Роберт ТАФТ

Статьи

Том I

Издатель С. Голованов
Омск 2010

СТАТЬИ

I

Роберт Френсис ТАФТ

СТАТЬИ

Том I

ЛИТУРГИКА

Голованов
Омск 2010

ББК 86.372
Т 23

Тафт Р. Ф.

Т 23 Статьи / Роберт Френсис Тафт; [пер. с англ. С. В. Голованова]. – Омск: Голованов, 2010. –
ISBN 978-5-9902610-2-0
Т. I: Литургика. – 2010. – 480 с.

В книгу вошли переводы 9 статей одного из ведущих исследователей византийской литургии Роберта Френсиса Тафта (р. 1932 г.), почетного профессора Папского Восточного института в Риме. Статьи, посвященные отдельным вопросам истории византийского богослужения и духовности, были опубликованы в зарубежных научных журналах в 1996–2006 гг.

ISBN 978-5-9902610-2-0

ББК 86.372

© Taft R.F., 1995-2006.
© Голованов С. В., пер. на русский язык, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

СОДЕРЖАНИЕ 5
СПИСОК АББРЕВИАТУР 9
СПИСОК ТРУДОВ, УПОМИНАЕМЫХ В СОКРАЩЕННОЙ ФОРМЕ 12

ВИЗАНТИЙСКАЯ ПРИЧАСТНАЯ ЛЖИЦА: ОБЗОР ФАКТОВ 31
A. Церковные ложки: археологические находки 37
I. Клад 37
II. Оценка находок 38
III. Заключение 46
B. Причастные лжицы и обмакивание на сиро-византийском Востоке: письменные источники 50
I. Невизантийские источники 50
II. Письменные свидетельства об обмакивании и 59
литургической лжице в византийском обряде 59
III. Византийские литургические источники 68
IV. Причастные лжицы в византийской иконографии 76
V. Описи византийских литургических сосудов 79
C. Заключение 84

ЖЕНЩИНЫ В ВИЗАНТИЙСКОМ ХРАМЕ: ГДЕ, КОГДА — И ПОЧЕМУ? 86
Введение 86
A. Где? Место женщины-мирянки в церкви 88
I. Византийская церковь 88
II. Литургическое пространство мирян 89
III. Женское место в храме: документы 93
IV. Гинекей, катехумены, завеса 141
B. Особые женщины, особые помещения 150
I. Посвящение диаконис 150
II. Нартекс и гинекей диаконис 153
III. Женщины царского достоинства в алтаре? 162
IV. Святые жены в алтаре? 165
C. Когда? Ограничения на присутствие женщин за церковными службами 166
I. Всенощные 166
II. «Ритуальная чистота» 169
D. Почему? 180
I. Таксис 181
II. Приличие и безопасность 184
E. Заключение 192

ЧАСТНОЕ ПРИЧАЩЕНИЕ НА ВОСТОКЕ ВО ВРЕМЕНА ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ 196
1. Домашнее причащение мирян 197
2. Монашеское недоверие к литургии 202
3. Евхаристия отцов-пустынников 207
4. Частное причащение матерей-пустынниц 208
5. Чины причащения отшельников 210
6. Заключение 218

КАФЕДРАЛЬНОЕ И МОНАШЕСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ: ДОКАЗАТЕЛЬСТВО РАЗЛИЧИЯ 220
I. Тезис: Два вида молитвы 220
II. Антитезис: кажущееся различие? 223
III. Кафедральные и монашеские службы в ранних источниках о литургии 229
1. Монашеская литургия 229
2. Кафедральная литургия 232
IV. Монашеское и кафедральное богослужение литературе 240
V. Кафедрально-монашеский симбиоз и синтез 251
VI. Кафедральное и монашеское в византийских литургических источниках 262
1. Литургические книги 262
2. Двойная традиция типикона 264
3. Соборное и монашеское в службах Триоди 266
4. Двойная традиция литургии Преждеосвященных 269
5. «Протеория» (1085–1095) 273
VII. Соборное и монашеское вне Византии 273
VIII. Синтез 275

ЧИН И МЕСТО ПРИЧАЩЕНИЯ МИРЯН В ПОЗДНЮЮ АНТИЧНОСТЬ НА ВИЗАНТИЙСКОМ ВОСТОКЕ 278
A. Причащение мирян в позднюю античность 280
B. Чин причащения 282
I. Ранние свидетельства 282
II. Благочиние 285
III. Симеон Солунский (†1429) 286
C. Место для причащения мирян 288
I. За престолом? 288
II. Перед оградой 291
III. В местах причащения 299
D. Заключение 308

УПАДОК ПРИЧАЩЕНИЯ В ВИЗАНТИИ И ОТДАЛЕНИЕ МИРЯН ОТ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДЕЙСТВА: ПРИЧИНА, СЛЕДСТВИЕ ИЛИ НИ ТО, НИ ДРУГОЕ? 310
A. Введение 310
B. Частота причащения в Византии 313
I. Кризис IV в. и его последствия 313
II. Монашеское причащение 322
III. Царское причащение 327
IV. Заключение 328
C. Закрытый алтарь 329
I. Развитие алтарного ограждения 329
II. Святилище Святой Софии 330
III. Цель огораживания византийского алтаря 333
IV. Приличие и безопасность 336
D.Занавешенный алтарь 342
I. Позднеантичная алтарная завеса вне столицы 343
II. Алтарная завеса византийского обряда 350
III. Заключение 363
E. Причина, следствие или ни то, ни другое? 365

ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ 367
Циклы, праздники и их ранжирование 369
1. Седмичный круг 369
2. Годичный круг неподвижный праздников 370
3. Годичный круг переходящих праздников 372
Классификация византийских праздников святых по чину 374
1. Великие праздники 374
2. Праздники согласно литургической значимости 375
3. Праздники «синаксиса» 377
4. Предпразднества святых 378
Как все началось — святые до святых 378
Почитание мучеников 381
Святые в Божественной литургии: святым или за святых? 384
Устойчивость древнего обычая на византийском Востоке 388
1. «Протеория» (1085–1095 гг.) 388
2. Св. Николай Кавасила (ок. 1350): 389
3. Свт. Симеон Солунский (†1429) 390
Заключение 391

«ЧТО ТЯ НАРЕЧЕМ?» ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ 393
I. Введение 393
II. Эфесский собор (431 г.) и литургическое почитание Приснодевы Марии 394
III. Как византийская литургия возвеличивает Богородицу 397
IV. Византийский синтез 399
V. Новая гимнография 400
VI. Типология Христа переходит на Марию 402
в апокрифах 402
VII. Богородица в песнопениях византийских 403
служб суточного круга 403
VIII. Мария Соискупительница? 407
IX. С Марией все мы соискупители во Христе 408
X. Мария-Богородица в византийской иконографии, «Катехизис для неграмотных» 410
XI. Византийское богородичное почитание 414
и католическое церковное учительство 414
XII. Мария-Богородица в жизни наших восточных 417
и западных церквей сегодня 417
Приложение: Месяц Марии на Востоке? 418

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПОЧИТАНИЕ СВЯТОЙ ЕВХАРИСТИИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ? 422
I. Ранние христианские свидетельства о святых дарах 424
II. Персонализация евхаристического сознания 428
III. Почитание запасных Святых Даров на христианском Востоке 432
IV. Средневековое происхождение западного 435
внелитургическогопочитания Евхаристии 435
V. Пастырское и экуменическое значение 443
VI. Заключение 444

ОБ АВТОРЕ 448
Биография 448
Титулы и награды 451
Основная библиография 452

УКАЗАТЕЛЬ РУКОПИСЕЙ 463
ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 465

СПИСОК АББРЕВИАТУР

AB	Analecta Bollandiana (Bruxelles)
AC	Antike und Christentum
AG	Analecta Gregoriana (Roma)
AL	Analecta Liturgica (S. Anselmo, Roma)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft
AOC	Archivée de l'Orient Chrétien
ATC	The Apostolic Tradition. A Commentary. Minneapolis, 2002
AUU	Acta Universitatis Upsaliensis
BA	Byzantinisches Archiv
BBGG	Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata
BBTT	Belfast Byzantine Texts and Translations.
BELS	Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia
BHG	Bibliotheca hagiographica Graeca.
BLE	Bulletin de la littérature ecclésiastique
BMFD	Byzantine Monastic Foundation Documents
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BN	Byzantina Neerlandica
BSGRT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
BSl	Byzantinoslavica
BSLT	Byzantine Saints' Lives in Translation. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC.
Byz	Byzantion
ByzF	Byzantinische Forschungen
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CahArch	Cahiers archéologiques
CahCM	Cahiers de civilization médiévale Xe–XIIe siécles.
CCL	Corpus Christianorum, series Latina.
CIC	Corpus iuris civilis.
CPG	Clavis patrum Graecorum (Corpus Christianorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
CSS	Cistercian Studies Series
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DOP	Dumbarton Oaks Paper
ECJ	Eastern Churches Journal
ECR	Eastern Churches Review
EL	Ephemerides Liturgicae

EOC	Edizioni Orientalia Christiana (Roma, PIO)
EOr	Ecclesia Orans
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HE	Historia ecclesiarum
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JECS	Journal of Eastern Christian Studies
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik
JTS	Journal of Theological Studies
LMD	La Maison-Dieu
Logos	Logos: A Journal of Eastern Christian Studies/Revue des études de l'Orient chrétien
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Mu	Le Muséon
NPNF	A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church
OB	Orizzonti biblici
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium
OKS	Ostkirchliche Studien
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OP	Ordo Predicatorum (Орден доминиканцев)
OrSyr	L'Orient Syrien
OSB	Ordo Sancti Benedicti (Орден бенедектинцев)
PG	Migne, Patrología Graeca
PIO	Pontificio Istituto Orientale (Roma)
PIOS	Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (Roma)
PL	Migne, Patrología Latina
PO	Patrologia Orientalis
POC	Proche-Orient Chrétien
PTS	Patristische Texte und Studien
QL	Questions liturgiques
RCA	Revue du clergé africain
REB	Revue des Études Byzantines
REN	Renasterea (Cluj, Romania)
RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici
RSBS	Rivista di studi bizantini e slavi

