорбляя веры, в том, что причастия под одним видом достаточно для спасения»[321]. Тридентский собор провозглашает анафему сомневающимся в спасительности причащения под одним видом: «Если кто-либо отрицает, что Христос… принимаем в Своей полноте и целостности под одним видом хлеба, поскольку, как некоторые утверждают, Его не получают под двумя видами согласно установлению Самого Христа, да будет отлучен от сообщества верных»[322].

После II Ватиканского собора практика причащения под одним видом перестала быть общепринятой, и в некоторых католических храмах теперь причащают под двумя видами, хотя этот обычай не стал нормативным.

Православная полемическая литература — как византийская, так и русская — полна обличений в адрес латинян за отлучение мирян от Крови Христовой. С православной точки зрения, такое отлучение не имеет оправданий ни в Священном Писании, ни в Предании Церкви. В Евангелии Христос преподает ученикам не только Свое Тело со словами «Приимите, ядите…», но и Свою Кровь со словами «Пийте от нея вси…»: это и есть та божественная заповедь, которая предписывает причастие под двумя видами. Во всех древних чинопоследованиях Литургии, в том числе и в латинской мессе, эти слова сохранены как обращенные ко всей общине верующих (более того, как уже говорилось выше, именно эти слова в латинской традиции воспринимаются как «тайносовершительная формула»). Сам подход, при котором причащение воспринимается как «обязанность» и устанавливается некая минимизированная, «достаточная для спасения» обрядовая форма Таинства, глубоко чужд православной традиции.

В латинском обряде традиция причащать мирян под одним видом привела к тому, что к причащению перестали приносить младенцев, не способных вкушать твердую пищу. Эта практика также получила одобрение Тридентского собора, одно из постановлений которого гласит: «Никакая необходимость не обязывает маленьких детей, не вошедших в разум, принимать сакраментальное причастие Святой Евхаристии, поскольку,

[321] Тридентский собор. Декрет о причащении под двумя видами и о причащении маленьких детей, гл. 1. Цит. по: Христианское вероучение. С. 407.

[322] Там же. Каноны о причащении под двумя видами и о причащении маленьких детей 3. Цит. по: Христианское вероучение. С. 409.

возрожденные банею Крещения и соединенные со Христом, они, в их возрасте, не могут потерять благодать Сына Божия, которую получили»[323]. В этом и других подобных постановлениях причастие представлено, опять же, как «необходимость» и «обязанность»; более того, из текста следует, что причастие необходимо только для тех, кто из-за грехов потерял полученную в Крещении благодать.

Православная традиция по-иному воспринимает причастие — не столько как восполнение утраченной крещальной благодати, сколько как соединение со Христом, которое спасительно для каждого человека, вне зависимости от его возраста, уровня его мышления или степени его греховности. Именно поэтому в древней Церкви новокрещенных младенцев причащали наряду с новокрещенными взрослыми.

Причащение младенцев

Дионисий Ареопагит, ссылаясь на древнее установление, говорит о том, что «дети, еще не могущие понимать вещей божественных, бывают причастниками… священнейших Тайн богоначального общения». По его словам, епископ преподает младенцу причастие Святых Тайн, «чтобы он напитался ими и не знал бы другой жизни, кроме той, которая всегда устремлена к божественному, и причастника Тайн возращает в святости, утверждает в священных навыках и священнолепно возводит к совершенству под влиянием богообразного восприемника»[324].

Мнение о том, что младенцев не следует причащать до вступления в сознательный возраст, нередко основывается на представлении о необходимости сознательного подхода причастника к Таинству. Некоторые считают, что причастие без согласия причащаемого является насилием над его совестью, нарушением его свободы. Если данное суждение применимо к взрослым, оно отнюдь не применимо к младенцам. Причащение, согласно православному пониманию, является неотъемлемой частью христианского воспитания. Тело и Кровь Христа суть духовная пища, необходимая для возрастания младенца «в духе и истине». Мать не требует от младенца согласия на кормление грудью: пища физическая дается младенцу как дар — не потому, что он сам ее просит, а потому, что взрослые сознают ее необходимость для ребенка. Точно так же обстоит дело с пищей духовной: она дается младенцу по решению взрослых. Придя

[323] Тридентский собор. Декрет о причащении под двумя видами и о причащении маленьких детей, гл. 4. Цит. по: Христианское вероучение. С. 407.

[324] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 7, 3, 11 (PG 3, 565–568). Рус. пер. С. 733–735.

Причащение младенцев

в сознательный возраст, он может сохранить этот дар или отвергнуть его, тем самым реализовав свою свободу.

На православном Востоке причащение младенцев сохранилось до сего дня и является общепринятой традицией. При этом младенцев причащают под одним видом — Крови Христовой. Это делается не потому, что причастие Крови Христовой «достаточно для спасения», а по той простой причине, что младенцы не способны глотать твердую пищу. Святитель Филарет Московский даже видит в словах Спасителя «Пийте от нея вси» указание на то, что младенцев нельзя отлучать от причастия Крови Христовой:

> Вслушайтесь еще в другое учредительное слово Господне, именно о Святой чаше: «пийте от нея вси» (Мф. 26:27). Не пропустим без внимания малого слова «вси» ибо в каждой черте слова Божия скрывается свет, в каждом звуке премудрость. Господь не сказал о таинственном хлебе: «приимите, ядите вси»; и праведно, ибо некоторые не могут «ясти», например младенцы. Но о таинственной чаше сказал: «пийте от нея вси», и таким образом устранил всякое исключение, разумеется, для пребывающих в вере и единении церковном. Примечайте же, как отступают от точности заповеди Господней те, которые не допускают до святых Тайн младенцев и малолетных до известного возраста; и как, напротив, верна слову Господню Православная Церковь, когда она и младенцам подает святую чашу, да пиют от нея вси, даже и те, которые могут только пити, не имея крепости, чтобы ясти[325].

[325] *Филарет (Дроздов), митр.* Слово по освящении храма Преображения Господня, что на Ордынке, 1836 г. (Слова и речи. Т. IV. С. 39).

В Православной Церкви и миряне (начиная с 7-летнего возраста), и священнослужители причащаются натощак: в этом, опять же, православная практика отличается от современной католической[326].

11. Завершение Литургии

Завершающая часть Литургии содержит в себе несколько элементов, восходящих к древним литургическим чинам: поклонение Святым Дарам, благодарение за причащение, благословение священника, потребление Святых Даров диаконом, заключительная ектения, молитвы и отпуст.

О древности обычая возносить благодарственные молитвы после причащения свидетельствуют, в частности, слова Кирилла Иерусалимского, относящиеся к окончанию евхаристического богослужения: «Наконец, дождавшись молитвы, благодари Бога, сподобившего тебя толиких таинств»[327]. Иоанн Златоуст упоминает о «последнем благодарении», которым заканчивается Евхаристия[328], о завершении евхаристической трапезы «с благодарностью и пением» и об «окончательной молитве при совершении тайн», которая есть «образ Христовой молитвы»[329].

По содержанию заключительная часть Литургии Иоанна Златоуста в том виде, в каком она дошла до нас, достаточно близка к древним Литургиям, в том числе к тому евхаристическому чину, который описан в «Апостольских постановлениях» и отражает литургическую практику IV века. Некоторые молитвы полностью совпадают.

Описание заключительного раздела Литургии, сделанное в XV веке Симеоном Солунским, показывает, что в основных своих чертах этот раздел не претерпел существенных изменений:

> Затем преподаётся благословение народу, как бы от Самого Спасителя. Оно преподаётся предстоятелем, который и молится о спасении всех. Потом он снова кадит на престоле Святые Дары, говоря слова Вознесения и благодаря воплотившегося за нас, и пострадавшего, и воскресшего плотью, и вознесше-

---

[326] С обычаем причащаться натощак связана и распространенная практика совершения Литургии в утренние часы даже в тех же случаях, когда церковный устав предписывает совершать ее вечером: по средам и пятницам Великого поста, а также в навечерия Рождества и Богоявления, в Великий четверг и Великую субботу.

[327] *Кирилл Иерусалимский*. Поучения тайноводственные 5, 22 (PG 33, 1125).

[328] *Иоанн Златоуст*. Беседа на день Крещения Христова 4 (PG 49, 370). Рус. пер. С. 407.

[329] *Он же*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 82, 2 (PG 58, 740). Рус. пер. С. 822.

гося на Небеса, и живущего, и славой Своей наполнившего всю землю. Потом, благословив Бога, отдаёт остатки Святых Даров, чтобы они перенесены были в предложение и потреблены диаконами. Между тем второй из священников вне священного алтаря возглашает заамвонную молитву за народ… Затем сам архиерей, сложив илитон, положив Евангелие и облобызав как его, так и священный престол, показывает этим, что после того как совершил Литургию, он уже освящён и соединён с жертвенником[330].

Все упоминаемые здесь молитвы и священнодействия сохранились в чине Литургии до настоящего времени.

Последнее поминовение и поклонение Святым Дарам

После причащения мирян евхаристическая чаша уносится в алтарь, и в нее ссыпаются частицы, вынутые на проскомидии за здравие и за упокой. При этом священник говорит:

Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею Честною, молитвами святых Твоих. Аминь.	Смой, Господи, грехи тех Твоих рабов, кого мы здесь поминали, Своей Святой Кровью и молитвами Твоих святых. Аминь.

Эти слова указывают на то, что все члены Церкви, которые поминались на проскомидии и за которых возносилась литургическая молитва, — и живые, и усопшие, — таинственным образом участвуют в Евхаристии, даже если они не присутствуют в храме.

Затем священник благословляет верующих словами, заимствованными из Пс. 27:9:

Спаси, Боже, люди Твоя, и благослови достояние Твое.	Спаси, Боже, народ Твой и благослови наследие Твое.

Эти слова в конце евхаристического богослужения известны уже в IV веке: они присутствуют в заключительной части Литургии «Апостольских постановлений»[331]. В IX веке о произнесении этих слов по окончании Евхаристии свидетельствует в своих оглашениях, обращенных к монахам Константинопольского Студийского монастыря, игумен этого монастыря святой Феодор[332].

---

[330] Симеон Солунский. Премудрость нашего спасения 99 (PG 155, 301).

[331] Апостольские постановления 2, 57 (SC 320, 318).

[332] *Феодор Студит.* Изъяснение Литургии Преждеосвященных Даров (PG 99, 1689).

Хор отвечает: «Аминь» и поет:

Видехом свет истинный, прияхом Духа небеснаго, обретохом веру истинную, нераздельней Троице поклоняемся, Та бо нас спасла есть.	Мы видели свет истинный[333], мы приняли Духа Небесного, мы обрели веру истинную, Неделимой Троице поклоняемся — ибо Она спасла нас.

Это песнопение[334], заимствованное из богослужения праздника Пятидесятницы, вошло в чин Литургии достаточно поздно — предположительно в XVII веке[335]. Его включение в Литургию обусловлено его благодарственным характером и упоминанием в нем Святой Троицы, что соответствует общему тринитарному характеру Литургии.

Затем священник поднимает чашу и делает ею крест над антиминсом, произнося тихо: «Благословен Бог наш» и возгласно «Всегда, ныне и присно и во веки веков». При этом он благословляет верующих чашей с Телом и Кровью Христа, они отвечают крестным знамением и поясным поклоном. Смысл этого действия — в поклонении Святым Дарам перед тем, как они скроются с глаз верующих.

Обычай поклоняться Святым Дарам вне Литургии, получивший широкое распространение на средневековом Западе, не характерен для Православной Церкви. В то же время в православной традиции существует Литургия Преждеосвященных Даров, совершаемая в Великий пост: основное содержание ее молитв сосредоточено вокруг темы поклонения Святым Дарам. В полных же Литургиях — Василия Великого и Иоанна Златоуста — поклонение Святым Дарам является одним из заключительных обрядов.

Хор отвечает: «Аминь» и продолжает:

Да исполнятся уста наша хваления Твоего Господи, яко да поем славу Твою, яко сподобил еси нас причаститися Святым Твоим, Божественным,	Пусть наполнятся уста наши хвалой Твоей, Господи, чтобы воспевать нам славу Твою[336], ибо Ты удостоил нас причаститься Святых Твоих, Боже

[333] Ср. Ин. 1:9: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир».

[334] В некоторые дни года вместо него исполняются другие песнопения, в том числе в пасхальный период — тропарь «Христос воскресе из мертвых…».

[335] *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 471.

[336] Ср. Пс. 70:8: «Да наполнятся уста мои хвалою, чтобы мне воспевать славу Твою, [на] всякий день — великолепие Твое».

безсмертным и животворящим Тайнам, соблюди нас во Твоей святыни весь день поучатися правде Твоей. Аллилуия, аллилуия, аллилуия.

ственных, бессмертных и животворящих Тайн. Сохрани нас в Твоей святости, чтобы весь день прилежно следовать правде Твоей. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя.

В этом песнопении, известном уже с IV века[337], Святые Тайны обозначены четырьмя эпитетами: святые, божественные, бессмертные и животворящие. В заключительной ектении, начинающейся словами «Прости, приимше...», к ним добавятся еще два: небесные и страшные. Итого шесть эпитетов, при помощи которых описываются Святые Дары. Каждый из этих эпитетов имеет долгую историю и в литургических книгах, и в творениях отцов Церкви.

Так, например, уже святитель Кирилл Иерусалимский, в числе прочих, называл евхаристические Дары «святой и страшной жертвой»[338]. О том, что Тело Христово является животворящим, говорил, в частности, святитель Кирилл Александрийский: «Поскольку же Тело Самого Слова — животворящее, которое Оно сделало собственным чрез соединение истинное и превышающее ум и слово, то и мы, приобщаясь Его святой Плоти и Крови, во всем и всячески оживотворяемся: в нас пребывает Слово — и божественно, чрез Духа Святого, но и человечески, чрез святую Плоть и честную Кровь»[339]. Наименование Святых Тайн «небесными» является аллюзией на беседу Христа о небесном хлебе, где манна небесная толкуется как прообраз Евхаристии. Иоанн Кассиан Римлянин, как мы помним, говорил о «достоинстве, освящении и благотворности Небесных Тайн»[340].

Благословив верующих чашей, священник переносит ее с престола на жертвенник. Поставив чашу на жертвенник, священник трижды кадит ее.

---

[337] Оно присутствует в Литургии «Апостольских постановлений». См.: Апостольские постановления 8, 15 (SC 336, 212). Рус. пер. // Собрание древних литургий. Вып. 1. С. 135 («Благодарим Тебя, что Ты сподобил нас причаститься Святых Твоих Тайн, которые Ты даровал нам ко утверждению нас в истинном разумении, к охранению благочестия, во оставление согрешений, так как имя Христа Твоего призвано на нас и мы соединены с Тобою»).

[338] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное 5, 9 (PG 33, 1115). Эти слова у свт. Кирилла приводятся в контексте его знаменитого описания анафоры (Поучение тайноводственное 5, 6–9. PG 33, 1113–1116). Обзор мнений относительно авторства и происхождения этой анафоры см. в: *Burreson K. J.* The Anaphora of the Mystagogical Catechesis of Cyril of Jerusalem, P. 131–138.

[339] *Кирилл Александрийский.* Против Нестория 4, 4. PG 76, 193.

[340] *Иоанн Кассиан Римлянин.* Собеседование 23, 21 (PL. 49, 1279). Рус. пер. С. 605.

При перенесении чаши с престола на жертвенник священник произносит слова из греческого перевода Пс. 56:12: «Вознесися на небеса, Боже, и по всей земли слава Твоя» («Вознесись на небеса, Боже, и по всей земле слава Твоя»). Эти слова в христианской традиции толкуются как предсказание о вознесении Господа Иисуса Христа на небеса. Их включение в Литургию, имевшее место не позднее XII века[341], связано с символическим толкованием Литургии как изображения земной жизни Иисуса Христа: в соответствии с этим толкованием окончание Литургии соответствует Вознесению Господню.

Заключительное благодарение и заамвонная молитва

Читается ектения, в которой диакон призывает верующих благодарить Господа за причащение:

Прости приимше Божественных, святых, пречистых, безсмертных, небесных и животворящих, страшных Христовых Таин, достойно благодарим Господа.	[Станем] прямо. Приобщившись божественных, святых, пречистых, бессмертных, небесных и животворящих, Страшных Христовых Тайн, достойно поблагодарим Господа.
Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию.	Защити, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоей благодатью.
День весь совершен, свят, мирен и безгрешен испросивше, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим.	Испросив [у Господа, чтобы весь наш] день был совершенным, святым, мирным и безгрешным, предадим себя, друг друга и всю жизнь нашу Христу Богу.

На первые два прошения хор отвечает: «Господи, помилуй», на третье — «Тебе, Господи». В первом прошении причастники призываются подобающим образом возблагодарить Господа за эти Дары. Второе и третье прошения повторяют заключительные прошения других ектений[342].

---

[341] См.: *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 485.

[342] Аналогичная по содержанию ектения содержится в Литургии «Апостольских постановлений». Она содержит следующие прошения: «Паки и паки и непрестанно миром Господу помолимся»; «Чтобы причащение святынь Его было нам в отвращение всякого злого дела, в напутствие к жизни вечной, в общение и дарование Святого Духа, помолимся»; «Пресвятую, Пречистую…».

Священник во время произнесения диаконом ектении должен читать благодарственную молитву[343]:

Благодарим Тя, Владыко человеколюбче, Благодетелю душ наших, яко и в настоящий день сподобил еси нас небесных Твоих и безсмертных Таинств. Исправи наш путь, утверди ны во страсе Твоем вся, соблюди наш живот, утверди наша стопы, молитвами и моленьми славныя Богородицы и Приснодевы Марии, и всех святых Твоих.

Благодарим Тебя, человеколюбивый Владыка, Благодетель наших душ, за то, что и в настоящий день Ты удостоил нас Своих небесных и бессмертных Тайн. Сделай прямым наш путь[344], утверди всех нас в страхе Твоем, обереги нашу жизнь, укрепи нашу поступь, по молитвам и просьбам славной Богородицы и Приснодевы Марии и всех Твоих святых.

Эта молитва представляет собой один из древнейших элементов завершающего раздела Литургии: изначально она читалась во всеуслышание и знаменовала собой окончание евхаристического богослужения[345]. Начинаясь с краткого благодарения за причащение, текст переносит мысль молящегося к тому, что последует за Литургией: к трудам и заботам повседневной жизни. Молитва завершается возгласом:

Яко Ты еси освящение наше, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков.

Ибо Ты — наше Освящение, и Тебе мы воссылаем славу: Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков.

Произнося этот возглас, на который хор отвечает: «Аминь», священник крестообразно осеняет антиминс Евангелием и затем кладет его на антиминс.

Сходную по содержанию молитву, завершающуюся идентичным возгласом, мы находим в заключительной части Литургии апостола Иакова, однако там она связана с каждением:

Благодарим Тебя, Спасителя всех Бога, за все дарованные нам блага, и за причащение Святых и Пречистых Твоих Тайн, и приносим Тебе фимиам этот, мо-

[343] В русских изданиях Служебника, принявших свой окончательный вид в эпоху редкого причащения мирян, эта молитва помещена сразу после причащения священнослужителей; в древних рукописях она помещалась после ектении «Прости, приимше» перед возгласом «Яко Ты еси освящение наше…».

[344] Ср. Притч. 3:6: «Во всех путях твоих познавай Его, и Он направит стези твои».

[345] См.: *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 491.

лясь: сохрани нас под кровом крыл Твоих (Пс. 60:5), и удостой нас до последнего нашего вздоха причащаться святынь Твоих, в освящение душ и тел, в наследие Царства Небесного; ибо Ты, Боже, Освящение наше, и Тебе славу и благодарность возносим, Отцу и Сыну и Святому Духу[346].

В современном чине Литургии каждение Святых Даров, поставленных на жертвенник, предшествует чтению этой молитвы.

Далее священник возглашает: «С миром изыдем» («Выйдем в мире»)[347]. Хор отвечает: «О имени Господнем» («Во имя Господа»). Священник выходит за амвон и читает вслух молитву[348], по содержанию повторяющую некоторые другие молитвы Литургии, а также некоторые ектении:

Благословляяй благословящия Тя, Господи, и освящаяй на Тя уповающия, спаси люди Твоя и благослови достояние Твое, исполнение Церкве Твоея сохрани, освяти любящия благолепие дому Твоего: Ты тех возпрослави Божественною Твоею силою, и не остави нас, уповающих на Тя. Мир мирови Твоему даруй, церквам Твоим, священником, воинству и всем людем Твоим. Яко всякое даяние благо, и всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Тебе Отца светов, и Тебе славу, и благодарение, и поклонение

Благословляющий благословляющих Тебя, Господи, и освящающий на Тебя уповающих, спаси народ Твой и благослови наследие Твое[349]. Полноту Церкви Твоей сохрани, освяти любящих красоту дома Твоего[350]. Ты в ответ [на эту любовь] прославь их Божественной Твоей силой и не оставь нас[351], уповающих на Тебя[352]. Даруй мир Твоему миру, Твоим церквам, священникам, воинству и всему Твоему народу. Ибо всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше — от Тебя, Отца Светов[353],

[346] Греческая Литургия апостола Иакова // Собрание древних литургий. Вып. 1. С. 193.

[347] В современной практике этот возглас произносит священник, а при архиерейском служении — архиерей, однако в Византии он произносился диаконом.

[348] При архиерейском или соборном служении эту молитву, по традиции, читает младший священник.

[349] «Спаси народ Твой и благослови наследие Твое» = Пс. 27:9.

[350] Ср. Пс. 25:8: «Господи! возлюбил я обитель дома Твоего и место жилища славы Твоей».

[351] Ср. Пс. 26:9: «Не скрой от меня лица Твоего; не отринь во гневе раба Твоего. Ты был помощником моим; не отвергни меня и не оставь меня, Боже, Спаситель мой!»

[352] Ср. Пс. 16:7: «Яви дивную милость Твою, Спаситель уповающих на Тебя от противящихся деснице Твоей».

[353] Ср. Иак. 1:17: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены».

возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков.

и Тебе мы прославление, благодарение и поклонение воссылаем: Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и всегда, и во веки веков.

Хор отвечает: «Аминь».

Заамвонная молитва, вошедшая в чин Литургии не позднее VIII века[354], соткана из отдельных стихов псалмов, а в завершающей части содержит цитату из Послания Иакова. Те слова молитвы, которые не заимствованы из псалмов, воспроизводят содержание ектений и молитв, читавшихся во время Литургии. В частности, повторяются уже звучавшие ранее прошения о благоукрасителях храма («любящих благолепие дома Твоего»), о священниках и воинстве, обо всем народе и о Церкви.

В чем смысл повторения этих прошений в конце Литургии? Свой ответ на этот вопрос дает византийский комментатор конца XI века:

> Божественные Отцы, наставляя вопрошающих, сделали эту [молитву] печатью — как [заключающую в себе] совокупность всего просимого в молитвах — и тканью, сшитой из лоскутов[355].

Таким образом, по мнению комментатора, заамвонная молитва по своему содержанию является кратким суммарным изложением Литургии для тех, кто не слышал «тайных» молитв. В то время, когда писались эти строки, проблема непонимания верующими содержания Литургии из-за тайного чтения молитв стояла достаточно остро. Однако изначально заамвонная молитва не выполняла ту функцию, которую ей приписал византийский комментатор. Она представляла собой напутственное обращение к Господу о народе, покидающем храм после совершения службы[356]. Молитва произносилась епископом или священником за амвоном — специальным возвышением посередине храма, предназначенным для чтения Священного Писания и проповеди. Иными словами, молитва играла роль отпуста — последнего напутствия перед тем, как закончится служба.

---

[354] О происхождении заамвонной молитвы и различных ее вариантах в древних литургических рукописях см.: *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 595–698.

[355] *Герман Константинопольский.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств (данный комментарий является интерполяцией в текст «Сказания о Церкви», дошедшего под именем Германа, Патриарха Константинопольского). См.: *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 594.

[356] См.: *Слуцкий А. Г.* Заамвонная молитва. С. 425.

Священник читает заамвонную молитву

Молитва «Исполнение закона и пророков»

Прочитав заамвонную молитву, священник возвращается в алтарь, где произносит еще одну молитву:

Исполнение закона и пророков Сам сый Христе Боже наш, исполнивый все отеческое смотрение, исполни радости и веселия сердца наша, всегда, ныне и присно, и во веки веков.	Будучи Сам исполнением закона и пророков, Христос Бог наш, исполнивший весь замысел Отца, исполни радостью и весельем сердца наши, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков.

Словосочетание «исполнение закона» встречается у апостола Павла[357], однако в данном случае, очевидно, мы имеем аллюзию на слова Христа: «Не

[357] Ср. Рим. 13:10: «Любовь есть исполнение Закона».

думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17).

В языке Иисуса Христа терминологическая пара «закон и пророки» указывает на значительную часть Священного Писания, которое нам известно под именем Ветхого Завета. Термин «закон» указывает прежде всего на «повеления, постановления и уставы, которые изрек Моисей сынам Израилевым» (Втор. 4:44). В широком смысле «закон» — это вся совокупность культовых установлений, нравственных предписаний и гражданских законов, содержащихся в Пятикнижии Моисеевом[358]. Под «пророками» понимаются Книги Иисуса Навина и Судей, 1–4 Книги Царств, а также все книги пророков, за исключением Даниила. Только эти книги читались на богослужебных собраниях в синагоге (прочие библейские книги не читались, а псалмы пелись в качестве молитв)[359].

В раннехристианской Церкви словосочетание «закон и пророки» употреблялось для обозначения Ветхого Завета в целом. Ветхий Завет читался через призму новозаветного откровения: в нем видели прежде всего непрерывную цепь пророчеств о Христе. А во Христе видели «исполнение» закона и пророков, то есть ту цель, ради которой был написан весь Ветхий Завет. Спасение через Христа было главной темой пророческих писаний, утверждает апостол Пётр: «К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследывая, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу» (1 Пет. 1:10–11).

Евхаристия включала в себя воспоминание обо всей ветхозаветной истории, увенчанием которой стало пришествие в мир Спасителя. И под конец Литургии Церковь устами священника обращается к Тому, Кто является «исполнением закона и пророков», Кто исполнил весь замысел Бога Отца о спасении рода человеческого, прося, чтобы Сам Христос наполнил сердца причастников радостью и весельем.

В словосочетании «радость и веселие» можно увидеть аллюзию на слова Христа: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф. 5:12). В этих словах Спаситель говорил не о том, что радость на небесах станет наградой за страдание и скорбь на земле: Он призывал радоваться и веселиться здесь, на земле, среди гонений и скорбей. Похожий призыв содержится в послании апостола Петра: «...Как вы участвуете в Христовых

[358] *Reisinger E. C.* The Law and the Gospel. P. 49–54; *Childs B. S.* Biblical Theology of the Old and New Testaments. P. 532.

[359] *Meier J. P.* Law and History. P. 71.

страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4:13). Здесь глагол «радоваться» указывает и на ту радость, которая на земле сопровождает тех, кто страдает за Христа, и на ту, которой они удостоятся после смерти.

Призыву Спасителя «радуйтесь и веселитесь» созвучен и призыв апостола Павла: «Всегда радуйтесь» (1 Фес. 5:16). Эти слова выражают суть христианства как религии радости. Но не той радости, которая основывается на земных приобретениях, а той, что имеет вечное измерение. О ней Спаситель сказал: «…и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин. 16:22).

Именно такая радость и такое веселие являются плодами причащения Святых Христовых Тайн. Об этом напоминает молитва «Исполнение закона и пророков», а также одна из молитв, читаемых верующими после причащения: «Тело Твое Святое, Господи, Иисусе Христе, Боже наш, да будет ми в живот вечный, и Кровь Твоя Честная во оставление грехов: буди же ми благодарение сие в радость, здравие и веселие…»[360]0

Потребление Святых Даров

Молитва «Исполнение закона и пророков» в наиболее древних литургических рукописях называется «молитвой скевофилакиона», то есть молитвой, читаемой в сосудохранилище — отдельном помещении при храме, где хранились священные сосуды и куда диакон уходил с чашей для потребления Святых Даров. В более поздних славянских служебниках она называется «Молитвой, внегда потребити Святая» (молитвой во время потребления святыни). Во время чтения этой молитвы диакон подходит с левой стороны престола и преклоняет голову; священник осеняет его голову крестообразно. После этого диакон отходит к жертвеннику и потребляет Святые Дары.

В современной практике потребление Святых Даров, оставшихся от Литургии, является прерогативой диаконов, которым в необходимых случаях помогают священники. Если священник служит без диакона, он самостоятельно потребляет Святые Дары. Однако в древней Церкви к потреблению допускались также миряне. В частности, в Константинополе VI века действовала следующая практика, зафиксированная церковным историком Евагрием:

> Древний обычай царствующего града требует, чтобы в том случае, когда остается довольно большое число святых частиц пречистого Тела Христа Бога на-

[360] Благодарственные молитвы по Святом Причащении, молитва 4.

шего, для потребления их призывать невинных детей из числа тех, которые посещают низшие школы[361].

Эта практика просуществовала в течение многих веков, о чем свидетельствует константинопольский пресвитер Никифор Каллист Ксанфопул в своей «Церковной истории», написанной вскоре после 1317 года[362].

Следует, однако, отметить, что в обоих случаях речь может идти о частицах Тела Христова, которые не были погружены в чашу с Кровью Христовой. Вряд ли можно предположить, что малолетних детей приглашали потреблять в больших количествах Кровь Христову, сохраняющую физические свойства вина.

В поздневизантийскую эпоху окончательно утвердился обычай потребления Святых Даров, оставшихся от причащения верующих, диаконами.

Заключительное благословение и отпуст

Все древние Литургии заканчивались тем, что совершитель преподавал народу благословение. В современном чине Литургии Иоанна Златоуста после заамвонной молитвы, в то время как священник читает молитву «Исполнение закона и пророков», хор трижды поет слова из Пс. 112:2: «Буди имя Господне благословенно от ныне и до века» («Да будет имя Господне благословенно отныне и навек»). Устав предписывает также петь псалом 33, начинающийся словами «Благословлю Господа на всякое время»[363]. По окончании псалма священник благословляет народ крестообразно, произнося слова:

Благословение Господне на вас, Того благодатию и человеколюбием, всегда, ныне и присно и во веки веков.	Благословение Господа — на вас, по Его благодати и любви к людям, постоянно, ныне и всегда, и во веки веков.

Хор отвечает: «Аминь». Затем священник произносит: «Слава Тебе, Христе Боже, упование наше, слава Тебе». Хор поет: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно и во веки веков. Аминь. Господи, помилуй (3 раза). Благослови». И священник произносит отпуст.

«Отпустом» называется благословение, преподаваемое священником в завершение всех богослужений (за исключением часов). В своем совре-

[361] *Евагрий Схоластик*. Церковная история 4, 36 (PG 86/2, 2769).

[362] *Никифор Каллист Ксанфопул*. Церковная история 17, 25 (PG 147, 280–281).

[363] В приходской практике этот псалом нередко опускается.

Отпуст

менном виде отпуст сформировался примерно в XV–XVI веках[364]. Наиболее краткая форма отпуста:

Христос, истинный Бог наш, молитвами Пречистыя Своея Матере и всех святых, помилует и спасет нас, яко благ и человеколюбец.

Христос, истинный Бог наш, по молитвам Своей Пречистой Матери и всех святых, помилует и спасет нас, ибо Он благ и человеколюбив.

Литургия, однако, никогда не завершается столь кратким отпустом. В воскресные дни в начале отпуста, перед словом «Христос», добавляется «воскресый из мертвых», в праздник Рождества Христова — «иже в вертепе родивыйся и в яслех возлегий нашего ради спасения»; в другие праздники также в начале отпуста могут быть добавлены слова, соответствующие содержанию праздника.

Кроме того, после Пресвятой Богородицы принято добавлять имена святых: в понедельник — бесплотных сил небесных, во вторник — Иоанна Крестителя, в четверг — святых апостолов и святителя Николая, в суббо-

[364] См.: *Успенский Н. Д.* Т. III. С. 317.

ту — апостолов, мучеников, преподобных и всех святых. В среду и пятницу перед именем Богородицы добавляется «силою Честнаго и Животворящаго Креста».

Во все дни недели, за исключением великих праздников, на отпусте поминается имя святого, в честь которого освящен храм, а также святых, чья память совершается в этот день.

На отпусте Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста поминаются соответственно имена этих святителей.

Наконец, по существующей практике, на каждом отпусте поминаются имена родителей Пресвятой Богородицы — Иоакима и Анны[365].

После отпуста

После отпуста, по традиции, поется многолетие Патриарху, правящему архиерею, настоятелю, братии, прихожанам храма и всем православным христианам.

Затем священник произносит проповедь, если она не была произнесена до этого — после Евангелия или на запричастном стихе.

В завершение богослужения священник преподает верующим для целования крест. Во время целования креста во многих храмах, по сложившемуся обычаю, читаются «Благодарственные молитвы по Святом Причащении».

Служебник предписывает священнику собственноручно раздавать верующим антидор. Антидором (буквально: «вместо дара», то есть «вместо Святых Даров») называется хлеб, оставшийся от агничной просфоры после вырезания из нее Агнца для причащения. Своим происхождением антидор обязан, как предполагают, традиции, сложившейся в VIII–IX веках в Константинопольском Студийском монастыре, где его давали монахам по окончании не-евхаристического утреннего богослужения перед трапезой. Обычай раздавать антидор после причастия отмечен в литургических уставах XIII–XIV веков[366].

В греческой практике священник раздает верующим антидор после окончания Божественной Литургии; при архиерейском служении это делает сам архиерей. В Русской Церкви частицы антидора обычно даются вместе с запивкой тем верующим, которые приступили к причастию. Не-

[365] Имена Иоакима и Анны до XVII века были частью субботнего отпуста, однако в славянском Служебнике, изданном при патриархе Иове, в 1602 году, субботний отпуст был изложен как совокупность отпустов всей седмицы. В результате этого имена Иоакима и Анны перекочевали и в отпусты других дней недели. См.: *Успенский Н. Д.* Т. III. С. 318.

[366] Подробнее см. в: *Пономарев А. С.* Антидор. С. 486.

смотря на свое название, антидор никоим образом не заменяет причастие, поскольку является не Телом Христовым, а лишь освященным хлебом.

Молебны и панихиды по окончании Литургии

В некоторых приходах по окончании Литургии совершаются молебны или панихиды. В отдельных храмах молебен присоединяется к Литургии сразу же после отпуста или даже вставляется в нее перед отпустом.

Смысл и содержание Литургии не предполагает того, чтобы после ее окончания совершались какие-либо иные службы. Напротив, все прочие богослужения, предписанные уставом, будь то вечерня, утреня или часы, рассматриваются как приуготовительные к Литургии и совершаются либо вечером накануне Литургии, либо утром перед ее началом. Литургия является завершением всего цикла богослужений суточного круга и имеет настолько всеобъемлющий характер, что какие-либо дополнительные молитвы по окончании ее представляются неуместными.

Об этом говорит известный знаток церковного устава епископ Афанасий (Сахаров), касаясь обычая совершать панихиду после Литургии:

> Обычай этот не имеет оснований в уставе. Типикон не предусматривает совершения тотчас после Литургии еще каких-либо богослужений. Литургия — завершение всего круга суточного богослужения. Все остальные службы подготовляют верующих к участию или к присутствию при совершении таинства Евхаристии… На Литургии… радость христианина выше всякой праздничной радости, здесь торжество выше всякого праздничного торжества…[367]

По словам святителя, Церковь хочет, чтобы после Литургии «верующие вышли в домы свои, благодаряще Бога, с пасхальным настроением». Совершение продолжительных молений об усопших после Литургии не соответствует значению Литургии «и показывает только, что мы не в достаточной мере понимаем, недооцениваем значение этой божественной службы и совершаемого на ней великого Таинства». Церковный устав, — подчеркивает епископ Афанасий, — «предполагает, что всякие моления, какие только могут быть в данный день, должны быть окончены до Литургии». Устав «допускает возможность совершения панихиды или во “ино время”, вне связи с общественным богослужением, или только после вечерни или утрени, но отнюдь не после Литургии»[368].

---

[367] *Афанасий (Сахаров)*. О поминовении усопших. С. 123.

[368] Там же. С. 123, 125.

Служение молебнов и панихид, а также чтение акафистов[369] должно совершаться либо во внебогослужебное время, либо по окончании вечернего богослужения, либо перед Литургией. Если в силу обстоятельств молебен или панихида по просьбе верующих совершаются священником после Литургии, то они должны не присоединяться к Литургии, а совершаться отдельно от нее, после целования креста.

Особым случаем следует признать совершение панихиды по окончании Литургии в «родительские субботы», а также совершение молебна по окончании Литургии в день памяти наиболее чтимых святых или, например, перед началом учебного года.

[369] Акафистом (от греч. ἀκάθιστος — букв. «неседальный», то есть исполняемый стоя) называется жанр церковного гимнотворчества. Акафист состоит из двенадцати тропарей и двенадцати кондаков. Первый акафист, посвященный Богородице, появился в VI в. (о его происхождении и авторстве см., в частности: *Wellesz E.* The Akathistos Hymn; *Idem.* A History. P. 191–197; *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 243–249). По образцу этого акафиста впоследствии были составлены другие акафисты — Иисусу Сладчайшему, святителю Николаю, многим святым.

Глава 4

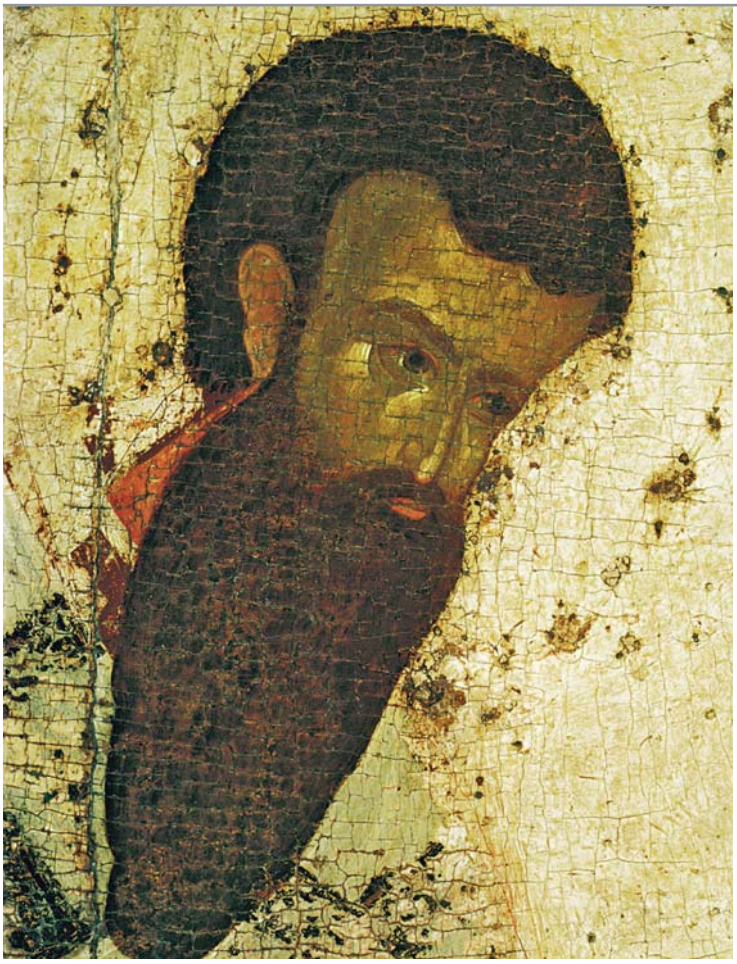
МОЛИТВЫ ЛИТУРГИИ ВЕРНЫХ ПО ЧИНУ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Современное чинопоследование Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста, как уже говорилось, ничем одно от другого не отличается, кроме так называемых «тайных молитв». Всё сказанное в предыдущей главе об обрядовой стороне Литургии Иоанна Златоуста, о диаконских ектениях и священнических возгласах в полной мере относится и к Литургии Василия Великого. Поэтому в настоящей главе мы не будем рассматривать сам порядок совершения Литургии верных по чину Василия Великого, а рассмотрим только те молитвы, которые отличаются от молитв Литургии Златоуста.

Вопроса о времени их составления мы касаться не будем, поскольку, во-первых, в научной литературе он недостаточно проработан, а во-вторых, есть немало оснований предполагать, что все эти молитвы получили свой окончательный (или близкий к окончательному) вид в IV веке. Во всяком случае это относится к анафоре. Что же касается прочих молитв, то и они, так или иначе, сложились не позднее VIII века, которым датируется самая ранняя известная науке литургическая рукопись: в ней все эти молитвы представлены в полном объеме.

При их рассмотрении мы сосредоточимся прежде всего на их богословском содержании. Еще в начале XX века крупнейший русский литургист И. А. Карабинов отмечал, что почти каждая фраза анафоры Василия Великого «насыщена догматическими выражениями»: именно в этом «преобладании догматического элемента, а также в сосредоточении особенного внимания на деле спасения» ученый видел главную особенность данной анафоры[1]. Однако данное суждение можно с полным правом от-

[1] *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). С. 73.



Свт. Василий Великий. Фрагмент иконы из деисусного чина Благовещенского собора Московского Кремля. Посл. четв. XIV в.

нести и к другим молитвам Литургии Василия Великого. Богословский, догматический элемент в них безусловно преобладает над какими бы то ни было иными.

Особенностью большинства молитв Литургии Василия Великого является то, что они почти целиком сотканы из слов и выражений, заимствованных из посланий апостола Павла. Именно эти слова и выражения, лишь иногда перемежающиеся с выражениями из псалмов и других библейских книг, составляют основной богословский каркас Литургии Василия Великого.

Апостола Павла нередко называют создателем христианского богословия[2]. Влияние богословского языка, концепций и идей Павла в полной мере сказалось на христианском богослужении, и Литургия Василия Великого является ярким тому подтверждением. Даже в том случае, когда автор Литургии мог бы опираться на текст Евангелия, а именно в описании Тайной

[2] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. С. 5–6.

вечери, которое имеется у трех Евангелистов-синоптиков, он предпочитает опираться на соответствующее место из Первого послания Павла к Коринфянам.

1. Молитвы верных

Первая молитва

Первая молитва верных, читаемая священником во время произнесения ектении, начинающейся словами «Елицы вернии, паки и паки миром Господу помолимся», имеет в Литургии Василия Великого следующий вид:

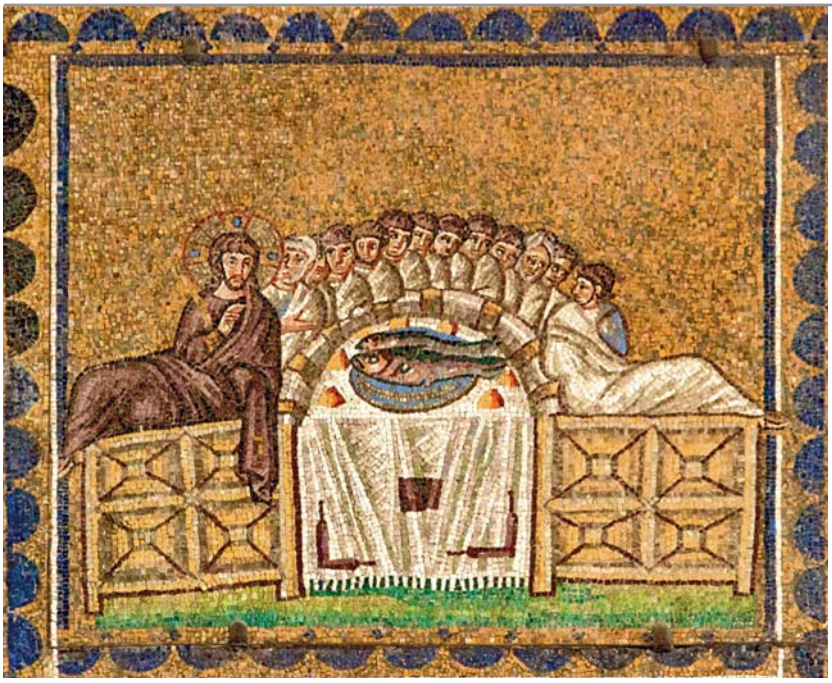
Ты, Господи, показал еси нам великое сие спасения таинство, Ты сподобил еси нас, смиренных и недостойных раб Твоих, быти служителем святаго Твоего жертвенника, Ты удовли нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию, да неосужденно ставше пред святою славою Твоею, принесем Ти жертву хваления, Ты бо еси действуяй вся во всех. Даждь, Господи, и о наших гресех и о людских неведениих приятней бытии жертве нашей и благоприятней пред Тобою.