RSR	Revue des sciences religieuses
SA	Studia Anselmiana
SC	Sources Chrétiennes
SCH	Studies in Church History
SH	Subsidia Hagiographica
SJ	Societas Jesu (Общество Иисуса)
SL	Studia Liturgica
SOC	Studi sull'Oriente cristiano
SOCA	Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca
SP	Studia Patristica
SPL	Studia Patristica et Liturgica
ST	Studi e testi
TM	Travaux et mémoires
TS	Theological Studies
TuG	Theologie und Glaube
VCSS	Variorum Collected Studies Series
WS	Woodbrooke Studies
ZKg	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ВАС	Литургия свт. Василия Великого
ВВ	Византийский Временник
ЖМП	Журнал Московской Патриархии
ЗЛАТ	Литургия свт. Иоанна Златоуста
ИАК	Литургия апостола Иакова
КП	Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец
МАРК	Литургия св. Марка
ППС	Православный Палестинский сборник
ПРЕЖД	Литургия Преждеосвященных Даров
РПЦ	Русская Православная Церковь

археп.	архиепископ	муч.	мученик
архим.	архимандрит	патр.	патриарх
еп.	епископ	преп.	преподобный
иг.	игумен	пресв.	пресвитер
иером.	иеромонах	прот.	протоиерей
ин.	инокиня	проф.	профессор
митр.	митрополит	св.	святой
мон.	монах	свт.	святитель

СПИСОК ТРУДОВ, УПОМИНАЕМЫХ В СОКРАЩЕННОЙ ФОРМЕ

Alexopoulos — *Alexopoulos S.* The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components // Liturgia Condenda. Vol. 21. 2009.

Anaphorae Syriacae = Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Vol. I–II. Romae, 1939–1973.

Andrieu — *Andrieu M.* Immixtio et consecratio: la consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge. Paris, 1924.

Angold — *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. New York/Cambridge 1995.

Arranz M. Typicon = *Arranz M.* Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine (Cod. Messinensis gr. 115, AD 1131) // OCA. Roma, 1969. № 185.

Arranz M. Sacrements = *Arranz M.* Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain // OCP. 1984. № 50.

Bar Salibi Expositio Liturgiae = *Laboubt H.* Dionysii bar Salibi Expositio Liturgiae // CSCO. Scr. syri 13–14. Ser. 2, 93. Paris-Leipzig, 1903.

Baumstark A. Comparative Liturgy = *Baumstark A.* Comparative Liturgy. Westminster (Maryland), 1958.

Baumstark A. Denkmäler = *Baumstark A.* Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus // OC. 1927. Ser. 3, 2. S. 1–32.

Baumstark A. Heiligtümer = *Baumstark A.* Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde // OC. 1905. № 5. S. 227–289.

Baumstark A. Messe = *Baumstark A.* Die Messe im Morgenland, München, n. d.

Beaucamp — *Beaucamp J.* Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle), 2 vols. I: Le droit impérial, II: Les pratiques sociales // TM. Monographies 5–6. Paris 1990, 1992.

Beck — *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

Bertonière G. Easter Vigil = *Bertonière G.* The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church // OCA. Rome, 1972. № 193.

Bishop E. Appendix = *Bishop E.* Appendix to Connolly, Narsai (q. v.).

Borgia — *Borgia N.* Il commentario Liturgico di S. Germano Patriarca Constantinopolitano e la versione latino di Anastasio Bibliotecario // SL. Grottaferrata, 1912. № I.

Bornert — *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII-e au XV-e siècle // AOC. Paris, 1966. № 9.

Botte — *Botte B.* La Tradition Apostolique de s. Hippolyte. Essai de reconstruction // LQF. Münster, 1963. № 39.

Boyd-Mundell Mango = Ecclesiatical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium / *Boyd S. A., Mundell Mango M. (eds.)* // Papers of the Symposium at The Walters Art Gallery, Baltimore, and Dumbarton Oaks, Washington, D.C. May, 16–18, 1986. Organized by Susan A. Boyd, Marlia Mundell Mango and Gary Vikan. Washington, 1993.

Braun — *Braun J.* Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München, 1932.

Bridgett — *Bridgett T. E.* History of the Holy Eucharist in Great Britain. London, 1908.

Brooks E. W. Hymns = *Brooks E. W.* The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as Revised by James of Edessa // PO. Paris, 1911. Vol. 6. Fasc. 1. P. 1–179, 7; fasc. 5, p. 593–802.

Brooks E. W. Letters = *Brooks E. W.* A Collection of Letters of Severus of Antioch, from Numerous Syriac Manuscripts // PO. Paris, 1920. Vol. 14. 1.

Brooks E. W. Saints = Lives of the Eastern Saints 25 / *Brooks E. W.* (ed.) // PO. Vol. 18.4.

Browe — *Browe P.* De frequenti communione in ecclesia occidentali, usque ad annum c. 1000, documenta varia // Textus et documenta. Series theologica 5. Rome, 1932.

Buck — Ulrichs von Richental Chronik des Constanzer Konzils, 1414 bis 1818/ *Buck M. R. (ed.).* Stuttgart, 1882. Репринт: Hildesheim, 1962.

Callam — *Callam D.* The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400 // TS. 1984. № 45. P. 613–650.

Cattaneo — *Cattaneo E.* Il culto cristiano in occidente. Note storiche // BELS. Rome, 1978. № 13.

Charon — *Charon C.* Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem)// XPYCOCTOMIKA. P. 473–718.

Chrysai Pulai — *Schreiner P., Strakhov O.* (eds.) // Chrysai Pulai—Zlataja Vrata. Essays Presented to Ihor Shevchenko on his eightieth birthday by his colleagues and students.

Cochlaeus — *Cochlaeus J.* Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographes autoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum... Mainz, 1549.

Cody — *Cody A.* An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West–Syrian Church // Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B. Collegeville, 1996.

Connolly R. H. Didascalia = Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments / *Connolly R. H.* (ed.). Oxford, 1929.

Connolly R. H. Narsai = The Liturgical Homilies of Narsai. With an Appendix by Edmund Bishop / *Connolly R. H.* (ed.) // Texts and Studies. Cambridge, 1909. Vol. 8, 1.

Corbin — *Corbin S.* La déposition liturgique du Christ au Vendredi-Saint. Paris-Lisbon, 1960.

Cottas — *Cottas V.* Contribution à l'étude de quelques tissus liturgiques // Studi bizantini e neoellenici. 1940. Vol. 6. P. 87–102.

Courtonne — S. Basile Lettres / *Courtonne Y.* (ed.) 3 vols. Paris, 1957–1968.

Cowe Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'I / *Cowe P.* (trans.) // Armenian Church Classics. A Publication of the Department of Reli-gious Education, Diocese of the Armenian Church. New York, 1991.

Cross St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments / *Cross F. L.* (ed.). London, 1951.

Dagron G. Constantinople = *Dagron G.* Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria» // Bibliothèque byzantine. Études 8. Paris, 1984.

Dagron G. Moines = *Dagron G.* Les moines de la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451) // Travaux et mémoires. 1970. №4.

Darrouzès J. Recherches = *Darrouzès J.* Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine // AOC. Paris, 1970. № 11.

De Angelis d'Ossat = *De Angelis d'Ossat G.* Mobilità e funzioni delle mense paleocristiane a «sigma» — la comunione dei laici // Atti del III Congresso Nazionale di Arche-ologia Cristiana Antichità altoadriatiche VI. Trieste, 1974.

De Jerphanion *Jerphanion G. de* Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce. Texte: tomes I.1–2, II.1 // Bibliothèque archéologique et historique. Paris, 1928, 1934.

De Meester P. Liturgies = *De Meester P.* Grecques (liturgies) // DACL VI,[2] 1591–1662.

De Meester P. Origines = *De Meester P.* Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome // XPYCOCTOMIKA. P. 245–258.

Déroche *Déroche V.* Études sur Léontios de Néapolis // AUU. Studia Byzantina Upsaliensia. Uppsala, 1995. № 3.

Dewing Procopius / *Dewing H. B.* (ed.) Vol. VII: Buildings. Cambridge (MA), 1954.

Dijk-Walker *Dijk S. J. van, Walker J.* The Myth of the Aumbry. Notes on the Medieval Reservation Practice and Eucharistic Devotion with Special Reference to the Findings of Dom Gregory Dix. London, 1957.

Dirimtekin *Dirimtekin F.* Le Skevophylakion de Sainte-Sophie // REB. 1961. № 19. P. 390–400.

Dix Dix G. The Shape of the Liturgy, London, 1945.[2]

Drower — *Drower E. S.* Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East. London, 1956.

Du Cange — *Du Cange C.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lyon, 1688. Репринт: Graz, 1958.

Dujarier — *Dujarier M.* A History of the Catechumenate: The First Six Centuries. New York, 1959.

Ebersolt J. Palais = *Ebersolt J.* Le Grand Palace de Constantinople et le Livre des Cérémonies. Paris, 1910.

Ebersolt J. Sainte-Sophie = *Ebersolt J.* Sainte-Sophie de Constantinople. Étude de topographie d'après les Cérémonies. Paris, 1910.

Effenberger — *Effenberger A.* Bemerkungen zum «Kaper-Koraon-Schatz» // Tesserae. Festschrift für Josef Engemann // JbAC. Ergänzungsband 18. Münster, 1991. P. 241–277.

Engberding H. Angleichung = *Engberding H.* Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzan-tinische Basilios-liturgie // OS. 1964. № 13. P. 10–122.

Engdhal — *Engdahl R.* Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Berlin, 1908.

Engemann — *Engemann J.* Anmerkungen zu spätantiken Geräten des Alltagslebens mit christlichen Bilden, Symbolen und Inschriften // JbAC. 1972. № 15. S. 154–173.

Fedalto — *Fedalto G.* Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Vol. I: Patriarchatus Constantinopolitanus; Vol. II: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus. Padua, 1988.

Festugière — *Festugière A.-J.* Vie de Théodore de Sykéôn. 2 vols. // SH. Bruxelles, 1970. № 48.

Freestone — *Freestone W. H.* The Sacrament Reserved. A Survey of the Practice of Reserving the Eucharist, with Special Reference to the Communion of the Sick, during the first Twelve Centuries // Alcuin Club Collections, 21. London/Milwaukee, 1917.

Freshfield — *Freshfield E.* On Byzantine Churches, and the Modifications made in their Arrangements owing to the Necessities of the Greek Ritual // Archaeologia. 1873. № 44. P. 383–392.

Frøyshov — *Frøyshov S. S.* La réticence à l'hymnographie chez les anchorètes de l'Égypte et du Sinaï du 6e au 8e siècles //

L'hymnographie. Conférences Saint–Serge—XLVIe Semaine d'études liturgiques. Paris, 29 juin — 2 juillet 1999. // BELS. Rome, 2000. № 105.

Funk — *Funk F. X.* Didascalia et Constitutions Apostolo-rum. 2 vols. Paderborn, 1905.