Ты, Господи, показал нам это великое таинство спасения, Ты удостоил нас, смиренных и недостойных рабов Твоих, быть служителями святого Твоего жертвенника, Ты сделай нас достойными этой службы силой Твоего Святого Духа, чтобы, без осуждения встав перед Твоей святой славой, мы принесли Тебе жертву хвалы, ибо Ты производишь всё во всем. Даруй, Господи, чтобы наша жертва о наших грехах и о неведении людей была приятна и благоугодна Тебе.

Что понимается здесь под «великим таинством спасения»? Некоторые толкователи видят здесь аллюзию на 1 Тим. 3:16 («великая благочестия тайна — Бог явился во плоти»)[3]. В таком случае под таинством спасения следует понимать воплощение Бога, ставшее причиной спасения для людей. Однако возможно и иное понимание: великое таинство спасения — это святая Евхаристия. Такое понимание вытекает из общего контекста молитвы, которая целиком посвящена жертве хваления, приносимой служителями святого жертвенника.

Смысл словосочетания «великое таинство спасения» в некоторой степени зависит от того, кто является адресатом молитвы. Ответ на этот вопрос не очевиден. Обращение «Господи» применяется в богослужебных текстах как к Отцу, так и к Сыну. Выражение «Святаго Твоего Духа» также может быть адресовано и Отцу, и Сыну. А тринитарный возглас в конце молитвы («Яко подобает Тебе всякая слава, честь и поклонение, Отцу и Сыну

[3] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 191.



Тайная вечеря. Мозаика базилики Сант-Аполлинаре Нуово, Равенна. 60-е гг. VI в.

и Святому Духу...»), как мы говорили выше, когда рассматривали Литургию Иоанна Златоуста, совсем не всегда означает, что молитва, которая им завершается, была адресована всем трем Лицам Святой Троицы. Наиболее яркий пример — молитва «Отче наш», которая обращена к Богу Отцу, но завершается тринитарным славословием.

Есть своя логика в том, чтобы в рассматриваемой молитве видеть обращение к Иисусу Христу, который «показал», то есть установил, Таинство Евхаристии на Тайной вечере. Такой взгляд находит подкрепление в том, что молитва «Никтоже достоин», которая предположительно с самого начала входила в Литургию Василия Великого и лишь впоследствии была интерполирована в Литургию Златоуста[4], обращена к Иисусу Христу: в ней Он описан как одновременно приносящий жертву и принимающий ее. Отдельные выражения молитвы «Никтоже достоин» близки к словам рассматриваемой молитвы. В частности, слова «Ты удовли нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию» обнаруживают близость к словам «удовли мя, силою Святаго Твоего Духа... предстати святей Твоей сей трапезе». Многие темы обеих молитв являются общими: сознание священнослужителем своего недостоинства; просьба о том, чтобы жертва была благосклонно принята; напоминание о том, что Сам Господь установил Таинство Евхаристии.

[4] См. об этом на с. 429–431.

Есть также некоторый параллелизм между рассматриваемой молитвой и обращенной ко Христу молитвой «Вонми, Господи Иисусе Христе», читаемой непосредственно перед причащением (она также изначально входила в чин Литургии Василия Великого, откуда попала в Литургию Златоуста[5]). В частности, выражение «святаго Твоего жертвенника» имеет смысловое сходство с выражением «от святаго жилища Твоего, и от престола славы Царствия Твоего».

В то же время ничто не препятствует видеть адресата рассматриваемой молитвы в Боге Отце, поскольку большинство других молитв Литургии обращены именно к Нему. В этом случае под «великим таинством спасения» можно понимать всю историю спасительных действий Бога по отношению к человеку: от сотворения человека до принятия человеческой плоти Сыном Божиим. Эта история включает в себя установление Таинства Евхаристии, которое в таком случае также рассматривается как одно из благодеяний Бога Отца.

Служба, в которой участвуют люди, совершается силой Святого Духа: это выражение заимствовано у апостола Павла (Рим. 15:13). Из Послания Павла к Евреям заимствованы выражения «жертва хваления» (Евр. 13:15) и «о наших гресех и о людских неведениих»[6] (Евр. 9:7). Слова «Ты бо еси действуяй вся во всех» являются не чем иным как напоминанием о том, что, согласно Павлу, «служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех» (1 Кор. 12:5–6). Наконец, выражение «приятней бытии жертве нашей и благоприятней пред Тобою» тоже является парафразом слов Павла (Флп. 4:18). Таким образом, не только понятийный аппарат молитвы почти полностью базируется на богословии великого апостола, но и практически весь ее словарь заимствован у него.

Вторая молитва

Вторая молитва верных по содержанию близка к первой, продолжая те же темы:

Боже, посетивый в милости и щедротах смирение наше, поставивый нас, смиренных и грешных, и недостойных раб Твоих, пред святою славою

Боже, посетивший наше смирение милостью и милосердием, поставивший нас, смиренных и грешных и недостойных рабов Твоих, перед святой

[5] См. об этом на с. 573–575.

[6] О смысле этого выражения см. на с. 421.

Сошествие Святого Духа. Фрагмент иконы. 1894 г. (Свердловский краеведческий музей, Екатеринбург)

Твоею, служити святому жертвеннику Твоему, Ты укрепи нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию и даждь нам слово во отверзение уст наших, во еже призывати благодать Святаго Твоего Духа на хотящия предложитися Дары.

славой Твоей, чтобы нам служить святому жертвеннику Твоему, Ты укрепи нас силой Святого Твоего Духа для этой службы и даруй нам слово, чтобы мы отверзли уста для призывания благодати Святого Твоего Духа на Дары, которые будут предложены.

Дважды в молитве упомянут Святой Дух. Слова «укрепи нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию» почти повторяют аналогичное прошение из предыдущей молитвы, где говорилось: «удовли нас силою Святаго Твоего Духа в службу сию». Однако к ним теперь добавляется прошение о том, чтобы Господь отверз уста молящихся для призывания Святого Духа на Святые Дары. Таким образом, молитва готовит к главному моменту Литургии — эпиклезису:

> Этим Церковь лишний раз исповедует веру в совершительное действие благодати Святого Духа, без которой немыслимо ни одно Таинство. Это является как бы предварительной эпиклезой на евхаристические Дары. В сущности, это уже второе призывание, если считать «Царю Небесный» перед началом Литургии. Важно это потому, что этими призываниями Церковь подчеркивает, что не только какой-то один момент, момент «тайносовершительной формулы», важен для совершения Таинства, но важно всё последование Литургии. Тради-

ция древности именно так понимает тайнодействие; всё его последование от начала проскомидии до заключительных слов есть одно органическое целое, не разделяемое на отдельные моменты и статьи, и вся эта полнота нужна для совершения священнодействия. Как в искупительном подвиге Спасителя вся Его земная жизнь имеет значение, а момент Гефсимании и Голгофы является только кульминационным пунктом Жертвоприношения, возношения на Крест, так и всё последование Литургии, символически изображающее в литургических формах всю земную жизнь Богочеловека от рождения в проскомидии до конца Литургии важно и неотъемлемо. Момент преложения Даров с возношением их при словах «Твоя от Твоих...» есть только кульминационный пункт Жертвоприношения. Дары прелагаются благодатию Святого Духа, но призывается Святой Дух в течение Литургии несколько раз, ибо каждый момент Литургии важен для тайнодействия. Евхаристия совершается не одними словами Спасителя «Приимите, ядите...», «Пийте от нея вси...» и не одними только словами молитвы эпиклезы «Сотвори убо хлеб Сей... Преложив Духом Твоим Святым», а всем чинопоследованием, всем контекстом молитв[7].

Вторая молитва верных, как и первая, посвящена событиям, уже имевшим место в истории. В ней говорится о том, что Бог уже посетил Свой народ милостью и щедротами (в первой говорилось о том, что Он показал нам великое таинство спасения). Но эта милость Божия, уже явленная, это спасение, уже дарованное, должны быть усвоены верующими. И происходит усвоение плодов искупительного подвига Христа через причастие Святым Дарам, на которые должен сойти Святой Дух, чтобы преложить их в Тело и Кровь Спасителя.

2. Молитва приношения

Следующая молитва имеет в Служебнике наименование «Молитва приношения». Она читается священником после великого входа, когда Святые Дары поставлены на престол, а диакон произносит ектению «О предложенных честных дарех Господу помолимся». Эта молитва раскрывает смысл Литургии как Таинства Нового Завета, соединяющего всю историю человечества от сотворения мира с эсхатологическим ожиданием Страшного суда.

Молитва приношения может быть разделена на три части: первая частично повторяет мысли двух рассмотренных выше молитв верных; вторая сосредоточена на ветхозаветных прообразах евхаристической жертвы; третья говорит о Евхаристии как продолжении служения апостолов в ожидании Страшного суда.

[7] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 193–194.

Первая часть молитвы

В первой части молитвы приношения священник обращается к истории человечества от сотворения мира и человека и благодарит Бога за Его благодеяния к людям:

Господи Боже наш, создавый нас и введый в жизнь сию, показавый нам пути во спасение, даровавый нам небесных таин откровение, Ты бо еси положивый нас в службу сию силою Духа Твоего Святаго, благоволи убо, Господи, быти нам служителем Новаго Твоего Завета, слугам святых Твоих таинств. Приими нас, приближающихся святому Твоему жертвеннику, по множеству милости Твоея, да будем достойни приносити Тебе словесную сию и безкровную жертву о наших согрешениих и о людских невежествиих: юже прием во святый и пренебесный, и мысленный Твой жертвенник, в воню благоухания, возниспосли нам благодать Святаго Твоего Духа.

Господи Боже наш, создавший нас и приведший в эту жизнь, показавший нам пути к спасению, даровавший нам откровение небесных тайн! Ты назначил нас на это служение силой Святого Твоего Духа. Итак, удостой нас быть служителями Твоего Нового Завета, слугами святых Твоих таинств. Прими нас, приближающихся к святому Твоему жертвеннику, по множеству милости Твоей, чтобы мы были достойны приносить Тебе эту словесную и бескровную жертву за наши грехи и за грехи неведения народа. Приняв ее на святой и сверхнебесный и мысленный Твой жертвенник, как аромат благоухания, пошли нам в ответ благодать Святого Твоего Духа.

По своему содержанию эта часть молитвы предвосхищает ту часть анафоры, где речь пойдет об истории человечества от сотворения мира. Особенностью молитв Литургии Василия Великого является то, что одни и те же мысли повторяются в них многократно. В частности, идея Промысла Божия, ведущего ко спасению весь человеческий род, является таким постоянно возвращающимся мотивом, придающим богословскую цельность Литургии как благодарению за многообразные действия этого Промысла.

Обратим внимание на выражение «Новый Завет», встречающееся в тексте молитвы. В христианской традиции оно используется для обозначения всего собрания канонических книг, включая четыре Евангелия, книгу Деяний, апостольские послания и Апокалипсис. Однако их изначальное значение иное: они указывают на договор, который Иисус заключает со Своими учениками, и завещание, которое им оставляет. И этот завет реализуется в причастии Его Крови. На Тайной вечере, предлагая ученикам чашу, Иисус говорит: «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26:26–30; Мк. 14:22–26).

Само слово διαθήκη («завет») может иметь и то, и другое значение[8]. Речь идет об особом союзе, который скрепляет Иисуса с Его учениками благодаря тому, что Он пролил за них Кровь. Этот союз имеет сверхъестественную природу, поскольку не основывается ни на расчете, ни на дружбе, ни на эмоциях. Он предполагает онтологическое единство учеников с Учителем через принятие внутрь себя Его Крови, пролитой за них.

В данном контексте выражение «служители Нового Завета» может пониматься как указывающее на христианских священнослужителей, совершающих Евхаристию по завету Господа. Они — слуги божественных таинств, назначенные на служение Самим Богом. В то же время в расширительном смысле оно обозначает весь народ Божий — «царственное священство» (1 Пет. 2:9), призванное к общению с Богом через Его Единородного Сына.

Заключительные слова рассмотренной части молитвы являются парафразом молитвы, читаемой священником при благословении кадила[9]. В ней использован образ небесного жертвенника, к которому восходит благоухание бескровной жертвы. Данный образ имеет значение в том числе в контексте упоминания о жертвоприношении Ноя: об этом пойдет речь далее в рассматриваемой молитве.

Вторая часть молитвы

Наиболее богословски насыщенной является вторая часть молитвы, которая для понимания требует хорошего знания ветхозаветной истории:

Призри на ны, Боже, и виждь службу сию нашу, и приими ю, якоже приял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Авраамова всеплодия, Моисеева и Ааронова священства, Самуилова мирная.	Взгляни на нас, Боже, и узри эту нашу службу и прими ее, как ты принял дары Авеля, жертвы Ноя, всесожжения Авраама, священство Моисея и Аарона, мирную жертву Самуила.

Здесь устанавливается преемство между ветхозаветным культом всесожжений и жертв и новозаветной Евхаристией, прообразом которой эти жертвы являлись. В молитве упоминается пять сюжетов: принесение Авелем жертвы Богу (Быт. 4:4), жертвоприношение Ноя по окончании потопа (Быт. 8:20–22), принесение Авраамом в жертву сына своего Исаака (Быт.

[8] Не случайно на английский язык оно переводится и как New Testament, и как New Covenant.

[9] См. текст этой молитвы на с. 332.

22:1–14), священство Моисея и Аарона (Пс. 98:6), «мирные жертвы», принесенные Самуилом (1 Цар. 11:14–15).

Все эти сюжеты, воспринимавшиеся как прообразы Евхаристии, нашли отражение в раннехристианских фресках, мозаиках и иконописных изображениях, размещавшихся в алтаре. Например, на византийских мозаиках и фресках в качестве прообразов Евхаристии фигурируют: Авель, приносящий жертву Богу; Авраам, встречающий трех путников; Авраам, приносящий в жертву Исаака; Мелхиседек, выносящий хлеб и вино навстречу Аврааму[10]. На боковых дверях русских иконостасов иногда изображались Моисей и Аарон.

Отметим сходство рассматриваемой молитвы с некоторыми молитвами других древних Литургий:

> Боже, принявший дары Авеля, жертву Ноя и Авраама, фимиам Аарона и Захарии, прими и от рук нас, грешных, этот фимиам в приятное благоухание и в оставление грехов наших и всего народа Твоего[11].
>
> Боже, принявший жертвоприношение от Авеля на поле, от Ноя в ковчеге, от Авраама на вершине горы, от Давида на гумне Орны Иевусеянина, от Илии на горе Кармиле и лепты вдовицы в сокровищнице, — Ты, Господи, прими эти приношения, которые приносятся Тебе руками моими[12].
>
> Прими от нас это приношение молитв, как жертву Авеля, Ноя и Авраама[13].
>
> Жертву отца нашего Авраама, фимиам Захарии, милостыни Корнелия и две лепты вдовицы, прими и их благодарственные дары и воздай им за земное небесным, за временное вечным[14].
>
> Прими их на жертвенник Твой духовный, небесный, как благоухание фимиама, к Твоему небесному величеству, через служение Ангелов и Архангелов святых Твоих, как Ты принял к Себе дары праведного Авеля и жертву отца нашего Авраама и две лепты вдовицы[15].

Имена отдельных ветхозаветных персонажей в этих Литургиях могут варьироваться, но три имени встречаются чаще других: Авель, Ной и Авраам.

---

[10] Эти сюжеты встречаются, в частности, в алтарных мозаиках равеннской церкви Сан-Витале (VI в.).

[11] Греческая Литургия апостола Иакова // Собрание древних литургий. Т. 1. С. 151–152.

[12] Сирийская Литургия апостола Иакова.

[13] Литургия Армянской Церкви.

[14] Литургия апостола Марка.

[15] Коптская Литургия Кирилла Александрийского.

«Авелевы дары»

Рассказ о приношении Авеля содержится в книге Бытия и представляет собой первое упоминание о жертвоприношении в Священном Писании:

> И был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец. Спустя несколько времени Каин принес от плодов земли дар Господу, и Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его. И сказал Господь [Бог] Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним. И сказал Каин Авелю, брату своему: [пойдем в поле]. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его (Быт. 4:2–8).

Именно на этом рассказе основано представление о том, что Бог может призреть, а может и не призреть на жертву, приносимую человеком, может принять ее, а может не принять. Потому священник и просит в начале молитвы: «Призри на ны, Боже, и виждь службу сию нашу, и приими ю…»

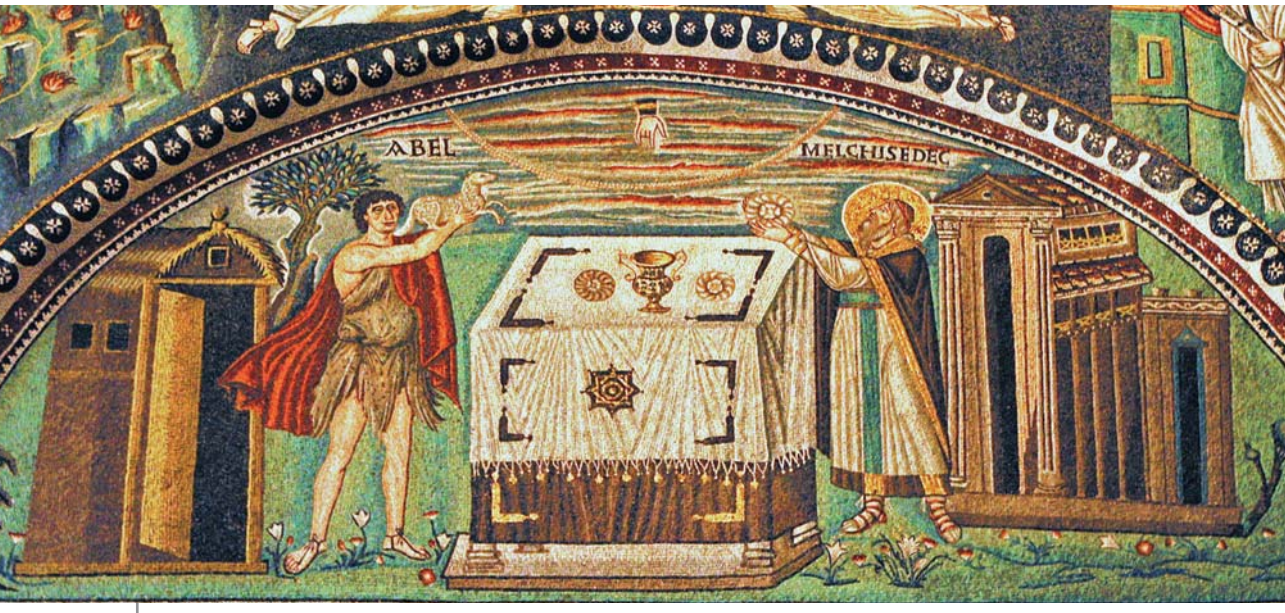
Библейский рассказ не содержит в себе никакого ключа к пониманию причин, по которым жертва Авеля была принята Богом, а жертва Каина — нет. По толкованию Оригена, «в Каине испорченность его родилась не тогда, когда он убил брата своего. Ведь и прежде Бог, ведающий сердца людей, не призрел на Каина и на дары его. Просто злоба его вышла наружу, когда он убил Авеля»[16]. По мнению Ефрема Сирина, «когда принесли они жертвы — один агнца из стад своих, а другой плоды земные, — то, поскольку Каин уже при самом первом жертвоприношении выказал свое небрежение, Бог не восхотел принять от него жертвы, чтобы научить его, как следовало бы это делать»[17]. Иоанн Златоуст видит объяснение в том, что Авель «принес не просто от овец, но первородных, то есть дорогих, отборных, далее, что от этих первородных принес самое драгоценнейшее… О Каине ничего такого Писание не замечает, а говорит только, что он принес от плодов земли жертву, то есть принес, что попалось, без всякого старания и разбора»[18]. В свете такого толкования «Авелевы дары» — это такое приношение Богу, которое совершается с лучшими намерениями, с чистым сердцем, не отягченным греховными помыслами или завистью.

---

[16] *Ориген.* О молитве 29, 18 (PG 11, 544). Рус. пер. Библейские комментарии отцов Церкви. Ветхий Завет. Т. 1а. Книга Бытия 1–12. С. 127.

[17] *Ефрем Сирин.* Толкование на Книгу Бытия 3, 2 (CSCO 152, 48–49). Рус. пер. С. 253.

[18] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Книгу Бытия 18, 5 (PG 53, 155). Рус. пер. С. 163.



Жертвоприношение Авеля и Мелхиседека.
Мозаика базилики Сан-Витале, Равенна.
546–547 гг.

Василий Великий рассматривает данный библейский эпизод как классический пример зависти:

> Что же может быть пагубнее этой болезни? Это — порча жизни, надругательство над природой, вражда против того, что дано нам от Бога, сопротивление Богу. Что виновника зла — демона — вооружило на войну против человека? Не зависть ли? В зависти явно изобличил себя богоборец, когда вознегодовал на Бога за щедрые дары Его человеку, но отомстил человеку, потому что не мог мстить Богу. То же делающим оказывается и Каин, первый ученик диавола, научившийся у него и зависти, и убийству… Что же сделал Каин? Видел честь от Бога и воспламенился ревностью, убил облеченного честью, чтобы оскорбить Почтившего. Не имея сил к богоборчеству, впал в братоубийство[19].

Иоанн Златоуст, со своей стороны, подчеркивает, что Каин совершил не один грех, а целых семь: «первый грех тот, что он позавидовал брату за Божие к нему благоволение: и этого одного греха уже достаточно было, чтобы наказать его смертью; второй — что он позавидовал собственному брату; третий — что употребил хитрость; четвертый — что совершил

[19] *Василий Великий*. Беседа 11, о зависти 3 (PG 31, 376). Рус. пер. С. 966.

Жертвоприношение Авеля и Каина. Каин убивает Авеля. Миниатюра из Псалтири. 1160 г. (Музей Виктории и Альберта, Лондон)

убийство; пятый — что убил брата; шестой — что первый совершил убийство; седьмой — что солгал Богу»[20].

В контексте Литургии, однако, важен не образ Каина, а образ Авеля: именно на него обращается первоочередное внимание. Принесенная им жертва стала прообразом всех последующих жертвоприношений, в том числе и евхаристической жертвы, а сам невинно убиенный Авель стал прообразом распятого Христа. Священномученик Ириней Лионский пишет о «страдании Праведного, вначале предызображенном в Авеле и описанном пророками, совершившемся же в последние времена в Сыне Божием»[21]. Согласно толкованию, приписываемому прп. Ефрему Сирину, Авель, «возбудив к себе зависть добродетелью… смерть претерпел и, став прообразом Владыки Христа, упокоевается во веки веков»[22]. Согласно святителю Амвросию Медиоланскому, Каин представлял собой прообраз иудейского народа, а Авель — прообраз Христа, претерпевшего смерть от Своих братьев по плоти[23].

[20] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Книгу Бытия 19, 5 (PG 53, 164). Рус. пер. С. 175.

[21] *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 25, 2 (PG 7a, 1051). Рус. пер. С. 385.

[22] *Ефрем Сирин.* Беседы на Евангелие от Иоанна. Рус. пер. Т. 4. С. 354 (текст относится к т. н. корпусу «греческого Ефрема» и считается неподлинным).

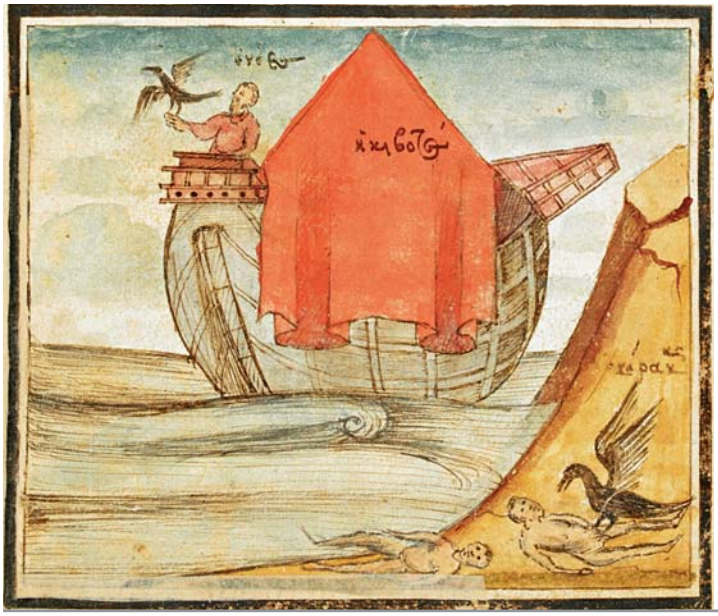
[23] *Амвросий Медиоланский.* О Каине и Авеле 2, 1 (PL 14, 318).

«Ноевы жертвы»

После Авелевых даров в молитве упоминаются Ноевы жертвы. История потопа занимает существенное место в книге Бытия. Эта история завершается тем, что по окончании потопа Ной, выйдя вместе со всеми спасенными из ковчега, первым делом принес жертву Господу:

> И вышел Ной и сыновья его, и жена его, и жены сынов его с ним; все звери, и [весь скот, и] все гады, и все птицы, всё движущееся по земле, по родам своим, вышли из ковчега. И устроил Ной жертвенник Господу; и взял из всякого скота чистого и из всех птиц чистых и принес во всесожжение на жертвеннике. И обонял Господь приятное благоухание, и сказал Господь [Бог] в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал: впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся (Быт. 8:18–22).

Христианская традиция видит в истории потопа прежде всего прообраз крещения. Это толкование присутствует уже в Новом Завете: апостол Пётр говорит о том, что Христос был умерщвлен по плоти, но ожил духом, «которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской



Ной в ковчеге. Метрический парафраз книг Бытия и Исхода Георгия Хумна. Ок. 1600 г. (Британская библиотека, Лондон. Add MS 40724. Fol. 22r)

нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа» (1 Пет. 3:18–21). Выражение διεσώθησαν δι᾽ ὕδατος, переданное в Синодальном переводе словами «спаслись от воды», буквально означает «спаслись через воду» («спаслись посредством воды»). Библейский потоп, таким образом, является прообразом очищения, получаемого в Крещении. По словам Григория Богослова, «благодать и сила Крещения не потопляет мир, как некогда, но очищает грех в каждом человеке, и совершенно смывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением»[24].

Сам Ной воспринимается как один из ветхозаветных прообразов Христа, а его ковчег — как прообраз Церкви. «Находящийся вне Церкви мог бы спастись только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева», подчеркивает священномученик Киприан Карфагенский[25]. По словам блаженного Августина, «Ной есть прообраз Христа»[26], а ковчег, изготовленный из дерева, «служит образом странствующего в этом веке града Божия, то есть Церкви, получившей спасение посредством дерева, на котором был распят “посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус” (1 Тим. 2:5)»[27].

Завет, заключенный Богом с Ноем, в свою очередь, является прообразом того Нового Завета, который Бог заключил с людьми через Своего Единородного Сына. К этому событию вела вся последующая история человечества:

> Наконец, когда, по умножении в последующее время рода человеческого и уклонении его к нечестию, Бог увидел, что раны неизлечимы, то истребил творящих зло, словно некую вредную закваску, оставив этого праведника с тем, чтобы он стал корнем и начатком рода человеческого. И смотри опять, какое являет ему благоволение. От этого праведника и от сыновей его Он благоволил размножить род человеческий до такого великого числа, постепенно избирал праведников, то есть патриархов, и поставил их для прочих людей учителями, которые могли всех научать своими добродетелями и, подобно врачам, врачевать болевших… Наконец, когда Бог увидел, что и после такой заботы естество человеческое имеет еще нужду в великом и неизреченном человеколюбии, и что нисколько не помогают ни патриархи, ни пророки, ни те изумительные чудеса, ни наказания и внушения, так часто

[24] *Григорий Богослов*. Слово 40, 7 (SC 358, 210). Рус. пер. С. 547.

[25] *Киприан Карфагенский*. Книга о единстве Церкви 6 (PL 4, 503).

[26] *Августин*. Трактат на Евангелие от Иоанна 9, 11 (PL 35, 1464).

[27] *Он же*. О граде Божием 15, 26 (PL 41, 472).

Праотец Ной. Роспись кафоликона Успения Богородицы монастыря Протат, Афон. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

повторяемые, ни те пленения, непрерывно следовавшие одно за другим, — тогда, как бы сжалившись над нашим родом, послал к нам Врача душ и тел, воздвигнув, так сказать, от отеческих недр Единородного Сына Своего, Который благоволил принять образ раба (Флп. 2:7) и родиться от Девы, жить вместе с нами и претерпеть всё свойственное нам, дабы нашу природу, лежащую внизу от множества грехов, возвести от земли на небо[28].

Жертвоприношение Ноя — это прообраз той жертвы, которую принес Сын Божий на кресте и которая возобновляется в Евхаристии. Именно поэтому Ной занимает второе место после Авеля в списке ветхозаветных праведников, чьи жертвоприношения были приняты Господом.

«Авраамова всеплодия»

Третьим в этом списке стоит Авраам. О том, что он создавал жертвенник Господу, в Книге Бытия говорится неоднократно (Быт. 12:7–8; 13:4, 18; 22:9). Но слово «всесожжение» употребляется, причем не один раз, только

[28] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Книгу Бытия 27, 1 (PG 53, 240–241). Рус. пер. С. 269–270.

в рассказе о том, как Авраам принес в жертву своего сына Исаака[29]. Можно поэтому полагать, что рассматриваемая молитва Литургии Василия Великого говорит не просто о жертвах, которые Авраам приносил Богу, но именно об этой жертве.

Рассказ о ней имеет особую значимость для христианской традиции. В нем повествуется о том, как Бог обещает столетнему Аврааму и его бесплодной жене Сарре даровать сына, как престарелые супруги много лет дожидаются исполнения обетования, как рождается долгожданный сын и как затем, когда отрок подрастает, Бог искушает Авраама и говорит: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе». Получив это повеление, Авраам отправляется в путь вместе с сыном и слугами. На третий день он видит издалека указанное Богом место и говорит слугам: «Останьтесь вы здесь с ослом, а я и сын пойдем туда и поклонимся». Ни у слуг, ни у сына эти слова не вызывают вопросов, так как восхождение на гору для поклонения Богу было обычной практикой. Только когда Исаак видит, что Авраам не взял с собой жертвенное животное, он спрашивает отца: «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?» Авраам отвечает: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой». Наконец, отец с сыном приходят на указанное Богом место, Авраам связывает Исаака, кладет его на жертвенник и заносит над ним нож, чтобы заколоть его. В этот момент он слышит голос Ангела: «Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт. 22:2–12).

С самой глубокой древности в рассказе о жертвоприношении Авраама видели прообраз крестной жертвы Спасителя:

> И сам Исаак… есть образ Господа. В самом деле, он — сын, как и Господь — Сын, ведь он был сыном Авраама, так же, как и Христос — Сыном Бога; кроме того, он — жертва, так же, как и Господь. Однако Исаак не был принесен в жертву, как Господь, но только понес дрова для священнодействия, так же, как и Господь — древо креста[30].

---

[29] Термин ὁλοκάρπωμα («всеплодие») встречается в Септуагинте (Прем. 3:6), откуда он перешел в многочисленные византийские литургические тексты. В рассказе Книги Бытия о жертвоприношении Авраама многократно употребляется идентичный по значению термин ολοκάρπωσις, соответствующий еврейскому **עלה** *ʻōlā* (всесожжение).

[30] *Климент Александрийский*. Педагог 1, 5 (PG 8, 277). Рус. пер. Библейские комментарии отцов Церкви. Ветхий Завет. Т. 2. С. 130.

В том, что Исаак несет на себе дрова для всесожжения, есть образ, поскольку Христос шел на Голгофу, неся крест Свой (Ин. 19:17). И всё же нести дрова для всесожжения есть обязанность священника. Исаак, следовательно, становится и жертвой, и священником[31].

«Где есть агнец?» — благоразумно спрашивает сын. Что же говорит отец? «Бог усмотрит Себе агнца во всесожжение, чадо; не слугу, а Сына». Этот был единородный, и Бог — единородный; этот нес на плечах дрова, и Христос нес на плечах крест; этот, не сделав никакого греха, имел быть заклан, и Сын Божий, не сделав никакого греха, был распят; этот был и заклан и не заклан, и единородный Сын Божий был и заклан и не заклан, и умер и не умер; этот, согласно намерению, должен был умереть, а в конце рассказа не умер; и Сын Божий по плоти умер, а божество Его осталось бесстрастным[32].

В христианской традиции Авраам воспринимается как отец всех верующих (Рим. 4:11). Принесение им в жертву своего сына описывается в Послании к Евреям как величайший подвиг веры (Евр. 11:17). Однако в литургическом контексте «Авраамово всеплодие» — это прежде всего прообраз крестной жертвы Спасителя, воспоминанием о которой является Евхаристия.

«Моисеева и Ааронова священства»

Вслед за жертвоприношением Авраама в молитве упоминаются Моисеево и Аароново священства. Речь идет о вожде Израильского народа, описанию жизни которого целиком посвящена Книга Исход, и его брате, который стал родоначальником всего священства в Израиле. Собственно, во священники были поставлены Аарон и его сыновья, Моисей такого поставления не имел (Быт. 28:1–4, 41). Однако поставление на священство осуществлялось через помазание, и помазывал на священство сам Моисей как духовный вождь всего Израиля (Быт. 28:41; 30:30). Священство Аарона неотделимо от служения Моисея, поэтому в молитве говорится о священстве обоих братьев.

«Самуилова мирная»

Наконец, последним в списке ветхозаветных персонажей, упоминаемых в молитве, стоит Самуил. Принесенные им мирные жертвы были связаны с важнейшим событием истории Израиля — поставлением первого

[31] *Ориген*. Гомилии на Бытие 8, 6 (PG 12, 206). Рус. пер. Библейские комментарии отцов Церкви. Ветхий Завет. Т. 2. С. 130.

[32] *Иоанн Златоуст*. Слово о блаженном Аврааме 2 (PG 50, 741). Рус. пер. 790.

Самуил помазывает на царство Давида. Миниатюра из Псалтири. XII в. (Ватиканская библиотека. Barb. gr. 320)

царя. Согласно повествованию Первой книги Царств, желание Израильского народа иметь собственного царя вызвало упрек со стороны Господа, однако Он решил снизойти к просьбе и повелел Самуилу помазать Саула царем над Израилем. Это помазание сопропождалось мирными жертвами (1 Цар. 10:17–11:15)[33].

Для понимания смысла приведенной молитвы и содержащихся в ней библейских аллюзий необходимо вспомнить учение апостола Павла о священстве и жертвах, изложенное в главах 5–10 Послания к Евреям. Павел начинает с напоминания о том, что ни один ветхозаветный первосвященник не принимал священство сам от себя, но поставлялся на это служение. «И никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон. Так и Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником», но получил эту славу от Отца (Евр. 5:1–6). Однако священство Христа — не по чину Аарона, а по чину Мелхиседека, царя Салимского (Евр. 7:11).

Упоминаемый в Библии Мелхиседек, который вышел навстречу Аврааму с хлебом и вином в руках (Быт. 14:18), является одним из самых загадочных персонажей Библии. Апостол Павел пишет о нем: «Ибо Мелхиседек, царь Салимский… без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священ-

[33] Устав о мирных жертвах содержится в Лев. 3:1–17.

Прав. Мелхиседек. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

ником навсегда» (Евр. 7:1–3). Он — прообраз истинного Первосвященника, «прошедшего небеса» (Евр. 4:14), «пребывающего вечно и имеющего священство непреходящее» (Евр. 7:24).

В рассматриваемой нами молитве ничего не говорится ни о Мелхиседеке, ни о разнице между Ааароновым священством и священством Христа. Напротив, Евхаристия мыслится как прямое продолжение того ветхозаветного культа жертвоприношений, в котором участвовали Авель, Ной, Авраам, Моисей и Аарон, Самуил. Имя Мелхиседека ни разу не будет упомянуто в молитвах Литургии Василия Великого, однако учение апостола Павла о священстве Христа, несомненно, известно автору этой Литургии: оно как бы незримо пронизывает собой все ее молитвы.

Евхаристия является той единственной жертвой, которая необходима для спасения и которая заменяет все ветхоза-

Прор. Моисей и праотец Аарон. Царские врата. Монастырь вмц. Екатерины на Синае. 1200–1250 гг.

ветные жертвоприношения и всесожжения. Церковная община при совершении Евхаристии являет собой «дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет. 2:5).

Третья часть молитвы

В то же время, совершая Евхаристию, церковная община продолжает дело апостолов. Об этом говорится в заключительном разделе молитвы приношения:

Якоже приял еси от святых Твоих апостол истинную сию службу, сице и от рук нас, грешных, приими Дары сия по благости Твоей, Господи, яко да, сподобльшеся служити без порока святому Твоему жертвеннику, обрящем мзду верных и мудрых строителей в день страшный воздаяния Твоего праведнаго.

Как Ты принял от Твоих святых апостолов эту истинную службу, так и от рук нас, грешных, прими эти Дары по благости Твоей, Господи, чтобы, сподобившись непорочно служить святому Твоему жертвеннику, мы обрели награду верных и мудрых управителей в страшный день Твоего праведного суда.

Таким образом, в молитве приношения устанавливается прямая линия преемства между ветхозаветным культом, богослужением апостольской общины и Евхаристией, совершаемой сегодня.

Слова «обрящем мзду верных и мудрых строителей» являются аллюзией на притчу о благоразумном домоправителе из Евангелия от Луки:

> Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи… Вы знаете, что если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил бы подкопать дом свой. Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, приидет Сын Человеческий. Тогда сказал Ему Пётр: Господи! к нам ли притчу сию говоришь, или и ко всем? Господь же сказал: кто верный и благоразумный домоправитель, которого господин поставил над слугами своими раздавать им в свое время меру хлеба? Блажен раб тот, которого господин его, придя, найдет поступающим так. Истинно говорю вам, что над всем имением своим поставит его (Лк. 12:35, 39–44).

Эта притча была произнесена Иисусом на пути в Иерусалим. Она является частью поучения, в которой Он призывает учеников к бодрствованию и предсказывает Свое второе пришествие.

Возможно, притча была знакома апостолу Павлу. Об этом косвенно свидетельствует фрагмент его Первого послания к Коринфянам:

> Итак каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих. От домостроителей же требуется, чтобы каждый оказался верным. Для меня очень мало значит, как судите обо мне вы или как судят другие люди; я и сам не сужу о себе. Ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь. Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога (1 Кор. 4:1–5).

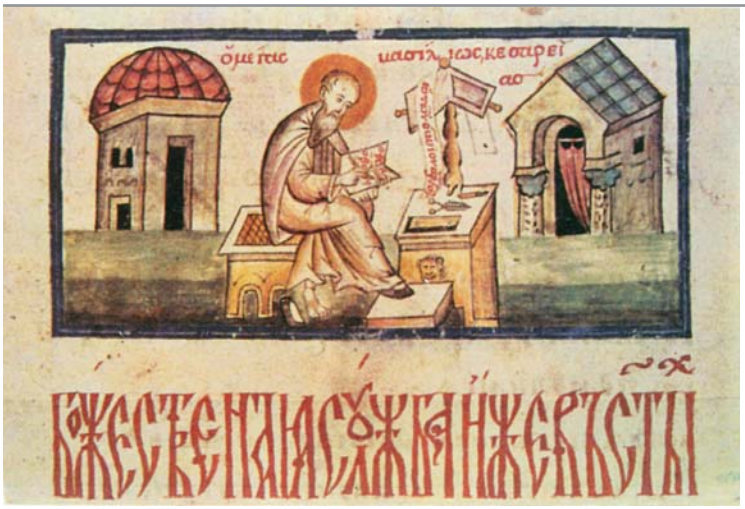
Термином «домостроитель» здесь переведено греческое слово οἰκονόμος: этим же словом, переданным в русском Синодальном переводе как «домоправитель», у Луки обозначен благоразумный раб. Этот же термин употреблен в рассматриваемой молитве из Литургии Василия Великого. В раннехристианской Церкви термин получил конкретное богословское содержание: его стали применять к апостолам, священнослужителям и в широком смысле — ко всем членам христианской общины[34]. Родственный ему термин οἰκονομία («домостроительство») стал использоваться в том числе для указания на божественный Промысел, проявившийся в сотворении мира и человека, в ниспослании в мир Сына Божия, в спасении людей Его крестной смертью.

Апостол Павел использовал термин «домостроитель» применительно к себе как служителю Христа. При этом он подчеркивает, что каждый домостроитель должен быть «верным». Именно об этом просит священник в молитве приношение: о том, чтобы в день Страшного суда он и его сослужители, а вместе с ними все члены общины получили награду как добрые домостроители и не были осуждены как нерадивые и беспечные рабы (Лк. 12:45–46).

3. Анафора

Мы подошли к самому главному тексту Литургии Василия Великого — анафоре. По длине она более чем в два с половиной раза превышает анафору Литургии Иоанна Златоуста. По своему богословскому содержанию и по концентрации содержащихся в ней догматических истин анафора Василия Великого занимает в корпусе литургических текстов Православной Церкви особое место. Ее богословская значимость сопоставима со значимостью Никео-Константинопольского Символа вера, сформулированного в ту же эпоху и на все века сохранившего значение нормативного изложения главных вероучительных истин. Анафора Василия Великого излагает те же ис-

[34] *Игнатий Богоносец*. Послание к Поликарпу 6 (SC 10, 176). Рус. пер. С. 348; *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном-иудеем 125 (PG 6, 765). Рус. пер. С. 334.



Свт. Василий Великий, пишущий текст Литургии. Миниатюра из Служебника. Кон. XV в. (Исторический музей, Москва. Син. № 268)

тины, но в иной форме и в расширенном по сравнению с Символом веры объеме.

В трактате «О Святом Духе» Василий Великий пишет о том, что «исповедание веры сделали мы для себя как бы некоторым началом и матерью славословия»[35]. Эти слова содержат указание на соответствие богослужения основам вероучения, на вероучительный смысл Литургии. Анафора Василия Великого представляет собой свод вероучительных истин, облеченных в форму молитвенного славословия. Это делает данную анафору уникальным памятником одновременно и богословской мысли, и литургического творчества.

Богословская насыщенность анафоры требует вдумчивого анализа основных терминов, из которых она соткана, и концепций, на которых построена. Этот анализ мы будем производить с учетом той библейской, святоотеческой и литургической традиции, которая нашла отражения в анафоре, обращая особое внимание на параллели между анафорой Василия Великого и творениями этого святителя.

Начало анафоры

Анафора начинается с обращения к Богу, включающему в себя шесть имен Божиих:

Сый, Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю покланяемый!	Сущий, Владыка, Господи Боже, Отец Вседержитель поклоняемый!

[35] *Василий Великий*. О Святом Духе 27, 68 (PG 32, 193). Рус. пер. С. 156.

Первое из перечисленных имен — Сущий — является не чем иным, как греческим эквивалентом имени יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова), которое в Ветхом Завете воспринималось как имя, открытое людям Самим Богом[36]. Культ этого священного имени занимает в Библии исключительное место. Книга Исход связывает откровение имени Яхве с Моисеем, которого Бог избрал для того, чтобы вывести народ Израильский из Египта. Моисей спрашивает Бога:

> И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (יהוה *Yahwē*) послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь (יהוה *Yahwē*), Бог отцов наших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование Мое в род и род (Исх. 3:13–15).

Хотя значение имени Яхве остается сокрытым и само имя не описывает Бога, именно оно в еврейской традиции стало восприниматься как собственное имя Бога: все другие имена Божии воспринимаются как толкования священного имени Яхве. Являясь Моисею на горе Синай, Бог «провозглашает имя Иеговы»:

> Господь, Господь (יהוה יהוה *Yahwē Yahwē*), Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячу родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода (Исх. 34:6–7).

В этом повествовании провозглашение Богом имени Яхве (Иеговы), то есть Своего собственного имени, является наивысшим моментом откровения. Все прочие наименования, которые следуют за именем Яхве — «Бог человеколюбивый», «милостивый» и другие — являются лишь толкованиями этого имени, как бы добавляют обертоны к его основному звучанию.

В греческом переводе Библии (Септуагинте) еврейское יהוה *Yahwē* чаще всего передается при помощи греческого Κύριος (Господь). Однако в приведенном рассказе об откровении этого имени Моисею оно передано при помощи другого греческого слова — ὁ ὤν, означающего «Сущий», «Существующий», «Имеющий бытие».

[36] См. с. 542.

Учение Отцов Церкви об именах Божиих

Учение об именах Божиих в IV веке развивалось тремя каппадокийскими отцами — Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Богословом — в противовес ереси Евномия. Последний учил, что сущность Божия постижима для человека: «О сущности Своей Бог знает ничуть не больше, чем мы; нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее»[37]; «Я знаю Бога так, как Бог знает Самого Себя»[38]. Каким образом, по мнению Евномия, можно понять божественную сущность? Через изучение Его имен, содержащихся в Священном Писании и выражающих Его свойства.

В ответ на эту ересь Отцами Церкви было разработано учение о принципиальной неименуемости Бога. В трактате «Против Евномия» Григорий Нисский настаивает на том, что Бог, будучи непостижимым и неизреченным, по естеству выше всякого имени:

> ...Бог... не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума. Он пребывает выше не только человеческого, но и ангельского и всякого сверхмирного постижения, — неизглаголан, неизреченен, превыше всякого обозначения словами и имеет одно только имя, служащее к познанию Его собственной природы, именно, что Он один выше всякого имени[39].
>
> Каким именем объять мне необъятное? Каким речением высказать неизглаголанное? Итак, поскольку Божество превосходнее и выше всякого обозначения именами, то научились мы молчанием чествовать превышающее слово и разумение[40].
>
> Недостаток сотворенного имени у Бога вовсе не ведет к какому-либо ущербу божественной славы; наоборот, бессилие выразить неизреченное, выявляя нашу природную немощь, тем более доказывает славу Божию, научая нас, что одно есть, как говорит апостол, соответственное Богу имя, — вера, что Он выше всякого имени (Евр. 11:6). Ибо то, что Он превосходит всякое движение мысли и находится вне постижения при помощи наименования, служит для людей свидетельством неизреченного величия[41].

Имена Божии, содержащиеся в Писании, в том числе те, которые были впервые произнесены Самим Богом, являются человеческими словами — продуктом деятельности человеческой мысли, считает Григорий Нис-

---

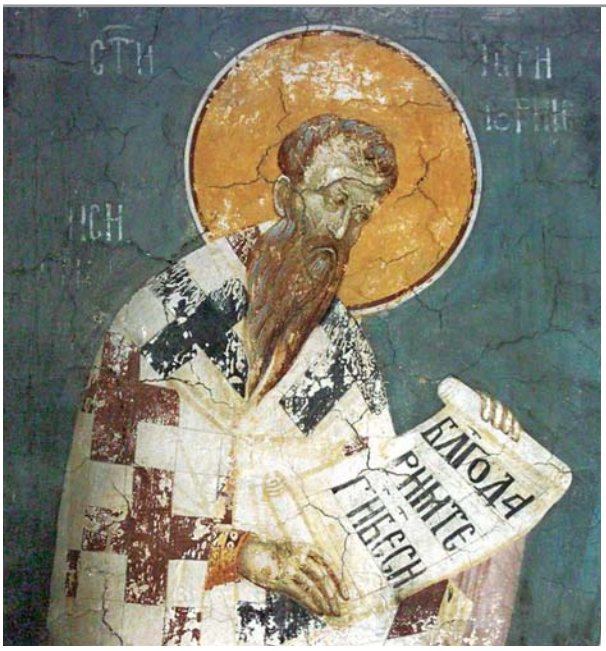
[37] Цит. по: *Сократ Схоластик*. Церковная история 4, 7.

[38] Цит. по: *Григорий Нисский*. Слово о Божестве Сына и Духа (PG 46, 857).

[39] *Григорий Нисский*. Против Евномия 1 (PG 45, 461). Рус. пер. С. 256–257.

[40] Там же 3 (PG 45, 601). Рус. пер. С. 415–416.

[41] Там же 12 (PG 45, 1108). Рус. пер. С. 494.



Свт. Григорий Нисский. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

ский. Если Бог пользуется этими словами, то не потому, что Он их изобрел или в них нуждается, а потому, что человек не может понять Бога каким-либо иным способом. Бог снисходит к нашей немощи и говорит на человеческом языке, поскольку на ином языке мы говорить не умеем. И как нельзя назвать глухонемым того, кто общается с глухонемыми при помощи знаков, так нельзя приписывать Богу человеческие слова на том основании, что Он по снисхождению пользуется человеческим языком[42].

Каково происхождение божественных имен? Согласно Нисскому святителю, Бог получает имена от людей в соответствии со Своими действиями по отношению к людям:

> …Превысший всякого имени у нас получает многоразличные наименования по различию благодеяний: Он называется светом, когда рассеивает тьму неведения, жизнью, когда дарует бессмертие, путем, когда руководит от заблуждения; так и столпом крепости (Пс. 60:4)[43], и градом ограждения, и источником, и камнем, и виноградом, и врачом, и воскресением, и всем таковым именуется Он у нас, многоразлично разделяя Себя в Своих к нам благодеяниях[44].

[42] *Григорий Нисский*. Против Евномия 12 (PG 45, 1049 C–1052). Рус. пер. С. 427–429.

[43] По переводу LXX.

[44] *Григорий Нисский*. Против Евномия 10 (PG 45, 832). Рус. пер. С. 175.

> Бог не есть речение и не в голосе и звуке имеет бытие. Призывающим же Его именуется не само то, что́ Он есть, — ибо естество Сущего неизглаголанно, — но Он получает наименование от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни[45].

Означает ли сказанное Григорием Нисским об именах Божиих, что у него утрачено то понятие о священном имени Божием, которым пронизан весь Ветхий Завет? Отнюдь нет. Ветхозаветная тема имени Божия трансформируется у Григория Нисского, как и у двух других каппадокийских Отцов, в тему неименуемости Божией. Более того, всё, что Григорий говорил об именах Божиих в противовес Евномию, относилось к тем человеческим именам, которые состоят из звуков и букв и которые по самой своей природе не способны охарактеризовать естество Божие; в то же время Григорий не исключает возможность существования некоего сокровенного имени, которое обозначало бы естество Божие. Однако он настаивает на том, что это имя нам неизвестно и что во всяком случае оно не может быть вербально выражено:

> …Мы не знаем имени, которое обозначало бы Божие естество. О том, что это естество существует, мы знаем, но что касается наименования, которое бы полностью обнимало неизреченное и беспредельное естество, то мы говорим, что его или вовсе нет, или оно нам вовсе неизвестно… А слово, которое посредством значения имени обещает дать какое-либо понятие и объяснение беспредельного естества, не подобно ли тому, кто собственной ладонью думает объять всё море? Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному естеству[46].

Параллельно с Великими Каппадокийцами учение об именах Божиих разрабатывал их современник, преподобный Ефрем Сирин. Однако он использовал иные средства: языку богословских трактатов он предпочитал язык богослужебных гимнов, а греческому типу изложения, тяготеющему к абстрактным философским дефинициям, — семитский тип, основанный на образах и метафорах, взятых из реальной жизни. Согласно Ефрему, недоступный и неименуемый Бог облекается в одежду человеческих слов, имен и метафор (образ одежды — один из наиболее характерных для сирийской традиции), так чтобы люди через эти слова и имена могли

[45] *Григорий Нисский*. Против Евномия 12 (PG 45, 960). Рус. пер. С. 324.

[46] Там же 7 (PG 45, 760–761). Рус. пер. С. 91–92).

Прп. Ефрем Сирин. Роспись кафоликона Успения Богородицы монастыря Протат, Афон. Ок. 1290 г. Мастер Мануил Панселин

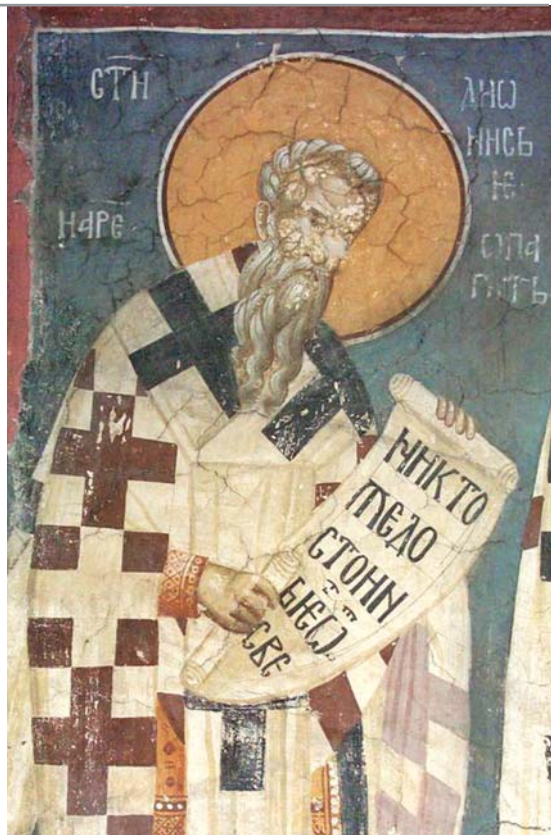
приближаться к Нему. Поскольку люди не могут преодолеть пропасть между божественным и человеческим, тварным и нетварным, Бог Сам преодолевает ее, снисходя к немощи человека и обращаясь к нему на доступном ему языке[47]. Облечение Бога в одежды человеческого языка так описывается Ефремом:

> Возблагодарим Того, Кто облекся в имена частей тела…
> Облекся Он в эти имена из-за нашей немощи.
> Мы должны понимать, что, если бы не облекся Он в имена
> подобных вещей, Ему было бы невозможно беседовать
> с нами, людьми. Через наше Он приблизился к нам:
> в наши имена облекся, дабы нас облечь
> в Свои. Образ наш Он взыскал и облекся в него
> и, как отец с детьми, беседовал с нашим младенчеством[48].

Согласно Ефрему, Бог использует человеческие имена и образы в Своем общении с человеком не потому, что Он в них нуждается, но потому, что человек не понимает по-другому. Когда человек хочет научить попугая говорить, он ставит перед ним зеркало, а сам прячется за зеркало и произносит слова: попугай смотрит на свое отражение в зеркале, дума-

[47] См.: *Brock S.* Introduction // St Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise. P. 45.

[48] *Ефрем Сирин*. Гимн о вере 31, 1–2 (CSCO 154, 105–106).



Св. Дионисий Ареопагит. Роспись церкви Успения Богородицы монастыря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

ет, что видит другого попугая, и начинает повторять за ним[49]. Этот колоритный образ используется Ефремом для иллюстрации мысли о том, что, общаясь с человеком, Бог в педагогических целях пользуется человеческим языком. Григорий Нисский для иллюстрации аналогичной идеи использовал образ человека, разговаривающего знаками с глухонемым. И у Григория, и у Ефрема речь идет об одном и том же: Бог и человек находятся на радикально иных уровнях, и для общения с человеком Бог адаптирует, приспосабливает Себя к человеческому языку.

Неименуемость Бога является исходным пунктом трактата Дионисия Ареопагита «О божественных именах». Этот трактат представляет собой наиболее полное и систематическое изложение темы имен Божиих во всей восточно-христианской патристике. Божество, по словам Дионисия, «превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, всё сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее»; Оно «совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием». Говорить о божественных именах можно только на основе

[49] *Ефрем Сирин*. Гимн о вере 31, 6–7 (CSCO 154, 106–107).

действий Божиих, проявлений Бога в тварном мире. Бог не может идентифицироваться ни с одним из человеческих понятий, но, будучи Причиной всего существующего, Он может быть воспеваем «исходя из всего причиненного Им, что в Нем — всё и Его ради, и Он существует прежде всего, и всё в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего…»[50]

Именно поэтому, продолжает Дионисий, «богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени»[51]. Согласно Дионисию, богословы заимствуют имена для Причины всего «не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпопечения, но и из некоторых божественных видений, озаривших посвященных или пророков в священных храмах или в других местах; превосходящую всякое имя Благость они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид». Отсюда многочисленные в Библии антропоморфические описания Бога, в которых Бог предстает как имеющий очи, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи и ноги, как снабженный венками, престолами, кубками, чашами «и другими полными таинственного смысла вещами»[52].

Изложив учение об именуемости и неименуемости Бога, Дионисий Ареопагит затем рассматривает богословское значение каждого из имен Божиих, известных из Священного Писания. Главным из них он считает имя «Сущий». В толковании этого имени он исходит из того смысла, который это имя имеет в греческом варианте, то есть он толкует не еврейское יהוה *Yahwē*, а греческое ὁ ὢν (Сущий). Всё толкование вращается вокруг понятия «сущности» (οὐσία), которое рассматривается как философская категория, применимая к Богу лишь постольку, поскольку сущность Бога может быть явлена людям через Его действия. Согласно Ареопагиту, Бог называется «Сущим» потому, что, будучи выше всякой сущности, Он является источником всякой сущности, всего существующего:

> Сущий является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия. Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времен, и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и Бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появляется. Из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее,

[50] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах 1, 5 (PG 3, 593). Рус. пер. С. 227–235.

[51] Там же 1, 6 (PG 3, 596). Рус. пер. С. 235.

[52] Там же 1, 8 (PG 3, 597). Рус. пер. С. 239–241.

Господь Вседержитель. Базилика Санта-Мария-Нуова в Монреале, Сицилия. Между 1183 и 1189 гг.

и время, и возникновение, и возникающее, сущее в сущих и каким бы то ни было образом возможное и наставшее. И существует Сущий Бог ведь не как-то иначе, но просто и неопределенно, всё бытие содержа в Себе и предимея[53].

Относительно имени «Вседержитель» Дионисий Ареопагит дает следующие разъяснения:

Пора многоименного Бога воспеть в слове и как Вседержителя… потому, что Он есть всё поддерживающая, связывающая и объединяющая Основа, всё в Себе неразрывно содержащая; всё из Себя, как из корня, вседержительно производящая; всё в Себя, как в пучину, вседержительно обращающая; всё на Себе, как на всё выдерживающем фундаменте, держащая; всё под-

[53] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах 5, 4 (PG 3, 817). Рус. пер. С. 409–411.

держиваемое единым всеохватывающим объятием оберегающая и ничему погибнуть, даже от Нее отпавшему, как из всеобщего убежища изгнанному, не позволяющая. Богоначалие называется Вседержителем и как надо всем господствующее и, не смешиваясь, подданными управляющее, и как всеми желаемое и возлюбленное, и как ига желанные и сладкие муки божественной, вседержительной и беспечальной любви к своей благости на всех налагающее[54].

Трактат «О божественных именах» был написан, как предполагает большинство ученых, в V веке. Он отражает итоги того богословского развития, которое имело место в IV веке в ходе опровержения ереси Евномия. Важно отметить, что Дионисий Ареопагит опирается не только на богословскую, но и на литургическую традицию Церкви (один из его трактатов[55] целиком посвящен богословскому истолкованию литургических обрядов).

Каждое из имен Божиих, с которых начинается анафора Василия Великого, — Сущий, Владыко, Господи, Боже, Отец, Вседержитель, — несет на себе богатую смысловую нагрузку. Каждое из этих имен имеет свою предысторию в Ветхом Завете и свою историю в христианской традиции.

Напомним также, что имя «Отец» занимает особое положение среди имен Божиих как открытое людям Самим Иисусом Христом[56]. Употребление его в самом начале анафоры подчеркивает, что она обращена к Богу Отцу. В тексте анафоры имя «Отец» встретится еще не один раз. Отцовство Бога по отношению к людям было явлено в том, что Он послал им Своего Единородного Сына, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Воплощение и спасительный подвиг Сына Божия — центральная тема анафоры, и вполне естественно, что в ее тексте Бог многократно именуется Отцом.

«Достойно, яко воистину, и праведно»

После обращения к Богу в анафоре Василия Великого звучат слова «Достойно и праведно», известные также по многим другим древним анафорам (включая анафору Иоанна Златоуста):

---

[54] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах 10, 1 (PG 3, 936–937). Рус. пер. С. 517.

[55] «О церковной иерархии».

[56] Об этом мы подробно говорили на с. 553.

Достойно, яко воистину, и праведно, и лепо великолепию святыни Твоея, Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити, Тебе кланятися, Тебе благодарити, Тебе славити, Единаго воистину Сущаго Бога, и Тебе приносити сердцем сокрушенным и духом смирения словесную сию службу нашу, яко Ты еси даровавый нам познание Твоея истины, и кто доволен возглаголати силы Твоя, слышаны сотворити вся хвалы Твоя или поведати вся чудеса Твоя во всяко время?

Поистине достойно и справедливо и подобает великолепию Твоей святости Тебя восхвалять, Тебя воспевать, Тебя благословлять, Тебе поклоняться, Тебя благодарить, Тебя славить, единого поистине Сущего Бога, и Тебе приносить с сокрушенным сердцем и смиренным духом эту нашу словесную службу. Ибо Ты даровал нам познание истины Твоей. И кто способен изречь могущество Твое, возвестить хвалы Твои или поведать все чудеса Твои во всякое время?[57]

Со слов «достойно и праведно» начинаются многие древние анафоры, в том числе анафора Литургии Иоанна Златоуста.

К кому обращен рассматриваемый отрывок анафоры? С одной стороны, все древние анафоры, за редчайшим исключением, обращены к Богу Отцу. С другой, всё сказанное в данном отрывке может относиться также ко всей Святой Троице[58]. Особенно это касается слов «единаго воистину Сущаго Бога», подчеркивающих единство трех Божественных Лиц.

Основное содержание начальной части анафор, как правило, вращается вокруг осмысления темы восхваления Бога, и анафора Василия Великого в этом смысле не исключение. В соответствии с шестью именами Божиими, с которых начиналась анафора, это восхваление описывается при помощи шести глаголов: восхвалять, воспевать, благословлять, поклоняться, благодарить, славить. Подобные глаголы встречаются во многих древних анафорах[59]. Напомним, что пять из них (воспевать, благословлять, восхвалять, благодарить и поклоняться) использованы в начале анафоры Иоанна Златоуста: на их богословском смысле мы останавливались при рассмотрении этой анафоры[60].

Глагол «славить» — один из наиболее часто употребляемых в Псалтири и оттуда перешедший в новозаветное богословие и христианское богослу-

[57] Ср. Пс. 105:2: «Кто изречет могущество Господа, возвестит все хвалы Его?»; Пс. 25:7: «чтобы возвещать гласом хвалы и поведать все чудеса Твои»; Пс. 33:2: «Благословлю Господа во всякое время».

[58] См.: *Hutcheon C. R.* “A Sacrifice of Praise”. P. 12.

[59] См.: *Winkler G.* Preliminary Observations About the Relationship Between the Liturgies of St. Basil and St. James. P. 17–28.

[60] См. с. 496–498.

жение. Этот глагол употреблял Сам Спаситель, обращаясь к Своему Отцу: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11:25; Лк. 10:21). Апостол Павел увещевает христиан прославлять Бога в телах и душах своих (1 Кор. 6:20). Василий Великий в трактате «О Святом Духе» напоминает о тех местах из Евангелий, где говорится о прославлении Отца Сыном, Сына Святым Духом, Сына Отцом:

> Ибо Господь, как о Себе сказал: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин. 17:4), так и об Утешителе говорит: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:14). И как прославляется Сын Отцом, Который говорит: «И прославил и еще прославлю» (Ин. 12:28), так прославляется Дух, по причине общения с Отцом и Сыном, и по свидетельству Единородного, Который говорит: «Всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам» (Мф. 12:31)[61].

В литургическом контексте славить Бога — значит воздавать Ему подобающую честь и благодарить за благодеяния. Однако это прославление имеет тринитарный характер; прославляя Отца, христиане равным образом прославляют Сына и Святого Духа, поскольку три Лица обладают единой славой:

> Особая Ипостась Отца, особая — Сына, особая — Духа Святого. Почему же не три Бога? Потому что Божество одно. Какое Божество я созерцаю в Отце, такое же — в Сыне, и какое в Духе Святом, такое же — в Сыне. Поэтому образ (μορφή) в Обоих один, и власть, исходящая от Отца, остается той же в Сыне. Вследствие этого наше поклонение, а также и прославление одинаковы[62].

Прославление должно приноситься «с сокрушенным сердцем и смиренным духом» (Дан. 3:39). Это выражение заимствовано из греческого текста Книги пророка Даниила, где оно является частью молитвы трех юношей в вавилонской печи. Данная молитва вошла в православное богослужение в качестве одной из девяти библейских песен, исполняемых на утрене, и оказала значительное влияние на формирование литургического языка Православной Церкви. Молитва начинается словами: «Благословен Ты, Господи Боже отцов наших, хвально и прославлено имя Твое вовеки. Ибо

[61] *Василий Великий*. О Святом Духе 18, 46 (PG 32, 152–153). Рус. пер. С. 136–137.

[62] *Он же*. Беседы о сотворении человека 1, 4. С. 433.

праведен Ты во всем, что соделал с нами, и все дела Твои истинны и пути Твои правы, и все суды Твои истинны» (Дан. 3:26–27). Далее молитва содержит исповедание грехов и готовность следовать за Богом всем сердцем (Дан. 3:29, 41). Значительное место в молитве занимает тема жертвы: юноши жалуются Богу, что «нет у нас в настоящее время… ни всесожжения, ни жертвы, ни приношения, ни фимиама, ни места, чтобы нам принести жертву Тебе и обрести милость Твою», а затем обращаются к Богу с просьбой о том, чтобы приносимая ими жертва была Ему благоугодна (Дан. 3:38, 40). Под жертвой в данном случае понимается то, что юноши жертвуют жизнью ради правды Божией.

Анафора Василия Великого проникнута таким же настроением. Увенчанием анафоры будет сошествие на хлеб и вино Святого Духа, Который некогда в виде огненных языков сошел на апостолов (Деян. 2:3). А целью Литургии является причащение Святых Христовых Тайн, которые нередко в молитвах сравниваются с огнем[63].

Выражение «познание истины» заимствовано из языка апостола Павла (1 Тим. 2:4; Евр. 10:26). Однако еще до Павла Иисус говорил уверовавшим в Него иудеям: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Познание истины является целью христианской жизни, но в Литургии о нем говорится как об уже дарованном верующим.

Термин «истина» (ἀλήθεια) является одним из ключевых в Евангелии от Иоанна[64]. В беседе с самарянкой Иисус говорит об истинных поклонниках, которые поклоняются Богу «в духе и истине» (Ин. 4:23–24). Свой суд и Свое свидетельство Иисус называет истинными (Ин. 8:13–16). Наконец, дважды Иисус отождествляет с истиной Самого Себя. Один раз в беседе с иудеями, когда говорит об Иоанне Крестителе: «Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне. Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине» (Ин. 5:32–33; здесь «свидетельство о Мне» идентично «свидетельству об истине»). Второй раз — в беседе с Фомой, которому говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

В свете этих высказываний Спасителя познание истины должно пониматься как познание Его Самого. Речь идет не о рациональном познании. На вопрос Пилата: «Что есть истина?» (Ин. 18:38) Иисус ничего не ответил, потому что Истина — это Он Сам, воплотившийся Сын Божий, пришедший в мир, чтобы указать людям путь к Богу и повести их этим

[63] Об этом мы говорили на с. 253.

[64] В этом Евангелии данный термин встречается 22 раза. См.: *Dunn J. D. G., Mackey J. P.* New Testament Theology in Dialogue. P. 73.

узким путем, через тесные врата (Мф. 7:13–14) в дом Своего Отца. И познание истины происходит не через разум, а через принятие человеком внутрь себя Тела и Крови Христа. Но Пилат не смог бы этого вместить, как не вместили этого иудеи, слышавшие беседу Иисуса о небесном хлебе.

В заключительном сегменте рассматриваемой части анафоры («И кто доволен возглаголати силы Твоя…») продолжается тема, звучавшая в молитве Херувимской песни («Никтоже достоин от связавшихся плотскими похотьми и сластьми…»): прославление Бога и предстояние престолу Божию превосходят возможности человеческого языка и разума.

О Боге Отце

Следующая часть анафоры имеет тринитарный характер и основана на перечислении имен, относящихся к каждому из Лиц Святой Троицы. Молитва соткана из библейских аллюзий, наполнена цитатами из псалмов, пророческих книг, посланий апостола Павла. Первая часть молитвы посвящена Богу Отцу:

Владыко всех, Господи небесе и земли и всея твари, видимыя же и невидимыя, Седяй на престоле славы и призираяй бездны, безначальне, невидиме, непостижиме, неописанне, неизменне, Отче Господа нашего Иисуса Христа…	Владыка всего, Господи неба и земли и всего творения видимого и невидимого, Сидящий на престоле славы и взирающий на бездны, безначальный, непостижимый, неограниченный, неизменяемый, Отец Господа нашего Иисуса Христа…

Начало этого фрагмента имеет почти буквальное соответствие с Никео-Константинопольским Символом веры, который гласит: «Верую во единаго Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым».

Отметим также сходство с учением Василия Великого о Боге Творце. В «Беседах на Шестоднев» Василий пишет:

> Как горшечник, с одинаковым искусством сделавший тысячи сосудов, не истощил тем ни искусства, ни силы, так и Создатель этой вселенной, имея творческую силу, не для одного только мира достаточную, но в бесконечное число крат превосходнейшую, всё величие видимого привел в бытие одним мановением воли. А если мир имеет начало и сотворен, то спросим себя: кто дал ему начало, и кто его Творец?.. Сие блаженное Естество, сия неоскудевающая Благость, сия Доброта любезная и многовожделенная для всякого

одаренного разумом существа, сие Начало существ, сей Источник жизни, сей духовный Свет, сия неприступная Мудрость, вот Кто сотворил в начале небо и землю![65]

Василий подчеркивает, что сначала был создан мир невидимый и духовный, а затем мир видимый и материальный, для бытия которого было сотворено время:

Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, подобающее премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет, подобающий блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и всё украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименования. Они-то наполняют собою сущность невидимого мира… А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир… тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире. Оно то непременно возрастает, то умаляется, и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного[66].

Представленное здесь богословское видение стоит за начальными словами анафоры, в которых говорится о Боге как Творце двух миров.

О Боге Отце в анафоре говорится, что Он сидит на престоле славы и взирает на бездны. Этот поэтический образ заимствован из песни трех отроков в печи вавилонской: «Благословен Ты, видящий бездны, восседающий на Херувимах, и прехвальный и превозносимый во веки» (Дан. 3:54).

Бог Отец описан в анафоре пятью апофатическими терминами: безначальный, невидимый, непостижимый, неописанный, неизменный. Мы можем сравнить это описание с тем, что Василий Великий говорит о Боге в одной из бесед:

…Оставив ниже своих помышлений всё тварное, возведя ум за пределы его, представь в мысли Божие естество неподвижное, непреложное, неизменное, бесстрастное, простое, несложное, нераздельное, свет неприступный, силу неизреченную, величину беспредельную, славу лучезарную, доброту вожделен-

[65] *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев 1, 2 (PG 29, 8–9). Рус. пер. С. 322.

[66] Там же 1, 5 (PG 29, 13). Рус. пер. С. 325.

Священник читает анафору

ную, красоту неизмеримую, которая сильно поражает уязвленную душу, но не может по достоинству изображена быть словом[67].

Напомним, что в анафоре Иоанна Златоуста по отношению к Богу было использовано четыре эпитета. Из них два совпадают с использованными в анафоре Василия Великого: неизреченный, неведомый, невидимый и непостижимый. В обеих анафорах, таким образом, при описании свойств Бога используется апофатический язык[68].

Обратим внимание на термин «безначальный». По отношению к Богу он означает прежде всего, что Бог не имеет начала во времени. Однако понятие «начала» может быть использовано как в смысле «причины», так и в смысле временно́го начала. Если понимать термин в первом смысле, то речь может идти только о безначальности Отца, если же во втором смысле, то о безначальности всех трех Лиц Святой Троицы. Григорий Богослов говорит: «Отец есть Отец и безначален; потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын и не безначален; потому что от Отца. Но если начало будешь понимать в отношении времени, то и Сын безначален, потому что Творец времен не подвластен времени»[69].

[67] *Василий Великий.* Беседа 15, О вере 1 (PG 31, 465). Рус. пер. С. 1009.

[68] Об апофатическом языке, а также об эпитетах «невидимый» и «непостижимый» применительно к Богу мы говорили на с. 496.

[69] *Григорий Богослов*. Слово 39, 12 (SC 358, 174). Рус. пер. С. 538

Термин «безначальный» стал предметом спора между Великими Каппадокийцами и арианами в IV веке. Ариане считали, что только Бог безначален: всё, что имеет начало, не является Богом; следовательно, Сын — не Бог. «Мы гонимы, потому что утверждаем, что Сын имеет начало, тогда как Бог безначален», — говорил Арий[70]. Каппадокийцы тоже утверждали, что Сын имеет начало, однако не считали безначальность Отца синонимом Его Божества. Безначальность, по учению Григория Богослова, есть свойство Отца, отличающее Его от Сына; однако и Сын, и Отец обладают полнотой Божества. Сын не безначален по отношению к Отцу, однако безначален по отношению к времени[71]. Рождение Сына совечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет никакого промежутка, никакой последовательности, никакого неравенства[72].

Для христиан Бог является Отцом. Но прежде всего Он — Отец Своего Единородного Сына. По словам Василия Великого, Бог «от беспредельной вечности есть Отец и не начал быть Отцом когда-нибудь». Бога нельзя сравнивать с людьми, которые, достигнув зрелого возраста, получают силу деторождения: Его Отцовство так же вечно, как и Его бытие. «Поэтому и Сын, предвечно сущий и всегда сущий, не начал быть когда-нибудь; но, когда Отец, тогда и Сын, и с мыслью об Отце тотчас соединяется и мысль о Сыне; ибо очевидно, что Отец есть Отец Сына»[73].

Отцовство Бога по отношению к Своему Сыну не идентично Его отцовству по отношению к людям. Единородный Сын Божий является Сыном Отца по естеству, тогда как люди усыновлены Отцу по благодати:

> Ибо, когда Бог называется Отцом всех нас, то не одним и тем же образом Он и наш Отец, и Отец Единородного… Бог называется Отцом нашим не ошибочно и не в переносном, но в собственном, первоначальном и истинном смысле, потому что нас через плотских родителей привел из небытия в бытие, и заботой о нас сделал нас Своими родственниками. Если же утверждаем, что Бог справедливо назван Отцом нашим, когда по благодати удостоены мы усыновления, то какое основание отнять у Него право именоваться Отцом по естеству Своего Сына, Который произошел из Его сущности?[74]

---

[70] *Арий*. Послание Евсевию. Цит. по: *Епифаний Кипрский*. Панарион 69, 6 (PG 42, 212).

[71] *Григорий Богослов*. Слово 20, 7 (SC 270, 72). Рус. пер. С. 302.

[72] Там же 20, 10 (SC 270, 78). Рус. пер. С. 303.

[73] *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 12 (PG 29, 593). Рус. пер. С. 224.

[74] Там же 2, 23 (PG 29, 624). Рус. пер. С. 240–241.

Единение между Отцом и Сыном является «сущностным и природным»: поскольку Сын извечно рожден от Отца, то «мыслится из Него и в Нем сущим, причем хотя и признается имеющим отдельное и особое личное бытие, однако же и представляется по прирожденному тожеству сущности как нечто единое с Отцом»[75]. Люди же иноприродны Богу, хотя и созданы по Его образу и подобию.

О Сыне

О том, кем является Сын по отношению к Отцу, речь идет далее в анафоре:

…Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, Упования нашего, Иже есть образ Твоея благости, печать равнообразная, в Себе показуя Тя, Отца, Слово живое, Бог истинный, превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила, Свет истинный, Имже Дух Святый явися…	…Отче Господа нашего Иисуса Христа, великого Бога и Спасителя, Упования нашего, Который есть образ Твоей благости, отпечаток, равный Первообразу, в Себе являющий Тебя, Отца; Бог истинный, предвечная Премудрость, Жизнь, Освящение, Сила, Свет истинный, через Которого явился Дух Святой…

Приведенные здесь наименования Сына Божия заимствованы главным образом из посланий Павла и писаний Иоанна Богослова: Сын — великий Бог и Спаситель (Тит. 2:13), Упование наше (1 Тим. 1:1)[76], образ благости Божией (ср. 2 Кор. 4:4; Кол. 1:15; Евр. 1:3). Сын в Себе показует Отца (Ин. 14:9), Он есть Слово живое (Ин. 1:1; Евр. 4:12), истинный Бог (1 Ин. 5:20), предвечная Премудрость Божия (1 Кор. 2:7), Жизнь (Ин. 14:6; 1:14), Освящение (1 Кор. 1:30), Сила (1 Кор. 1:24), Свет истинный (Ин. 1:9)[77]. Отметим также, что выражение «Бог истинный» применительно к Сыну Божию встречается в Символе веры.

Почему в анафоре перечисляются все эти имена Сына Божия? На наш взгляд, потому, что анафора имеет ярко выраженный анти-арианский и анти-евномианский характер. Именно ереси Ария и Евномия, отрицавших — каждый на свой лад — равенство Отца и Сына и единосущие Сына Отцу, умалявших достоинство Сына по сравнению с Отцом, вызвали мощную волну богословских споров, в ходе которых выкристаллизо-

[75] *Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна 11, 12 (PG 74, 561). Рус. пер. С. 757–758.

[76] В Синодальном переводе: «надежда наша».

[77] *Hutcheon C. R.* A Sacrifice of Praise. P. 14.

Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов. Икона. XVIII в. (Музей истории религии, Санкт-Петербург)

вался христологический язык Церкви. И одной из задач, которую ставили перед собой противники обеих ересей, была систематизация того каталога наименований и определений, которые встречаются в Евангелиях и апостольских посланиях применительно к Сыну Божию. Подобного рода каталог мы находим уже у святителя Афанасия Александрийского:

> Единородный имеет жизнь в Себе, как имеет Отец; и Он один знает, кто есть Отец; потому что во Отце пребывает, и Отца имеет в Себе. Он есть Отчий образ… Он есть равнообразная печать, показывающая в Себе Отца; Он — живое, истинное Слово, сила, премудрость, освящение и избавление наше[78].

Как отмечают ученые[79], этот текст имеет почти буквальное сходство с рассматриваемой частью анафоры Василия Великого.

Наиболее полный каталог имен Сына Божия мы находим у святителя Григория Богослова. В своих «Словах о богословии» он перечисляет эти имена, на каждое из них приводя ссылку из Священного Писания: Бог, Слово, Тот, Кто в начале (Ин. 1:1); Тот, Кто прежде денницы (Пс. 109:3); Кто от

[78] *Афанасий Александрийский*. Слово на слова «Вся Мне предана суть Отцем Моим» 5.

[79] *Capelle B.* Les liturgies ‘basiliennes’ et saint Basile. P. 51–52.

начала (Ис. 41:2–4); Сын Единородный (Ин. 1:18); Путь, Истина, Жизнь (Ин. 14:6); Свет (Ин. 8:12); Премудрость, Сила (1 Кор. 1:24), Сияние, Образ, Печать (Евр. 1:3; Прем. 27:6; Ин. 6:27); Господь, Царь, Сущий, Вседержитель (Быт. 19:24; Пс. 44:7); Тот, кто «есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1:8)[80].

Однако и в творениях Василия Великого, посвященных опровержению Евномия, большое внимание уделено толкованию наименований Сына Божия, встречающихся в Священном Писании. Некоторые наименования, включенные в анафору Василия Великого, находят подробное объяснение в его творениях. Так, например, в трактате «Против Евномия» Василий, вслед за апостолом Павлом, многократно называет Сына образом Отца и объясняет, в каком смысле следует понимать это наименование:

> Апостол повсюду именует Господа Сыном, а также и другими различными наименованиями прославляет Его, называя и Первородным (Рим. 8:29; Евр. 1:6), и *Образом* (2 Кор. 4:4), и Сиянием (Евр. 1:3)[81].
>
> В каком же смысле Сын называется образом (Кол. 1:15), и есть Образ рожденный, и Сияние славы Божией (Евр. 1:3), и *Премудрость*, и Сила, и Правда Божия (1 Кор. 1:24, 30)? Не в смысле навыка или способности, а в смысле сущности живой и действенной. Он есть сияние славы Божией: поэтому и проявляет в Себе всего Отца как воссиявший от всецелой Его славы[82].
>
> По дому нельзя судить о сущности строителя, но по родившемуся можно представить себе естество родившего. Поэтому, если Единородный — создание, то не являет нам сущность Отца; если же Единородный дает нам в Себе познать Отца, то Он — не создание, но истинный Сын, *Образ* (εἰκών) Божий, Образ (χαρακτήρ) ипостаси Божьей[83].

В анафоре говорится, что Сын Божий — «Печать равнообразная», показывающая в Себе Бога Отца, и «Свет истинный». В трактате Василия Великого против Евномия мы читаем:

> Ибо, что для глаза свет чувственный, то для души Бог Слово, о Котором сказано: «Был *Свет истинный*, Который просвещает каждого человека, приходящего

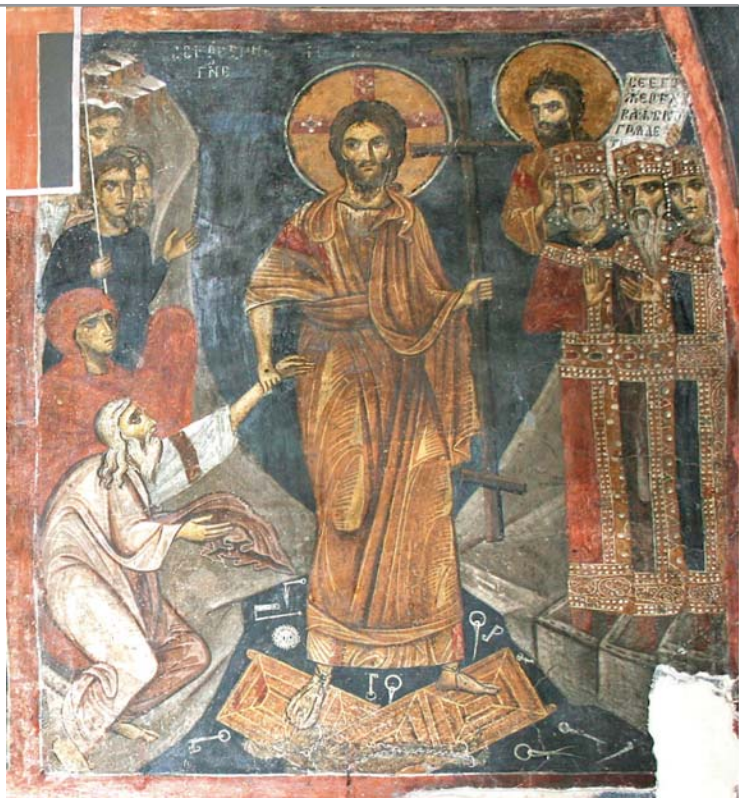
---

[80] *Григорий Богослов*. Слово 29, 17 (SC 250, 212–214). Григорий пользуется греческим текстом Ветхого Завета. Русский перевод, сделанный с еврейского, не всегда дает представление о том, какой логике следовал Григорий, цитируя тот или иной ветхозаветный текст.

[81] *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2, 8 (PG 29, 588). Рус. пер. С. 220.

[82] Там же 2, 17 (PG 29, 605). Рус. пер. С. 231.

[83] Там же 2, 32 (PG 29, 648). Рус. пер. С. 254.



Иисус Христос изводит из ада Адама. Роспись Боянской церкви, Болгария. 1259 г.

в мир» (Ин. 1:9); так что непросвещеная душа не способна к пониманию. Поэтому как можно постигнуть то, что за пределами рождения Света? Напротив, я думаю, надлежало бы им[84], если бы они хоть немного заботились об истине… представлять в мыслях рождение достойное Бога, бесстрастное, нераздельное, неразрывное, вневременное, и возводя ум к этому божественному рождению, уяснять себе его через подобие сияния, изливающегося от света; надлежало бы представлять себе «*Образ* Бога невидимого» (Кол. 1:15), не сделанный впоследствии сходно с Первообразом, как это бывает с художественными изображениями, но сущий и пребывающий вместе с Первообразом, произведшим Его… так что в Сыне, *как бы в некоей печати*, изображено всецелое естество Отца[85].

О Сыне Божием как печати и образе Бога Отца говорится и в другом важном догматическом тексте Василия — беседе «О вере»:

[84] Еретикам.

[85] *Василий Великий.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 2 (PG 29, 604–605). Рус. пер. С. 230. Курсивом во всех цитатах выделены слова, встречающиеся в анафоре.

> Отсюда[86] произошел источник жизни, мудрость, сила, Образ невидимого Бога, ничуть от Него не отличающийся, от Отца рожденный Сын, живое Слово, сущий Бог и сущий у Бога; сущий, а не пришедший; существующий прежде веков, а не впоследствии приобретенный; Сын, а не стяжание; Производитель, а не произведение; Творец, а не тварь; являющийся всем тем, чем является Отец… Как Сын Он по естеству обладает тем, что принадлежит Отцу; как Единородный имеет всё в Самом Себе совокупно, ничего не разделяя с другим. Поэтому из самого наименования «Сын» научаемся, что Он имеет общее с Отцом естество; не повелением создан Он, но из сущности воссиял неразлучно; не во времени соединен с Отцом; равен Ему в благости, равен в силе, имеет общую с Ним славу. Ибо что иное Он, как не Печать и Образ, показывающий в Себе всецелого Отца?[87]

Отметим также, вслед за другими учеными[88], параллельные места из трактата «О Святом Духе»:

> Поэтому пусть знают[89], что Христос «есть Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24), что Он «есть образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), и «сияние славы» (Евр. 1:3), и что на Нем поставил Свой отпечаток Бог Отец, всецело изобразив в Нем Себя[90].
>
> Поэтому, как говорим, что существует поклонение в Сыне как образе Бога и Отца, так существует поклонение и в Духе, так как Он в Себе показывает Божество Господа… Невозможно иначе видеть «образ Бога невидимого», как только в озарении Духа… Поэтому только при озарении Духа мы в полной мере и надлежащим образом видим сияние славы Божией, а посредством Образа возводимся к той славе, которой Он есть образ и *печать равнообразная*[91].

Мы видим, что почти все имена Сына Божия, которые приведены в анафоре, встречаются в творениях Василия Великого и получают в них развернутое толкование.

Сын Божий — Тот, через Кого и благодаря Кому был явлен Святой Дух. По учению Иисуса Христа, Святой Дух исходит от Отца, но посылается в мир Сыном: «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин.

---

[86] От Отца.

[87] *Василий Великий*. Беседа 15, О вере 2 (PG 31, 468). Рус. пер. С. 1010.

[88] См.: *Hutcheon C. R.* A Sacrifice of Praise. P. 14–15.

[89] Имеются в виду еретики, с которыми полемизирует автор.

[90] *Василий Великий*. О Святом Духе 6, 15 (PG 32, 92). Рус. пер. С. 105.