Gallen — Christians at Prayer / *Gallen J.* (ed.) Notre Dame, 1977.

Gautier — *Gautier P.* La Diataxis de Michel Attaliate // REB. 1981. № 39. P. 5–143.

Goar — *Goar J.* Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens rituset ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc. Editio secunda expurgata, et accuratior. Venice, 1730. Репринт: Graz, 1960.

Grabar A. L'empereur = *Grabar A.* L'empereur dans l'art byzantin. Paris, 1936.

Grabar A. Quel est le sens = *Grabar A.* Quel est le sens de l'offrande de Justinien et de Theodora sur les mosaïques de S. Vital? // Felix Ravenna. 1960. № 30. P. 63–77.

Grosdidier de Matons = *Grosdidier de Matons J.* Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance // Beauchesne religions. Paris, 1977.

Habert — *Habert I.* ARCHIERATIKON: Liber Pontificalis Eccleaiae Graecae. Paris, 1693.

Hannick — *Hannick Ch.* The Theotokos in Byzantine Hymnography: Typology and Allegory // Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium. Aldershot/Burlington, 2005.

Hanssens I. M Cérémonial = *Hanssens J.-M.* La cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux // Gregorinum. 1960. № 41.

Hanssens I. M. De concelebratione = *Hanssens I. M.* De concelebratione missae in ritibus orientalibus. Romae, 1966. = Divinitas. 1966. № 10. P. 482–559.

Hanssens I. M. Institutiones = *Hanssens I. M.* Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. Vol. II–III. Romae, 1930–1932.

Hauser — *Hauser S. R.* Spätantike und frühchristliche Silberlöffel. Bemerkungen zur Produktion Luxus-gütern im 5. bis 7. Jahrhundert // JbAC. Ergänzungsband 19. Münster, 1992.

Herman *Herman E.* Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern // Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzan-tines // AOC. Bucharest, 1948. № 1. P. 203–217.

Holum *Holum K. G.* Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity // The Tran-sformation of the Classical Heritage, 3. Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

Horbatsch *Horbatsch O.* De tribus textibus liturgicis linguae ecclesiasticae (Palaeo) Slavicae in manuscriptis Vaticanis. Romae, 1966.

Hussey-McNulty Nicholas Cabasilas A Commentary on the Divine Liturgy / *Hussey J. M., McNulty P. A.* (edd.) London, 1960.

Jacob A. Formulaire = *Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres, groupe C: Philologie (неопубликованная докторская диссертация Лувенского университета). Louvain, 1968.

Jacob A. Otrante *Jacob A.* La traduction de la Liturgie de s. Basile par Nicolas d'Otrante // Bulletin de l'Institut Historique Belge de Borne. 1967. Fasc. 38. P. 49–107.

Jacob A. Toscan *Jacob A.* La traduction de la Liturgie de s. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Edition critique // OCP. 1966. № 32. P. 111–162.

Jacob A. Tradition = *Jacob A.* La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIIIe–XIIe siècles) // Eucha-risties d'Orient et d'Occident (= Lex Orandi. № 47), Paris, 1970. P. 109–138.

Jacob A. Uspenski = *Jacob A.* L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle) // Mu. 1965. № 78. P. 173–214.

Jacob A. Variantes = *Jacob A.* Variantes italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la Liturgie de saint Jacques // Mu. 1965. № 78. P. 291–298.

Jacob A. Version géorgienne = *Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome // Mu. 1964. № 77. P. 65–119.

Janeras S. Introductio = *Janeras S.* Introductio in Liturgias orientales. Romae, 1969.

Janeras S. Trisagion = *Janeras S.* Les byzantins et le Trisagion christologique // Miscellanea Liturgien in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro. Roma, 1967. Vol. 2. P. 469–499.

Janin — *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Tome III: Les églises et les monastères. Paris, 1969.

Joannou — *Joannou P.-P.* Discipline générale antique (IIe–IXe s.) // Fonti codificazione canonica orientale. Fasc. 9. Grottaferrata, 1962–1964.

Johnstone — *Johnstone P.* The Byzantine Tradition in Church Embroidery. London, 1967.

Jungmann J. A. Early Liturgy = *Jungmann J. A.* Early Liturgy. Notre Dame, 1959.

Jungmann J. A. Missarum Sollemnia = *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development. 2 vols. New York, 1951–1955.

Jungmann J. A. Place of Christ = *Jungmann J. A.* The Place of Christ in Liturgical Prayer. New York, 1965.

Khitrowo — *Mme B. (=Sofija P.) de Khitrowo* Itinéraires russes en Orient. Geneva, 1889.

Klauser — *Klauser Th.* A Short History of the Western Liturgy. An Account and Some Reflections. Oxford /NY/Toronto/Melbourne, 1979.

Klentos — *Klentos J. E.* Byzantine Liturgy in Twelfth-Century Constantinople: An Analysis of the Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis (codex Athens Ethnike Bibliotheke 788). Докторская диссертация в Университете Нотр-Дам под руководством Р. Ф. Тафта. Ноябрь 1995 г. // Ann Arbor University Microfilms International Dissertation Service, 1997.

Krueger — *Krueger* D. Symeon the Holy Fool. Leontius's "Life" and the Late Antique City // The Transformation of the Classical Heritage, 25. Berkeley/Los Angeles/London, 1996. P. 4.

Kucharek — *Kucharek C.* The Byzantine-Slav Liturgy of Saint John Chrysostom. Allendale N. J., 1971.

Laiou A. Sex — *Laiou A.* Sex, Consent and Coercion in Byzantium // Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies. Washington, 1993. P. 109–221.

Lampe *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1969. 1616 p.

Laurent *Laurent V.* Le rituel de la proscomidie et le métro-polite de Crète Elie // REB. 1958. № 16. P. 116–142.

Leclercq *Leclercq H.* Cuiller // DACL 3.2, 3172–3183.

Levin *Levin E.* Sex and Society in the world of the Orthodox Slavs, 900–1700. Ithaca/London, 1989.

LEW *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western. Vol. I: Eastern Liturgies. Oxford, 1896.

Lietzmann H. Liturgie des Theodor = *Lietzmann H.* Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. Ausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 23, Berlin, 1923.

Lietzmann H. Messe = *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl // Arbeiten zur Kirchengeschichte 8. Bonn, 1926; Berlin, 1955[3].

Limberis *Limberis V.* Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople. London-New York, 1994.

Mainstone *Mainstone R. J.* Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. London, 1988.

Majeska *Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries // DOS. Washington, 1984. № 19.

Mango C. Art *Mango C.* The Art of the Byzantine Empire 312–1453 // Sources and Documents in the History of art Series. Englewood Cliffs (N.J.), 1972.

Mango C. Daily Life = *Mango C.* Daily Life in Byzantium // JÖB. 1981. № 31.1. P. 337–353.

Mango-Parker *Mango* C., *Parker J.* A Twelfth–Century Description of St. Sophia // DOP. 1960. № 14.

Mansi *Mansi J. D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 53 tomes in 58 vols. Firenze/Venezia, 1758–1798. Репринт: Paris /Leipzig, 1901–1927.

Mateos J. Célébration = *Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine // OCA. Roma, 1971. № 191. *Русский перевод: Матеос Х. Служение Слова в визан-тийской литургии: исторический очерк. Омск, 2010.*

Mateos De Liturgia = *Mateos J.* De Liturgia St. Joannis Chrysostomi. Romae, 1969.

Mateos J. Deux problèmes = *Mateos J.* Deux problèmes de traduction dans la Liturgie Byzantine de S. Jean Chrysostome // OCP. 1964. № 30. P. 248–255. Репринт: Célébration. P. 174–181.

Mateos J. Evolution = *Mateos J.* Evolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Репринт: Célébration.

Mateos J. L'action du S. Esprit = *Mateos J.* L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de S. Jean Chrysostome // POC. 1959. № 9. P. 193–208.

Mateos J. Sedre *Mateos J.* «Sedre» et prières connexes dans quelques anciennes collections // OCP. 1962. № 28. P. 239–287.

Mateos J. Typicon = *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes. 2 vols. // OCA. Rome, 1962–63. № 165–166.

Mathews *Mathews T. F.* The Early Churches of Constan-tinople: Architecture and Liturgy, University Park and London, 1971.

McCormick *McCormick M.* Eternal Victory. Triumphal Ruler-ship in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West. Cambridge/Paris, 1986.

McGowan *McGowan J. C.* Concelebration. Sign of the Unity of the Church. New York, 1964.

McKinnon *McKinnon J. W.* Desert Monasticism and the Later Fourth–Century Psalmodic Movemen // Music and Letters. Oxford, 1994. № 75.

Mercier *Mercier B.-Ch.* La Liturgie de S. Jacques. Edition critique, avec traduction latine // PO. Paris, 1946. Vol. 26, 2. P. 115–256.

Metzger Les Constitutions apostoliques / *Metzger M.* (ed.). Tome 1: livres I–II // SC 320. Paris, 1985; tome 2: livres III–VI // SC 329. Paris, 1986; tome 3: livres V-VIII // SC 336. Paris, 1987.

Miklosich-Müller Acta et diplomata Graeca Medii Aevi, sacra et profana/ *Miklosich F., Müller J. (eds.)* Vienna, 1860–1890.

Miller T. S. Hospital = *Miller T. S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire // The Henry E. Sigerisi Supplements to the Bulletin of the History of Medicine. 1985. № 10.

Miller T. S. Orphanotropheion = *Miller T. S.* The Orphanotropheion of Constan-tinople // Through the Eye of a Needle. Judeo-Christian Roots of Social Welfare. Kirksville, 1994.

Millet G. Broderies = *Millet G.* Broderies religieuses de style byzantin, Paris, 1947.

Millet G. Monuments = *Millet G.* Monuments de l'Athos, I : Les peintures, Paris, 1927.

Milojcic — *Milojcic V.* Zu den spätkaiserzeitlichen und merowingischen Silberlöffeln // Extract 49. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1968. Berlin, 1970.

Mingana — *Mingana A.* Commentary of Theodore of Mop-suestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist // Woodbrooke Studies. Cambridge, 1933. №6.

Mitchell — *Mitchell N.* Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist outside Mass. New York, 1982.

Mone — *Mone F. J.* Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Frankfurt/M., 1850.

Morozowich — *Morozowich M. M.* Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan Traditions. The Liturgical Celebrations from the Fourth to the Fourteenth Centuries. Неопубликованная докторская дис-сертация Папского Восточного института. Roma, 2002. Chap. 8: The Footwashing Ceremony.