[91] Там же 26, 64 (PG 32, 185). Рус. пер. С. 152.

15:26). На Тайной вечере Иисус обещал послать ученикам Утешителя и исполнил это обещание в день Пятидесятницы. С тех пор Дух Святой действует в Церкви, пронизывая Собой всю ее литургическую и та́инственную жизнь.

О Святом Духе

Святому Духу посвящена следующая часть анафоры, где о Нем говорится:

Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущаго наследия, начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, от Него же вся тварь, словесная же и умная, укрепляема, Тебе служит и Тебе присносущное возсылает славословие, яко всяческая работна Тебе.	Дух истины, дар усыновления, залог будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая Сила, Источник освящения, укрепляемая Которым, вся тварь, наделенная словом и разумом, Тебе служит, и Тебе воссылает вечное славословие, ибо всё подвластно Тебе.

Как и имена Сына, имена Святого Духа тоже в основном заимствованы из посланий апостола Павла и корпуса писаний Иоанна Богослова: Он — Дух истины (Ин. 14:17), Дух усыновления (Рим. 8:15), залог будущего наследия (Еф. 1:14), начаток (ср. Рим. 8:23) вечных благ, животворящая Сила (1 Кор. 15:45; ср. Ин. 6:63; 2 Кор. 3:6), Источник освящения (ср. 1 Кор. 3:16–17). Святой Дух укрепляет всё творение, наставляя словесные и умные существа, то есть ангелов, воссылать Отцу присносущное (вечное) славословие.

Данный отрывок анафоры имеет многочисленные параллели в трактате Василия Великого «О Святом Духе»[92]. Параллельные места встречаются, кроме того, в «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия», где Святому Духу посвящена целая глава. В обоих сочинениях мы находим те наименования Святого Духа, которые присутствуют в анафоре, и толкование этих наименований.

В частности, толкуя выражение «Дух истины», Василий поясняет, что Дух Святой прославляет Сына Божия «не как творение, но как Дух истины, ясно показывающий в Себе истину, и как Дух премудрости, в величии Своем открывающий Христа, Божию силу и Божию премудрость»[93].

В анафоре о Святом Духе говорится как о «даре усыновления»: смысл этого выражения в том, что через Святого Духа мы становимся сыновьями

[92] См.: *Cappelle B.* Les liturgies ‘basiliennes’ et Saint Basile. P. 53–55; *Hutcheon C. R.* A Sacrifice of Praise. P. 17–19.

[93] *Василий Великий*. О Святом Духе 18, 46 (PG 32, 152). Рус. пер. С. 136.

небесного Отца. В трактате против Евномия Василий пишет: «Как Сам Господь принявшим Его дал им власть стать чадами Божиими (Ин. 1:12), так и Дух Святой есть Дух усыновления (Рим. 8:15)»[94]. В трактате «О Святом Духе» мы читаем: «Не верующий в Духа не принимает участия и в истинном поклонении. Ибо невозможно поклоняться Сыну иначе как во Святом Духе, и невозможно призывать Отца иначе как в духе усыновления»[95]. По словам Василия, благодаря Святому Духу происходит «возвращение в усыновление» и «дерзновение именовать Отцом своим Бога»[96].

Выражение «обручение будущего наследия» указывает на то, что без участия Святого Духа невозможно посмертное блаженство людей. Это выражение не встречается в сочинениях Василия, посвященных Святому Духу, однако среди действий Духа перечисляются «предведение будущего, понимание таинств, постижение сокровенного, раздача дарований, небесное жительство, пребывание вместе с чинами ангелов, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обóжение»[97]. Как подчеркивает Василий, «Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в небесное царство»; через Духа Святого мы получаем дерзновение «делаться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, приобретать всю полноту благословения и в этом, и в будущем веке»[98].

Слова «начаток вечных благ» созвучны тем местам из трактата «О Святом Духе», где говорится о Духе как источнике всякого блага. Василий пишет о том состоянии, которого мы достигаем, «когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, которые предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся как уже полученными». И задает вопрос: «Ибо, если таков залог, то каково совершенное? и если таков начаток, то какова полнота целого?»[99] По учению Василия, Святой Дух «имеет благость не приобретенную, но от естества Ему присущую: иначе всего неразумнее было бы утверждать, что Святое по естеству имеет благость не по естеству, но случайную и извне пришедшую»[100].

---

[94] *Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 4 (PG 29, 661–664). Рус. пер. С. 262.

[95] *Он же*. О Святом Духе 11, 27 (PG 32, 116). Рус. пер. С. 117.

[96] Там же 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер. С. 125–126.

[97] Там же 9, 23 (PG 32, 109). Рус. пер. С. 114.

[98] Там же 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер. С. 125–126.

[99] Там же 15, 36 (PG 32, 132). Рус. пер. С. 126.

[100] *Он же*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 3 (PG 32, 661). Рус. пер. С. 262.

Св. Дух (Этимасия). Мозаика базилики Сан-Марко, Венеция. XII в.

Выражение «животворящая сила» напоминает слова Василия о том, что Святой Дух «для разумных тварей есть сила совершающая, возводящая их на самую высоту». Василий поясняет: «И как сила зрения в здоровом глазе, так действие Духа в очищенной душе»[101]. В крещении, говорит Василий в том же трактате, «вода изображает собою смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух подает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвости в первоначальную жизнь… потому что умерщвление наше производится водою, а жизнь творится в нас Духом»[102]. Свое животворящее действие Святой Дух оказывает вместе с двумя другими Лицами Троицы: «Дух оживотворяет вместе с животворящим всё Богом и дающим жизнь Сыном»[103].

В беседе «О вере» Василий пишет, что Святой Дух «освящает, животворит»; Он «наполняет ангелов, наполняет архангелов, освящает силы, всё животворит»; «всех просвещает к познанию Бога, вдохновляет пророков, умудряет законодателей, научает[104] священников, укрепляет царей, воспи-

[101] *Василий Великий*. О Святом Духе 26, 61 (PG 32, 180). Рус. пер. С. 149.

[102] Там же 15, 35 (PG 129–132). Рус. пер. С. 125.

[103] Там же 24, 56 (PG 32, 172). Рус. пер. С. 146.

[104] *Букв*. «доводит до совершенства (τελεῖ)».

тывает праведных, украшает целомудренных, подает дарование исцелений, оживотворяет мертвых, разрешает узников, усыновляет чуждых»[105].

В анафоре Святой Дух назван «источником освящения». В трактате «Против Евномия» Василия пишет: «Дух же Святой есть источник святости. И как Отец свят по естеству, и Сын свят по естеству, так свят по естеству и Дух истины; поэтому и удостоен преимущественного и именно для Него характерного наименования: Святой»[106].

Слова анафоры «от Него же вся тварь, словесная же и умная, укрепляема, Тебе служит и Тебе присносущное возсылает славословие, яко всяческая работна Тебе» созвучны следующему фрагменту из трактата Василия «О Святом Духе»:

> Посему, если восхваляют Бога все ангелы Его, и восхваляют Его все силы Его, то это происходит по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи тысяч ангелов и тьмы тем служащих, то силою Духа совершают они непорочно дело своего служения. Поэтому вся эта сверхнебесная и неизреченная стройность, как в служении Богу, так и во взаимном между собою согласии сверхмирных сил, не может быть сохранена иначе, как под управлением Духа[107].

Отметим, что в тексте анафоры и Отец, и Сын названы Богом («Сый Владыко, Господи *Боже*, Отче Вседержителю покланяемый… Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго *Бога* и Спасителя…»). Святому Духу усваивается именование «Господь», общее также для Отца и Сына, но нигде в тексте анафоры Святой Дух не назван Богом. Это в полной мере соответствует словоупотреблению Василия Великого, который признавал Духа Богом, однако в трактате «О Святом Духе» ни разу не употребил слово «Бог» применительно к Духу.

Споры о Божестве Святого Духа в IV веке

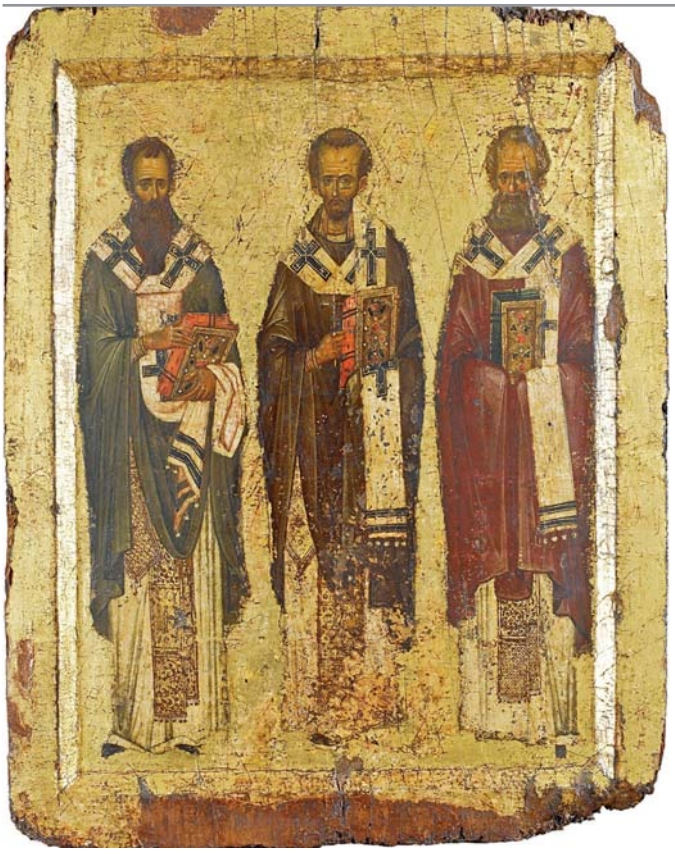
Спор о том, является ли Святой Дух Богом, продолжался в течение всего IV века. На одной стороне стояли ариане, евномиане и так называемые македониане (последователи Константинопольского архиепископа Македония[108], учившего, что Святой Дух есть тварь, не участвующая в Божестве и славе Отца и Сына). Среди богословов IV века большое внимание

[105] *Василий Великий*. Беседа 15, О вере 3 (PG 31, 469). Рус. пер. С. 1011.

[106] *Он же*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия 3, 2 (PG 29, 660). Рус. пер. С. 261.

[107] *Он же*. О Святом Духе 16, 38 (PG 32, 140). Рус. пер. С. 129.

[108] Он возглавлял Константинопольскую кафедру с 342 по 346 и с 351 по 360 год.



Святители Григорий Богослов, Иоанн Златоуст и Василий Великий. XIV в. Монастырь Ватопед, Афон

разработке учения о Святом Духе удели-ли Афанасий Александрийский и Василий Великий. Последний, однако, воздерживался от того, чтобы открыто исповедовать Божество Святого Духа, что порождало недоумения в среде противников ариан. В частности, объяснений по этому поводу с Василия потребовал Григорий Богослов, последовательно отстаивавший учение о том, что Святой Дух — Бог.

Переписка Григория с Василием после избрания последнего архиепископом Кесарии Каппадокийской была достаточно регулярной. Одно из писем того периода представляет интерес с догматической точки зрения: в нем речь идет о Божестве Святого Духа. В этом письме Григорий сообщает своему другу о том, как в некоем собрании он защищал его от упреков одного монаха, который всем говорил, что Василий уклонился от истины в учении о Святом Духе, так как избегает открыто исповедовать Божество Духа. Григорий уверяет Василия в том, что он сам нисколько не сомневался в правильности тактики Василия: он понимает, что Василий не может открыто говорить о Божестве Духа, потому что за это он будет лишен кафедры. Тем не менее в конце письма Григорий обращается к Василию с многозначительным вопросом:

> Ты же научи нас, о божественная и священная глава, до каких пределов позволительно нам простираться в богословии о Духе, какие употреблять выражения и до какой степени быть осторожными — чтобы всё это иметь против критиков. Ибо если бы я потребовал объяснений для себя — я, который лучше всех знаю тебя и твои взгляды и неоднократно о них сам давал и получал удостоверение — то, конечно, я был бы самым невежественным и жалким человеком[109].

Хотя Григорий и настаивает на том, что разъяснения нужны «критикам», а не ему, нельзя не услышать в этих словах его собственного недоумения по поводу умолчаний Василия, хотя и деликатно прикрытого риторическими фигурами.

Василий был не из тех, кого легко было ввести в заблуждение риторикой: он понял, что письмо Григория содержало замаскированный упрек в нерешительности, и оскорбился этим[110]. Однако он ответил со свойственной ему уравновешенностью, дав понять Григорию, что не намерен оправдываться ни перед ним, ни тем более перед своими противниками. Удивительно, пишет Василий, не то, что какие-то неофиты критикуют его, а то, что близкие друзья, которые имели достаточно случаев убедиться в его православии, прислушиваются к голосу этих неофитов. «Причина же этого в том, что... не встречаемся мы друг с другом; ибо если бы, как в прежних обстоятельствах... проводили мы вместе много времени в году, то не дали бы доступа к себе клеветникам»[111].

Григорий между тем продолжал отстаивать Божество Святого Духа, отмечая, что «из признавших Его Богом одни благочестивы только в мысли, а другие решаются на то, чтобы устами выражать свое благочестие»[112]. В этой фразе содержится указание на различие в богословской тактике между Григорием, открыто заявлявшем о Божестве Духа, и людьми, которые, подобно Василию, хотя и верили в Божество Духа, не исповедовали этой веры вслух.

В Слове на Пятидесятницу, значительная часть которого посвящена изложению православного учения о Святом Духе, Григорий говорит о том, что божественное достоинство Духа нужно не только исповедовать, но и открыто провозглашать:

---

[109] *Григорий Богослов*. Письмо 58 (*St Grégoire de Nazianze*. Lettres. Vol. 1. P. 54). Рус. пер. Т. 2. С. 444.

[110] *Он же*. Письмо 59 (*St Grégoire de Nazianze*. Lettres. Vol. 1. P. 54). Рус. пер. Т. 2. С. 445.

[111] *Василий Великий*. Письмо 71 (*St. Basile*. Lettres. Vol. 1. P. 167). Рус. пер. С. 566.

[112] *Григорий Богослов.* Слово 31, 5 (SC 250, 282–284). Рус. пер. Т. 1. С. 445–446.

> Низводящие Святого Духа в разряд тварей — богохульники... А признающие Его Богом — божественны и просветлены разумом. Те же, кто и открыто называет Его Богом, высоки, если делают это перед благоразумными, если же перед низкими, то они неосмотрительны, потому что грязи доверяют бисер, слабому слуху — громовой раскат, больным глазам — солнце... Единое Божество, о друзья, исповедуйте в Троице и, если хотите, единое естество; а мы испрашиваем вам у Духа слово «Бог»[113].

В последующей церковной традиции наименование Святого Духа Богом уже не вызывало споров. Однако и анафора Василия Великого, и Никео-Константинопольский Символ веры отражают тот богословский словарь, который сложился к концу IV века. К этому моменту наименование Святого Духа Господом прочно закрепилось в символических и литургических текстах, тогда как наименование Его Богом еще не стало общепринятым.

Ангелы

В анафоре Василия Великого мы наблюдаем последовательное движение мысли от Отца к Сыну, от Сына к Святому Духу, от Святого Духа к ангелам, от ангелов к людям. В разделе, посвященном ангелам, перечисляются встречающиеся в Библии имена девяти ангельских чинов:

Тебе бо хвалят ангели, архангели, престоли, господьствия, начала, власти, силы и многоочитии херувими, Тебе предстоят окрест серафими, шесть крил единому и шесть крил единому, и двема убо покрывают лица своя, двема же ноги, и двема летающе, взывают един ко другому, непрестанными усты, немолчными славословеньми.	Ибо Тебя восхваляют ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, власти, силы и многоокие херувимы; вокруг Тебя предстоят серафимы, у каждого из которых шесть крыльев: двумя они закрывают лица, двумя ноги, а при помощи двух они летают, взывая один к другому непрестанным голосом, неумолкающими славословиями.

Описание серафимов и херувимов в тексте анафоры в полной мере соответствует тем описаниям, которые содержатся в книгах пророков. Исаия созерцал серафимов в виде существ с шестью крыльями: «двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал» (Ис. 6:2). Иезекииль видел херувимов с множеством очей, спиной, руками и крыльями (Иез. 10:12). Таким же образом серафимы и херувимы изображают-

[113] *Григорий Богослов.* Слово 41, 6, 1–8; 8, 1–3; 9, 1–3 (SC 358, 326–334). Рус. пер. Т. 1. С. 579–580.

ся в христианской иконографической традиции (в отличие от архангелов и ангелов, изображаемых обычно в виде юношей с крыльями).

Учение о девятичинной ангельской иерархии сформировалось не позднее IV века. Оно отражено, в частности, в тексте Литургии, комментарием на который стало 5-е Тайноводственное поучение святителя Кирилла Иерусалимского:

> Затем вспоминаем небо, землю и море, солнце и луну, звезды и всё творение, словесное и бессловесное, видимое и невидимое, ангелов, архангелов, силы, господства, начала, власти, престолы, херувимов многоокихъ… Поминаем же и серафимов, которых Духом Святым видел Исаия, стоящих вокруг Божия Престола, и двумя крыльями закрывающих лице, двумя же ноги, а двумя летающих, и восклицающих: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф» (Ис. 6:2–3)[114].

Похожий список ангельских чинов мы встречаем у Григория Богослова, согласно которому существуют различные чины ангелов, озаряемых божественным Светом и поставленных Богом на служение людям:

> …Есть некие ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, власти, светлости, восхождения, умные силы или умы, природы чистые, ни с чем не смешиваемые, неподвижные или малоспособные на зло, всегда ликующие вокруг Первой Причины… Они или от Нее озаряются чистейшим сиянием, или иным образом получают иное озарение, в соответствии с природой и чином. Они настолько носят на себе образ и отпечаток Блага, что сделались вторыми светами, способными просвещать других излияниями и раздаяниями Первого Света. Служители Божией воли, они сильны как по природной своей силе, так и по приобретенной… Они все ведут к Единому… воспевая Божие величие, созерцая вечную славу…[115]

Попытку «систематизации» ангельских чинов предпринял в V веке Дионисий Ареопагит. В его трактате «О небесной иерархии» ангельские чины четко разделены на три иерархии: 1) престолы, серафимы, херувимы; 2) господства, силы, власти; 3) начала, архангелы и ангелы[116]. Девятичинная ангельская иерархия, по Дионисию, переходит в девятичинную церковную иерархию, состоящую из трех Таинств (Крещение, Евхаристия и Миропомазание), трех степеней священства (епископ, пресвитер, диакон) и трех степеней служения мирян (монах, мирянин, оглашенный).

---

[114] *Кирилл Иерусалимский*. Поучение тайноводственное 5, 6 (PG 33, 1113).

[115] *Григорий Богослов*. Слово 28, 31 (SC 250, 172–174). Рус. пер. Т. 1. С. 412–413.

[116] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 6 (PG 3, 200–205). Рус. пер. С. 99–101.

Сотворение света. Мозаика базилики
Сан-Марко, Венеция. XIII в.

Разделение ангельского мира на девять чинов прочно вошло в православную литургическую традицию. Однако оно никогда не было догматизировано Православной Церковью. Более того, литургическая традиция как бы откорректировала умозрительные построения Ареопагита, в системе которого архангелы занимают второе место в низшей ангельской иерархии: в богослужебных текстах, напротив, архангелы воспринимаются как высшие ангелы.

Что касается Василия Великого, то в его творениях мы не находим список из девяти ангельских чинов. Однако его представление об ангельской иерархии в целом весьма близко к тому, которое мы находим у других авторов IV века. В частности, толкуя слова Книги Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), Василий пишет:

> Было нечто, как вероятно, и прежде этого мира; но оно, хотя и постижимо для нашего разумения, однако не введено в повествование[117]… Еще ранее бытия мира было некоторое состояние, соответствующее сверхмирным силам, превыше времени, вечное, всегда продолжающееся. В нем-то Творец и Создатель всего создал творения — умственный свет, свойственный блаженству любя-

[117] Имеется в виду повествование Книги Бытия о сотворении мира.

щих Господа, разумные и невидимые природы и всё украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше понимание, так что нельзя изобрести для них даже и наименований. Они-то наполняют собою пространство невидимого мира, как научает нас Павел, говоря: «ибо Им создано всё... видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли» (Кол. 1:16), и ангельские воинства, и архангельские чиноначалия[118].

В трактате «О Святом Духе» Василий также говорит об ангельской иерархии, приводя ту же самую цитату из апостола Павла:

Ибо чистые, духовные и сверхмирные силы святы и именуются святыми, как приобретшие святость по благодати, данной Святым Духом. Посему, хотя умалчивается о том, как сотворены небесные силы… однако же ты, имея способность от видимого заключать о невидимом, прославь Творца, Которым «создано всё... видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли» (Кол. 1:16), и какие еще есть разумные, не именуемые природы. В сотворении же их представляй первоначальную причину сотворенного — Отца, и причину созидательную — Сына, и причину довершительную — Духа, так что служебные духи имеют бытие по воде Отца, приводятся же в бытие действом Сына, и довершаются в бытии присутствием Духа[119].

Рассматриваемый раздел анафоры завершается исполнением ангельской песни «Свят, свят, свят, Господь Саваоф...». О происхождении и составляющих элементах этой песни мы говорили при рассмотрении Литургии Иоанна Златоуста[120].

Сотворение человека, грехопадение и искупление

В следующей части анафоры благодарение переходит в воспоминание, Евхаристия в анамнезис (греч. ἀνάμνησις — воспоминание). Начинаясь с исповедания святости и благости Божией, молитва обращается к истории человечества, которая рассматривается как непрерывная цепь благодеяний Божиих:

С сими блаженными силами, Владыко Человеколюбче, и мы, грешнии, вопием и глаголем: свят еси, яко во-	Вместе с этими блаженными силами, человеколюбивый Владыка, и мы, грешные, взываем и говорим: Ты по-

[118] *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев 1, 5 (PG 29, 13). Рус. пер. С. 325.

[119] *Он же*. О Святом Духе 16, 38 (PG 32, 135). Рус. пер. С. 127–128.

[120] См. с. 426.

истину, и пресвят, и несть меры великолепию святыни Твоея, и преподобен во всех делех Твоих, яко правдою и судом истинным вся навел еси на ны.

истине свят и сверхсвят, и нет меры великолепию Твоей святости[121], и праведен во всех делах Твоих[122], ибо по справедливости и истинному суду Ты всё навел на нас[123].

Эта часть молитвы представляет собой преамбулу к тому рассказу о сотворении первых людей и их грехопадении, который последует далее. Во многих литургических текстах Бог называется «человеколюбивым», однако здесь обращение «Владыко человеколюбче» имеет особый смысл, так как в дальнейшем тексте анафоры будет раскрыто «великое и неизъяснимое человеколюбие Божие в даровании оставления прегрешений, и власти, и силы к славе Бога и Христа Его»[124].

В рассматриваемом тексте Бог назван не только святым, но и пресвятым, то есть сверх-святым. Смысл этого выражения (употребляемого в литургических текстах не только по отношению к Богу, но и — в женском роде — по отношению к Богородице) заключается в указании на превосходную степень святости.

Толкуя библейское наименование Бога «Святой святых» (Дан. 9:24), Дионисий Ареопагит отмечает, что святость — это «свобода от всякой скверны и совершенная во всех отношениях незапятнанная чистота». Применительно к Богу можно говорить о «превосходящей святости», из которой «произросла и распространилась всякая беспримесная законченность всякой безупречной чистоты, всякое учинение сущих и устройство». Эта святость «изгоняет всякую дисгармонию, неравенство и несоразмерность, радуется благочинному тождеству и правильности и ведет за Собой удостоенных причаствовать Ей»[125]. Иными словами, Бог свят в абсолютной и превосходной степени, Его святость несопоставима с какой бы то ни было человеческой святостью.

Бог «преподобен», то есть благ, во всех Своих делах: всё, что Он делает, является абсолютным добром. Бог — не виновник зла: этой теме Василий Великий посвятил отдельную беседу. В ней он говорит о том, что Бог

---

[121] Ср. Пс. 144:5: «А я буду размышлять о высокой славе величия Твоего и о дивных делах Твоих».

[122] Ср. Пс. 144:17: «Праведен Господь во всех путях Своих и благ во всех делах Своих».

[123] Ср. Дан. 3:28: «Ты совершил истинные суды во всем, что навел на нас…».

[124] *Василий Великий*. О Крещении 1, 2, 9 (PG 31, 1540).

[125] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах 12, 1–3 (PG 3, 969–972). Рус. пер. С. 545–547.

«преобразует зло и ведет к лучшему, чтоб оно, перестав быть злом, приняло в себя свойство добра»[126]. Иными словами, допуская зло, привнесенное в мир грехом, Бог направляет его к добрым последствиям.

Всё, что Бог посылает человеку, является следствием справедливости (правды) Божией и «истинного суда», то есть правосудия Божия. Когда человек нарушил заповедь в раю, он был изгнан из рая по справедливому приговору Бога. Однако в этом приговоре содержалось и благодеяние, ибо спасение и вечная жизнь были предуготованы Богом через Его Сына. В анафоре об этом говорится так:

Создав бо человека, персть взем от земли, и образом Твоим, Боже, почет, положил еси его в раи пищи, безсмертие жизни и наслаждение вечных благ, в соблюдение заповедей Твоих, обещав ему. Но преслушавша Тебе, истиннаго Бога, создавшаго его, и прелестию змиевою привлекшася, умерщвлена же своими прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом, Боже, от рая в мир сей и отвратил еси в землю, от неяже взят бысть, устрояя ему пакибытия спасение в Самем Христе Твоем.	Ибо, взяв прах из земли[127], создав человека и почтив его Твоим образом[128], Боже, Ты поместил его в раю наслаждения[129], обещав ему через соблюдение заповедей Твоих бессмертие жизни и наслаждение вечных благ. Когда же он ослушался Тебя, истинного Бога, создавшего его, польстился на обман змия и был умерщвлен своими прегрешениями, Ты по справедливому суду Твоему, Боже, изгнал его из рая в этот мир и возвратил в землю, из которой он был взят[130], устраивая ему спасение обновления в Самом Христе Твоем.

В первой части книги[131] мы уже обращали внимание на то, что этот сегмент анафоры имеет почти буквальное сходство с фрагментом из «Правил пространных», где Василий Великий напоминает подведомственным ему монахам о различных благодеяниях Божиих:

> …Бог сотворил человека по образу и подобию Божию, удостоив знания о Себе, украсив перед всеми животными даром слова, дав ему наслаждаться безмер-

[126] *Василий Великий*. Беседа 9, о том, что Бог не виновник зла 4 (PG 31, 336). Рус. пер. С. 946.

[127] Ср. Быт. 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного…».

[128] Ср. Быт. 1:27: «И сотворил Бог человека по образу Своему…».

[129] Ср. Быт. 2:8: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал».

[130] Ср. Быт. 3:1–24.

[131] См. с. 124–126.

ными красотами рая, поставив его князем над всем, что на земле. И после того, как он, будучи обольщен змием, ниспал в грех, а через грех в смерть и во всё, что достойно смерти, не презрел его…[132]

О сотворении человека по образу Божию Василий говорит и в «Беседах на Шестоднев», подчеркивая, что Бог сотворил человека по образу Своего Сына:

Рассмотри и последующие слова: «по образу Нашему» (Быт. 1:26)… У Сына и у Отца, по всей необходимости, тот же образ, если только понимать образ в достойном Бога смысле, то есть состоящим не в телесном очертании, но в божественном свойстве… Кому говорит: «по образу Нашему»? Кому иному, как не Сиянию славы и Образу ипостаси Его (Евр. 1:3), Который есть образ Бога невидимого (Кол. 1:15)? Итак, говорит это собственному Своему Образу, Образу живому, вещающему: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), и «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Ему говорит: «Сотворим человека по образу Нашему»… «По образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). Опять вводит личность Со-Творца. Ибо не сказал «по образу Своему», но «по образу Божию»[133].

Эту же тему Василий развивает в двух «Беседах о сотворении человека по образу», являющихся дополнением к «Беседам на Шестоднев»[134].

В первой беседе он прежде всего говорит об участии Отца, Сына и Святого Духа в сотворении человека. Затем развивает мысль о том, что по образу Божию создано не тело человека, а его разум: именно в разумной природе усматривается превосходство человека над животными, тогда как по своим физическим возможностям он уступает многим из них[135]. Далее Василий доказывает, что «женщина наравне с мужчиной имеет честь быть сотворенной по образу Божию»[136].

Во второй беседе Василий обращается к теме сотворения человека «из праха земного» (Быт. 2:7). Бог «соизволил вылепить наше тело собственной рукой. Он не дал об этом приказа ангелу, и не сама по себе земля произвела

---

[132] *Василий Великий*. Правила пространные 2, 3 (PG 31, 913). Рус. пер. С. 159.

[133] *Он же*. Беседы на Шестоднев 9, 6 (PG 29, 205–208). Рус. пер. С. 428.

[134] Эти две беседы долгое время считались неподлинными и приписывались Григорию Нисскому, однако издатели текста бесед в серии «Христианские источники» А. Сметс и М. ван Эсбрук убедительно доказали, что беседы принадлежат перу Василия Великого. См.: *Smets A., Van Esbroeck M.* Introduction // SC 160, 13–126.

[135] *Василий Великий*. Беседа 1-я о сотворении человека и об образе Божием 5–10 (SC 160, 176–194).

[136] Там же 18 (SC 160, 212).

нас наподобие кузнечиков, и не приказал Бог служащим ему силам сделать то или иное. Но собственной — искусной — рукой взял землю»[137]. Ссылаясь на мнение «некоторых»[138], Василий говорит, что слово «вылепил»[139] относится к телу, а «сотворил» — к душе[140]. По словам Василия, Бог «сотворил внутреннего человека, вылепил внешнего. Ведь лепка имеет дело с глиной, а творение — с тем, что по подобию. Поэтому плоть вылеплена, а душа сотворена»[141].

Повествование о сотворении человека из праха земного приводит Василия к важнейшей мысли о том, что «сотворение мира не было закончено»[142]. Продолжением истории сотворения мира является вся история человечества, которая будет длиться вплоть до того момента, когда Господь придет во славе судить живых и мертвых: «Тогда восхищены будут праведники, а колесницей праведникам послужат облака; тогда провожатыми праведников будут ангелы, тогда праведники вознесутся от земли на небо, подобно звездам. Грешники же, в оковах, под бременем своих грехов ниспадут в преисподнюю со своей нечистой совестью»[143].

Будущее блаженство праведников Василий толкует как восстановление — возвращение в первоначальное состояние райского блаженства: «Каким было первое творение, таким должно быть впоследствии восстановление (ἀποκατάστασις). Человек возвращается к своему прежнему состоянию, отвергая порок, эту исполненную суеты жизнь, рабство души у житейских забот; отбросив всё это, он снова возвращается к райской жизни, избавленной от рабства плотским страстям, к жизни свободной в непосредственной близости к Богу, к жизни ангелоподобной»[144].

Тема грехопадения человека и его последствий затрагивается во многих творениях Василия Великого. Он подчеркивает, что виновником грехопадения Адама был не Бог, а сам Адам, и грехопадение повлекло за собой смерть:

---

[137] *Василий Великий*. Беседа 2-я о человеке 2 (SC 160, 228–230).

[138] Имеется в виду Ориген. См.: *Ориген*. Толкование на пророка Иеремию. GCS 3, 8; Против Цельса 4, 37. GCS 1, 307

[139] В греческом тексте 1-й главы Книги Бытия стих 27-й буквально звучит так: «И вылепил Бог человека из праха земного».

[140] *Василий Великий*. Беседа 2-я о человеке 3 (SC 160, 230). Рус. пер. С. 447.

[141] Там же 3 (SC 160, 232). Рус. пер. С. 447.

[142] Там же 12 (SC 160, 258). Рус. пер. С. 455.

[143] Там же 11 (SC 160, 256–258). Рус. пер. С. 454.

[144] Там же 7 (SC 160, 242–244). Рус. пер. С. 450.

Изгнание из рая. Роспись кафоликона монастыря Дечаны, Косово и Метохия. Ок. 1348 г.

> Горе́ был некогда Адам не местопребыванием, но произволением; горе́ он был, как только получил душу, воззрел на небо, восхитился видимым, возлюбил Благодетеля, Который даровал ему наслаждение вечной жизнью, поставил его среди утешений рая, дал ему начальство по подобию ангелов, сделал его подобным архангелам и слушателем голоса Божия. Однако, находясь под защитой Бога и наслаждаясь Его благами, скоро пресытился он всем, и как бы возгордившись своим пресыщением, умственной красоте предпочел показавшееся приятным для плотских очей, и выше духовных наслаждений поставил наполнение чрева. Вскоре оказался он вне рая, вне той блаженной жизни, сделавшись злым не по необходимости, но по безрассудству. Поэтому, как согрешил он по причине злого произволения, так и умер по причине греха. «Ибо возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23)… Так не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя злым соизволением[145].

Однако Бог обратил человеческое зло к добрым последствиям. Каким образом? Во-первых, Он обратил смерть в средство для исправления человека, чтобы не сделать порок бессмертным, подобно тому, как горшечник исправляет свое изделие до того, как оно затвердеет и приобретет окончательную форму[146]. А во-вторых, Бог не оставил человека в руках смерти, но уготовал ему спасение через Иисуса Христа[147]. Благодаря тому что Бог

[145] *Василий Великий.* Беседа 9, о том, что Бог не виновник зла 7 (PG 31, 345). Рус. пер. С. 951.

[146] Там же 7 (PG 31, 345). С. 951.

[147] *Он же.* Правила пространные 2, 3 (PG 31, 913). Рус. пер. С. 159.

стал человеком, людям возвращено утраченное ими в грехопадении достоинство сынов Божиих[148].

Все основные элементы изложенного учения о грехопадении человека и его последствиях присутствуют в тексте анафоры Василия Великого. В ней, как мы видели, говорилось и о сотворении человека из праха земного, и об образе Божием в человеке, и об ответственности человека за грехопадение, и о смерти как последствии грехопадения, и об изгнании первых людей из рая как действии Божией справедливости, и о том, что уже в самом этом действии усматривается промысл Божий о спасении человека через Иисуса Христа.

Та же самая идейная и текстуальная близость текста анафоры к сочинениям Василия Великого просматривается и в следующей ее части:

Не бо отвратился еси создания Твоего в конец, еже сотворил еси, Блаже, ниже забыл еси дела рук Твоих, но посетил еси многообразне ради милосердия милости Твоея: пророки послал еси, сотворил еси силы святыми Твоими, в коемждо роде благоугодившими Тебе, глаголал еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещая нам хотящее быти спасение, закон дал еси в помощь, ангелы поставил еси хранители. Егда же прииде исполнение времен, глаголал еси нам Самем Сыном Твоим, Имже и веки сотворил еси…	Ты не отвернулся до конца от создания Твоего, которое сотворил, Благой, и не забыл изделие рук Твоих[149], но многообразно, по милосердию милости Твоей, посетил его[150]: послал ему пророков, сотворил чудеса через святых Твоих, в каждом роду благоугождавших Тебе, говорил нам устами рабов Твоих, пророков, предвозвещая уготованное нам спасение, дал нам в помощь закон, поставил ангелов хранителями. Когда же пришла полнота времени, Ты говорил с нами через Самого Сына Твоего, через Которого и веки сотворил…

Здесь мы снова должны напомнить о параллельном месте из «Правил пространных», где говорится, что после грехопадения человека Бог

> не презрел его, но сначала дал ему в помощь закон, для сохранения его и попечения о нем приставил ангелов, для обличения порока и научения добродетели посылая пророков, порочные стремления пресекал угрозами, усердие к добрым делам возбуждал обетованиями. Неоднократно на разных лицах для вразумления прочих показывал, к чему ведет порок; и от тех, которые, несмо-

[148] *Он же*. О Святом Духе 15, 35 (PG 32, 128). Рус. пер. С. 124.

[149] Ср. Пс. 137:8: «Милость Твоя, Господи, вовек: дело рук Твоих не оставляй».

[150] Ср. Лк. 1:78: «по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше».

тря на всю эту помощь, пребывали в непокорности, не отвратился… но мы воззваны от смерти и снова оживотворены Самим Господом нашим Иисусом Христом[151].

И в данном отрывке, и в анафоре отражено учение, изложенное апостолом Павлом в нескольких посланиях. Очевидна текстуальная связь анафоры с начальными строками Послания к Евреям: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1:1–2). Не менее очевидна связь с Посланием к Галатам: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4–5).

Значение закона Моисеева для христианской Церкви

Упоминание в анафоре о «законе» отсылает к важнейшей теме, осмыслению которой апостол Павел посвятил Послания к Галатам и к Римлянам: о значении закона Моисеева для христианской Церкви. В Послании к Галатам Павел говорит о законе Моисеевом как «детоводителе ко Христу» (Гал. 3:24), подчеркивая прямое преемство между Ветхим и Новым Заветами. Однако Ветхий Завет в представлении Павла соответствует детскому этапу духовного развития человечества; пришествие в мир Иисуса Христа означает вступление человечества во взрослое состояние. «До пришествия веры», то есть до Христа, «мы заключены были под стражею закона» (Гал. 3:23). Но после того как Христос даровал нам свободу от закона, мы не должны снова подвергаться «игу рабства» (Гал. 5:1). Свою позицию Павел оправдывает следующими соображениями: «Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники; однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2:15–16).

Тема соотношения между верой во Христа и законом Моисеевым является центральной в Послании к Римлянам. Здесь Павел утверждает, что «ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих» (Рим. 3:21–22). По словам Павла, «человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:27). Однако данное ут-

[151] *Василий Великий*. Правила пространные 2, 3 (PG 31, 913). Рус. пер. С. 159.

Моисей получает скрижали на горе Хорив. Моисей передает скрижали еврейскому народу. Роспись кафоликона монастыря Дионисиат, Афон. 1546/47 гг. Мастер Дзордзис Критский

верждение, по его мнению, никоим образом не умаляет значение закона, но, наоборот, утверждает его (Рим. 3:31).

Закон Моисеев в Послании к Римлянам предстает как нравственное мерило, посредством которого выявляется грех (Рим. 3:20; 7:7). Закон был дан человеку не сразу: он «пришел после, и таким образом умножилось преступление» (Рим. 5:20). В Послании к Галатам Павел спрашивает: «Для чего же закон?». И отвечает: «Он дан после по причине преступлений…» (Гал. 3:16).

Будучи способен выявлять грех и делать человека ответственным за грех, закон не способен истребить его. Грех истребляется благодатью Божией, принесенной в мир Иисусом Христом: «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5:21).

Павел — не единственный новозаветный автор, противопоставляющий благодать закону. Аналогичное противопоставление мы встречаем в завершающем стихе пролога Евангелия от Иоанна: «ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17). По общепринятому в науке мнению, согласующемуся со свидетельствами древних историков[152], Евангелие от Иоанна было написано позже посла-

[152] *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 6, 14, 7.

ний Павла, и автор этого Евангелия мог быть знаком с богословием Павла[153]. С другой стороны, можно предположить, что противопоставление христианской «благодати» иудейскому «закону» — характерная особенность языка ранних христиан, отразившаяся и у Павла, и у Иоанна.

Павел напоминает, что закон «имеет власть над человеком, пока он жив». Он поясняет это примером: «Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества» (Рим. 7:1–2). Точно таким же образом вера во Христа освобождает от рабства закону. Конкретным выражением этой свободы является отказ от практики обрезания для обращающихся ко Христу, но в более общем плане речь идет об освобождении от всех «дел закона», поскольку закон не дает ни оправдания, ни искупления, а только выявляет грех.

По утверждению Павла, «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7:12). В то же время, будучи святым сам по себе, закон не только не помогает избавиться от греха, но, наоборот, делает грех еще более привлекательным. В результате, парадоксальным образом, по причине закона грех оживает, а зараженный им человек умирает.

Пребывание под властью закона Моисеева Павел сравнивает с рабством, а пребывание под благодатью — с сыновством: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!”. Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим. 8:14–16).

По учению Павла, благодать не упраздняет закон и не обесценивает его. Но следование закону — лишь один из этапов на пути духовного развития человечества. Бог ожидает от человека не рабского исполнения тех или иных предписаний, а сыновнего отношения, исполненного доверия и любви, предполагающего свободное подчинение воли человека воле Божией. А это возможно только через Иисуса Христа.

Слова «глаголал еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещая нам хотящее быти спасение» отражают представление о том, что ветхозаветные пророки Духом Святым предсказывали «Христовы страдания и последующую за ними славу» (1 Пет. 1:10–11).

Следует также обратить внимание на упоминание об ангелах, поставленных хранителями для людей. В толкованиях на псалмы Василий Великий объясняет свое понимание роли ангела-хранителя в жизни человека:

[153] См. об этом: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. С. 47–56.

Ангел не отступит от всех уверовавших в Господа, если только не отгоним его сами дурными делами. Ибо как пчел отгоняет дым и голубей смрад, так и хранителя нашей жизни ангела отдаляет многоплачевный и смердящий грех. Если имеешь в душе дела, достойные того, чтобы ангел хранил тебя, и обитает в тебе ум, обогащенный умозрениями истины, то по богатству неоценимых дел добродетели Бог непременно приставит к тебе стражей и хранителей и оградит тебя охранением ангелов. Смотри же, какова природа ангелов! Один ангел равен целому воинству и многочисленному полчищу. Итак, в величии твоего хранителя Господь дарует тебе ополчение, а в крепости ангела как бы ограждает тебя отовсюду его защитой[154].

Боговоплощение

Все благодеяния Божии по отношению к роду человеческому выстраиваются в единую цепь. Завершением этой цепи благодеяний Божиих стало пришествие в мир Господа Спасителя,

Иже Сый сияние славы Твоея и начертание Ипостаси Твоея, нося же вся глаголом Силы Своея, не хищение непщева еже быти равен Тебе Богу и Отцу, но Бог Сый превечный, на земли явися и человеком споживе, и от Девы Святыя воплощься, истощи Себе, зрак раба прием, сообразен быв телу смирения нашего, да нас сообразны сотворит образу славы Своея.	Который есть сияние славы Твоей и образ Ипостаси Твоей, Который держит всё словом силы Своей. Он не почел хищением быть равным Тебе, Богу и Отцу, но, будучи Богом превечным, явился на земле и жил среди людей, и, воплотившись от Святой Девы, истощил Себя, приняв образ раба, сделавшись подобным нашему уничиженному телу, чтобы нас сделать подобными образу славы Своей.
Понеже бо человеком грех вниде в мир, и грехом смерть, благоволи Единородный Твой Сын, Сый в недрех 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 Самом Христе Твоем.	Поскольку же через человека в мир вошел грех, а через грех смерть, соблаговолил Твой единородный Сын, Сущий внутри Тебя, Бога и Отца, произойти от Женщины — Святой Богородицы и Приснодевы Марии, подчиниться закону, осудить грех в плоти Своей, дабы умирающие в Адаме оживотворились в Самом Христе Твоем.

В параллельном тексте из «Правил пространных» учение о Боговоплощении, являющееся сердцевинным пунктом христианского богословия, изложено так:

[154] *Василий Великий*. Беседа на Псалом тридцать третий 5 (PG 29, 364). Рус. пер. С. 535.

Устюжское Благовещение. Икона. 1130–1140-е гг. (Третьяковская галерея, Москва)

Ибо, будучи образом Божиим, Он «не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2:6–7), воспринял на Себя наши немощи, понес болезни, был изъязвлен за нас, чтобы мы Его ранами исцелились (Ис. 53:5), искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвой (Гал. 3:13), претерпел позорнейшую смерть, чтобы нас возвести к славной жизни, и не довольствовался тем одним, что оживил нас, мертвых, но еще даровал нам достоинство божества, вечные упокоения…[155]

Общей между двумя текстами является цитата из Послания к Филиппийцам. Однако в рассматриваемом месте анафоры отсутствуют аллюзии на пророчество Исаии, а вместо учения из Послания к Галатам об искуплении от клятвы закона в анафоре излагается учение из Послания к Римлянам о том, что Христос осудил грех в Своей плоти. В целом текст анафоры обладает значительно большей богословской насыщенностью, чем параллельное место из «Правил пространных».

Учение о Боговоплощении изложено в анафоре в выражениях, целиком заимствованных из посланий апостола Павла, с одним вкраплением из

[155] *Василий Великий.* Правила пространные 2, 2–4 (PG 31, 912–916). Рус. пер. С. 159.

Рождество Христово. Роспись церкви Богородицы Одигитрии, Печская патриархия. Между 1330 и 1337 гг.

Книги пророка Варуха и одним из Евангелия от Иоанна. Сын Божий, «будучи сияние славы и образ ипостаси Его, и держа всё словом силы Своей» (Евр. 1:3), «не почитал хищением быть равным Богу» и Отцу (Флп. 2:6). Будучи превечным Богом, Он «явился на земле и обращался среди людей» (Вар. 3:38). Он «уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп. 2:7), сделавшись сообразным уничиженному телу нашему, чтобы нас сделать сообразными образу славы Своей (Флп. 3:21). Ибо, поскольку грех вошел в мир, и грехом смерть (Рим. 5:12), то Единородный Сын Божий, Сущий в недрах Бога и Отца (Ин. 1:18), родившись от Жены (Гал. 4:4), подчинившись закону, осудил грех в Своей плоти (Рим. 8:3), чтобы, умерев в Адаме, мы ожили во Христе (1 Кор. 15:22).

Богословы IV века уделяли большое внимание толкованию христологических текстов из посланий Павла, в частности цитированных в анафоре слов из Послания к Филиппийцам:

> «Будучи образом Божиим» (Флп. 2:6) означает не что иное, как образ ипостаси Отца (Евр. 1:3); образ же Божий абсолютно тождественен сущности. Как Пришедший в образе раба (Фил. 2:7) вообразился в сущность раба, приняв на себя

не один только образ, не связанный с сущностью, но и сущность, образом подразумеваемую, так и Павел, сказавший, что Он был образом Божиим, на сущность указал посредством образа[156].

Бог, Единородный Сын Отца, будучи образом Божиим, имеющий нисколько не меньше, чем Отец, равный Ему, «не почитал хищением быть равным Богу»... то есть имел власть не похищенную, но естественную, не данную, но постоянно и неотъемлемо Ему принадлежащую... Итак, Он не сложил ее, потому что не похитил; но скрыл, потому что обладал ею как присущей Ему по естеству и навеки неотъемлемую...[157]

Тело наше ныне много терпит; его вяжут, бьют, оно претерпевает бесчисленные беды. Но и тело Христово столько же терпело. На это он[158] намекает, говоря: «что оно будет сообразно славному телу Его»... Это тело будет сообразно тому телу, которое сидит одесную Отца, которому поклоняются ангелы, которому предстоят бесплотные силы, которое превыше всякого начальства, власти и силы, — вот какому оно сообразно будет[159].

Утверждение апостола Павла о том, что Христос «осудил грех во плоти» понимается в том смысле, что Сын Божий воспринял на Себя плоть, подобную той, какой плоть Адама стала после грехопадения. Нося на Себе «подобие плоти греховной» (Рим. 8:3), Он был непричастен греху (Евр. 4:15). По словам Иоанна Златоуста, «Христос имел не грешную плоть, а подобную нашей грешной, но безгрешную и по природе одинаковую с нами». Из этого явствует, что зло не является частью природы человека. Христос «уготовал победу, не приняв другой плоти вместо прежней, и не изменив эту по сущности, но согласившись пребывать в том же самом естестве». Благодаря этому Он «достиг того, что оно приобрело венец за победу над грехом, а после этой победы воскресил его и сделал бессмертным»[160].

Слова анафоры «да во Адаме умирающе, оживотворятся в Самом Христе Твоем» являются аллюзией на учение апостола Павла о воскресении Христовом как победе над смертью:

Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда

---

[156] *Григорий Нисский*. Против Евномия 4, 8 (PG 45, 672).

[157] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Послание к Филиппийцам 7, 1 (PG 62, 228). Рус. пер. С. 276.

[158] Павел.

[159] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Послание к Филиппийцам 13, 2 (PG 62, 278–279). Рус. пер. С. 333–334.

[160] Там же 13, 5 (PG 60, 515). Рус. пер. С. 645.

> Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть (1 Кор. 15:22–26).

Параллелизм между Адамом и Христом — важнейшая тема богословия Павла. Развивая эту тему, он пишет:

> Первый человек Адам стал душею живущею; а последний Адам есть дух животворящий… Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1 Кор. 15:45–49).

Святоотеческое учение о Христе как новом Адаме

Учение апостола Павла о Христе как новом Адаме легло в основу теории, разработанной во II веке Иринеем Лионским. Согласно этой теории, все события жизни Христа рассматриваются как повторяющие события жизни Адама, только в обратном порядке. Смысл теории заключается в следующем: всё то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос; всякая ошибка Адама была исправлена Христом; всякий грех Адама был уврачеван Христом. В научной литературе это учение получило название «теории рекапитуляции» (от лат. recapitulatio, соответствующего греч. ἀνακεφαλαίωσις — «возглавление»). Данный термин, используемый Иринеем, буквально означает «переглавление», то есть перечисление глав списка в обратном порядке. Список дел, подлежащих переглавлению, составляет все дела, которые Адам либо не совершил вовсе, либо совершил не так, как было заповедано Богом.

Первозданные Адам и Ева, по учению Иринея, находились в состоянии духовного младенчества, они не были обучены совершенному образу жизни[161]. В этой необученности и заключалась причина их грехопадения. Однако Сын Божий пришел в мир, «восстанавливая (букв. «переглавляя») в себе всё»[162]. По словам Иринея, «совершенный Сын Божий сделался младенцем, подобно человеку, и не Сам по Себе, но ради младенчества человека сделался настолько доступным, насколько человек мог принять Его»[163]. Страдание Христа на кресте из послушания Богу Отцу было

[161] *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 38, 1 (PG 7a, 1105). Рус. пер. С. 434.

[162] Там же.

[163] Там же 4, 38, 2 (PG 7a, 1107). Рус. пер. С. 434–435.

Иисус Христос изводит из ада Адама. Фрагмент иконы «Воскресение — Сошествие во ад». XIV в. (Русский музей, Санкт-Петербург)

исправлением Адамова непослушания[164].

Ту же тему развивает в IV веке Григорий Богослов, который вслед за Иринеем подчеркивает, что каждому событию из жизни Христа соответствует аналогичное событие из жизни Адама. Христос прошел последовательно через все этапы человеческой жизни для того, чтобы на каждом этапе уврачевать грех. Второй Адам расплачивается за каждый долг первого Адама по отдельности:

> ...Всё сошлось воедино ради всех и ради единого праотца: душа — за (душу), ослушавшуюся (Бога); плоть — за (плоть), покорившуюся душе и осужденную вместе с ней; Христос, Который сильнее и выше греха, за Адама, попавшего (под власть) греха. Ради этого новое пришло на смену ветхому и через страдание (Христа) воззван (ко спасению) пострадавший (Адам); и за каждый наш (долг) воздано особо Тем, Кто превыше нас... Ради этого дерево вместо дерева и ру́ки вместо руки́: вместо дерзко простертой — мужественно распростертые[165], вместо своевольной — пригвожденные (ко

[164] Там же 5, 16, 3 (PG 7b, 1168). Рус. пер. С. 481.

[165] То есть вместо руки Адама, дерзко простершейся к запретному плоду, руки Христа, распростертые на Кресте.

кресту), вместо извергшей Адама (из рая) — соединяющие воедино концы света. Ради этого высота — за падение, желчь — за вкушение, терновый венец — за обладание злом, смерть — за смерть, тьма — ради света, погребение — за возвращение в землю, и воскресение (Христа) — ради воскресения (Адама)[166].

В этом списке погребение занимает место непосредственно перед воскресением. Точно такое же место оно занимает в тексте анафоры. И это не случайно. Все события земной жизни Христа и Его смерть обретают свой подлинный смысл именно в свете воскресения.

Искупление

От темы Боговоплощения текст анафоры переходит к теме искупления и его плодов:

И пожив в мире сем, дав повеления спасительная, отставив нас прелести идольския, приведе в познание Тебе истиннаго Бога и Отца, стяжав нас Себе люди избранны, царское священие, язык свят, и очистив водою и освятив Духом Святым, даде Себе измену смерти, в нейже держими бехом, продани под грехом; и сошед Крестом во ад, да исполнит Собою вся, разреши болезни смертныя; и воскрес в третий день и путь сотворив всякой плоти к воскресению еже из мертвых, зане не бяше мощно держиму быти тлением Начальнику жизни, бысть Начаток умерших, первородзен из мертвых, да будет Сам вся, во всех первенствуяй, и возшед на небеса, седе одесную величествия Твоего на высоких, Иже и приидет воздати комуждо по делом его.	И, пожив в этом мире, дав спасительные заповеди, освободив нас от обмана идолослужения, Он привел нас в познание Тебя, истинного Бога и Отца, приобретя нас для Себя как царственное священство, народ святой. И, очистив нас водою и освятив Духом Святым, Он отдал Себя вместо нас на смерть, которая властвовала над нами, проданными греху. И, сойдя после распятия в ад, дабы наполнить Собой всё, Он разрушил муки смерти и воскрес на третий день, открыв путь к воскресению из мертвых для всякой плоти, ибо невозможно было тлению удержать Начальника жизни. Он стал начатком умерших, первородным из мертвых, чтобы Самому стать всем, первенствуя во всех. И, взойдя на небеса, Он сел одесную величества Твоего на высоте, и придет воздать каждому по делам его.

В начальных строках этого сегмента анафоры обращает на себя внимание выражение «отставив нас прелести идольския». Оно разительно от-

[166] *Григорий Богослов*. Слово 2, 23, 8 – 25, 9 (SC 247, 120–122). Рус. пер. С. 32–33.

личается от общей тональности анафоры, почти целиком построенной на текстах из апостола Павла. В Послании к Римлянам Павел уделяет большое место теме язычества, однако язычники для него всегда «они», тогда как «мы» — это наследники иудейской традиции, исповедующие веру в единого Бога. Для автора анафоры, напротив, «мы» — это бывшие язычники, одновременно с принятием веры в Иисуса Христа открывшие для себя истину единобожия.

Очевидным образом, текст анафоры принадлежит человеку, по своему воспитанию и культурным корням принадлежащему к эллинской цивилизации. Именно таким человеком был Василий Великий. Воспитанный в христианской семье, он, однако, учился в языческой школе, окончил афинскую академию, где в его время преподавали учителя-язычники, и отличался уважительным отношением к греческой культуре. Оно ярко проявилось в его беседе «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений». Основная мысль этого сочинения заключается в том, что «внешние науки не бесполезны» для христианина, но, напротив, он должен заимствовать из сочинений языческих философов, писателей и поэтов всё, что служит нравственному совершенствованию и интеллектуальному росту[167].

Василий Великий гораздо более толерантен к языческой традиции, чем апостол Павел, для которого она была синонимом безнравственности и непотребства (Рим. 1:18–32). И тем не менее толерантность Василия к язычеству далеко не безгранична. Вслед за Павлом он находит жесткие слова для критики античной поэзии, мифологии, историографии и риторики:

> Поэтому с большой осторожностью следует оберегать душу, чтобы, находя удовольствие в словах, незаметно не принять чего-нибудь плохого, как некоторые вместе с медом глотают ядовитые вещества. Поэтому не будем хвалить стихотворцев, когда злословят, насмехаются, представляют влюбленных и упивающихся или когда ограничивают блаженство раздольным столом и разгульными песнями. Менее же всего будем внимать им, когда говорят что-нибудь о многих богах, и притом разномыслящих. У них брат в раздоре с братом, отец — с детьми, и у детей опять скрытая война с родителями. А прелюбодеяния богов их, любовные похождения и явные непотребства, особенно же главы и правителя всех Зевса, каким сами они называют его… предоставим актерам. То же самое могу сказать и об историках, особенно, когда пишут они историю для развлечения слушателей. И ораторам не будем подражать

[167] *Василий Великий*. Беседа 22, юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений 3–4 (PG 31, 569). Рус. пер. С. 1057–1061.

> в искусстве лгать. Ибо ни в судах, ни других делах не подобает лгать нам, избравшим прямой и истинный путь жизни, — нам, которым предписано законом даже и не судиться[168].

Эти слова были написаны в эпоху, когда собственно христианская культура только начинала создаваться и в окружающем Василия мире доминировали языческие культурные парадигмы, а сфера образования находилась почти всецело в руках язычников. Большинство прихожан Василия либо сами в прошлом были язычниками, либо были сыновьями и дочерями тех, кто обратился из язычества. Всякий раз, собираясь на Литургию, они возносили благодарение Богу за освобождение от языческого заблуждения и дарование веры в единого Бога.

Изложение темы искупления в анафоре целиком построено на богословии апостола Павла с двумя небольшими вкраплениями — из Первого послания Петра и из речей Петра в книге Деяний. Сын Божий, говорится в анафоре, сделал нас родом избранным, царственным священством, народом святым (1 Пет. 2:9)[169]. Очистив нас водой крещения (Еф. 5:26) и освятив Святым Духом (Рим. 15:16), Он отдал Себя для избавления нас от смерти (Тит. 2:14), которой мы были порабощены через грех (Рим. 7:13–14). Умерев на кресте, Он сошел во ад, чтобы наполнить собой всё (Еф. 4:9–10), расторг узы смерти (Деян. 2:24) и воскрес в третий день (1 Кор. 15:4), открыв всякой плоти путь к воскресению из мертвых. Смерти невозможно было удержать (Деян. 2:24) Начальника жизни (Деян. 3:15); поэтому Он стал начатком умерших (1 Кор. 15:20), первенцем из мертвых, чтобы иметь во всем первенство (Кол. 1:18). Взойдя на небеса, Он воссел одесную престола величества на высоте (Евр. 1:3), и Он придет, чтобы воздать каждому по делам его (Рим. 2:6).

Отдельного рассмотрения требует выражение «даде Себе измену смерти». Оно является буквальным переводом греческого ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ, что на русский переводится как «Он отдал Себя взамен нас на смерть». Термин ἀντάλλαγμα означает «то, что дается взамен». Иногда он переводится как «выкуп», например в словах: «И какой выкуп (ἀντάλλαγμα) даст человек за душу свою?» (Мф. 16:26; Мк. 8:37). Использование этого термина в анафоре связано с учением об искупительной жертве Христа как выкупе, который Христос принес за всё человечество.

---

[168] *Василий Великий*. Беседа 22, юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений 2–3 (PG 31, 569). Рус. пер. С. 1057.

[169] О царственном священстве всех христиан мы говорили на с. 81.

Распятие. Икона.
Сер. XVI в. (ЦМиАР)

Данное учение нашло отражение в одной из бесед Василия Великого на псалмы, где он толкует слова «брат не избавит; избавит ли человек?» (Пс. 48:8 в греческом переводе[170]). В этой беседе Василий представляет искупительный подвиг Христа как жертву умилостивления за грехи всех людей:

> Но всякому пленнику для освобождения нужна цена искупления. Брат не может искупить брата своего, и каждый человек — сам себя, потому что отдающий себя в выкуп за другого должен намного превосходить того, кто находится под властью и содержится в рабстве. Да и вообще человек не имеет такой власти перед Богом, чтобы умилостивлять Его за грешника, потому что сам повинен греху, «потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе», Господе нашем (Рим. 3:23–24). Посему «брат не избавит; избавит ли человек?». Итак, не брата ищи для своего искупления, но Богочеловека Иисуса Христа, Который один может дать Богу выкуп за всех нас, потому что Его «Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его» (Рим. 3:25)… Ибо что может человек найти столь ценное, чтобы дать в выкуп за душу свою? Но нашлось одно, равное по цене всем людям вместе, что и дано в цену выкупа души нашей, —

[170] В Синодальном русском переводе с еврейского текста: «человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него».

> это святая и многоценная Кровь Господа нашего Иисуса Христа, которую Он пролил за всех нас. Поэтому мы и «куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6:20)… Посмотри, что дано взамен тебя (ἀντάλλαγμα), и познай, чего ты стоишь. Ты куплен многоценной Кровью Христовой: не будь же рабом греха, познай свою цену…[171]

Представление о крестной смерти Христа как уплате долга за всё человечество характерно для богословия IV века. Афанасий Александрийский в «Слове о воплощении Бога Слова» пишет:

> Поскольку же, наконец, надлежало заплатить долг, лежащий на всех… то после того как доказал Божество Свое делами, приносит, наконец, и жертву за всех, вместо всех предавая на смерть храм Свой, чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление, о Себе же, в нетленном теле Своем явив начаток общего воскресения, доказать, что Он выше даже смерти… Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех, в уплату долга, лежащего на всех[172].

Одним из этапов спасительного дела Христа, наряду с Его страданиями и смертью, было Его сошествие во ад. В отличие от анафоры Иоанна Златоуста, где о сошествии Христа во ад не упоминается, в анафоре Василия Великого об этом говорится. Автор анафоры не мог обойти вниманием это событие, осмысление которого занимает важное место в богословии IV века.

Василий Великий развивает тему сошествия Христа во ад в беседе, содержащей аллегорическое толкование слов «Все одежды Твои, как смирна и стакти[173] и касия[174] от риз Твоих» (Пс. 44:9 по переводу LXX). В этих словах Василий видит пророчество о погребении Спасителя:

> Что смирна есть символ погребения, научает нас евангелист Иоанн, повествуя, что Иосиф Аримафейский при погребении употребил смирну и алоэ (Ин. 19:39–40). А стакти есть тончайший вид смирны. При выжимании этого благовонного вещества то, что в нем является жидкостью, отделяется в стакти,

---

[171] *Василий Великий*. Беседа на Пс. 48, 9 (PG 29, 452). Рус. пер. С. 585.

[172] *Афанасий Александрийский*. Слово о воплощении Бога Слова 20.

[173] Стакти (греч. στακτή) — благовонная смола. Упоминается в Исх. 30:34 в качестве ингредиента для курительного состава, который должен стоять перед ковчегом в скинии собрания.

[174] Касия (греч. κασία) — дерево, имеющее ароматную кору. Упоминается в русском переводе Иез. 27:19 как «кассия».

а что остается густого, называется смирной. Поэтому и благоухание Христово благоухает, как смирна, по причине Его страданий и как стакти — потому что Он не недвижим и не бездейственен оставался в продолжение трех дней и трех ночей, но нисходил во ад ради домостроительства Воскресения, чтобы исполнить всё, что Ему надлежало… Поэтому видишь смирну по причине погребения, стакти — по причине сошествия во ад… и касию по причине домостроительства, совершённого плотью на кресте[175].

Сошествие во ад

Учение о сошествии Христа во ад является одной из важнейших тем православной христологии[176]. Вера в то, что после Своей смерти на Кресте Иисус Христос сходил в бездны ада, выражена в речи Петра из книги Деяний (Деян. 2:22–24, 29–32). Однако наиболее важным новозаветным текстом, говорящим о схождении Христа во ад, является Первое послание Петра, где эта тема раскрывается в контексте учения о крещении. Здесь апостол говорит не только о пребывании Христа в адской «темнице», но и о Его проповеди находившимся там душам:

> Христос, чтобы привести вас[177] к Богу, однажды пострадал за грехи (ваши)[178], Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды[179]. Так и нас ныне подобное сему образу крещение… спасает воскресением Иисуса Христа… (1 Пет. 3:18–21).

В том же послании говорится: «ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет. 4:6).

Из других новозаветных текстов, имеющих отношение к теме сошествия во ад, следует упомянуть слова апостола Павла о том, что Христос «нисходил в преисподние места земли» (Еф. 4:9), и о победе Христа над смертью и адом (1 Кор. 15:54–57). Учение о Христе — победителе ада, о низ-

---

[175] *Василий Великий.* Беседа на Псалом сорок четвертый 9 (PG 29, 405–408). Рус. пер. С. 564.

[176] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), игум.* Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2000.

[177] В Синодальном переводе: «нас».

[178] В Синодальном переводе: «наши».

[179] Букв. «через воду», «посредством воды».

Воскресение — Сошествие во ад. Икона. XV в. (Кирилло-Белозерский музей-заповедник)

вержении диавола, смерти и ада в «озеро огненное» является одной из основных тем Откровения Иоанна Богослова (Откр. 20:10, 14). В книге Откровения Христос говорит о Себе: «Я есмь первый и последний и живый; и был мертв, и се, жив во веки веков, (аминь); и имею ключи смерти и ада» (Откр. 1:17–18).

Изведение умерших из ада воплотившимся Христом описывается в апокрифическом «Евангелии Никодима»[180]. Оно содержит в себе весь комплекс идей и образов, использовавшихся в христианской литературе последующих столетий для изображения сошествия Христа во ад: Христос не просто сходит в адские бездны — Он вторгается туда, преодолевая сопротивление диавола и демонов, сокрушая ворота и срывая с них замки и запоры. Все эти образы призваны иллюстрировать одну основную идею: Христос сходит во ад не как очередная жертва смерти, но как Победитель смерти и ада, перед Которым силы зла оказываются бессильны. Именно такое понимание характерно для памятников литургической

[180] Евангелие Никодима 24–25 (Памятники. С. 54).

поэзии, посвященных данной теме, а также для восточнохристианской святоотеческой литературы.

Упоминания о сошествии Христа во ад и о воскрешении Им мертвых мы встречаем у греческих авторов II–III вв. В сочинениях Иринея Лионского встречается несколько упоминаний о сошествии во ад Христа Спасителя. В трактате «Против ересей» он говорит:

> Господь сошел в преисподнюю земли, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него. Веровали же в Него все уповавшие на Него, то есть предвозвещавшие Его пришествие и служившие Его распоряжениям праведники, пророки и патриархи, которым, так же как и нам, Он отпустил грехи[181].

Все крупные писатели «золотого века святоотеческой письменности» тем или иным образом касались темы сошествия Христа во ад. Как и их предшественники, Отцы IV века раскрывали эту тему прежде всего в контексте учения об искуплении.

Афанасий Александрийский упоминает о сошествии во ад в полемике с теми, кто считал, что Божественный Логос преложился в плоть. Опровергая их мнение, Афанасий говорит о схождении во ад Логоса:

> Тело положено было во гроб, когда, не отлучаясь от него, Слово сходило, как сказал Пётр, проповедовать «сущим в темнице духам» (1 Пет. 3:19). Этим всего более обнаруживается неразумие утверждающих, что Слово переменилось в кости и плоть. Если бы так было, то не имелось бы нужды во гробе, потому что тело само собою снизошло бы проповедовать бывшим во аде духам. А теперь нисходило проповедовать Слово, тело же Иосиф, обвив плащаницею, положил на Голгофе; и всякому стало явно, что тело было не Слово, но было тело Слова[182].

Учение о сошествии во ад получило развитие в сочинениях Великих Каппадокийцев. Помимо Василия Великого, о сошествии Христа во ад неоднократно упоминал Григорий Богослов. В «Слове на Пасху», которое в течение многих столетий являлось неотъемлемой частью пасхального богослужения, Григорий говорит: «Если сходит во ад, сойди и ты вместе с Ним. Познай и те таинства, которые там совершил Христос: в чем домостроительство двойного сошествия? в чем смысл? всех ли без изъятия

[181] *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 27, 2 (PG 7a, 1058). Рус. пер. С. 391–392.

[182] *Афанасий Александрийский*. Послание к Эпиктету 5–6 (PG 26, 1060).

спасает, явившись, или и там — лишь верующих?»[183] Говоря о «двойном сошествии», или «двойном нисхождении», Григорий имеет в виду сошествие Сына Божия на землю (Боговоплощение) и Его сошествие во ад: в раннехристианской литературе эти две темы тесно переплетены.

У Григория Нисского тема сошествия во ад вправлена в контекст теории «божественного обмана», на которой он строил свое учение об искуплении[184]. Именно эту идею Григорий Нисский развивает в одной из своих пасхальных проповедей — «Слове о тридневном сроке Воскресения Христова». В нем Григорий ставит вопрос о том, почему Христос пребывал «в сердце земли» (Мф. 12:40) три дня и три ночи. Этот срок был необходим и достаточен, утверждает он, для того, чтобы Христос мог «выявить безумие» диавола, то есть перехитрить, осмеять, обмануть его:

> Всемогущей Премудрости, пребывавшей в сердце земли, этого небольшого временно́го промежутка было достаточно, чтобы выявить безумие того великого ума, что пребывает там. Ибо так именует его пророк, когда называет «великим умом» и «ассирийцем»[185]. А поскольку сердце некоторым образом является жилищем ума, ибо в сердце, как думают, пребывает владычественное, то и Господь посещает сердце земли, которое является местопребыванием того великого ума, чтобы выявить безумие его замысла, как говорит пророчество[186], уловить мудрого в коварстве его и обратить в противоположное его замысловатые ухищрения[187].

Среди авторов IV века, развивавших тему сошествия во ад, следует упомянуть Иоанна Златоуста, который постоянно возвращается к ней в разных произведениях. В «Беседе о кладбище и о Кресте» Златоуст, обращаясь к образу «медных врат», упоминаемых в Книге пророка Исаии и в Псалтири, говорит о том, как Христос сошел во ад и озарил его Своим светом, превратив его в небо:

> Сегодня все места ада обходит Господь наш; сегодня Он сокрушил врата медные, сегодня сломил засовы железные[188]. Обрати внимание на точность вы-

---

[183] *Григорий Богослов*. Слово 45, 24 (PG 36, 657). Рус. пер. С. 677.

[184] Об этой идее см.: *Иларион (Алфеев), митр*. Православие. Т. 2. С. 543.

[185] Ис. 10:12 по переводу LXX.

[186] Ис. 19:11 по переводу LXX.

[187] *Григорий Нисский*. На Святую Пасху и о тридневном сроке празднования Воскресения Христова. Слово 1 (PG 46, 605).

[188] Ис. 45:2; Пс. 106:16 по переводу LXX.

ражения. Не сказал «открыл врата медные», но «сокрушил врата медные», дабы место пребывания в узах сделалось бесполезным. Не снял засовы, но сломал их, дабы стража сделалась немощной… Медными же назвал не потому, что врата были из меди, но чтобы показать жестокость и неумолимость смерти... Хочешь знать, как была она сурова, неумолима и тверда, словно алмаз? В течение столь долгого времени никто не убедил ее отпустить ни одного из тех, кем она обладала, пока, сойдя (во ад), не принудил ее (к этому) Владыка ангелов. Ибо сначала Он связал сильного, а потом расхитил вещи его (Мф. 12:27), почему (пророк) и добавляет: «сокровища темные, невидимые» (Ис. 45:3[189])… Ведь это место ада было мрачным и безрадостным, и никогда не приняло оно естество света; поэтому и назвал он их темными, невидимыми. Ибо они были поистине темными, пока не сошло туда Солнце справедливости, не осветило и не сделало ад небом. Ибо где Христос, там и небо[190].

Далее Златоуст говорит о том, что Христос, сойдя во ад, освободил оттуда весь род человеческий, связал ад и победил смерть:

Как некий царь, найдя главаря шайки разбойников, который нападал на города, повсюду совершал ограбления, скрывался в пещерах и там прятал богатство, связывает этого главаря разбойников и предает его казни, а сокровище переносит в царские хранилища, так поступил и Христос: главаря разбойников и тюремного надзирателя, то есть диавола и смерть, Он связал Своей смертью, а всё богатство, то есть род человеческий, перенес в царские хранилища... Сам Царь пришел к узникам, не устыдившись ни темницы, ни узников, — не мог же Он устыдиться тех, кого создал, — и сокрушил врата, сломал засовы, предстал аду, всю стражу его оставил в одиночестве и, взяв тюремного надзирателя связанным, так взошел к нам. Тиран приведен пленным, сильный — связанным; сама смерть, бросив оружие, обнаженной прибежала к ногам Царя[191].

Тема сошествия Христа во ад нашла отражение в литургических текстах Православной Церкви, в частности в богослужении Великой субботы, где она занимает центральное место, а также в богослужении Пасхи, во многих песнопениях, предназначенных для исполнения за воскресным богослужением.

[189] По переводу LXX.

[190] *Иоанн Златоуст*. Беседа о кладбище и о кресте 2 (PG 49, 394–395). Рус. пер. С. 439–440.

[191] Там же 2 (PG 49, 395–396). Рус. пер. С. 440.

Изложение догмата искупления в анафоре Василия Великого завершается исповеданием веры в то, что Христос после воскресения воссел одесную Бога Отца и что Он придет воздать каждому по делам его. Эти слова созвучны Никео-Константинопольскому Символу веры, где о Христе говорится: «И седяща одесную Отца. И паки грядущаго судити живым и мертвым, Егоже царствию не будет конца». Слова анафоры о воздаянии близки к тому месту в «Правилах пространных», где Василий говорит:

> Этот век — век покаяния, а тот — воздаяния; этот — делания, а тот — расплаты; этот — терпения, а тот — утешения. Ныне Бог — помощник обращающихся от пути злого, а тогда — страшный и неумолимый исследователь человеческих дел, слов и помышлений. Ныне пользуемся долготерпением, а тогда познаем правосудие, когда восстанем — одни на вечное мучение, а другие для вечной жизни, и каждый получит по делам своим[192].

Воспоминание Тайной вечери

От изложения христологического учения Церкви молитва анафоры переходит к воспоминанию Тайной вечери:

Остави же нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сия, яже предложихом, по Его заповедем. Хотя бо изыти на вольную, и приснопамятную, и животворящую Свою смерть, в нощь, в нюже предаяше Себе за живот мира, приемь хлеб на святыя Своя и пречистыя руки, показав Тебе, Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив, *даде святым Своим ученик 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 ученик и апостолом, рек: пийте от нея вси, Сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многи изливаемая во оставление грехов.* Сие творите в Мое воспоминание; елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию

Он оставил нам эти воспоминания Своего спасительного страдания, совершаемые нами по Его заповеди. Ибо, желая пойти на добровольную, приснопамятную и животворящую смерть, в ночь, в которую Он предал Себя за жизнь мира, взяв хлеб в Свои святые и пречистые руки, показав Тебе, Богу и Отцу, вознеся благодарение, благословив, освятив и преломив его, Он дал его святым Своим ученикам и апостолам, говоря: «Примите, ешьте, это Мое Тело, преломляемое за вас, во оставление грехов». Подобным же образом взяв чашу и растворив в ней плод виноградной лозы, возблагодарив, благословив, освятив его, дал святым Своим ученикам и апостолам, говоря: «Пейте из нее, все, это Кровь Моя, Нового Завета, которая за вас и за многих проливается во оставление грехов. Сие творите в Мое вос-

[192] *Василий Великий*. Правила пространные, вступление 1 (PG 31, 892). Рус. пер. С. 150.

пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете.

поминание, ибо всякий раз, когда вы едите этот хлеб и пьете из этой чаши, вы возвещаете Мою смерть, исповедаете Мое воскресение».

В современной практике возгласно произносятся только выделенные курсивом слова; остальные священник произносит в алтаре тихо или про себя, а «Тебе поем» допевается хором. Не вполне понятно, почему «даде святым Своим ученикам и апостолом, рек» на Литургии Василия Великого произносится возгласно, тогда как аналогичные слова на Литургии Иоанна Златоуста читаются тайно. Так или иначе, именно этот короткий обрывок фразы является единственным, что позволяет прихожанам, не слышащим чтение анафоры, понять, что читалась анафора Василия Великого, а не Иоанна Златоуста.

Дважды в славянском тексте рассматриваемого сегмента анафоры употреблен термин «воспоминание» — первый раз во множественном числе, второй в единственном. В греческом тексте здесь употреблены два разных, хотя и однокоренных слова — в первом случае ὑπομνήματα («воспоминания», букв. «напоминания»), во втором ἀνάμνησις («воспо-

Тайная вечеря. Икона из праздничного ряда. 1425–1427 гг. Школа прп. Андрея Рублёва (Троицкий собор Свято-Троицкой Сергиевой Лавры)

минание»). Оба происходят от слова μνήμη, указывающего на важнейшую способность человека — память.

В свое время именно коллективная память учеников Спасителя стала причиной появления Евангелий — письменных свидетельств о жизни и учении Христа, до того времени бытовавших только в устном предании. И именно совместное литургическое воспоминание Тайной вечери всеми членами христианской общины легло в основу Евхаристии. Однако, как мы говорили ранее[193], участие верных в Евхаристии не сводится лишь к воспоминанию события прошлого. Тайная вечеря — событие, которое повторяется и актуализируется для верующих каждый раз, когда совершается Евхаристия. Здесь воспоминание о событии перерастает в реальное участие в этом событии, поскольку, начавшись в прошлом, оно продолжается в настоящем.

Именно поэтому, в отличие от еврейской пасхальной вечери, связанной исключительно с воспоминанием конкретного события истории — перехода евреев через Красное море, Евхаристия настолько же укоренена в прошлом, насколько она совершается в настоящем и устремлена в будущее. В Евхаристии прошлое и будущее сливаются, актуализируются в настоящем, становятся реальностью для тех, кто в данный конкретный момент собрался в храме на богослужение. И события двухтысячелетней давности, и события, которые еще не свершились (Второе пришествие, Страшный суд, вечное блаженство праведников), соединяются в единое неразрывное воспоминание.

Страдания Христа в тексте анафоры названы спасительными, а Его смерть — добровольной, приснопамятной и животворящей. Это в полной мере отражает то восприятие страданий и смерти Христа, которое характерно для христианского богословия IV века. Приведем для примера рассуждения Иоанна Златоуста о добровольном характере страданий Христа в связи с повествованием Евангелиста Матфея о Его аресте:

> Поэтому Он и прибавляет: «Каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня» (Мф. 26:55), показывая и этим, что они взяли Его с Его согласия… Этим учит, что они никак не могли бы взять Его, если бы Он не предал Себя добровольно, потому что если и прежде, когда Он был в их руках и всегда был среди них, они не могли взять Его, то и теперь также не могли бы сделать этого, если бы Он не захотел. Далее разъясняет, для чего Он захотел предать Себя: «Сие же всё было», говорит Он, «да сбудутся писания пророков» (Мф. 26:56). Смотри, как Он до последнего часа, даже в момент ареста, всё делает

[193] См. с. 261.

для исправления врагов Своих: вразумляет их, пророчествует, угрожает им… а когда говорит: «каждый день с вами сидел Я, уча», то этим показывает, что Его страдание — добровольное[194].

В анафоре Иоанна Златоуста говорилось, что Иисус «был предан», и тут же уточняется, что Он «Сам Себя предал за жизнь мира». В анафоре Василия Великого говорится только о том, что Христос «предал Себя за жизнь мира». Это тоже указывает на добровольный характер страданий и смерти Спасителя.

Действие, которое Иисус совершил над хлебом, обозначено шестью причастиями: взяв (в руки), показав (Богу Отцу), благодарив, благословив, освятив, преломив. Из них четыре заимствованы из синоптических Евангелий (Мф. 26:26: «взял хлеб и, благословив, преломил»; почти так же в Мк. 14:22; в Лк. 22:19: «взяв хлеб и благодарив, преломил»; ср. 1 Кор. 11:23–24: «взял хлеб и, возблагодарив, преломил»), а два добавлены автором анафоры. Действие, совершённое над чашей, обозначено пятью причастиями: взяв, растворив, благодарив, благословив, освятив. Из них два заимствованы из синоптических Евангелий (Мф. 26:26–27; Мк. 14:22–23; Лк. 22:17: «взяв чашу и благодарив»), три добавлены автором анафоры, в том числе одно («благословив») — по аналогии с рассказом о действии, которое Спаситель совершил над хлебом.

Причастия εὐλογήσας («благословив») и εὐχαριστήσας («благодарив»), как уже говорилось в первой части книги[195], указывают на молитвенное благодарение, которое Иисус на Тайной вечере воссылал Своему Отцу. Добавленные в анафоре слова «показав Тебе, Богу и Отцу» могут означать, что, по мысли автора анафоры, благодарение и благословение сопровождались конкретным действием: Иисус взял хлеб двумя руками и поднял, чтобы показать Богу Отцу, подобно тому как священник на Евхаристии поднимает Агнец при произнесении слов «Святая святым», чтобы показать его народу[196].

Причастие ἁγιάσας («освятив») является ретроспективной проекцией литургического действия на рассказ о Тайной вечере: подобно тому как хлеб и вино на Евхаристии освящаются Самим Христом и становятся Его Телом и Кровью, точно так же Им были освящены хлеб и вино на Тайной

---

[194] *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 84, 2 (PG 58, 753). Рус. пер. С. 839.

[195] См. с. 42.

[196] Ср. *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии 31 (PG 150, 437C): «Сам Господь, когда совершал таинство, воззрел на небо и показал хлеб Отцу».

вечере. Уместно по этому поводу вспомнить слова Иоанна Златоуста о Евхаристии: «Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары сам Христос»[197].

Наконец, причастие κεράσας («растворив») образовано от глагола κερανννμι, обозначающего «смешивать» (как правило, воду с вином) или «вливать» (вино, смешанное с водой, в сосуд)[198]. Очевидно, автор анафоры представлял себе действие, совершённое Христом над чашей, по аналогии с действием священника на Литургии, когда он смешивает вино с водой и вливает в чашу.

Слова «Сие творите в Мое воспоминание» заимствованы из Евангелия от Луки (Лк. 22:19) и Первого послания к Коринфянам (1 Кор. 11:24, 25). Что же касается слов «Елижды бо аще ясте Хлеб сей и Чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете», то они основаны на 1 Кор. 11:26 («Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет»), однако к хлебу в них добавлена чаша, к смерти воскресение, и сама фраза из обращенного к Коринфянам увещания Павла переделана в обращенную к ученикам прямую речь Иисуса Христа.

В христианской традиции воспоминание о смерти Христа неразрывно связано с воспоминанием о Его воскресении. Эту связь можно проследить по богослужебным текстам Страстной седмицы, а также по текстам всех сохранившихся древних анафор. Святитель Кирилл Александрийский пишет:

> Проповедуя смерть по плоти Единородного Сына Божия, то есть Иисуса Христа, и исповедуя Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, мы совершаем в церквях бескровную службу, приступаем таким образом к таинственным благодарениям и освящаемся, становясь причастниками святой Плоти и пречестной Крови Спасителя всех нас Христа[199].

Связь между страданиями, смертью и воскресением Христа прослеживается и в следующем сегменте анафоры:

Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания, животворя-	Итак, и мы, Владыка, вспоминая Его спасительные страдания, животворя-

[197] *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста 82, 5 (PG 58, 744). Рус. пер. С. 827.

[198] См.: *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь Т. 1. С. 936.

[199] *Кирилл Александрийский.* Послание XVII. К Несторию об отлучении (PG 77, 113). Рус. пер. Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 195.

щий 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*, Тебе поем, Тебе благословим, Тебе благодарим, Господи, и молим Ти ся, Боже наш.

щий крест, тридневное погребение, воскресение из мертвых, восшествие на небеса, сидение одесную Тебя, Бога и Отца, и славное и страшное второе пришествие Его, принося Тебе Твоё от Твоего обо всех и за всё, Тебе воспеваем, Тебя благословляем, Тебя благодарим, Господи, и молимся Тебе, Боже наш.

Слова, набранные курсивом, произносятся священником вслух. То, что им предшествует, на практике читается вполголоса в алтаре. То, что за ними следует, поет хор. Возглас священника и слова, исполняемые хором, совпадают с теми, что входят в состав Литургии Иоанна Златоуста. «Тайная» же часть молитвы в двух анафорах отличается весьма незначительно. В анафоре Златоуста говорилось: «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». В анафоре Василия Великого вместо спасительной заповеди (то есть заповеди о совершении Евхаристии) говорится о спасительных страданиях Христа. Остальные перечисляемые события истории спасения совпадают.

Преложение Святых Даров

Продолжая молитву, священник просит Бога о ниспослании Святого Духа на общину верующих и на Святые Дары:

Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы, грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику, не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на земли, но ради милости Твоея и щедрот Твоих, яже излиял еси богатно на ны, дерзающе приближаемся святому Твоему жертвеннику и, предложше вместообразная Святаго Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молим-

Поэтому, Владыка Пресвятой, и мы, грешные и недостойные рабы Твои, сподобившиеся служить святому Твоему жертвеннику не благодаря нашей праведности, ибо ничего доброго не сделали на земле, но по милости Твоей и милосердию Твоему[200], которые Ты щедро излил на нас[201], дерзая, приближаемся к святому Твоему жертвеннику и, предложив «вместообразные» святого Тела и Крови

[200] Ср. Дан. 9:18: «Ибо мы повергаем моления наши пред Тобою, уповая не на праведность нашу, но на Твое великое милосердие».

[201] Ср. Тит 3:5: «Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего…» (речь идет о Святом Духе).

ся и Тебе призываем, Святе святых, благоволением Твоея благости, прииди Духу Твоему Святому на ны и на предлежащия 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, излиянную за мирский живот.

Христа Твоего, Тебе молимся и Тебя призываем, Святой святых, чтобы, по благоволению Твоей благости, Дух Святой сошел на нас и на лежащие перед нами эти дары, и благословил их и освятил и явил этот хлеб самим драгоценным Телом Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, чашу же эту — самой драгоценной Кровью Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, пролитой за жизнь мира.

Термин «вместообразные» (ἀντίτυπα), употребленный по отношению к Святым Дарам, встречается не только в литургических текстах, но также в сочинениях Отцов Церкви II–IV веков, в частности у Иринея Лионского, Ипполита Римского, Кирилла Иерусалимского, Григория Богослова, Макария Египетского[202]. Этот термин никоим образом не указывает на призрачный или символический характер преложения Святых Даров: напротив, он указывает на то, что, хотя Святые Дары сохраняют вид, «образ» хлеба и вина, на самом деле они становятся Телом и Кровью Христа. Именно так термин «вместообразные» понимается Макарием Египетским: верующие причащаются видимого (φαινομένου) хлеба, но духовно вкушают Плоть Господню[203].

В более поздний период термин стали объяснять как относящийся к Святым Дарам только до освящения. Иоанн Дамаскин, в частности, писал:

> Хлеб и вино — не образы Тела и Крови Христовой, но само обоженное Тело Господа, ибо Сам Господь сказал: «сие есть Тело Мое», а не образ тела; «сие есть Кровь Моя», а не образ крови… Если же некоторые и называли хлеб и вино «вместообразными» Тела и Крови Господней, как, например, богоносный Василий в Литургии, то называли так это приношение не по освящении, но до освящения[204].

---

[202] *Ириней Лионский*. Фрагменты гр. 36; *Ипполит Римский*. Апостольское предание 38 (*Botte B.* La tradition apostolique. P. 84); *Кирилл Иерусалимский*. Поучения тайноводственные 5, 20 (PG 33, 1124); *Григорий Богослов*. Слово 8, 18 (PG 35, 809); *Макарий Египетский*. Духовные беседы 27, 17 (PG 34, 705).

[203] *Макарий Египетский*. Духовные беседы 27, 17 (PG 34, 705).

[204] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 13 (PG 94, 1148. 1152–1153).

Это же объяснение было повторено VII Вселенским Собором[205], а затем прозвучало на Ферраро-Флорентийском соборе из уст святителя Марка Ефесского. По словам последнего, Святые Дары называются «вместообразными» до освящения, поскольку они «еще приносятся как образ некий и изображение»[206].

В современной практике Русской Православной Церкви чтение рассматриваемой части анафоры не является непрерывным. После слов «и показати» принято вставлять тропарь третьего часа, который, как и на Литургии Иоанна Златоуста, читается священником трижды, перемежаясь со стихами из 50-го псалма, читаемыми диаконом. Затем диакон говорит: «Благослови, Владыко, святый хлеб». И священник произносит: «Хлеб убо сей — самое честное тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа». Диакон: «Благослови, Владыко, святую чашу». Священник: «Чашу же сию — Самую Честную кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излиянную за живот мира». Так же анафора читается и в греческой практике.