Mundell Mango M. Monetary Value = *Mundell Mango M.* Monetary Value of Silver Revetments and Objects belonging to Churches, A.D. 300–700 / *Boyd–Mundell-Mango.* P. 123–136.

Mundell Mango M. Origins = *Mundell Mango M.* The Origins of the Syrian Ecclesiastical Silver Treasures of the Sixth–Seventh Centuries /*Baratte F. (ed.)*// Argenterie romaine et byzantine. Actes de la table–ronde, Paris 11–13 octobre 1983. Paris, 1988. P. 163–184.

Mundell Mango M. Silver = *Mundell Mango M.* Silver from Early Byzantium. the Kaper Koraon and Related Treasures // A Wal-ters Art Gallery Publication in the History of Art. Baltimore, 1986. P. 20–36.

Mundell Mango M. Uses = *Mundell Mango M.* The Uses of Liturgical Silver in the 4th–7th Centuries // *Rosemary Morris (ed.)* Church and People in Byzantium // Society for the Promotion of Byzantine Studies, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies. Manchester, 1986. Birmingham, n.d. P. 245–261.

Nau — *Nau F.* Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï // OC. 1902. № 2.

Nedungatt-Featherstone = The Council in Trullo Revisited // *Nedungatt G., Featherstone M.* (eds.) // Kanonika. Roma, 1995. № 6.

Nicetas Choniates = *Nicetas Choniates* Thesaurus orthodoxae fidei I, 24: Synodus Graecae Ecclesiae de dogmate circa illa verba «Tu es qui offers...» // PG 140, 137–202.

Nissen — *Nissen W.* Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Ein Beitrag zur Geschichte des Klosterwesens im byzantinischen Reiche. Jena, 1894.

Nußbaum O. Aufbewahrung = *Nußbaum O.* Die Aufbewahrung der Eucharistie // Theophaneia. Bonn, 1979. № 29.

Nußbaum O. Handkommunion = *Nußbaum O.* Die Handkommunion. Köln, 1969.

Olivar — *Olivar A.* La predicación cristiana antigua // Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. Barcelona, 1991. № 189.

Omont — *Omont H.* Inventaire sommaire des manuscrits grec de la Bibliothèque Nationale et des autres biblio-thèques de Paris et des Départements. 4 vols. Paris, 1886–1898.

Papadopoulos-Kerameus = *Papadopoulos-Kerameus A.*᾽Ανάλεκτα᾽ ιεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. 2 тт. СПб, 1899.

Parenti–Velkovska = L'Eucologio Barberini gr. 336 / *Parenti S., Velkovska.* // BELS. Roma, 1995. № 80. 2-е издание: Roma, 2000.

Patrich — The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / *Patrich J.* (ed.) // OLA. Louvain, 2001. № 98.

Pott — *Pott Th.* La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine // BELS. Roma, 2000. № 104.

Preger — Scriptores originum Constantinopolitanarum / *Preger T.* (ed.)// BSGRT. Scriptores Graeci. Leipzig, 1901-1907. Репринт: Leipzig, 1989.

Quasten — *Quasten J.* Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity // NPM Studies in Church Music and Liturgy. Washington, 1983.

Raes A. Introductio = *Raes A.* Introductio in Liturgiam Orientalem. Romae, 1947.

Rahmani I. Testamentum = Testamentum Domini nostri Jesu Christi/ *Rahmani I. E.* (ed.) Mainz, 1899.

Regestes — Les Regestes du Patriarcat de Constantinople, I: Les actes des patriarches. Fasc. 1-3 / *Grumel V.* (ed.). Le Patriarcat byzantin. Série I. Kadiköy-Istanbul, 1932, 1936; Bucharest, 1947. Fasc. 1, 2nd ed. Paris, 1972; Fasc. 4 / *Laurent V.* (ed.). Paris, 1971; Fasc. 5-7 / *Darrouzès J.* (ed.) Paris, 1977, 1979, 1991.

Reiske — Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae / *Reiske J. J.* (ed.) // CSHB. Bonn 1829-1830. 2 Bdd.

Renaudot — *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. 2 vols. Frankfurt/M., 1847.

Ruggieri — *Ruggieri V.* Katêchoumenon: uno spazio sociale // EULOGHMA. Studies in Honor of Robert Taft R. F. SA. № 110 = AL. № 17. Rome, 1993.

Rydén — The Life of St. Andrew the Fool. / *Rydén L.* (ed.) // AUU. Studia Byzantina Upsaliensia. 4.1–2. Uppsala, 1995.

Salaville S. Messe = *Salaville S.* Messe et communion d'après les Typika monastiques byzantins du Xe au XIVe siècle // OCP. 1947. №13.

Schneider A. M. Liturgie und Kirchenbau = *Schneider A. M.* Liturgie und Kirchenbau in Syrien // Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. N. 3. Jan. 1949. S. 1–68.

Schneider G. Studien = *Schneider G.* Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien // 1. ΚΑΤΑΠΕ-ΤΑΣΜΑ, Kyrios 1. 1936. S. 57–73; 2. ΘΥΜΙΑΜΑΤΑ, Kyrios 3. 1938. S.149–190, 293–311.

Schulz — *Schulz H.-J.* Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt // Sophia. Freiburg/B., 1964. № 5.

Schwartz — *Schwartz E.* Bußstufen und Katechumenatsklassen // Gesammelte Schriften. 5 Bänd. Berlin, 1938–1963.