Однако дальше в греческой практике диакон произносит: «Благослови, Владыко, обоя». И священник, крестообразно благословляя Святые Дары, произносит: «Излиянную за мирский живот и спасение». Диакон говорит: «Аминь, аминь, аминь». В русской же практике «Излиянную за мирский живот» произносятся до того, как диакон скажет: «Благослови, Владыко, обоя». А после этого в текст анафоры Василия Великого вставляется фраза из анафоры Иоанна Златоуста: «Преложив Духом Твоим Святым», на что диакон отвечает троекратным «Аминь».

В древних греческих и русских служебниках этой вставки не было, и в современных греческих служебниках она отсутствует. Впервые ее появление в греческом служебнике зафиксировано в XII веке, однако во всеобщее употребление она вошла в Греции лишь в середине XVI века. В Киеве она впервые появляется в киевских печатных Служебниках 1629 и 1639 года, а в Москве — при Патриархе Никоне, в Служебнике 1655 года[207] (старообрядцы до сего дня сохранили текст без вставки).

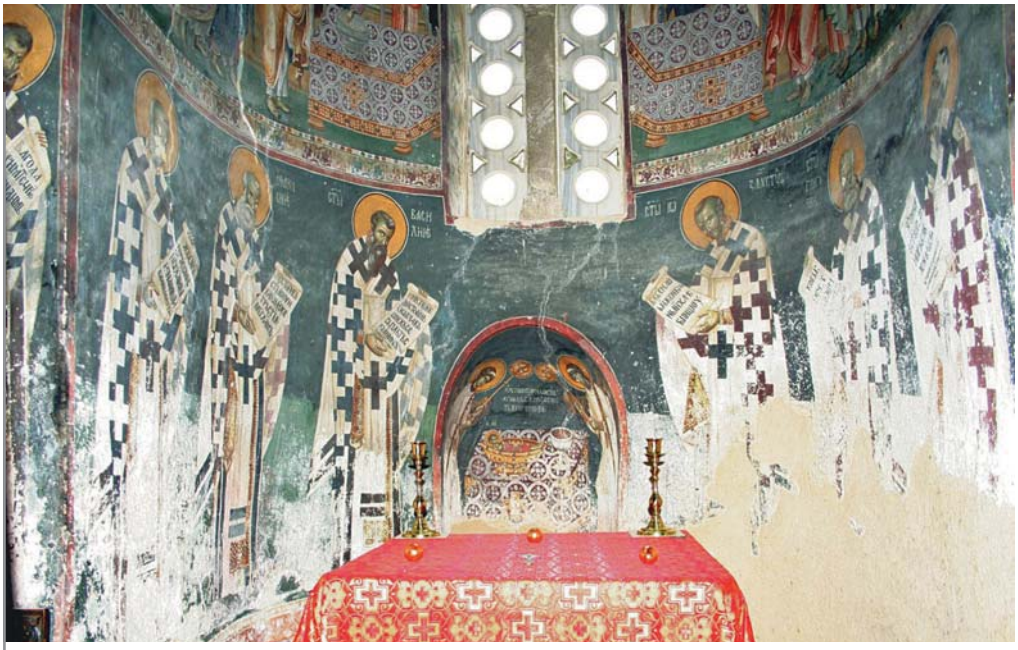
Возможно, причиной вставки было желание четко указать в анафоре Василия Великого тот момент, в который происходит преложение Святых Даров в Тело и Кровь Христа. Некоторые исследователи связывают рас-

---

[205] Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 538–540.

[206] *Марк Ефесский*. Сочинение о том, что не только произношением слов Спасителя освящаются Божественные Дары, 4. В кн.: *Амвросий (Погодин)*. Марк Ефесский и Флорентийская уния. С. 298.

[207] *Печатнов В. В.* Божественная Литургия. С. 230–231.



Служба Святых Отцов. Роспись церкви праведных Иоакима и Анны (Кралева церковь) монастыря Студеница, Сербия, 1314 г.

пространение вставки со спорами о времени преложения Святых Даров[208]. Однако синтаксически слова «преложив Духом Твоим Святым» не вяжутся с прочим текстом молитвы. На это еще в XVIII веке указал преподобный Никодим Святогорец:

> Священники, когда служат Литургию святого Василия Великого, не должны в момент пресуществления и освящения Тайн говорить «преложив Духом Твоим Святым», ибо сие есть прибавка некоего невежды и дерзкого, который, противодействуя, как кажется, латинянам, взял слова сии из Литургии Златоуста и вставил их в Литургию Василия. Потому они ни в старых рукописных Литургиях не обретаются, как мы исследовали, ни по синтаксису сии слова не имеют там места[209].

Что же касается тропаря третьего часа, то он проник в текст Литургии Василия Великого таким же образом, как в текст Литургии Иоанна Златоуста. Из-за того что он вставляется в анафору после слов «и показати»,

[208] О них мы говорили на с. 238.

[209] *Никодим Святогорец*. Пидалион. Цит. по: *Печатнов В. В.* Божественная Литургия. С. 231.

цельная фраза («и показати хлеб убо сей самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа») разбивается на две неполных фразы, причем слова «хлеб убо сей» превращаются из части молитвенного прошения в утверждение.

Анафора Литургии Василия Великого представляет собой связный текст, в котором священник просит Бога благословить Святые Дары, освятить их и показать (то есть явить) хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой, излитой за жизнь мира. На практике, однако, текст молитвы искусственно прерывается на полуслове. Логичнее читать тропарь третьего часа перед «Сего ради, Владыко пресвятый», как это делают многие священнослужители, в том числе Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, дабы не искажать смысл молитвы о преложении Святых Даров.

Как и в Литургии Иоанна Златоуста, в Литургии Василия Великого священник просит о том, чтобы Святой Дух сошел не только на Святые Дары, но и на всех членов общины («приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащия Дары Сия»). Святой Дух должен не только хлеб и вино сделать Телом и Кровью Христа, но и всех причащающихся «преложить» в единое тело Церкви. Это единство обеспечивается участием в одной Евхаристии и причастием одному и тому же Святому Духу:

Нас же всех, от единаго Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единаго Духа Святаго причастие, и ни единаго нас в суд или во осуждение сотвори причаститися святаго Тела и Крове Христа Твоего, но да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, Апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учительми и со всяким духом праведным, в вере скончавшимся.	Нас же всех, причащающихся от единого хлеба и чаши, соедини друг с другом в причастие одного Святого Духа, и сделай, чтобы ни один из нас не причастился святого Тела и Крови Христа Твоего в суд или в осуждение, но чтобы нам обрести милость и благодать со всеми святыми, от века благоугодившими Тебе: праотцами, отцами, патриархами, пророками, апостолами, проповедниками, благовестниками, мучениками, исповедниками, учителями и всяким духом праведным, в вере скончавшимся.

Плодом сошествия Святого Духа на верующих и на Святые Дары должно стать то единение верующих, которое имеет сверхъестественный характер. Оно возможно только в Церкви и только благодаря действию Духа. Апостол Павел говорит: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело… и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13). При этом он подчеркивает, что

Агнец Божий. Пелена. XV в. (Монастырь Хиландар, Афон)

«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех» (1 Кор. 12:4–6). И сравнивает христианскую общину с телом, у которого члены разного достоинства, но каждый выполняет свою, только ему одному присущую функцию.

Толкуя эти слова апостола, Василий Великий пишет:

> Еще же Дух в том, что касается разделения даров, представляется как целое в частях. Ибо все мы — члены по отношению друг к другу, имеем же различные дарования по данной нам Божией благодати. Потому «не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны» (1 Кор. 12:21). Но все члены, как в совокупности составляют тело Христово в единении Духа, так взаимно друг другу доставляют необходимую пользу своими дарованиями, потому что Бог поместил члены в теле и каждый из них как Ему было угодно. Члены же об одном и том же заботятся друг для друга… Потому «страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:26). И как части в целом, так мы, каждый отдельно взятый, в Духе, потому что все в едином теле крещены в единого Духа[210].

Таинство Крещения совершается действием того же Духа, что и Таинство Евхаристии. Но в крещении Святой Дух дается как бы в залог того единства, которое в полной мере реализуется в Евхаристии. Вот почему че-

[210] *Василий Великий*. О Святом Духе 26, 61 (PG 32, 181). Рус. пер. С. 150.

Служба Святых Отцов. Роспись церкви Св. Троицы. Монастырь Сопочани, Сербия. Ок. 1265 г.

ловек, принявший крещение, но не участвующий в Евхаристии, не может считаться полноценным членом Церкви. Как крещеный он имеет право на это членство, но своим правом в полной мере не пользуется и не занимает того места в церковном организме, которое мог бы занимать.

Ощущением единства и общности проникнуты и слова «ни единаго нас в суд или во осуждение сотвори причаститися». Священник молится о том, чтобы ни один член не отпал от тела, ни один верующий не оказался недостойным, но чтобы вся община в полном составе была принята Богом и допущена к причастию Тела и Крови Христа. Таким образом устанавливаются отношения своего рода «круговой поруки», когда все члены общины держатся друг за друга, один восполняет недостатки другого и все вместе движутся по пути к Богу.

В современном церковном сознании это восприятие в значительной мере утрачено. Причащение из участия в Литургии как «общем деле» превратилось в акт индивидуального благочестия. Случилось это достаточно давно — по-видимому, еще в первом тысячелетии, когда Литургия стала

восприниматься как священнодействие, совершение которого обеспечивается священнослужителями, чтецами и певцами, а миряне участвуют в нем лишь в той мере, в какой каждый из них считает это для себя необходимым. Тайное чтение евхаристических молитв было одним из факторов, способствовавших такой метаморфозе церковного сознания, но далеко не единственным. Скорее, речь может идти о некоем общем изменении самой парадигмы участия верующих в Литургии, связанном с угасанием того общинного духа, которым была проникнута молитва раннехристианской Церкви.

Церковные общины времен апостола Павла были своего рода «евхаристическими семьями», где каждый знал друг друга и все ощущали себя членами единого целого. По мере роста числа общин и роста количества прихожан в каждой общине трансформировалось и церковное самосознание. Многие стали воспринимать Церковь как своего рода комбинат ритуальных услуг, куда можно прийти в случае необходимости и заказать ту или иную требу, будь то крещение, венчание, отпевание, молитва за здравие или за упокой. Причастие некоторыми тоже стало восприниматься как одна из таких ритуальных услуг, но только оказываемая Церковью на регулярной основе и в групповом порядке.

Евхаристические молитвы, дошедшие до нас с глубокой древности, дышат иным духом. Они написаны и произносятся священником от лица всей общины, даже если община этого не слышит. И в них в полной мере отражено то характерное для древней Церкви восприятие общины как единого организма, в котором каждый член зависит от других членов и не мыслит своего бытия отдельно от них — ни в настоящем веке, ни в будущем.

В евхаристической молитве подчеркивается не только единство всех членов церковной общины между собой, но и их единство со всеми святыми и «со всяким духом праведным, в вере скончавшимся». Различные категории святых перечисляются в том же порядке, в каком они следуют в Литургии Иоанна Златоуста: праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, евангелисты[211], мученики, исповедники[212]. Лишь последняя категория отличается: в Литургии Златоуста это «воздержники» (аскеты, преподобные), в Литургии Василия Великого — «учители» (богословы, святители).

---

[211] Греч. εὐαγγελισταί. В славянском переводе Литургии Василия Великого это слово переведено как «благовестники», тогда как в переводе Литургии Иоанна Златоуста передано словом «евангелисты».

[212] Об этих категориях святости мы говорили на с. 532.

4. Ходатайственные молитвы

Перечислением ликов святых в рассмотренном сегменте анафоры, по сути, анафора заканчивается, и начинается новая тематическая часть Литургии Василия Великого — диптихи. Она включает поминовение усопших святых, а также различные категории заздравных поминовений и молитв.

«О Тебе радуется»

Как и в Литургии Иоанна Златоуста, после перечисления ликов святых особым образом поминается Богородица. На Литургии Василия Великого вслед за возгласом «Изрядно о Пресвятей...» в большинстве случаев[213] исполняется следующее песнопение:

О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род, освященный храме и раю словесный, девственная похвало, из Неяже Бог воплотися, и Младенец бысть, прежде век сый Бог наш: ложесна бо Твоя престол сотвори и чрево Твое пространнее небес содела. О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, слава Тебе.

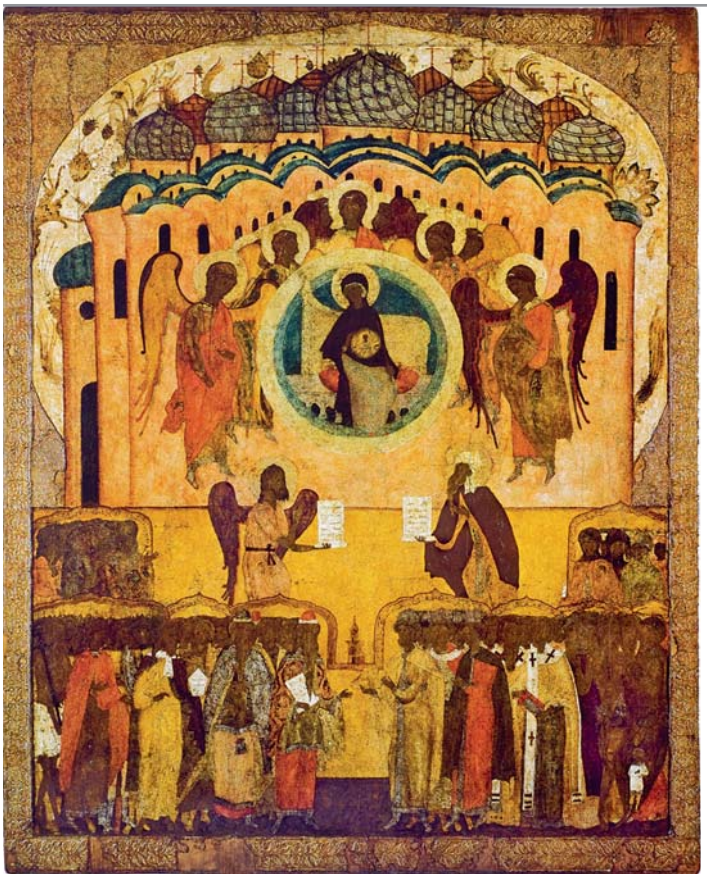
О Тебе радуется, Благодатная, всё творение: Ангельский сонм и человеческий род. Ты — освященный храм и рай мысленный, слава девства, от Которой Бог воплотился и Младенцем стал — прежде всех веков Существующий Бог наш. Ибо недра Твои Он в престол обратил и чрево Твоё обширнее небес соделал. О Тебе радуется, Благодатная, всё творение, слава Тебе!

Песнопение не является изначальной частью Литургии, но заимствовано из «Октоиха» — книги, формирование которой относят к VIII веку и связывается с именем преподобного Иоанна Дамаскина. Оно представляет собой седален, исполняемый по второй кафизме на воскресной утрене восьмого гласа. В отличие от прочих седальнов, которые было принято слушать сидя, данное песнопение сопровождается указанием: «Не седяще поем, но стояще, и со страхом и благоговением»[214].

Начало песнопения содержит аллюзию на слова архангела Гавриила из Евангелия от Луки: «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою» (Лк. 1:28). Слово κεχαριτωμένη («Благодатная») представляет собой причастие перфекта от глагола χαριτόω, означающего «оказывать милость», «благо-

[213] За исключением Великого четверга и Великой субботы, когда исполняются песнопения, посвященные этим дням.

[214] Октоих. Глав 8. Утреня. Седален по 2-й кафизме.



Богоматерь «О Тебе радуется». Икона. XVII в. (Архангельский музей изобразительных искусств)

словлять». Значение этого причастия страдательного залога, употребляемого в качестве существительного в звательном падеже, отчасти проясняется дальнейшими словами ангела: «Ты обрела благодать (χάρις) у Бога» (Лк. 1:30)[215]. В соответствии с этим пониманием в латинском переводе Нового Завета, сделанном блаженным Иеронимом в IV века, слово κεχαριτωμένη передано при помощи двух слов: gratia plena (букв. «полная благодати»). В дониконовских богослужебных книгах использовалось слово «Обрадованная». Соответственно, песнопение начиналось словами: «О Тебе радуется, Обрадованная, всякая тварь».

В прославлении Богородицы соединяются «ангельский собор и человеческий род». Она прославляется как «мысленный рай» и «слава девства». При помощи этих поэтических выражений автор песнопения указывает на особую святость Богородицы и на сохранение Ею девства после рождения Младенца.

[215] *Рейлинг Дж., Свелленгребель Дж. Л.* Комментарии к Евангелию от Луки. Пособие для переводчиков Священного Писания. Лондон; Нью-Йорк; Штутгарт; Москва, 2000. С. 79, 81.

Главным догматическим утверждением рассматриваемого песнопения является то, что Дева Мария родила не простого человека, а Бога, Который существовал прежде веков. Именно этот пункт был центральным в полемике святителя Кирилла Александрийского против Нестория, предлагавшего называть Деву Марию «Христородицей» на том основании, что Она не родила Божество[216]. И именно после победы Церкви над ересью Нестория почитание Богородицы получило общецерковное распространение, было облечено в целую серию догматических утверждений и поэтических образов.

К числу таких образов относятся недра, превращенные в престол, и чрево, которое шире небес. Подобные образы встречаются во многих богослужебных текстах, посвященных Богородице, в том числе в Акафисте, автором которого некоторые ученые считают преподобного Романа Сладкопевца (VI в.).

Молитва о Церкви и ее членах

Во время пения «О Тебе радуется» священник читает ходатайственные молитвы, которые по своей продолжительности примерно в два с половиной раза превосходят аналогичные молитвы Литургии Иоанна Златоуста.

Как и в Литургии Златоуста, ходатайственная молитва в Литургии Василия Великого начинается прошением о Церкви:

Еще молим Ти ся, помяни, Господи, Святую Твою Соборную и Апостольскую Церковь, юже от конец даже до конец вселенныя, и умири ю, юже наздал еси Честною Кровию Христа Твоего, и святый храм сей утверди даже до скончания века.	Еще молимся Тебе: вспомни, Господи, Твою Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, которая простирается от края до края вселенной, и даруй мир ей, которую Ты построил на драгоценной Крови Христа Твоего, а этот святой храм утверди до конца времен.

Подчеркивается вселенский характер Церкви, ее присутствие во всех уголках земли. Такая молитва вряд ли могла появиться ранее IV века, когда Церковь вышла из катакомб, началось массовое строительство храмов и освоение обширных миссионерских территорий. Именно в этот период Церковь в полной мере осознала свой вселенский масштаб, хотя призвание к проповеди «всему миру» и «всем народам» прозвучало еще из уст Спасителя (Мф. 28:18; Мк. 16:15). В полной мере реализовать этот призыв можно было только после того, как гонения на Церковь прекратились.

[216] Об этой полемике речь шла на с. 223.

Литургия в православном храме

Молитва о внутрицерковном мире всегда имела для Церкви особое значение, особенно в ту эпоху, когда многочисленные ереси приводили к отделению от нее крупных общин. Однако нарушение церковного мира могло происходить и по причинам не богословского и не догматического характера: например, из-за ссоры двух иерархов между собою, заканчивавшейся тем, что один отлучал другого от общения; или из-за претензий двух иерархов на одну и ту же церковную территорию. Расколы легко возникали и трудно врачевались. Именно поэтому многие древние литургические чины содержали особые молитвенные прошения о мире внутри Церкви.

К молитве о Вселенской Церкви присоединяется молитва о храме, который, как мы говорили выше[217], является локальным выражением Вселенской Церкви. Членство во Вселенской Церкви осуществляется через участие в жизни конкретной местной общины, у которой есть свой храм.

[217] См. с. 349.

Молитва о том, чтобы храм сохранился «до скончания века», актуальна в каждую эпоху бытия Церкви. Во времена гонений храмы привлекали пристальное внимание гонителей, и разрушение храмов, наряду с репрессиями духовенства, становилось частью общей программы по уничтожению церковной инфраструктуры. Молитва о храме одновременно является молитвой о том, чтобы Церковь была сохранена от гонений.

Далее следуют прошения о различных категориях членов христианской общины — как местной, так и вселенской:

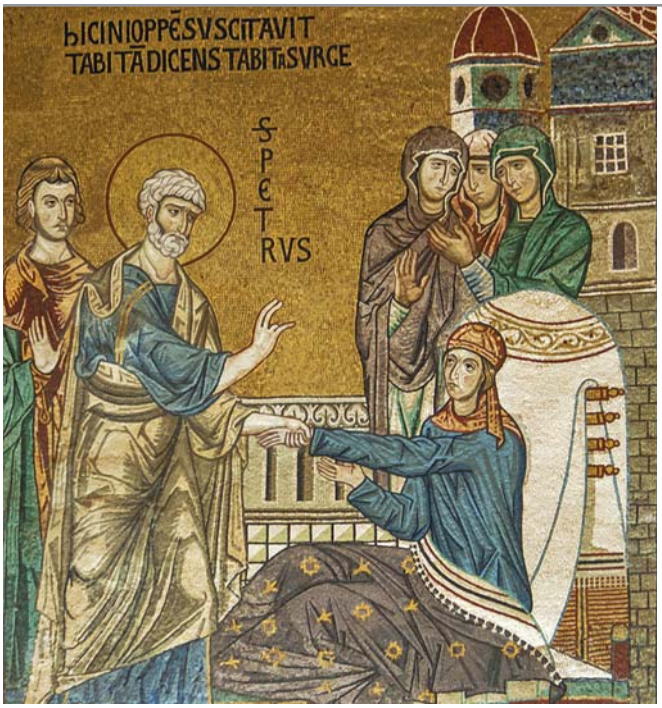
Помяни, Господи, иже Дары сия Тебе принесших, и о нихже, и имиже, и за нихже сия принесоша.	Вспомни, Господи, тех, кто принесли Тебе эти дары, и тех, ради кого, через кого и за кого их принесли.
Помяни, Господи, плодоносящих и добротворящих во святых Твоих Церквах и поминающих убогия. Воздаждь им богатыми Твоими и небесными даровании, даруй им вместо земных небесная, вместо временных вечная, вместо тленных нетленная.	Вспомни, Господи, приносящих плод и делающих добро в святых Твоих церквах и заботящихся о нищих. Воздай им Твоими богатыми и небесными дарами, вместо земного даруй им небесное, вместо временного вечное, вместо тленного нетленное.
Помяни, Господи, иже в пустынех, и горах, и вертепех, и пропастех земных.	Вспомни, Господи, тех, кто в пустынях, горах, вертепах и пропастях земных.
Помяни, Господи, иже в девстве, и благоговении, и постничестве, и в чистем жительстве пребывающих.	Вспомни, Господи, тех, кто в девстве, благоговении, постничестве и чистоте пребывает.

Первое прошение имеет прямую связь с практикой принесения хлеба и вина для Евхаристии самими верующими. Как мы говорили выше[218], в опосредованном виде эта практика сохранилась по сей день.

Под плодоносящими и добротворящими понимаются те лица, которые в церковных общинах занимаются социальным служением и благотворительностью. В прошении подчеркивается, что они занимаются предметами временными и тленными, их заботой является земное благополучие людей, однако на небесах их ожидают вечные и нетленные блага, которых они удостоятся в награду за свои труды на земле.

Выражение «в пустынях и горах, вертепах и пропастях земных» заимствовано из Послания к Евреям (Евр. 11:38), где оно относилось к ветхозаветным пророкам. В литургическом контексте оно переосмыслено как

[218] См. с. 310.



Ап. Пётр воскрешает Тавифу. Мозаика Палатинской капеллы, Палермо, Сицилия. Ок. 1146–1151 гг.

относящееся к монахам и отшельникам. Именно они в IV веке селились в горах, высекали в скалах кельи, наполняли собой пустыни, превращая их в города[219].

Наконец, поминаются те, кто пребывает в девстве, благоговении, постничестве и чистоте. Имеются в виду общины девственниц и вдов, существовавшие при многих приходах, а в более широком смысле — все, кто избрали девственный образ жизни.

Девство и безбрачие в ранней Церкви

Общины вдов и девственниц существовали уже в Церкви апостольского периода. Слова Иисуса Христа о «скопцах для Царства Небесного» (Мф. 19:10–12) легли в основу того понимания девства, которое получило продолжение в раннехристианской общине.

Последовательным апологетом девственного образа жизни был апостол Павел. В Первом послании к Коринфянам он говорит, что «хорошо человеку не касаться женщины» (1 Кор. 7:1). Там же он пишет: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели

[219] См.: *Афанасий Александрийский.* Житие Антония Великого 14 (PG 26, 835: «…и таким образом, в горах явились наконец монастыри; пустыня населена иноками, оставившими свою собственность и вписавшимися в число жительствующих на небесах»).

разжигаться» (1 Кор. 7:8–9). Развивая свои мысли о девстве, Павел подчеркивает, что не имеет на это повеления от Господа, а лишь дает совет, основанный на собственном опыте (1 Кор. 7:25). При этом Павел никоим образом не навязывает девственный образ жизни в качестве нормы и не умаляет значение брака[220].

В Первом послании к Тимофею Павел призывает: «Вдовиц почитай, истинных вдовиц» (1 Тим. 5:3). И затем разъясняет, чтó он понимает под «истинной вдовицей». Он делит всех вдов на две категории: тех, которые молоды и способны вступить в брак; и пожилых, избравших безбрачие как образ жизни. Павел советует Тимофею не поставлять вдовиц моложе шестидесяти лет (1 Тим. 5:4–16). Таким образом, «истинная вдовица» — это та, которая избрала вдовство как образ жизни и не имеет намерения вступать в брак.

Из Деяний и посланий Павла вырисовывается следующая картина. С одной стороны, при многих раннехристианских общинах были вдовы, которые нуждались в материальной помощи, и такую помощь община им оказывала. С другой стороны, при многих общинах создавались своего рода сестричества, куда входили вдовы, решившие не вступать в брак и посвятить свою жизнь служению Церкви. Из их числа избирались диаконисы, в обязанности которых входила, в частности, помощь епископу или священнику при крещении женщин.

Тавифа, о воскрешении которой рассказывается в Деяниях (Деян. 9:36–42), была частью такого сестричества. Оно достаточно подробно описано автором Деяний, Евангелистом Лукой. Характерно употребленное Лукой выражение «святых и вдовиц»: слово «святые» в данном случае указывает на членов общины, а слово «вдовицы» — на членов сестричества при общине, состоявшего из вдов, которые несли при ней служение.

В Деяниях также упоминаются четыре дочери Филиппа-благовестника (Деян. 21:9). Мы не знаем возраст дочерей Филиппа, однако тот факт, что их отец был жив и здравствовал, свидетельствует в пользу их молодости. Очевидно, все они относились к числу людей, для которых девство было сознательным выбором: Лука увязывает полученную ими пророческую харизму с тем образом жизни, который они избрали.

Не без влияния Павла безбрачие приобрело в ранней Церкви значительное число последователей. Во II веке Иустин Философ свидетельствует о том, что в его общине «есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми,

[220] Ср. *Furnish V. P.* The Moral Teaching of Paul. P. 42.

живут в девстве»[221]. Когда в IV веке окончательно оформилось монашеское движение, общины девственников и девственниц, ранее существовавшие при городских приходах, естественным образом влились в него. Со временем такие общины прекратили свое существование, и лица, избравшие девственный образ жизни, стали поступать на постоянное жительство в монастыри.

Молитва о властях

Как мы говорили выше[222], молитва о гражданских властях была неотъемлемой частью церковной традиции с апостольских времен. Такая молитва, по завету апостола Павла, включала в себя прежде всего прошения «за царей и за всех начальствующих» (1 Тим. 2:2). В тех странах, где монархическая форма правления прекращалась, соответствующим образом менялись и формулировки, относящиеся к властям. В современном чине Литургии Василия Великого молитва о властях изложена в следующем виде:

Помяни, Господи, всякое начало и власть, и иже в палате братию нашу, и все воинство. Даруй им глубокий и неотъемлемый мир, возглаголи в сердцах их благая о Церкви Твоей и всех людех Твоих, да в тишине их тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте. Благия во благости соблюди, лукавыя благи сотвори благостию Твоею.

Вспомни, Господе, всякое начальство и власть, и братьев наших, которые в палате, и всю армию. Даруй им глубокий и неотъемлемый мир, вложи в их сердце доброе отношение к Церкви Твоей и ко всему народу Твоему, чтобы в их тишине мы жили тихо и безмолвно во всяком благочестии и чистоте. Добрых сохрани в добре, а злых сделай добрыми по милости Твоей.

Под «палатой» может пониматься любой коллективный орган власти, будь то правительство, сенат или парламент. Церковь молится о том, чтобы члены этого собрания были благорасположены к ней, потому что от их отношения в значительной степени зависит ее благополучие. Среди них есть как добрые, так и злые: Церковь молится, чтобы добрых Бог сохранил, а злых исправил.

Продолжение молитвы о членах Церкви

Продолжая молитву о Церкви в целом и членах конкретной церковной общины в частности, священник говорит:

---

[221] *Иустин Философ*. Первая апология 15 (PG 6, 349). Рус. пер. С. 44.

[222] См. с. 350.

Помяни, Господи, предстоящия люди и ради благословных вин оставльшихся и помилуй их и нас, по множеству милости Твоея: сокровища их исполни всякаго блага: супружества их в мире и единомыслии соблюди: младенцы воспитай, юность настави, старость поддержи, малодушныя утеши, расточенныя собери, прельщенныя обрати и совокупи Святей Твоей Соборней и Апостольстей Церкви, стужаемыя от духов нечистых свободи.

Вспомни, Господи, стоящих здесь людей и тех, кто по уважительной причине отсутствует, и помилуй их и нас по множеству милости Твоей. Наполни их сокровищницы всяким добром, брачные союзы их сохрани в мире, младенцев воспитай, юных научи, старых поддержи, малодушных утешь, рассеянных собери, обманутых обрати и присоедини к Твоей Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Страждущих от нападений нечистых духов освободи.

В молитве перечисляются самые разные категории верующих. Среди них первое место занимают присутствующие за богослужением вместе с теми, кто не смог прийти в храм по уважительной причине: о последних священник молится так, как если бы они участвовали в службе.

Отдельная молитва возносится о состоящих в браке: условием сохранения их супружества являются мир и единомыслие в семье. А это невозможно без, с одной стороны, постоянного стремления обоих супругов к жизни во Христе и исполнению заповедей Божиих, а с другой — без молитвенной поддержки, которую им оказывает Церковь.

В поддержке Церкви нуждается человек любого возраста: и младенец, и юноша, и взрослый, и престарелый. Молитва и забота Церкви сопровождают христианина на протяжении всего жизненного пути — от зачатия и рождения до смерти и погребения. Когда ребенок рождается в христианской семье, его приносят в храм, чтобы он принял Крещение и Миропомазание. Будучи младенцем, он может участвовать в Таинстве Причащения, а придя в сознательный возраст — в Таинстве Исповеди. Церковь освящает своим благословением все важные события в жизни человека, включая вступление в брак. Когда человек болеет, священники приходят к нему, чтобы совершить Елеосвящение. Когда христианин находится при смерти, священник приходит к нему, чтобы преподать последнее причастие и помолиться о его мирном исходе из земной жизни. Когда христианин умирает, Церковь провожает его в последний путь и потом не забывает о нем, но продолжает молиться о том, чтобы Бог даровал ему блаженство и вечную жизнь. И литургическая молитва Церкви включает людей всех возрастов.

Церковь молится не только за своих членов, но и за тех, кто не принадлежит к ней по тем или иным причинам — или потому, что находится

в расколе, или в силу принадлежности к еретическому сообществу, или по иным причинам. Все лица такого рода в рассматриваемой молитве относятся к числу прельщенных, обманутых. Церковь не ставит им в вину их нынешнее состояние, но молится о том, чтобы они обратились ко Христу и стали членами единого тела Христова.

Отдельные прошения воссылаются об одержимых нечистыми духами. Церковь всегда проявляла особую заботу о таких людях, нуждающихся в сугубой молитве.

Кто такие бесноватые и одержимые?

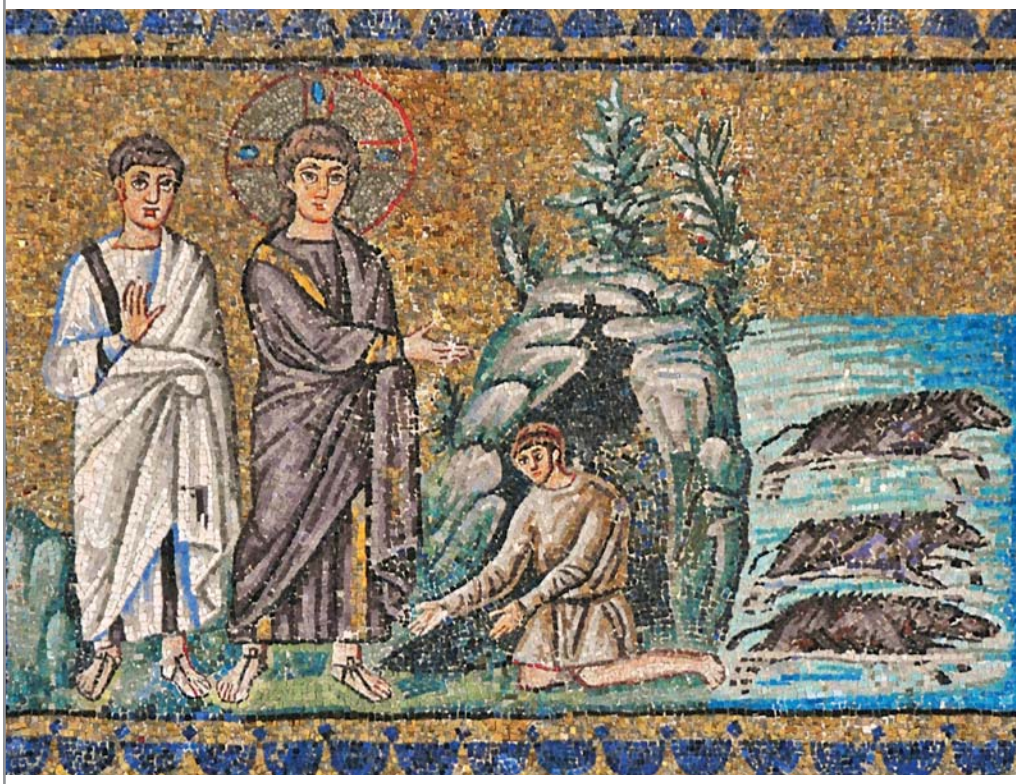
В Евангелиях от Матфея, Марка и Луки описаны многочисленные случаи изгнания Христом бесов из одержимых. Евангелия рисуют перед нами мир, наполненный бесами, которые живут среди людей и внутри людей, которые способны вселяться в них и быть изгоняемыми из них, которые бродят по безводным местам, ища покоя, и не находят его. Они вступают в диалог с Иисусом, обращаются к Нему с просьбами, и Он иногда удовлетворяет эти просьбы (например, когда позволяет бесам войти в стадо свиней). Реальность существования бесов не ставилась под сомнение ни авторами евангельских повествований, ни позднейшими христианскими комментаторами, ни творцами христианских литургических текстов[223].

В современном контексте евангельские рассказы об изгнании бесов нередко рассматриваются через призму рационализма и скептицизма, отрицающего существование бесов на том основании, что их бытие не соответствует «религии в пределах только разума». Крупный философ-экзистенциалист XX века К. Ясперс приходит к выводу о несоответствии веры в демонов тому, что он называет «философской верой». Размышляя о том, почему в XX веке возродился интерес к демонологии, Ясперс пишет: «Если в нашем сегодняшнем мире возрождается демонология, то в этом мифическом образе мышления выступают лишь нереальные фантазии. Рассматривать демонов как реальность, принимать их как данность, как бы считаться с ними — иллюзия. Демонов не существует»[224].

При подобном подходе остаются лишь две возможности истолковать евангельские рассказы об изгнании бесов из одержимых: либо полностью отвергнуть эти рассказы как вымышленные, недостоверные, либо попытаться найти описанному в них феномену рациональное объяснение. Такое объяснение ищут, как правило, в сфере психологии или психиатрии.

[223] См. об этом: *Berger K.* Identity and Experience in the New Testament. P. 45; *Stuckenbruck L. T.* Satan and Demons. 181–182.

[224] *Ясперс К.* Философская вера. С. 479.



Изгнание бесов из гадаринского бесноватого. Мозаика базилики Сант-Аполлинаре Нуово в Равенне. 60-е гг. VI в.

В самом деле, многие признаки беснования, описанные в Евангелиях, похожи на симптомы различных психических болезней, таких как истерия, паранойя, маниакальный синдром, психоз, эпилепсия, лунатизм, шизофрения. Например, в Евангелии от Матфея отец бесноватого отрока так описывает симптомы его болезни: «Он в новолуния беснуется и тяжко страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду» (Мф. 17:15). Эти слова можно воспринять как указывающие на тяжелую форму сомнамбулизма (лунатизма), когда действия больного во сне становятся непредсказуемыми и агрессивными. О гадаринском бесноватом у Марка говорится: «Многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его; всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни» (Мк. 5:4–5). В описанных действиях можно видеть признаки истерии, психоза, маниакального синдрома.

Нередко в рассказах об изгнании бесов последние начинают говорить с Иисусом. Описывается это так, будто не сам одержимый говорит,

а вселившийся в него бес говорит его устами. Это можно истолковать как одну из форм «раздвоения личности», на медицинском языке называемого диссоциативным расстройством идентичности. Главным симптомом такого расстройства является наличие у пациента двух самоидентичностей, или двух «эго-состояний», так что у окружающих может сложиться впечатление, что в одном теле существуют две личности. Каждая из этих «личностей», которые могут отличаться одна от другой возрастом, полом, эмоциональностью, мировоззрением, реакциями, попеременно захватывает контроль над поведением больного. Когда в больном активна одна личность, он не может вспомнить, что происходило, пока была активна другая. Исследования данной болезни, проведенные учеными в 1980-е годы, показали, что в 29 процентах случаев «вторая личность» в человеке ассоциирует себя с демонами (бесами)[225].

Психиатрию и демонологию можно охарактеризовать как две пограничные области. Это хорошо известно священнослужителям, имеющим опыт работы с лицами, страдающими психическими расстройствами. Не всегда даже опытному пастырю удается отличить психическую болезнь, требующую медицинского вмешательства, от того, что в пастырской практике принято называть одержимостью или бесноватием и что, следовательно, может предполагать обращение к помощи экзорциста. Между тем ошибка в данном вопросе может быть чревата непоправимыми последствиями: обращение к экзорцисту в том случае, если человек страдает психической болезнью, может усугубить болезнь, сделать ее неизлечимой.

Само понятие «экзорцист» в настоящее время редко встречается в практике христианских Церквей. В древней Церкви термином ἐξορκιστής (букв. «заклинающий») обозначали низших клириков, в обязанности которых входило чтение молитв над одержимыми. Впоследствии чин экзорцистов был фактически упразднен, хотя практика чтения молитв над бесноватыми сохранилась (в качестве редкой и маргинальной). Вплоть до настоящего времени изгнание демонов из одержимых осуществляется в некоторых церковных общинах, принадлежащих разным конфессиям.

Современный человек редко видит бесноватых, подобных тем, которые описаны на страницах синоптических Евангелий. У многих складывается впечатление, что одержимость либо вообще не существует, либо является феноменом далекого прошлого. Бесноватие, описанное в Еван-

[225] *Erlendsson H.* Multiple Personality Disorder.

гелиях, в настоящее время воспринимается прежде всего как социокультурный феномен: во времена Иисуса люди искренне верили в то, что окружены злыми духами, а потому воспринимали различные психические болезни как проявления злых сил.

Между тем в Церкви сохраняющаяся очевидность этого феномена не подвергается сомнению, о чем свидетельствуют случаи экзорцизма, происходящие в наши дни. Точнее, сохраняется та социокультурная интерпретация этого феномена, которая имела место во времена Иисуса и утрачена в современном секулярном обществе.

С другой стороны, совсем не случайно Ясперс в середине XX века бил тревогу по поводу «возрождения демонологии». Наше время характеризуется повышенным спросом на разного рода экстрасенсов и целителей, нездоровым интересом к гороскопам, гаданиям и прочим суевериям. Интерес к «бесовщине» характерен и для популярной культуры, в частности для кинематографа, в котором изображение паранормальных явлений, имеющих, с религиозной точки зрения, демоническую природу, стало обычным явлением.

Главным противником «бесовщины» в современной социокультурной среде является, как это ни странно, не рационалистическое мировоззрение, не атеизм или агностицизм, а Церковь. На протяжении веков Церковь боролась с суевериями, предостерегая людей от них именно потому, что видит в них пространство для действия демонических сил, представляющих реальную угрозу не только духовной жизни человека, но и его психике.

Для Церкви наличие в мире диавола и бесов является такой же очевидной и неоспоримой реальностью, как наличие в человеке души. При этом Церковь (в отличие от популярной культуры) не только не «запугивает» людей диаволом и бесами, но, наоборот, призывает не бояться их. По словам римского христианского писателя III века Лактанция, демоны могут причинить вред «только тем, кто их боится, кого не прикрывает могущественная и высшая рука Божия, кто не посвящен в таинство истины». Что же касается верующих, то не они должны бояться демонов, а, напротив, демоны боятся их[226].

Характерным в этом смысле является обряд, включенный в чин оглашения, предшествующий Таинству Крещения в Православной Церкви: готовящийся принять крещение должен отречься от «сатаны, и всех дел его, и всех ангел его, и всего служения его и всея гордыни его», а затем ду-

[226] *Лактанций*. Божественные установления 2, 15. С. 159.

нуть и плюнуть на диавола. Этот обряд, у многих вызывающий смущение или улыбку и воспринимаемый как пережиток прошлого, имеет глубокий символический смысл: он указывает на то, что принимающий крещение объявляет войну диаволу, но одновременно демонстрирует свое презрение к нему, уверенность в его бессилии перед лицом той силы, которую верующий получает непосредственно от Христа.

В чин предкрещального оглашения входят два заклинания, произносимые священником и обращенные к диаволу. Эти заклинания — весьма древнего происхождения: они составлены не позднее VIII века и отражают практику ранней Церкви. Чтение этих молитв над каждым приступающим к крещению, не исключая младенцев, свидетельствует о том, что, согласно вере древней Церкви, нечистый дух живет не только в так называемых одержимых, или бесноватых. В любом человеке, не имеющем в себе Христа, живет «суетная сила», которая прогоняется силой Божией. Этот взгляд не вытекает непосредственно из евангельских рассказов об изгнании бесов; тем не менее он имеет с ними прямую связь. В крещальном опыте ранней Церкви эти рассказы оживали всякий раз, когда в Церковь принимался новый член: он должен был проходить через процедуру, напоминавшую о событиях, описанных в Евангелиях.

После упоминания об одержимых священник перечисляет другие категории верующих, которым Церковь оказывает молитвенную поддержку:

Плавающим сплавай, путешествующим сшествуй, вдовицам предстани, сирых защити, плененныя избави, недугующия исцели. На судищи, и в рудах, и в заточениих, и в горьких работах, и всякой скорби, и нужде, и обстоянии сущих помяни, Боже.	Плавай вместе с плавающими, путешествуй вместе с путешествующими, будь заступником вдов и защитником сирот, избавь пленников, исцели больных. Находящихся на суде, на рудокопнях, в заточении, на трудных работах, во всякой скорби, нужде и несчастье вспомни, Боже.

Плавающие и путешествующие нередко поминаются вместе в литургических текстах, в частности в великой ектении, а также в ходатайственных молитвах Литургии Иоанна Златоуста.

Вдовы и сироты упоминаются вместе уже в Ветхом Завете (Втор. 24:19–21; Ис. 1:17). Вдовство было широко распространенным феноменом в древнем мире по причине высокой мужской смертности. Вдовы принадлежали к наиболее социально незащищенным слоям населения. Поэтому они и становились, наряду с сиротами и инвалидами, объектом целевой

благотворительности со стороны христианских общин. Забота о вдовах входила в обязанности диаконов, о чем, помимо рассказа об избрании семи (Деян. 6:1–6)[227], свидетельствует упоминание в «Пастыре» Ерма «диаконов, которые худо проходили служение, расхищая блага вдов и сирот, и сами наживаясь от своего служения»[228]. Молитвы о вдовах и сиротах входят во многие древние литургические чины.

Молитвы о пленных и больных также составляют неотъемлемую часть христианского богослужения с древнейших времен, о чем свидетельствуют сохранившиеся литургические памятники.

Особым образом на Литургии Василия Великого поминаются лица, находящиеся под следствием или в заключении. Они подразделяются на четыре категории: те, кто «на судищи», «в рудах», «в заточениих», «в горьких работах». Первая категория — это люди, ожидающие приговора: их судьба еще не решена, и они нуждаются в молитве Церкви. Прочие категории — это те, кто уже осужден на тюремное заключение и принудительные работы разной степени тяжести. Среди таких работ особенно тяжелой считалось добывание руды. Суровые условия быта и изнурительный труд сочетались с изоляцией от общества и лишением возможности общения с семьей. Иоанн Златоуст упоминает о том, что «сосланные на рудокопные заводы отдаются под власть людей немилостивых и не могут видеть никого из своих домашних и друзей, а только видят своих надзирателей»[229].

Хотя условия содержания заключенных изменились по сравнению с теми, которые описывались в сочинениях авторов IV века, по сути в положении заключенных мало что изменилось. Молясь о них, Церковь не выносит суд относительно их виновности или невиновности: молитвы заслуживают не только невинно осужденные, но и те, кто были осуждены за совершённые преступления. Церковь не только не отторгает их, но, наоборот, видит в них нуждающихся в ее особом попечении.

К молитве о заключенных добавляются прошения обо всех, кто находится в скорби, нужде и несчастье.

Далее следуют прошения обо всех нуждающихся в Божией помощи, включая не только друзей, но и врагов:

---

[227] В церковном Предании семь человек, избранные «пещись о столах», называются диаконами, хотя слово «диакон» в данном рассказе не употребляется.

[228] *Ерм.* Пастырь. Подобие IX, 26.

[229] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста 43, 4 (PG 57, 462). Рус. пер. С. 458.

И всех требующих великаго Твоего благоутробия, и любящих нас, и ненавидящих, и заповедавших нам, недостойным, молитися о них, и вся люди Твоя помяни, Господи Боже наш, и на вся излей богатую Твою милость, всем подая яже ко спасению прошения.

И всех нуждающихся в Твоем великом милосердии, и любящих нас, и ненавидящих нас, и тех, кто просил, нас недостойных, молиться о них, и всех людей вспомни, Господи Боже наш, и на всех излей Твою богатую милость, всем даруя ко спасению то, о чем они просят.

И ихже мы не помянухом, неведением, или забвением, или множеством имен Сам помяни, Боже, ведый коегождо возраст и именование, ведый коегождо от утробы матере его.

И тех, кого мы не вспомнили по неведению или забвению или из-за множества имен, Ты Сам вспомни, Господи, знающий имя и возраст каждого, знающий каждого от утробы матери его.

Ты бо еси, Господи, помощь безпомощным, надежда безнадежным, обуреваемым Спаситель, плавающим пристанище, недугующим врач. Сам всем вся буди, ведый коегождо, и прошение его, дом, и потребу его.

Ибо Ты, Господи, помощь для беспомощных, надежда для не имеющих надежды, Спаситель для находящихся в буре, пристань для плавающих, врач для больных. Будь Сам всем для всех, Господи, знающий каждого, и его просьбы, семью и потребности.

Молитва за ненавидящих является прямым исполнением заповеди Христа из Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43–44). В соответствии с этой заповедью молитва является универсальным ответом на злобу, ненависть, вражду. Этот ответ дал Иисус, когда молился за распинавших Его (Лк. 23:34). Призыв к молитве за обидчиков и гонителей — важнейший аспект христианского учения о любви к врагам. Этот призыв выходит за рамки личной нравственности: он распространяется не только на тех, кто наносит человеку личную обиду, но и на гонителей Церкви.

В ходатайственной молитве не забыты ни те, кто просил молиться о них, ни те, кого священник не успел помянуть из-за «множества имен». Поименное молитвенное поминовение верующих является древнейшей церковной традицией; сохраняется она и по сей день. Однако в тех приходах, где на богослужение собирается большое количество верующих и каждый подает записки о здравии и упокоении, содержащие множество имен, у священников нет физической возможности прочитать все имена. На эту ситуацию и указывает данное прошение.

Священник сознает свое бессилие перед множеством бед, потребностей, нужд и скорбей своей паствы. И он вверяет ее Богу, который Сам знает нужды каждого, включая то, что относится к его семейной ситуации (слово «дом» указывает на всех домашних, то есть семью).

Добавляется и прошение об избавлении от стихийных бедствий:

Избави, Господи, град сей и всякий град и страну от глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплеменных и междоусобныя брани.	Избавь, Господи, этот город и всякий город и страну от голода, мора, землетрясения, наводнения, пожара, войны, нашествия иноплеменников и междоусобной войны.

Христианские авторы нередко говорили о стихийных бедствиях как Божием действии, направленном на предотвращение зла и искоренение порока, в соответствии с библейским рассказом о всемирном потопе. Василий Великий сравнивал стихийное бедствие с действием плотины, которая препятствует распространению зла. По его мнению, «эпидемии в городах и среди народов, засуха, бесплодие земли и бедствия, встречающиеся с каждым в жизни, пресекают возрастание греха. И всякое бедствие такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол». К числу бедствий, направленных на искоренение зла, относятся «разрушения городов, землетрясения, наводнения, гибель воинств, кораблекрушения, всякая гибель многих людей, случающаяся от земли или моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины». Эти бедствия происходят «для того, чтоб уцеломудрить оставшихся; потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями»[230].

В то же время Василий напоминает о силе молитвы, которая способна умилостивить Бога. В пример приводятся жители Ниневии, покаявшиеся благодаря проповеди пророка (Ион. 3:5–10); «и Бог, видя такое их смирение, что сами себя осудили на чрезмерные мучения всякого рода, умилосердился над страданием, освободил от наказания и даровал радость благоразумно плакавшим». Василий обличает своих прихожан за то, что они не следуют этому примеру: «Таков образ мыслей у рабов благоразумных! Таково покаяние одержимых грехами! А мы грех совершаем со всяким усердием, за покаяние же принимаемся нерадиво и лениво. Кто у нас, молясь, проливает слезы, чтобы вовремя получить дождь и орошение? Кто,

[230] *Василий Великий*. Беседа 9, О том, что Бог не виновник зла 5 (PG 31, 337). Рус. пер. С. 948.

чтобы загладить грехи, в подражание блаженному Давиду, омочил ложе слезами (Пс. 6:7)?»[231].

Оценивая в целом содержание ходатайственных молитв Литургии Василия Великого, мы можем указать на свойственную им детализацию различных аспектов земной жизни человека:

> Ходатайственные молитвы, особенно в Литургии святого Василия Великого, показывают, какое значение придает Церковь всему совершающемуся в жизни человека и как она вникает во все подробности житейского обихода человека. Ни одна сторона этой жизни не является в глазах Церкви «мелочью», чем-то незначительным и второстепенным. Церковь всё освящает своими молитвами и заботами. Она благословляет семью и мирный труд человека; она болеет его скорбями, она радуется его удачам. Она заботливо и попечительно ходатайствует перед милосердием Божиим о всех делах и нуждах людей, она молится о младенцах, юных, старцах и вдовицах, о заключенных, больных, плененных, скорбящих и угнетенных, она молитвенно и духовно сопутствует путникам, она печалуется о гонимых, умилостивляет гнев власть имущих. Церковь поминает в своей евхаристической молитве и всех отшедших в иной мир, и еще томящихся в этой жизни. Поминовение объединяет и прославленных святых во главе с Пречистой Богоматерью, и усопших, но еще нуждающихся в молитвенном предстательстве и упокоении, а также и живых, начиная с властей, духовных и светских[232].

В то же время по содержанию молитва священника после преложения Святых Даров на Литургии Василия Великого выходит далеко за рамки земных нужд членов общины. Эта молитва «собирает и соединяет воедино всё космическое, экклезиологическое и эсхатологическое содержание Евхаристии»[233].

Молитва священника о епископате, о самом себе и о клире

Неотъемлемой частью ходатайственных молитв является прошение о правящем епископе (в русской практике — о Патриархе как предстоятеле всей Поместной Церкви и о епископе как главе церковной общины конкретного региона или области).

Затем священник возносит моления обо всем епископате и клире, присовокупляя и особую молитву о самом себе:

---

[231] *Василий Великий*. Беседа 8, Говоренная во время голода и засухи 4 (PG 31, 313). Рус. пер. С. 935.

[232] *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. С. 271.

[233] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 299.

Помяни, Господи, всякое епископство православных, право правящих слово Твоея истины.

Помяни, Господи, по множеству щедрот Твоих и мое недостоинство, прости ми всякое согрешение, вольное же и невольное; и да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров.

Вспомни, Господи, всех епископов православных, строго соблюдающих слово Твоей истины.

Вспомни, Господи, по множеству милости Твоей, и меня, недостойного, прости мне всякое согрешение вольное и невольное, чтобы ради моих грехов благодать Святого Духа не отошла от здесь лежащих Даров.

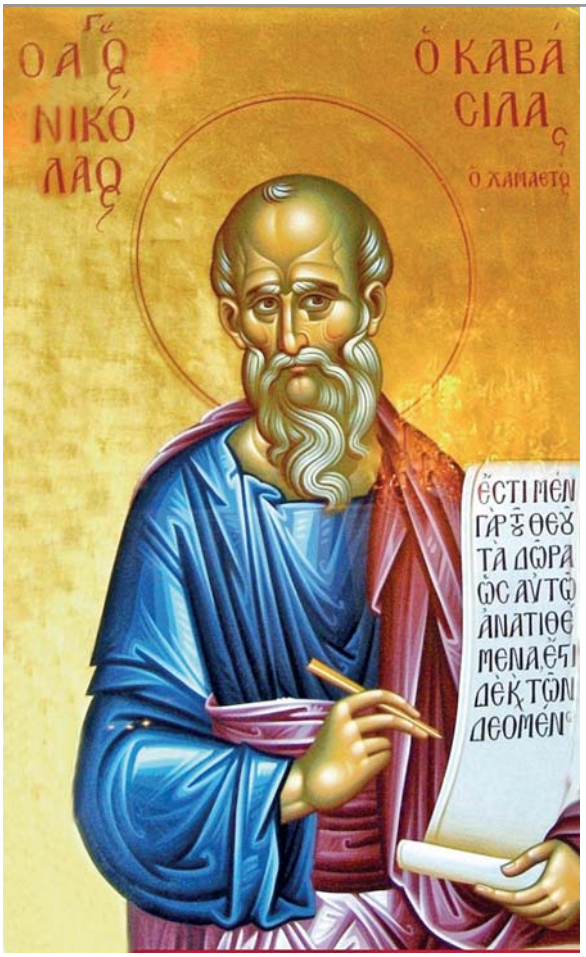
В чем смысл этой молитвы священника о самом себе? В первой части книги[234] мы говорили о том, что личные грехи священника не могут служить препятствием для действия благодати в церковных Таинствах. В то же время мы указали на данную молитву как пример того, что на православном Востоке связь между личными качествами священника и действенностью Таинств никогда не утверждалась с такой резкостью, как это было сделано на Западе в ходе полемики с монтанизмом.

Священник не может быть полностью чужд благодати Божией, действующей в Таинствах: она не может действовать через него на других, но при этом не касаться его самого. Наверное, именно в этом и заключается смысл данной молитвы. Она читается после того, как преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христа совершилось, то есть риск того, что преложение может не произойти, отсутствует. Тем не менее священник ощущает свою личную ответственность за всё, что происходит на Литургии, а потому и молится о том, чтобы его грехи не стали препятствием для благодати Святого Духа.

Толкование рассматриваемой молитвы священника о самом себе мы находим у Николая Кавасилы:

> Благодать сия, говорит он, да не возбранится ради моих грехов от Святых Даров, ибо благодать двояким образом действует в Честных Дарах: один способ её — так как они ею освящаются; другой — так как чрез них она освящает нас. Первому способу действия благодати в Дарах никакие человеческие беззакония не могут препятствовать, но так как освящение их не есть дело добродетели человеческой, то и человеческие неправды нисколько не могут ему препятствовать. Но второй требует и нашего старания, а потому и встречает препятствие в нашем нерадении. Ибо благодать освящает нас через Дары, если найдет нас пригодными к освящению; если же встретит нас неприго-

[234] См. с. 265–269.



Св. Николай Кавасила. Икона. Греция. Нач. XXI в.

товленными, то и не принесет никакой пользы, и причинит бесчисленный вред. Об этой благодати — будет ли то оставление только грехов или вместе с тем и другой дар, подаваемый людям, которые с чистой совестью вкушают эту священную вечерю, — священник молится, чтобы она не была возбранена от Даров, так как она может быть возбранена человеческой порочностью[235].

Литургия совершается не священником, а Самим Христом; преложение Святых Даров обеспечивается не личными качествами священника, а действием благодати Святого Духа; и причащать верующих будет не священник, а Сам Бог. Однако для самого священника, если он отягощен множеством грехов, совершение Литургии и причащение Святых Тайн может быть в осуждение.

Помолившись о самом себе, священник возносит прошения обо всем клире:

[235] *Николай Кавасила*. Изъяснение Божественной Литургии. 34.

Помяни, Господи, пресвитерство, еже во Христе диаконство и весь священнический чин, и ни единаго же нас посрамиши окрест стоящих святаго Твоего жертвенника: посети нас благостию Твоею, Господи, явися нам богатыми Твоими щедротами: благорастворены и полезны воздухи нам даруй, дожди мирны земли ко плодоносию даруй, благослови венец лета благости Твоея, утоли раздоры Церквей, угаси шатания языческая, еретическая востания скоро разори силою Святаго Твоего Духа. Всех нас приими в Царство Твое, сыны света и сыны дне показавый: Твой мир и Твою любовь даруй нам, Господи Боже наш, вся бо воздал еси нам.

Вспомни, Господи, пресвитеров, диаконов во Христе и весь чин священников, и не посрами ни одного из нас, стоящих вокруг Твоего святого жертвенника. Посети нас Твоей благостью, Господи, явись нам Твоими богатыми милостями, даруй нам благоприятную и хорошую погоду, даруй мирные дожди, чтобы плодоносила земля, благослови венец года благости Твоей[236], утоли раздоры между Церквами[237], угаси смятения язычников[238], а выступления еретиков разори силой Твоего Святого Духа. Всех нас прими в Царство Твое, явив нас сынами света и дня. Даруй нам Твой мир и Твою любовь, Господи Боже наш, ибо Ты всё даровал нам.

Слова «ни единаго же нас посрамиши окрест стоящих святаго Твоего жертвенника» можно понимать как относящиеся ко всей церковной общине, собравшейся в конкретном храме вокруг жертвенника (престола), на котором лежат Святые Дары. Однако общий контекст молитвы, в которой говорится о пресвитерах, диаконах и всем священническом чине, позволяет предположить, что именно эти лица имеются в виду в тексте молитвы. Священник, молящийся у престола, ощущает себя членом единого сообщества, единой корпорации священнослужителей Вселенской Церкви. Сказанное выше о «круговой поруке» относится и к этой корпорации: в ней все должны держаться друг за друга, и ни один не должен мыслить свое спасение в отрыве от других.

Благоволение Божие к верующим выражается, в числе прочего, в даровании благоприятных для их деятельности погодных условий и «мирных дождей», то есть не ливней, несущих с собой разрушение, а таких дождей,

[236] Ср. Пс. 64:12: «венчаешь лето благости Твоей».

[237] Или «внутри Церквей».

[238] Ср. Пс. 2:1: «Зачем мятутся народы…». В греческом переводе Псалтири здесь употреблено слово ἔθνη, означающее как «народы», так и «язычники». Прошение из Литургии Василия Великого, основанное на этом стихе псалма, можно было бы перевести: «угаси мятежи народов». Однако славянский переводчик избрал иной вариант перевода, очевидно, исходя из того, что язычники составляют естественную смысловую пару для еретиков.

которые орошают землю и делают ее плодоносной. И в Ветхом, и в Новом Заветах говорится о том, что Бог «творит дела великие и неисследимые, чудные без числа, дает дождь на лице земли и посылает воды на лице полей» (Иов 5:9–10); «покрывает небо облаками, приготовляет для земли дождь, произращает на горах траву» (Пс. 146:8); «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Во всех перечисленных случаях дождь — символ благоволения Божия.

Главными врагами Церкви в те времена, когда создавался чин Литургии Василия Великого, были язычники и еретики. Первые атаковали Церковь извне, вторые изнутри. О том, каков был накал борьбы язычества против Церкви, свидетельствует, в частности, попытка реставрации язычества при императоре Юлиане Отступнике. Церковь крайне отрицательно отнеслась к этой попытке и увидела в безвременной смерти императора Божью кару за отречение от Христа[239].

Что же касается борьбы с ересями, то ею была ознаменована вся история Церкви эпохи Вселенских Соборов. Наиболее богатыми на ереси были IV и V века. Понадобилось четыре Вселенских Собора, чтобы их преодолеть.

Выражение «сыны света и дня» заимствовано из языка апостола Павла, который, обращаясь к фессалоникийским христианам, говорил: «Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы» (1 Фес. 5:5).

5. Молитвы перед причащением

Молитва перед «Отче наш»

Во время произнесения диаконом просительной ектении священник читает следующую молитву:

Боже наш, Боже спасати, Ты нас научи благодарити Тя достойно о благодеяниих Твоих, ихже сотворил еси и твориши с нами. Ты, Боже наш, приемый Дары сия, очисти нас от всякия скверны плоти и духа, и научи совершати святыню в страсе Твоем, яко да чистым

Боже наш, Боже спасения[240], Ты научи нас благодарить Тебя достойно за благодеяния Твои, которые Ты совершил и совершаешь для нас; Ты — Бог наш, принявший эти дары, очисти нас от всякой скверны плоти и духа и научи нас совершать святыню в страхе Тво-

[239] *Григорий Богослов.* Слово 5, 13 (Второе обличительное на царя Юлиана) (SC 309, 318). Рус. пер. Т. 1. С. 129.

[240] Ср. Пс. 67:21: «Бог для нас — Бог во спасение» (в славянском переводе с греческого: «Бог наш Бог спасати».

свидетельством совести нашея, приемлюще часть святынь Твоих, соединимся святому Телу и Крови Христа Твоего. И приемше их достойне, имамы Христа живуща в сердцах наших, и будем храм Святаго Твоего Духа. Ей, Боже наш, и да ни единаго же нас повинна сотвориши страшным Твоим сим и небесным Тайнам, ниже немощна душею и телом, от еже недостойне сих причащатися. Но даждь нам даже до последняго нашего издыхания, достойне приимати часть святынь Твоих в напутие жизни вечныя, во ответ благоприятен, иже на страшнем судищи Христа Твоего, яко да и мы со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими, будем причастницы вечных Твоих благ, ихже уготовал еси любящим Тя, Господи.

ем[241], чтобы с чистым свидетельством совести нашей[242] принимая часть святынь Твоих, мы соединились со святым Телом и Кровью Христа Твоего; и, приняв их достойно, имели Христа живущим в сердцах наших[243] и сделались храмом Святого Твоего Духа[244]. Да, Боже наш, сделай, чтобы никто из нас не был виновен против этих страшных Твоих и небесных Таинств и не стал немощным душою и телом от недостойного причащения их[245], но дай нам до последнего нашего вздоха достойно принимать часть Святынь Твоих, — в напутствие к жизни вечной, в благоприятный ответ на страшном суде Христа Твоего[246], чтобы и нам со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими, быть причастниками вечных Твоих благ, которые Ты уготовал любящим Тебя, Господи[247].

Как и многие другие молитвы Литургии Василия Великого, эта молитва соткана из выражений, заимствованных из посланий апостола Павла. Основным формообразующим элементом молитвы послужили слова апостола Павла из Первого послания к Коринфянам о недостойном причащении. В частности, молитва содержит прошение о том, чтобы ни один из верующих не был «виновен против Тела и Крови Господней» и чтобы недостойное причащение не привело кого-либо из причастников к немощам и болезням. Напротив, достойное причастие должно быть

[241] Ср. 2 Кор. 7:1: «…совершая святыню в страхе Твоем».

[242] Ср. 2 Кор. 1:12: «Ибо похвала наша сия есть свидетельство совести нашей…».

[243] Ср. Еф. 3:17: «верою вселиться Христу в сердца наши».

[244] Ср. 1 Кор. 6:19: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа…».

[245] Ср. 1 Кор. 11:27–30: «Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней... 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».

[246] Ср. 2 Кор. 5:10: «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово».

[247] Ср. 1 Кор. 2:9: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его».

для христиан путеводителем к жизни вечной, залогом доброго ответа на Страшном Суде Христовом и тех вечных благ, которые Бог уготовал любящим Его.

В молитве нашла отражение и другая важная идея того же послания — о том, что тела христиан суть храмы живущего в них Святого Духа. В этой идее с особой силой проявляется различие между христианским и платоническим представлением о теле. На данное различие в III веке обратил внимание Тертуллиан: «С точки зрения платоников, тело — это тюрьма; с точки зрения Павла, оно — храм Божий, потому что оно во Христе»[248]. Учению Платона о теле как темнице, из которой душа должна освободиться[249], противопоставляется учение Павла о теле, которое должно быть просвещено и обóжено благодатью Святого Духа.

Вселение Святого Духа в тело человека происходит благодаря причащению Тела и Крови Христа. Но вместе с Сыном и Святым Духом к человеку приходит также Бог Отец, по слову Спасителя: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23). В каком смысле Отец и Сын могут прийти к человеку и сотворить у него обитель, то есть поселиться в нем? Если понимать это выражение буквально, а не в переносном смысле, то речь может идти только о причащении, благодаря которому Бог вселяется в человека.

В одной из своих аскетических бесед Василий Великий пишет: «Знаешь ли, кого готовишься принять к себе? Того, Который обещал нам: “Я и Отец придем, и обитель у него сотворим” (Ин. 14:23)»[250]. И далее рассуждает о несовместимости христианской жизни с грехом. Вселение Бога в человека и превращение тела в храм Божий сопряжено с новым уровнем ответственности человека за свою жизнь. Отныне ни его тело, ни его душа ему не принадлежат (1 Кор. 6:20). Они посвящены Богу и принадлежат Богу.

Главопреклонная молитва

Пока верующие стоят с преклоненной головой, священник читает молитву, текст которой различается для Литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста не только по форме, но и по содержанию. В Литургии Василия Великого, в отличие от Литургии Златоуста, молитва носит подготовительный характер к причащению Святых Тайн:

---

[248] *Тертуллиан*. О душе LIII, 5 (PL 2, 741). Рус. пер. С. 129.

[249] См.: *Платон*. Федон 65d, 66c–67b, 82e–83a. С. 16–18, 39.

[250] *Василий Великий.* Беседа 1, о посте первая 11 (PG 31, 184) Рус. пер. С. 874.

Владыко Господи, Отче щедрот и Боже всякаго утешения! Приклоньшыя Тебе своя главы благослови, освяти, соблюди, укрепи, утверди, от всякаго дела лукава отстави, всякому же делу благому сочетай и сподоби неосужденно причаститися пречистых сих и животворящих Твоих Таин, во оставление грехов, в Духа Святаго причастие.	Владыка Господи, Отец милостей и Бог всякого утешения[251]! Приклонивших пред Тобою свои головы благослови, освяти, соблюди, укрепи, утверди, от всякого злого дела избавь[252], всякому же делу благому научи[253], и удостой без осуждения причаститься этих Твоих пречистых и животворящих Тайн, в оставление грехов, в общение Духа Святого[254].

Богословский язык молитвы, как и в других случаях, обнаруживает зависимость от языка апостола Павла, воспроизводя дословно некоторые выражения из его посланий. В частности, выражение «причастие Духа Святого» заимствовано из тринитарной формулы, которой завершается Второе послание к Коринфянам: с произнесения священником этой формулы начинаются многие древние анафоры, в том числе Василия Великого и Иоанна Златоуста[255].

Молитва указывает на то, что причащение Святых Христовых Тайн своим следствием должно иметь духовно-нравственное исправление человека, изменение его образа жизни. Благодаря причастию он должен получить прививку от зла и укрепиться в желании делать добро. Это должно произойти под действием благодати Божией, подаваемой через причастие Святого Духа.

6. Молитвы после причащения

Две молитвы, читаемые священником после причащения, в Литургии Василия Великого отличны от аналогичных молитв из Литургии Златоуста.

Благодарственная молитва

Первая молитва, согласно Служебнику, должна читаться во время произнесения диаконом ектении «Прости приимше», однако на практике чи-

[251] Ср. 2 Кор. 1:3: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения».

[252] Ср. 2 Тим. 4:18: «И избавит меня Господь от всякого злого дела…».

[253] Ср. Кол. 1:10: «…принося плод во всяком деле благом».

[254] Ср. 2 Кор. 13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами».

[255] О богословском смысле выражения «Духа Святаго причастие» см. в: *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile. P. 222–231.

тается священником сразу после причащения. Молитва носит одновременно благодарственный и просительный характер:

Благодарим Тя, Господи Боже наш, о причащении святых, пречистых, безсмертных и небесных Твоих Таин, ихже дал еси нам во благодеяние, и освящение, и исцеление душ и телес наших. Сам, Владыко всех, даждь быти нам причастию святаго Тела и Крове Христа Твоего в веру непостыдну, в любовь нелицемерну, в преумножение премудрости, во исцеление души и тела, во отгнание всякаго сопротивнаго, в снабдение заповедей Твоих, во ответ благоприятен, иже на страшнем судищи Христа Твоего.	Благодарим Тебя, Господи Боже наш, за причащение святых, пречистых, бессмертных и небесных Твоих Таинств, которые Ты дал нам во благодеяние и освящение и исцеление душ и тел наших. Сам, Владыка всех, соделай, да будет нам приобщение святого Тела и Крови Христа Твоего в веру непостыдную, в любовь нелицемерную, в исполнение мудростью, в исцеление души и тела, в отражение всякого противника, в соблюдение заповедей Твоих, в благоприятный ответ на страшном суде Христа Твоего.

В ектении «Прости приимше» Святые Тайны названы святыми, пречистыми, бессмертными, небесными, животворящими и страшными: из этих шести эпитетов в молитву вошли первые четыре. Молитва обращена к Богу Отцу; о Христе говорится в третьем лице. Святые Христовы Тайны — это дар Бога Отца людям, имеющий многообразное действие. Благодаря этому дару в человеке возрастают вера, любовь, мудрость; Святые Тайны исцеляют душу и тело, отгоняют диавола и демонов, помогают человеку в соблюдении заповедей Божиих. Они — залог того, что на Страшном суде Христовом человек сможет дать достойный ответ за свою жизнь.

Молитва «Исполнися и совершися»

Поблагодарив Бога Отца, священник затем произносит вторую молитву, на сей раз обращенную к Христу:

Исполнися и совершися, елико по нашей силе, Христе Боже наш, Твоего смотрения таинство: имеем бо смерти Твоея память, видехом воскресения Твоего образ, наполнихомся безконечныя Твоея жизни, насладихомся неистощаемыя Твоея пищи,	Исполнилось и совершилось, насколько это было в наших силах, таинство Твоего домостроительства, Христос Бог наш, ибо мы совершили воспоминание Твоей смерти, видели образ Твоего воскресения, наполнились Твоей бесконечной жизнью, наслади-

еяже и в будущем веце всем нам споначальнаго Твоего Отца, и Святаго и благаго и животворящаго Твоего Духа, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

лись Твоей неоскудевающей пищей, которой соблаговоли нам удостоиться и в будущем веке, по благодати безначального Отца, и Святого и благого и животворящего Твоего Духа, ныне и всегда, и во веки веков. Аминь.

Эта молитва является кратким суммарным изложением всего содержания Литургии, которая здесь названа «таинством смотрения», или — в переводе на русский — «таинством домостроительства».

Малопонятный для современного человека термин «домостроительство» (греч. οἰκονομία) в христианской богословской и литургической письменности указывает на предвечный божественный план спасения людей. Реализация этого плана осуществляется через целую серию событий, которая включает в себя сотворение Богом мира и человека, заботу Бога о человеке после того, как совершилось грехопадение, подготовка человечества к встрече Спасителя. Увенчанием божественного домостроительства стало пришествие в мир Господа Иисуса Христа, Его страдания, смерть и воскресение, открывшие путь ко спасению для всего человечества. В трактате «О Святом Духе» Василий Великий разъясняет:

> Домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке есть воззвание из состояния падения, и возвращение в общение с Богом из состояния отчуждения, произведенного ослушанием. Для того пришествие Христово во плоти, предначертания евангельских правил жизни, для того страдания, крест, погребение, воскресение, чтобы человек, спасаемый чрез подражание Христу, воспринял то древнее усыновление[256].

Литургия представляет собой последовательное и подробное воспоминание всех этапов домостроительства спасения, на каждом из которых Бог являл Свою любовь к человеку, заботу о нем. Земное богослужение лишь в малой степени способно отразить величие этого домостроительства: отсюда оговорка «елико по нашей силе». Неоднократно в молитвах Литургии проводилась мысль о том, что человеческий язык не в силах по достоинству восхвалить Бога, описать всё многообразие Его благодеяний, воздать подобающее Ему благодарение. И теперь, в завершение Литургии, вновь звучит тот же самый мотив.

[256] *Василий Великий.* О Святом Духе 15, 35 (PG 32, 128). Рус. пер. С. 124.

Слова «имеем бо смерти Твоея память» указывают на воспоминание смерти Христа как лейтмотив, вновь и вновь возвращающийся в текстах Литургии. Уместно здесь опять вспомнить слова апостола Павла: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26). Слова «доколе Он придет» указывают на временный характер евхаристического воспоминания: совершаемое здесь, на земле, в форме Литургии, в эсхатологическом будущем веке оно преложится в некий иной образ общения с Богом.

Будучи воспоминанием о смерти Христа, Литургия одновременно является празднованием Его воскресения. Об этом напоминают слова «видехом воскресения Твоего образ». Если бы не было воскресения Христова, не было бы ни Литургии, ни вообще христианской веры (1 Кор. 15:14).

Наконец, слова «насладихомся неистощаемыя Твоея пищи» указывают на небесный хлеб — Тело и Кровь Христа, которых причастились верующие, но одновременно также на ту «пищу», которой они будут наслаждаться в эсхатологическом Царстве Божием. Как мы говорили, комментируя слова «подавай нам истее Тебе причащатися в невечернем дни Царствия Твоего»[257], на земле соединение с Богом осуществляется через причащение, но в Царствии Небесном верующим уготован иной, более полный и совершенный способ соединения с Ним.

Каким будет этот способ и какой «пищей» будут наслаждаться праведники в раю? Ответ на этот вопрос дает святитель Григорий Нисский:

> Так как естество Божие есть источник всякого добра, то следует, что в Нем будут все, освободившиеся от зла, чтобы Бог, как говорит апостол, был «всем во всем» (1 Кор. 15:28)… Бог для достойных бывает и местом, и жилищем, и одеждой, и пищей, и питьем, и светом, и богатством, и царством… Кто бывает «всем», Тот бывает и «во всех» (Кол. 3:11)[258].

Соединяя людей с Богом на земле, Литургия является залогом их еще более полного соединения с Ним в вечности. Подавая им на земле небесный хлеб, она прививает им вкус к той пище, которой они будут питаться в Царстве Небесном. Причастие Святых Христовых Тайн есть одновременно вкушение и предвкушение: наслаждаясь неистощаемой пищей Тела и Крови Христовых, верующие предвкушают то наслаждение в Царстве Небесном, источником которого будет Сам Бог, «вступивший в единение

[257] См. с. 593–594.

[258] *Григорий Нисский*. О душе и воскресении (PG 46, 104).

Причащение апостолов. Мозаика собора
Св. Софии, Киев. 40-е гг. XI в.

с богами[259] и познанный ими, может быть, настолько же, насколько Он знает познанных им (1 Кор. 13:12)»[260].

*

В беседе «О благодарении» Василий Великий перечисляет причины, побуждающие христианина радоваться и благодарить Бога:

> Но пусть узнают, сколько благодаря Божией щедрости дано нам поводов разумно радоваться. Мы из небытия приведены в бытие, сотворены по образу Создавшего, имеем и разум, и слово, которые составляют совершенство нашей природы, и которыми познали мы Бога… Будучи отчуждены от Бога грехом, снова воззваны мы к общению с Ним, освобожденные Кровью Единородного от позорного рабства. А надежда воскресения, а наслаждения ангельскими благами, Царство на небесах, обетованные блага, превосходящие силу пони-

[259] То есть с людьми, достигшими обóжения.

[260] *Григорий Богослов*. Слово 45, на Святую Пасху (PG 36, 628).

мания и слова! Как же всего этого не признавать достаточной причиной к непрекращающейся радости и к непрестанному веселию?[261]

Евхаристия является наивысшей формой благодарения, доступной человеку. Литургия Василия Великого включают в себя все основные перечисленные здесь темы. Последовательно раскрывая основные этапы божественного домостроительства, она содержит их богословское осмысление в форме благодарственной молитвы. Эта молитва исполнена духом радости и ликования о спасении, дарованном Христом:

Спасение завершено. После тьмы греха, отпадения и смерти вот снова приносит человек Богу чистое, безгрешное, свободное и совершенное благодарение. Человек возвращен на то место, которое уготовил ему Бог, создавая мир. Он стоит на высоте, перед престолом Бога, он стоит на небе, пред Лицом самого Бога, и свободно — в полноте любви и ведения — соединяя в себе весь мир, всё творение, приносит благодарение, и в нем весь мир утверждает и признает благодарение это «достойным и праведным». Это — Христос. Он один без греха, Он один — Человек, во всей полноте его назначения, призвания, славы. Он один в Себе восстанавливает и возвращает к Богу «падший образ», и потому благодарение Христово теперь приносим мы, его слышим, в нем участвуем, когда начинает предстоятель молитву Евхаристии, заповеданную нам Христом и на веки веков соединившую нас с Богом[262].

[261] *Василий Великий*. Беседа 4, О благодарении 2 (PG 31, 221–224). Рус. пер. С. 894.

[262] *Шмеман Александр, протопресв.* Евхаристия. С. 206.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Храм и богослужение есть олицетворение, осуществление всего христианства: тут в словах, в лицах и действиях возвещается всё домостроительство нашего спасения, вся священная и церковная история, вся благость, премудрость, верность и неизменяемость Божия… правда и святость Его, вечная сила Его. Тут чудная во всем гармония, изумительная логическая связь в целом и частях: это истинная божественная премудрость, доступная простым, любящим сердцам»[1].

Эти слова святого праведного Иоанна Кронштадтского выражают суть православного богослужения как школы молитвы, богословия и богомыслия. Все элементы богослужения, включая убранство храма, возгласы священника и пение хора, подчинены единой цели — настроить верующего на молитвенный лад, способствовать тому, чтобы его ум и сердце соединились с Господом.

Если православное богослужение в целом можно назвать школой богословия и богомыслия, то Божественная Литургия является таковой по преимуществу. Она научает тайнам Царства Небесного, потому что сама является иконой этого Царства, наиболее полным отображением небесной реальности в земных условиях, явлением трансцендентного через имманентное. В Царствии Божием отпадут символы, останутся только реальности. Там мы не будем причащаться Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина, но будем «истее» причащаться Самого Христа — Источника жизни и бессмертия. Но, хотя изменится вид, образ, форма нашего приобщения к Богу, не изменится его сущность: это всегда будет личная встреча человека с Богом, причем человека не изолированного от других, но находящегося в общении с другими. В этом смысле справедливо говорится о том, что Литургия, совершаемая на земле, — лишь часть той непрестанной Литургии, которая совершается человеками и ангелами в Царстве Небесном.

[1] *Иоанн Кронштадтский*. Мысли о Церкви и православном богослужении. Т. 1. С. 185.

Служение Литургии — творческий акт, в который вовлечена вся полнота Церкви. Текст Литургии всегда один и тот же, но каждая Литургия дает возможность пережить его по-новому, а следовательно, и заново пережить встречу с живым Богом.

Многое при совершении Литургии зависит от священнослужителей. Очень часто Литургия бывает «украдена» у верующих из-за поспешного или небрежного совершения ее священником. Служение Литургии, вне зависимости от того, совершается ли оно архиереем в кафедральном соборе или священником в сельском храме, должно быть неспешным и величественным. Все слова Литургии должны произноситься с возможной тщательностью, внятно и отчетливо. Очень важно, чтобы священнослужитель молился вместе с общиной, а не произносил механически слова, утратившие для него новизну и свежесть. Недопустимо привыкание к Литургии, восприятие Литургии как чего-то будничного, обыденного, даже если она совершается ежедневно.

В служении Литургии недопустима театральность, актерство, искусственность. Священнослужитель, кроме того, не должен открыто выражать свои эмоции, чувства, переживания; не должен своим служением привлекать внимание к себе, дабы основное внимание верующих было всегда обращено не на него, а на истинного совершителя Литургии — Христа.

Сказанное относится и к диаконам, которые в некоторых случаях превращают богослужение в театр, используя всё богатство своих голосовых и актерских данных для того, чтобы произвести большее впечатление на публику. Роль диакона в Литургии чрезвычайно важна: он призывает общину к молитве и призван создавать молитвенное настроение, а не разрушать его.

Для меня Литургия всегда имела особое значение. Пятнадцатилетним юношей я впервые переступил порог алтаря, вошел во святое святых православного храма, был приобщен к богослужению как его активный участник. И до того я посещал храм, вслушивался в слова церковных служб, исповедовался и причащался, но только после вхождения в алтарь началась для меня та теургия, та мистерия, тот «пир веры», которые продолжаются до сего дня. Став священнослужителем в двадцатилетнем возрасте, я именно в совершении Литургии видел свое главное предназначение и призвание: всё остальное, — будь то проповедь, пастырское душепопечение, богословская или церковно-дипломатическая работа, даже музыкальное творчество, — выстраивалось вокруг Литургии как основного жизненного стержня.

Именно Литургия и другие церковные службы, а не духовная семинария, не академия и не университет, стали для меня той школой православ-

ного богословия, которая сформировала мое собственное богословское мышление. Литургические тексты Православной Церкви настолько глубоко вошли в мой ум и сердце, что стали, наряду с Евангелием и творениями Святых Отцов, главным критерием богословской истины, неисчерпаемым источником знаний о Боге, о Христе, о мире, о Церкви, о спасении.

Этой книгой мне хотелось поделиться с читателем тем, что я узнал о Литургии за более чем тридцать лет ее практического совершения и теоретического изучения.

Мне также хотелось напомнить, что православное богослужение — величайшее сокровище, которое мы должны бережно хранить. Когда-то подобного рода богослужение совершалось и в других христианских общинах, но с течением веков, в результате различного рода реформ — как литургического, так и богословского характера — оно было этими общинами утрачено.

Мне доводилось присутствовать на богослужениях в протестантских и католических храмах. За редкими исключениями, богослужения эти глубоко разочаровывали. Протестантское богослужение, например, представляет собой, как правило, серию разрозненных, не связанных между собою молитвенных акций: сначала священнослужитель произносит слова благословения, далее все открывают книгу на определенной странице и исполняют то или иное песнопение, затем, после паузы, священник произносит проповедь, потом все опять что-нибудь поют, затем играет орган. Прихожане в основном сидят, лишь иногда они встают, чтобы снова сесть. Богослужение сопровождается разъяснениями священнослужителя — в какой книге и на какой странице находится то или иное песнопение, следует ли его исполнять стоя или сидя. Всё богослужение длится минут тридцать-сорок. Не говорю уже о том, что в некоторых общинах за богослужением используется рок-музыка и прихожане пускаются в пляс.

После литургической реформы II Ватиканского собора богослужение в некоторых католических храмах мало чем отличается от протестантского: то же отсутствие целостности, то же чередование отдельных, не связанных между собою молитв и песнопений.

Добавлю, что тексты, используемые за богослужением во многих инославных храмах, за исключением евхаристических молитв и некоторых сохранившихся в употреблении древних гимнов, нередко отличаются весьма невысоким уровнем богословской насыщенности: как правило, в них много благочестия, иногда доходящего до слащавости, и очень мало богословия.

Иное дело — православное богослужение, будь то вечерня, утреня, часы, полунощница, повечерие, но особенно, конечно же, Литургия. Здесь

Архиепископ Петергофский Амвросий совершает Божественную Литургию в Исаакиевском соборе. Фото: Патриархия.ru, 2017 г.

с первого же возгласа мы погружаемся в стихию молитвы, не прерываемой ничем. Одни за другими, без перерыва, следуют псалмы, ектении, чтения из Священного Писания, молитвы и возгласы священника, исполняемые хором песнопения: вся служба проходит на одном дыхании как единая непрерывно развертывающаяся мистерия, всё совершается в одном ритме, ничто не отвлекает от молитвы. Византийские богослужебные тексты, насыщенные глубочайшим богословским и мистическим содержанием, чередуются с молитвенными воздыханиями псалмов, каждое слово которых отзывается в сердце молящегося.

Чтобы понять Литургию, чтобы в полной мере оценить богатство ее содержания, необходимо очень хорошо знать ее текст, включая те молитвы, которые священник произносит в алтаре. Как неоднократно подчеркивалось на страницах книги, именно в этих, так называемых «тайных» молитвах заключено главное содержание Литургии. Их необходимо знать не только священнослужителям, которые нередко пропускают их мимо своего ума и сердца, но и мирянам, которые только через них могут понять подлинный смысл Литургии.

Именно поэтому в настоящей книге я старался особое внимание уделять богословскому осмыслению литургических молитв. Мне казалось чрезвычайно важным донести до читателя те глубины богословия и богомыслия, которые выковывались, выплавлялись и отчеканивались в соборном разуме Церкви и нашли отражение в тексте Литургии.

У современного человека утрачен вкус к богословию. Давно прошли те времена, о которых с иронией писал Григорий Нисский: «Ты спросишь об оболах[2], а он философствует перед тобой о рожденном и нерожденном; хочешь узнать цену хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше Сына; справишься, готова ли баня, а он говорит, что Сын произошел из ничего»[3]. В наше время, как правило, наоборот, стоит завести речь о высоких богословских материях, и взор собеседника тускнеет, глаза начинают бегать и при первой же возможности он переводит разговор на житейские темы.

Привить себе вкус к богословию — задача не из легких. Однако без этого очень трудно «войти во вкус» Литургии, оценить подлинное богатство ее содержания. При этом богословие следует воспринимать не как отвлеченное теоретизирование, а как жизнь в Боге, как молитвенный и литургический опыт, выражаемый в словесных формулах.

Наше путешествие по страницам истории Божественной Литургии и по ее тексту закончено. Перед нами открылась широкая панорама богословских контекстов и смыслов, пронизывающих Литургию, придающих ей самобытность и уникальность. Но многое в ней каждому христианину предстоит открыть для себя самостоятельно — это то, что не вычитаешь ни в одной книге, но что каждому раскрывается через его собственный опыт участия в Литургии.

И мне бы хотелось пожелать всем читателям этой книги — и священнослужителям, и мирянам — найти свой путь к богословским и мистическим глубинам Литургии, открыть ее для себя и заново открывать всякий раз, когда она совершается в храме.

---

[2] Обол — денежная единица.

[3] *Григорий Богослов*. Слово о Божестве Сына и Духа (PG 46, 556).

БИБЛИОГРАФИЯ

I. ТВОРЕНИЯ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Августин, блаженный

Беседы на Псалмы: Enarrationes is Psalmos. PL 36–37.

Исповедь: Confessionum libri XIII. PL 32, 659–868; CSEL 33/1.

О согласии евангелистов: De consensu evangelistarum. PL. 34, 1041–1230. *Русский перевод: Августин, блж*. О согласии евангелистов // Творения. Ч. 10. Киев, 1906.

О граде Божием: De civitate Dei, lib. I–XXII. PL 41, 13–801.

Против прелюбодеев: De conjugiis adulterinis. PL 40, 451–486.

О посещении больных: De visitatione infirmorum. PL 40, 1147–1158.

Проповеди: Sermones. PL 38–39; CCL 41.

Толкование на Евангелие от Иоанна: In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV. PL 35; CCL 36. 1954.

Русский перевод:

Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1912. Т. 1–11.

Аврелий Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. М., 1991.

Амвросий Медиоланский

О Каине и Авеле: De Cain et Abel. PL 14, 315–361.

О покаянии: De poenitentia. PL 16, 465–485.

Апостольские постановления

Апостольские постановления: Didascalia apostolorum. SC 320, 329, 336.

Афанасий Александрийский

Житие Антония Великого Vita S. Antonii. PG 26, 835–976. *Русский перевод: Афанасий, свт.* Житие прп. Отца нашего Антония // Творения. Ч. 3. С. 178–250.

Послание к Эпиктету: Epistula ad Epictetum. PG. 26, 1049–1070.

Афинагор Афинский

Прошение о христианах: Legatio pro christianis. PG 6, 889–972.

Василий Великий

Беседа 1, о посте: De jejunio, oratio prima. PG 31, 163–184.

Беседы о сотворении человека и об образе Божием: De creatione hominis homiliae II. SC 160.

Беседа 4, о благодарении: Homilia 4, De gratiarum actione. PG 31, 217–237.

Беседа 8, говоренная во время голода и засухи: Homilia 8, dicta tempore famis et siccitatis. PG 31, 304–328.

Беседа 9, о том, что Бог не виновник зла: Homilia 9: Quod Deus non est auctor malorum. PG 31, 329–354.

Беседа 11, о зависти: Homilia 11, de invidia. PG 31, 372–385.

Беседа 15, о вере: Homilia 15, de fide. PG 31, 429–464.

Беседы на Шестоднев: Homiliae in Hexameron, 1–9. PG 29, 3–208.

К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями: Homilia 22, ad adolescentes, sermo de legendis libris Gentilium. PG 31, 563–590.

О Крещении: De baptismo, libri 1–2. PG 31, 1513–1628.

О Святом Духе: Liber de Spiritu Sancto. PG 32, 67–218.

Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия: Adversus Eunomium libri quinque. PG 29, 497–774.

Письма: Epistolae. PG 32, 219–1112.

Правила пространные: Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae). PG 31, 889–1052.

Русский перевод: Творения. Ч. 1–7. М., 1845–1848.

Григорий Богослов

Послания: Epistulae. PG 37, 21–388.

Слова: Orationes. PG 36.

Русский перевод: Творения. Т. 1–2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Григорий Нисский

Большое огласительное слово: Oratio catechetica magna. PG 45, 9–105.

К Авлавию, о том, что не три Бога: Ad Ablabium quod non sint tres dii. PG 45, 115–136; GNO. T. 3. Pt. 1. P. 47–52.

О душе и воскресении: Dialogus de anima et resurrectione. PG 46, 11–161.

Против Евномия: Contra Eunomium, libri I–XII. PG 45, 248–1122.

Русский перевод: Творения. Ч. 1–8. М., 1861–1872.

Епифаний Кипрский

Панарион: Panarion. PG 42.

Русский перевод: Епифаний Кипрский, свт. На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1–5.

Ерм

Пастырь: Pastor. SC 53. *Русский перевод: Ерм.* Пастырь / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 198–285.

Ефрем Сирин

Гимны о вере: De Fide. CSCO 154.

Игнатий Богоносец

Послания: Epistulae. SC 10. *Русский перевод: Игнатий Богоносец, свт.* Послания / Пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994.

Иоанн Дамаскин

Похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии, 1-е, 2-е, 3-е: In Dormitionem Beatae Virginis Mariae. PG 96, 721–754.

Слова защитительные против порицающих святые иконы: Pro sacris imaginibus orationes III. PG 94, 1227–1420.

Точное изложение Православной веры: Expositio fidei orthodoxae. PG 94, 781–1228.

Русский перевод: Иоанн Дамаскин, прп. // Творения. М., 1997.

Иоанн Златоуст

Беседы на Деяния апостольские: Homiliae in Acta apostolorum. PG 60, 1–384. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт*. Толкование на Деяния апостольские // Творения. Т. 9. Кн. 1. СПб., 1903. С. 5–478.

Беседы об апостоле Павле: De laudibus S. Pauli apostoli. PG 50, 473–514. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Беседы об ап. Павле // Творения. Т. 2. Кн. 2. СПб., 1896. С. 515–557.

Беседы на Послание к Евреям: Homiliae 34 in epistulam ad Hebraeos. PG 63, 9–236. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Евреям // Творения. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1906. С. 5–281.

Беседы на Первое послание к Коринфянам: Homiliae in Epistolam primam ad Coryntheos. PG. 61, 11–382. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* // Творения. Т. 10. Кн. 1. СПб., 1904. С. 8–458.

Беседы на Второе послание к Коринфянам: Homiliae in Epistolam secundam ad Coryntheos. PG. 61, 381–610. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* // Творения. Т. 10. Кн. 1. СПб., 1904. С. . 459–728.

Беседы на Послание к Римлянам: Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos. PG. 60. Col. 391-682. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Римлянам // Творения. Т. 9. Кн. 2. СПб., 1903. С. 483–856.

Беседы на Второе послание к Тимофею: Homiliae X in Epistolam secundam ad Timotheum. PG 62, 599–662. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Второе послание к Тимофею // Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 756–836.

Беседы о кресте и разбойнике: De cruce et latrone, I–II. PG 49, 399–418. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о Кресте и разбойнике, I–II // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. Т. 2. Кн. 1. С. 443–465.

Против аномеев: Contra Anomaeos, 1-12. PG 48, 701–812. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Против аномеев: Беседы 1–12 // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 493–615.

Против иудеев: Adversus Judaeos (orationes 1–8). PG 48, 843–942. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев: Беседы 1–8 // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 645–759.

Иоанн Кассиан Римлянин

Собеседования: Collationes. PL 49, 477–1328. *Русский перевод: Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников // Писания. М., 1892, 1993. С. 167–634.

Иоанн Кронштадтский

Мысли о Церкви и православном богослужении. Т. 1. СПб., 1905.

Ириней Лионский

Против ересей: Adversus haereses. Libri I–V. SC 263–264; 293–294; 210–211; 100; 152–153. *Русский перевод: Ириней Лионский, сщмч.* Творения / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. М., 1996.

Исидор Пелусиот

Письма: Epistolarum, lib. I–V. PG 78, 177–1646.

Иустин Философ

Диалог с Трифоном: Dialogus cum Triphone. — PG 6, 481–800. *Русский перевод: Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем // Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995. С. 132–362.

Первая апология: Apologia prima pro Christianis. PG 6, 328–440. *Русский перевод: Иустин Мученик, св*. Первая апология // Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995[р]. С. 31–104.

Киприан Карфагенский

Книга о единстве Церкви: De unitate Ecclesiae. PL 4, 493–520.

Книга о молитве Господней: De Dominica oratione. PL 4, 519–544.

Послания: Epistolae. CSEL 3/2, 465–842.

Кирилл Иерусалимский

Поучения огласительные: Catecheses [illuminandorum]. PG 33, 331–1060.

Поучения тайноводственные: Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque. PG. 33, 1065–1128.

Русский перевод: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.

Климент Александрийский

Педагог: Paedagogus. PG 8, 247–684. *Русский перевод: Климент Александрийский*. Педагог. М., 1996.

Леонтий Византийский

Против Нестория и Евтихия. Contra Nestorium et Eutychium. PG 86.

Макарий Египетский

Духовные беседы. PG 34.

Русский перевод: Макарий Великий, прп. Духовные беседы, послания и слова. М., 2002.

Максим Исповедник

Мистагогия: Mystagogia. PG 91, 658–718. *Русский перевод: Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 154–184.

Вопросы и недоумения: Quaestiones et dubia. PG 90, 1–78, 785–856. *Русский перевод: Максим Исповедник, прп*. Вопросы и затруднения. М., 2008.

Ориген

Гомилии на Бытие: In Genesim, homiliae 1–17. PG 12, 145–262.

О молитве: De oratione libellus. PG 11, 415–562.

Симеон Новый Богослов

Слова нравственные: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques. Ed. J. Darrouzès. T. I (Theol. 1–3; Eth. 1–3). SC 122. Paris, 1966; T. II (Eth. 4–15). SC 129. Paris, 1967.

Слова огласительные: *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses. Ed. B. Krivochéine, J. Paramelle. T. I (Cat. 1–5). SC 96. Paris, 1963; T. II (Cat. 6–22). SC 104. Paris, 1964; T. III (Cat. 23–34). SC 113. Paris, 1965.

Русский перевод: Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.

Филарет Московский

Православный катехизис. М., 2004.

Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885.

Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам / Под ред. архиеп. Саввы (Тихомирова). В 5 т. М., 1883–1888.

Письма к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию (Медведеву). 1831–1867 гг. Ч. 1–4. М., 1877.

II. ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. 1а. Евангелие от Матфея 1–13. Ред. М. Симонэтти, Ю. Р. Варзонин. Тверь, 2007.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. 2.
Витрувий. Девять книг об архитектуре. М., 1936.
Георгий Кедрин. Синопсис: Historiarum compendium. PG 121, 23–1165.
Гоголь Н. В. Размышления о Божественной Литургии. СПб., 2006.
Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996.
Дневники святого Николая Японского: В 5 т. / Под ред. Кэнноскэ Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5.
Евагрий Схоластик. Церковная история. СПб., 2006.
Евангелие Никодима // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 1, I: Апокрифические сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. М., 1860. С. 45–60.
Евсевий Кесарийский (Памфил). Церковная история. М., 1993.
Игнатий (Брянчанинов), еп. Слово в великий четверток на литургии // Собрание сочинений: В 6 т. М., 2004. Т. 3. С. 163–196.
Иларион (Троицкий), свщм. Творения. Т. 1–3. М., 2004.
Иоанн Кронштадский. Мысли о покаянии и причащении. М., 1997.
Иосиф Флавий. Иудейская война. М., 1993.
Константин Багрянородный. О церемониях византийского двора = De ceremoniis aulae byzantinae. PG 112, 73–1445.
Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия = Contra nestorianos et eutychianos. PG 86, 1267–1396. *Русский перевод:* Церковь и время 2:15. 2001. P. 231–244.
Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. И. Терновского; предисл. О. М. Бодянского. М., 1884.
Ломакин Г. Я. Автобиографические записки, с примечаниями В. В. Стасова // Русская старина. № III, V, VI, VIII. 1886.
Макарий Коринфский, Никодим Святогорец. О непрестанном причащении = Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении святых Христовых тайн / Пер. иером. Симеона (Гагатика). Сумы, 2001.
Никифор Каллист Ксанфопул. Церковная история = Ecclesiasticae Historiae. PG 145, 557–1332, PG 146.
Оптат Милевийский. О расколе донатистов = De Schismate donatistorum, CSEL, Vol. 26.
Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Москву в середине XVII века. СПб., 1898.
Павел Силенциарий. Описание храма Святой Софии: Pauli Silentiarii Descriptio Ecclesiae Sanctae Sophiae. PG 86, 2119–2158.
Пасхальная хроника = Chronicon paschale. PG 92, 69–1028.
Пётр Диакон. О воплощении и благодати = De Incarnatione et Gratia Domine. PL 62, 83–92.
Платон. Тимей // Его же. Сочинения: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 457–541.
Платон. Федон // Его же. Сочинения: В 3 т. М., 1971. Т. 2. С. 5–94.

Плиний Младший. Письма. М., 1982.
Порфирий. Жизнь Плотина: Vita Plotini. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer // Plotini opera. Vol. 1. Leiden, 1951 (Museum Lessianum. Series philosophica 33). P. 1–41.
Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. / Пер. с сербского. М., 2001.
Прокопий Кесарийский. О постройках Юстиниана // Его же. Война с готами. О постройках / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1996. С. 138–301.
Пространный христианский катехизис = Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1909. Современное переиздание: *Филарет, митр. Московский*. Православный катехизис. М., 2004.
Псалтирь следованная. М., 1651.
Резолюция митрополита Сергия о возможности поминовения умерших инославных в православных храмах. РГИА. Ф. 2565. Оп. 1. Ед. хр. № 19. Л. 8.
Руфин. История египетских монахов = *Rufinus*. Historia monachorum. Hrsg. von E. Schulz-Flügel. PTS 34. Berlin; New York, 1990.
Руфин. Церковная история // *Тюленев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб. , 2005. С. 230–284.
Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007.
Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.
Типикон, сиесть Устав. М., 2002.
Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992.
Толстой Л. Н. Исповедь // Полное собрание сочинений: В 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 1–59.
Феодор Вальсамон. Рассуждения, или Ответы: Theodori Balsamonis patriarchae Antiocheni Meditata sive Responsa. PG 138, 1013–1076.
Феодор Мопсуестийский. Беседы: Les Homélies catéchetiques de Théodore de Mopsuestie. Trans. R. Tonneau et R. Devresse. ST 145.
Феодорит. Церковная история = *Феодорит, еп. Кирский*. Церковная история / Пер. с греч. М., 1993.
Феодор-чтец. Церковная история: Excerpta ex ecclesiastica historia Theodori Lectores. PG 86/1, 165–225.
Феофан Затворник. Письма о разных предметах веры и жизни. Собрание писем. М., 2007.
Флоренский Павел, свящ. Сочинения. М., 1996.
Фома Аквинский. Сумма теологии = St. Thomas Aquinas. Summa theologiae. Latin text with English translation. London; New York, 1965.
Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., 2002.
Хомяков А. Полное собрание сочинений. Т. 2. Изд. 5-е. М., 1907.
Христофор. Ключ знаменной / Публикация, перевод М. Бражникова и Г. Никишова. Предисловие, комментарии, исследование Г. Никишова. М., 1983.

Этерия. Паломничество к святым местам: Peregrinatio ad loca sacra. CSEL 39, 35–101; CCL 175, 29–103.
Ясперс К. Философская вера. В кн.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 420–508.
Codex Liturgicus Ecclesiae Universae in epitomen redactus // Curavit H.A.Daniel. Lipsiae, 1853. T. 4. P. 82–83.
Corpus Juris Civilis III. Berlin, 1899.
Богослужение // Православная энциклопедия V. М., 2002, 536–542.

III. ИССЛЕДОВАНИЯ

Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной Церкви. Т. 1–3. Одесса, 1894 (М., 1995р).
Амвросий (Погодин), архим. Св. Марк Ефесский и Флорентийская уния. М., 1994.
Антоний (Булатович), иеросхим. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913.
Асмус Валентин, прот. Гимны Симеона Нового Богослова в богослужебных книгах Русской Церкви // Богословский вестник. М., 2004. №4. С. 209–219.
Асмус михаил, диак. «О всех и за вся» в анафоре: уточнение смысла // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы 2000 г. М., 2000. С. 65–73.
Афанасий (Сахаров), еп. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. СПб., 1995.
Афанасьев К. Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961.
Афанасьев Николай, протопресв. Церковь Духа Святого. Париж, 1971.
Афанасьев Николай, протопресв. Служение мирян в Церкви. Париж, 1955.
Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.
Бернацкий М. М.; Желтов Михаил, диак.; Ткаченко А. А. и др. Евхаристия // Православная энциклопедия XVII. М., 2008. С. 533–696.
Василий, архим., игум. Иверской обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пустынь, 2007.
Василий (Кривошеин), архиеп. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение // Messager de l'Exarchat du Patriarchat russe en Europe occidentale. № 89/90, 1975. С. 71–88.
Верховской С. Об имени Божием // Православная мысль VI. Париж, 1948. С. 37–55.
Владышевская Т. Ф. Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси // Византия и Русь / Отв. ред. Г. К. Вагнер. М., 1989. С. 145–159.

Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М., 2006.
Воронин Н. Н. Архитектурный памятник как исторический источник (заметки к постановке вопроса) // Советская археология XIX. М., 1954. С. 41–76.
Всеобщая история архитектуры. Т. 4. М., 1966.
Габриэль (Бунге), иером. Скудельные сосуды. Практика личной молитвы по преданию святых отцов. Рига, 1999.
Гарднер И. А. Богослужебное пение Православной Церкви. Джорданвилль, 1977 (М., 2004р).
Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870.
Георгиевский А. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете Священного Писания // БТ 16. М., 1976. С. 33–45;
Георгиевский А. Святейшая Евхаристия в связи с учением Церкви Православной // ЖМП. М., 1977. № 6. С. 74–75; № 7. С. 75–78.
Герцман Е. Тайны истории древней музыки. СПб., 2006.
Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 2006.
Голубцов А. П. Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907.
Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.
Деснов Николай, прот. Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // БТ 31. М., 1992. С. 86–96.
Дмитриевский А. А. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1894.
Дмитриевский А. А. Митра. Историко-археологический очерк // Руководство для сельских пастырей № 11. Киев, 1903 (перепечатано в «Московских епархиальных ведомостях» № 4–5, 2003).
Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2: Εὐχολόγια. Киев, 1901.
Древности российского государства. Отд. I. М., 1849.
Евдокимов П. Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005.
Есипова М. Било // Православная энциклопедия V. М., 2002. С. 211–214.
Желтов М. С., Василик В. В. Агапа // Православная энциклопедия I. М., 2001. С. 214–219.
Желтов М. С., Попов И. О. Антиминс // Православная энциклопедия II. М., 2001. 489–493.
Желтов Михаил, диак. Вседневные антифоны // Православная энциклопедия IX. М., 2005. С. 558–560.
Желтов Михаил, диак. Дикирий // Православная энциклопедия XIV. М., 2006. С. 693.
Желтов Михаил, свящ. Интронизация // Православная энциклопедия XXIII. М., 2010. С. 124–131.
Желтов Михаил, свящ. Литургия святителя Василия Великого // Православная энциклопедия XLI. М., 2016. С. 280–289.
Желтов Михаил, диак. Предисловие к кн: *Успенский Н. Д*. Т. II: Византийская литургия. М., 2006. С. XXX–L.

Живов В. М. Из церковной истории времен Петра Великого. Исследования и материалы. М., 2000.
Зайцев А. Евхаристическое преложение // Церковь и время № 4 (29), 204. С. 208–226
Иларион (Алфеев), митр. Апостол Павел. Биография. М., 2017.
Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 2013.
Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. М., 2017.
Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. VI: Смерть и воскресение. М., 2017.
Иларион (Алфеев), митр. Православие. Изд. 5-е. Т. 1–2. М., 2016.
Иларион (Алфеев), митр. Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001.
История колокольного дела в России // Колокольные звоны Руси (компакт-диск). М., 2007. С. 1–4.
История русской музыки: В 10 т. Т. 1: Древняя Русь (XI–XVII века). Автор тома – Ю. В. Келдыш. М., 1983.
Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Через творение к Творцу. М., 1998.
Карабинов И. Анафора. Евхаристическая молитва. Опыт историко-литургического анализа. В кн.: Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 817–1020.
Карабинов И. А. Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров // Христианское чтение. СПб., 1915. № 6. С. 737–753; № 7–8. С. 953–964.
Кекелидзе К., прот. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908.
Келдыш Ю. В. Д. С. Бортнянский. В кн.: История русской музыки: В 10 т. Т. 3: XVIII век. Часть вторая. М., 1985. С. 161–193.
Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Изд. 2-е. М., 1999.
Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2005.
Комеч А. И. Архитектура // Культура Византии. IV – первая половина VII в. Москва, 1984. С. 586–595.
Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971.
Лидов А. М. Иерусалимский кувуклий. О происхождении луковичных глав. В кн.: Иконография архитектуры. М., 1990. С. 57–68.
Лингас А. Византийская империя. Церковное пение // ПЭ VIII. М., 2004. С. 350–359.
Лукьянов Валерий, протопресв. Богослужебные заметки. Опыт разъяснения практической стороны богослужения Православной Церкви. Джорданвилль, 2001.
Луц У. Нагорная проповедь (Мф 5–7). Богословско-экзегетический комментарий. М., 2014.
Малахов В. Пресуществление Святых Даров в таинстве Евхаристии // Богословский вестник. Сергиев Посад. Июнь 1898. С. 298–320; Август 1898. С. 113–140.
Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.

Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001.

Металлов В. М., прот. Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1893.

Миркович Г. О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII века. Опыт исторического исследования. Вильна, 1886.

Михайлов П. Б. Василий Великий // Православная энциклопедия VII. М., 2004. С. 131–146.

Музыкальная эстетика Западноевропейского Средневековья и Возрождения. Составление текстов и общая вступительная статья В. П. Шестакова. М., 1966.

Муравьев А. В. Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (BHG, № 260) в связи с житийной традицией последнего // Вестник древней истории 2. 1997. С. 138–145.

Небольсин А. С. Иоанна Богослова Откровение // Православная энциклопедия XXIV. М., 2010. С. 705–714.

Неклюдов К. В., Ткаченко А. А. Вино // Православная энциклопедия VIII. М., 2004. С. 516–521.

Никитин С. И. Единородный Сыне // Православная энциклопедия XVIII. М., 2008. С. 51–54.

Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. РБО, 1998.

Пашков Д., свящ. О Евхаристическом пресуществлении // Богословский сборник. М., 2005. Вып. 13. С. 381–391.

Печатнов В. В. Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина. М., 2008.

Пономарев А. В. Апостольское предание // Православная энциклопедия III. М., 2001. С. 125–128.

Пономарев А. С. Антидор // Православная энциклопедия II. М., 2001. С. 485–487.

Проскинитарий Арсения Суханова // Православный Палестинский сборник. Вып. 21 (Т. VII, вып. III). СПб., 1889.

Прохоров В. Рипиды, находящиеся в Новгородском Софийском соборе // Христианские древности и археология. СПб., 1863. Кн. 3. С. 12–18.

Разумовский Д. В., прот. Церковное пение в России. М., 1867–1869.

Раппопорт П. А. Строительное производство Древней Руси (X–XIII вв.). СПб., 1994.

Рейлинг Дж., Свелленгребель Дж. Л. Комментарии к Евангелию от Луки. Пособие для переводчиков Священного Писания. Лондон; Нью-Йорк; Штутгарт; Москва, 2000.

Рыбаков Б. А. Математика древнерусских зодчих. В кн: *Рыбаков Б. А.* Из истории культуры древней Руси. М., 1984. С. 82–103.

Рыбаков Б. А. «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971.

Сахаров П. Формулы сакраментальные // Католическая энциклопедия IV. М., 2011. С. 1819–1821.

Сергий (Троицкий), иером. Опыт изложения святоотеческого учения о святой Евхаристии // Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. М., 2003. С. 61–76.

Слуцкий А. Г. Заамвонная молитва // Православная энциклопедия XIX. М., 2008. С. 425–427.

Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. I–II. СПб., 1858.

Срезневский И. И. Древний византийский ковчежец – Христианские древности и археология. Кн. 8. СПб., 1863. С. 25–48.

Тафт Р. Византийский церковный обряд. СПб., 2005.

Ткаченко А. А. Вход Господень в Иерусалим // Православная энциклопедия X. М., 2005. С. 38–40.

Ткаченко А. А. «Дидахе» // Православная энциклопедия XIV. М., 2006. С. 666–675.

Ткаченко А. А. Лобзание мира // Православная энциклопедия XLI. М., 2016.. С. 329–332.

Турилов А. А. Барберини Евхологий // Православная энциклопедия IV. М., 2002.. С. 331–332.

Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство. М., 1965.

Успенский Н. Д. Т. I. Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. М., 2004.

Успенский Н. Д. Т. II. Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М., 2006.

Успенский Н. Д. Т. III. Православная литургия: Историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007.

Флоренский Павел, свящ. Иконостас. 2005.

Фокин А. Р. Преложение Св. Даров в таинстве Евхаристии по учению Святого Иоанна Златоуста // Сб.: Патристика. Новые переводы, статьи. Издательство братства во имя св. князя Александра Невского // Н. Новгород, 2001. С. 342–359.

Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005.

Хенгель М., Швемер А. М. Иисус и иудаизм. М., 2016.

Черемухин. Константинопольский Собор 1157 г.

Шевелев И. Ш. О формообразовании в природе и искусстве. В кн.: Золотое сечение. М., 1990. С. 7–129.

Шмеман Александр, протопресв. Богослужение в секулярный век. М., 2009.

Шмеман Александр, протопресв. Евхаристия — Таинство Царства. М., 2001.

Шмеман Александр, протопресв. За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.

Шмеман Александр, протопресв. Литургия и жизнь. М., 2002.

Якобсон А. Л. Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. Москва, 1989. С. 496–497.

Albright W. F., Mann C. S. Matthew: A New Translation with Introduction and Commentary. Yale, 1971.

Anderson P. N. The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6. Valley Forge, PA, 1996.

Baldovin John F., S. J. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. OCA 228. Roma, 1987.
Barackman F. H. Practical Christian Theology. Examining the Great Doctrines of the Faith. 3rd edition. Grand Rapids, 1998.
Barker M. Hagia Sophia in Constantinople as the Temple (to be published).
Barker M. The Revelation of Jesus Christ. Edinburgh, 2000.
Barrett C. K. Paul: An Introduction to His Thought. Louisville, 1994.
Bauckham R. Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity. Grand Rapids; Cambridge, 2009.
Beare F. W. The Gospel According to Matthew: A Commentary. Oxford, 1981.
Bebis G. S. Introduction to the Liturgical Theology of St. Basil the Great // Greek Orthodox Theological Review 42:3–4. 1997. P. 273–285.
Berger K. Identity and Experience in the New Testament. Minneapolis, 2003.
Billings B. S. Do This in Remembrance of Me. The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22.19b-20): An Historico-Exegetical, Theological and Sociological Analysis. London; New York, 2006.
Blomberg C. A. The Historical Reliability of John's Gospel. Issues and Commentary. Illinois, 2001.
Bobrinskoy B. Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile / Eucharistie d'Orient et d'Occident (XIIIème Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge). Lex Orandi 47, 1970. P. 197–240.
La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution / Ed. B. Botte. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forsehungen, Heft 39). Münster, 1963.
Bouyer L. Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer. Notre Dame, 1968.
Bovey E. H. L'Évangile de Jean. Lyon, 2011.
Bradshaw P. F. Eucharistic Origins. London, 2004.
Bradshaw P. F. In Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Oxford, 2002.
Bradshaw P. F. Reconstructing Early Christian Worship. Collegeville, 2010.
Bradshaw P. F., Johnson M. E. The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation. Collegeville, 2012.
Brant J.-A. A. Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel. Peabody, 2004.
Brant J.-A. A. John. Grand Rapids, 2011.
Brown R. E. An Introduction to the New Testament. New Haven, 1997.
Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). Introduction, Translation and Notes. New York, 1970.
Bruce F. F. The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary. Grand Rapids, 1990.
Budde A. Die ägyptische Basilios-Anaphora: Text – Kommentar – Geschichte. Münster i W., 2004.
Bultmann R. The Gospel of John. A Commentary. Philadelphia, 1971.
Burreson K. J. The Anaphora of the Mystagogical Catechesis of Cyril of Jerusalem,

Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, Minn, 1997.

Capelle B. Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile / Doresse J., Lanne E. Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile (Bibliothèque du «Muséon 47). Leuven, 1960.

Caragounis C. C. Царство Божье. В ст.: Царство Небесное // Иисус и Евангелия. Словарь Нового Завета. Т. 1 / Под ред. Д. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М., 2010.

Casey M. Aramaic Sources of Mark's Gospel. Cambridge University Press, 1999.

Childs B. S. Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis, 1992.

Choisy A. L'art de bâtir chez les byzantins. Paris, 1883.

Clark-Soles J. Death and the Afterlife in the New Testament. New York, London, 2006.

Conzelmann H. 1 Corinthians. Philadelphia, 1975.

Cullmann O. Early Christian Worship. London, 1953.

Cullmann O. The Christology of the New Testament. London, 1967.

Cuming G. J. Pseudonymity and Authenticity, with Particular Reference to the Liturgy of St John Chrysostom // Studia Patristica 15. 1984. P. 532–538.

Dalmais I.-H. Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales / Eucharisties d'Orient et d'Occident, Paris, 1970. (Lex Orandi; 46-47). Vol. 2. P. 179–195.

Dalman G. Die Worte Jesu. Band 1. Leipzig, 1930.

Davis C. J. The Name and the Way of the Lord. Sheffield, 1996.

Dix G. The Shape of the Liturgy. London, 1960.

Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953 (reprint 1995).

Dunn J. D. G., Mackey J. P. New Testament Theology in Dialogue. Christology and Ministry. Philadelphia, 1987.

Dunn J. D. G. Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History // The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity / Ed. J. Charlesworth. Minneapolis, 2010. P. 365–381.

Dunn J. D. G. The Acts of the Apostles. Grand Rapids, 2016.

Dunn J. D. G., Mackey J. P. New Testament theology in dialogue: Christology and ministry. Philadelphia, 1987.

St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise / Transl. S. P. Brock. Crestwood, 1990.

Engberding H. Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. Münster, 1931 (Theologie der christlichen Ostens; 1).

Engberding H. Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie // Oriens Christianus. 1963. Bd. 47. S. 16–52; 1965. Bd. 49. S. 18–37.

Engberding H. Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie // Oriens Christianus. 1966. Bd. 50. S. 13–18.

Engberding H. Das anaphorische Fiirbittgehet der älteren armenischen Basiliusliturgie // Oriens Christianus. 1967. Bd. 51. S. 29–50.

Erlendsson H. Multiple Personality Disorder — Demons and Angels or Archetypal aspects of the inner self. http://www.rcpsych.ac.uk/pdf/erlendsson_01_jun_03.pdf.

Evans C. A. Matthew. Cambridge, 2012.

Fayum. Misteriosi volti dall'Egitto. Leonardo Arte, 1997.

Fenwick J. R. K. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin. Roma, 1992.

Feuerbach L. Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst // Ludwig Feuerbach Sämtliche Werke / Ed. W. Bolin, F. Jodl. Bd. 10. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960. S. 41–67.

Fiebig P. Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes. Gutersloh, 1927.

Furnish V. P. The Moral Teaching of Paul. Nashville, 1979.

Giraudo C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Roma, 1989.

Goar J. Euchologion sive Rituale Graecorum. Venezia, 1730 (Graz, 1960).

Grabar A. L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam. Paris, 1966.

Grumel V. L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ Μονογενής // Revue des études byzantines 132. 1923. P. 398-418

Herman E. Die häuftige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern // Memorial L. Petit. Bucharest, 1948. P. 203–217.

Hill D. The Gospel of Matthew. London, 1972.

Hollemann A. W. J. Oxyrhynchus Papyrus 1786 and the Relationship between Ancient Greek and Early Christian Music // Vigiliae Christianae 26. No 1, 1972. P. 1–17.

Howard Marshall I. Last Supper and Lord's Supper. Paternoster, 2005.

Humphreys C. The Mystery of the Last Supper. Cambridge, 2011.

Hurtado L. W. Lord Jesus Christ. Devotions to Jesus in Earliest Christianity. Grand Rapids; Cambridge, 2003.

Hurtado L. W. One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. 2nd ed. Edinburgh, 1998.

Hutcheon C. R. "A Sacrifice of Praise": A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St Basil // St. Vladimir's Theological Quarterly 45:1. 2001. P. 3–23.

Jacob A. Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome. Louvain, 1994.

Jacob A. Le chandelier à trois branches de l'évêque Pantoléon: A propos de l'inscription de Georges de Gallipoli // Bolletino della Badia greca di Grottaferata, 1999. Vol. 53. P. 187–199.

Jaubert A. La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. Paris, 1975.

Jeremias J. Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen, 1966.

Jeremias J. The Eucharistic Words of Jesus. London, 1966.

Keener C. S. Acts: An Exegetical Commentary: Volume 3: 15:1–23:35. Grand Rapids, 2014.

Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 1. Leiden, 1967; Bd. 2. Leiden, 1974; Bd. 3. Leiden, 1983; Bd. 4. Leiden, 1990.

Kucharek C. The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: Its Origin and Evolution. Combermere, Ontario, 1971.

LaVerdiere E. The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville, Minnesota, 1986.

Ledogar R. Acknowledgment: Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora. Herder, 1968.

Leonhard C. Die älteste Haggada. Übersetzung der Pesachhaggada nach dem palästinischen Ritus und Vorschläge zu ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung für die Geschichte der christlichen Liturgie // Archiv für Liturgiewissentschaft 45:2. 2003. S. 201–231.

Leroy J. Proclus, 'De Traditione Divinae Missae': un faux pas de C. Paleocappa // Orientalia Christiana Periodica 28. 1962. P. 288–299.

Ligier L. Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale // Gregorianum 48. 1967. P. 225–252.

Longenecker R. N. Acts (The Expositor's Bible Commentary). Grand Rapids, 1996.

Louth A. Greek East and Latin West. The Church AD 681–1071. Crestwood, New York, 2007.

Lubatschiwskij M. J. Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie // Zeitschrift für Katholische Theologie 66. 1942. S. 20–38.

Malina B. J. The Palestinian Manna Tradition. The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings. Leiden, 1968.

Manson T. W. The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary. London, 1949.

Mateos J. Evolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome // Proche-Orient Chrétien 15. 1965. P. 333–351. 16. 1966. P. 3–18.

Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: étude historique. Roma, 1971.

Mathews Th. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park, Pennsylvania; London, 1971.

Mazza E. The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegeville, Minnesota, 1995.

McGowan A. B. Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective. Grand Rapids, 2016.

McGowan A. B. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. Oxford, 1999.

McGrath J. John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology. Cambridge, 2001.

Meier J. P. Law and History in Matthew's Gospel. Rome, 1976.

Mensbrugge A. van der. Prayer-Time in Egyptian Monasticism // Studia Patristica 2. TU 64. 1957. P. 435–454.

Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. 2nd ed. Stuttgart, 1994.

Metzler N. The Lord's Prayer. Second Thoughts on the First Petition // Authenticating the Words of Jesus / Ed. by B. Chilton and C. A. Evans. Boston; Leiden, 2002. P. 187–202.

Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D. Crestwood, New York, 1989.

Moyise S. Jesus and Scripture. London, 2010.

Nielsen K. Old Testament Imagery in John // New Readings in John / Ed. By J. Nissen and S. Pedersen. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel (Århus, 1997). London; New York, 1999. P. 66–82.

Nussbaum O. Die Handkommunion. Köln, 1969.

Paddison A. Scripture: A Very Theological Proposal. London; New York, 2009.

Parker P. Three Variant Readings in Luke–Acts // Journal of Biblical Literature 83 (1964). P. 165–170.

Pennington J. T. Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. Grand Rapids, 2007.

Perrin N. Jesus and the Language of the Kingdom. London, 1976.

Pitre B. Jesus and the Last Supper. Grand Rapids, 2017.

Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München. 1988.

Probst F. Liturgie der vierten Jahrhunderten und deren Reform, Münster, 1893.

Puyade J. Le Tropaire Ὁ Μονογενής // Revue de l'Orient Chrétien 17. 1912. P. 253–267.

Raes A. L'authenticité de la liturgie byzantine de Saint Basile // Revue des Études Byzantines 16. 1958. P. 158–161.

Reisinger E. C. The Law and the Gospel. Phillipsburg, NJ, 1997.

Salaville S. An Introduction to the Study of Ancient Liturgies. London, 1938.

Schilbach E. Byzantinische Metrologie. München, 1970.

Schnackenburg R. The Gospel according to St John. Vol. 1. Montreal, 1968; Vol. 2. New York, 1980; Vol. 3. New York, 1982.

Schuchard B. G. Scripture within Scripture. The Interpretation of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John. Atlanta, 1992.

Schulz H.-J. The Byzantine Liturgy. New York, 1986.

Smets A., Van Esbroeck M. Introduction // SC 160, 13–126.

Stuckenbruck L. T. Satan and Demons // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / Ed. by C. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 173–197.

Stuckwisch, D. R. The Basilian Anaphoras // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayer / Ed. P. Bradshawp. Collegeville, 1997. P. 109–130.

Swift E.H. Hagia Sophia. New York, 1940.

Tabory J. Towards a History of the Paschal Meal // Passover and Easter: Origin and History to Modern Times / Ed. P. Bradshaw, L. Hoffmann. Notre-Dame, Indiana, 1999.

Taft R. Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // DOP 50. 1996. P. 209–238.

Taft R. F. Ho Monogenes // The Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford; New York, 1991. Vol. 2. P. 1397.

Taft R. F. St. John Chrysostom and the Byzantine Anaphora that Bears his Name // Essays on Early Eastern Eucharist Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, 1997. P. 195–226.

Taft R. F. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. R., 2008 (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 6). (Orientalia Christiana Periodica; 281)

Taft R. The Diptychs (A History of the Liturgy of St John Chrysostom. Vol. 4). OCA 238. Roma, 1991.

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

Taft R. The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060. Part 2: Commentary // Orientalia Christiana Periodica. Roma 46:1. 1980. P. 89–124.

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

Taylor V. The Gospel according to St. Mark. London, 1952.

Vasiliev A. A. The iconoclastic Edict of Caliph Yasid II. AD 721 // Dumbarton Oaks Papers 9/10, 1955. P. 23f.

Veilleux A. La liturgie dans le cénobitisme pachomien au quatrième siècle. Studia Anselmiana 57. Roma, 1968.

Walter Ch. Art and Ritual of the Byzantine Church. Birmingham, 1982.

Ware Kallistos, Archimandrite. The Meaning of the Great Fast // The Lenten Triodion. London, 1977. P. 13–68.

Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2nd edition. Oxford, 1961.

Wellesz E. The Akathistos Hymn. Copenhagen, 1957.

Williams D. J. Acts. Peabody, 1990.

Winkler G. Die Basilius-Anaphora: Edition und Übersetzung der ersten und zweiten armenischen Rezension mit detailliertem Kommentar anhand aller Versionen im Vergleich mit anderen orientalischen Überlieferungen. Roma, 2005 (Anaphorae Orientales 1: Anaphorae Armeniacae; 2)

Winkler G. Preliminary Observations About the Relationship Between the Liturgies of St. Basil and St. James // Orientalia Christiana Periodica 78. 2010. P. 5–55.

Wybrew H. The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. London, 2013.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

Часть первая
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЕВХАРИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ 5

Глава 1
ИИСУС ХРИСТОС — ХЛЕБ ЖИЗНИ 7

1. «Хлеб с неба» в Ветхом Завете 7
2. «Не Моисей дал вам хлеб с неба» 10
3. «Я есмь хлеб жизни» 18

Глава 2
ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ 28

1. Хронология событий 30
2. Приготовления к Тайной вечере 33
3. Была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой? 38
4. Благословение хлеба и вина 43
5. Причастился ли Иуда вместе с другими учениками? 47
6. Иисус — истинная виноградная лоза 50

Глава 3
ЕВХАРИСТИЯ В АПОСТОЛЬСКУЮ ЭПОХУ 60

1. Евхаристия в Деяниях 60
2. Апостол Павел о вечере Господней 67
3. Евхаристия и священство
   в Соборных посланиях и Апокалипсисе 79

Глава 4
ЕВХАРИСТИЯ В ПОСЛЕАПОСТОЛЬСКУЮ ЭПОХУ 85

1. Евхаристическое богослужение во II–III веках 86
2. Не-евхаристические богослужения суточного круга 96
3. Развитие богослужения после Миланского эдикта 100
4. Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста 117
5. Некоторые особенности византийской Литургии 135

Глава 5
ЛИТУРГИЯ КАК СИНТЕЗ ИСКУССТВ 145

1. Храмоздательство в христианской традиции 146
2. Икона и иконопочитание 169
3. Музыка за богослужением 191

Глава 6
ЕВХАРИСТИЯ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА 215

1. Святоотеческое учение о Евхаристии 215
2. Преложение Святых Даров: богословские аспекты 232
3. Как часто причащались в Византии и на Руси? 243
4. Подготовка к причащению 260

Глава 7
УСЛОВИЯ СОВЕРШЕНИЯ ЛИТУРГИИ 264

1. Совершители Литургии 264
2. Место совершения Литургии 270
3. Литургическая утварь 274
4. Литургические облачения духовенства 283

Часть вторая
ТОЛКОВАНИЕ ЛИТУРГИИ 293

Глава 1
ПРИГОТОВЛЕНИЕ К ЛИТУРГИИ 295

1. Вхóдные молитвы 295

2. Облачение священнослужителей 299
3. Проскомидия 310

Глава 2
ЛИТУРГИЯ ОГЛАШЕННЫХ 340

1. Начало Литургии оглашенных 341
2. Малый вход и Трисвятое 375
3. Литургия слова 393
4. Окончание Литургии оглашенных 408

Глава 3
ЛИТУРГИЯ ВЕРНЫХ ПО ЧИНУ ИОАННА ЗЛАТОУСТА 420

1. Молитвы и ектении перед Великим входом 420
2. Великий вход 425
3. Просительная ектения и целование мира 454
4. Символ веры 467
5. Евхаристический канон 487
6. Ходатайственная молитва 530
7. Просительная ектения и молитва перед «Отче наш» 547
8. «Отче наш» 550
9. Главопреклонная молитва и возношение Агнца 571
10. Причащение 582
11. Завершение Литургии 604

Глава 4
МОЛИТВЫ ЛИТУРГИИ ВЕРНЫХ ПО ЧИНУ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО 620

1. Молитвы верных 622
2. Молитва приношения 626
3. Анафора 641
4. Ходатайственные молитвы 712
5. Молитвы перед причащением 733
6. Молитвы после причащения 736

Заключение 742

Библиография 747

Митрополит Иларион (Алфеев)

Литургия

Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого

Координация проекта	*Иеромонах Иоанн (Копейкин), И. А. Парфёнов*
Выпускающий редактор	*С. Б. Павлищева*
Подбор иллюстраций	*Э. В. Шевченко*
Дизайн-макет и верстка	*А. В. Дегтярёв*
Корректор	*Т. М. Миняева*

При оформлении книги были использованы фотографии священника Игоря Палкина и Маргариты Ивлевой

Подписано в печать 06.10.2018
Формат 60x84 $^{1}/_{16}$. Объем 44,18 усл. печ. л. Печать офсетная.
Тираж 5000 экз.

По вопросам приобретения издания просьба обращаться по адресу:
Издательский дом «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
Тел.: +7 (495) 721-80-22
E-mail: textbook@doctorantura.ru

Митрополит Волоколамский Иларион — Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, постоянный член Священного Синода, председатель Синодальной библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве. Профессор, доктор богословия, доктор философских наук. Автор более 30 книг, в том числе монументального 6-томного труда «Иисус Христос. Жизнь и учение», монографий, посвященных апостолам Петру и Павлу, Отцам Церкви, трудов по богословию и церковной истории.

Божественная Литургия является главным православным богослужением, однако далеко не все верующие в полной мере понимают ее смысл. Литургия — богослужение, имеющее двухтысячелетнюю историю, обладающее глубоким символизмом, насыщенное богословскими смыслами и контекстами, далекими от сознания современного человека. Настоящая книга является самым подробным имеющимся на русском языке комментарием к тексту Литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого. Автор расшифровывает каждую фразу, каждый встречающийся термин, раскрывая смысл Литургии в широкой исторической и богословской перспективе. Книга изобилует информативными экскурсами, посвященными становлению и развитию Литургии, особенностям современной практики ее совершения.

Для священнослужителей и всех, кто хочет глубже понять историю и богословское содержание Литургии.

ПОЗНАНИЕ

ISBN 978-5-906960-30-6

9 785906 960306