Sherwood — *Sherwood P.* An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor // SA. Rome, 1952. № 30.

Srawley — *Srawley J. H.* The Early History of the Liturgy, Cambridge, 1949.

Ştefanescu — *Ştefanescu J. D.* L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. Bruxelles, 1936.

Stichel — *Stichel R.* Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im frübyzantinischen Palästina // ANDRIAS. Herbert Hunger zum 80 Geburtstag = JÖB. 1994. № 44.

Storey — *Storey W. F.* The Liturgy of the Hours: Cathedral Versus Monastic // Worship. 1976. № 50.

Strube — *Strube Ch.* Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen // Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa. Bd. 6. Wiesbaden, 1973.

Swainson — *Swainson C. A.* The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities. Cambridge, 1884.

Taft R. F. Bema — *Taft R. F.* Some Notes on the Bema in the East and West-Syrian Traditions // OCP. 1968. № 34. P. 326–359.

Taft R. F. Beyond East and West = *Taft R. F.* Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Washington, 1984.

Taft R. F. Byzantine Rite = *Taft R. F.* The Byzantine Rite. A Short History // American Essays in Liturgy. Collegeville, 1992. *Перевод: Тафт Р. Византийский обряд. СПб, 2000.*

Taft R. F. Communion = *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. VI: The Communion, Thanks-giving, and Concluding Rites // OCA. Rome, 2008.

Taft R. F. Decline of Communion = *Taft R. F.* The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?" Paper given at the Annual Byzantine Studies Symposium, The Sacred Screen: Origins, Development, and Diffusion, May 9–11, 2003, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, DC // Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West. *Перевод: настоящее издание, с. 310–366.*

Taft R. F. Diptychs = *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. IV: The Diptychs // OCA. Rome, 1991. № 238.

Taft R. F. Frequency = *Taft R. F.* The Frequency of the Eucharist in Byzantine Usage: History and Practice // SOC. 2000. № 4/1. P. 103–132

Taft R. F. Great Entrance = *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. II: The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites // OCA. Rome, 1978[2]. № 200. *Перевод: Тафт Р. Великий вход. Омск, 2010.*

Taft R. F. Home-Communion = *Taft R. F.* Home-Communion in the Late Antique East // Ars Liturgiae. Worship: Aesthetics and Pra-xis. Essays in Honor of Nathan D. Mitchell. Chicago, 2003. P. 1–25. *Перевод: настоящее издание, с. 196–219.*

Taft R. F. Hours *Taft R. F.* The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Mea-ning for Today. Collegeville, 1993.

Taft R. F. Manuscripts = *Taft R. F.* A Note on Some Manuscripts of the Liturgy of Saint John Chrysostom // OCP. 1969. № 35. P. 257–260.

Taft R. F. Mount Athos = *Taft R. F.* Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite' // DOP. 1988. № 42. P. 179–194.

Taft R. F. Offertory = *Taft R. F.* Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East // OCP. 1970. № 36. P. 73–107.

Taft R. F. One Bread = *Taft R. F.* One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period // Nova Doctrina Vetusque: Essays in Early Chris-tianity in Honor of Fredric W. Schlatter S. J. // American University Studies. Series VII. Theology and Religion. Vol. 207, New York, 1999.

Taft R. F. Precommunion Rites = *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. V: The Precommunion Rites // OCA. Rome, 2000. № 261.

Taft R. F. Saints *Taft R. F.* The Veneration of the Saints in the Byzantine Liturgical Tradition / *Lossky A.*, *Getcha J.* (eds.) // Thysia aineseos: Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'Archevêque Georges (Wagner). Paris, 2003. *Перевод: настоящее издание, с. 367–382.*

Tafrt R. F. Women = Taft R. F. Women at Church in Byzantium: Where, When — and Why // DOP. 1998. № 52. P. 27–87. *Перевод: настоящее издание, с. 86–195.*

Talbot Holy Women of Byzantium: Ten Saints'Lives in English Translation / *Talbot A.-M.* (ed.) // Byzantine Saints' Lives in Translation. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington (DC), 1996.

Thibaut *Thibaut J.-B.* Monuments de la notation ekphonètique et hagiopolite de l'Eglise grecque. СПб, 1913.

Thiermeyer *Thiermeyer A.-A.* Das Typikon–Ktetorikon und sein literarhistorischer Kontext // OCP. 1992. № 58. S. 475–513.

Thurston *Thurston H.* The Early Cultus of the Blessed Sacrament // The Month. № 109. 1907.

Tonneau-Devreesse = Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste / *Tonneau R., Devreesse R.* (ed.) // ST. Città del Vaticano, 1949. № 145.

Trempelas *Trempelas P. N.* Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατά τούς ἐν Ἀθήναις κώδικας// Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischenPhilologie. Athens, 1935. № 15.

Van de Paverd F. Confession = *Van de Paverd F.* 'Confession' (exagoreusis) and 'Penance' (exomologesis) in De lepra of Methodius of Olympus II // OCP. 1979. № 45.

Van de Paverd F. Messliturgie = *Van de Paverd F.* Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderte. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos // OCA. Roma, 1970. № 187.

Van Nice *Van Nice R. L.* Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey. Washington, 1986.

Verpeaux Pseudo-Kodinos Traité des offices / *Verpeaux J.* (ed.). Paris, 1966.

Viscuso *Viscuso P.* Purity and Sexual Defilement in Late Byzantine Theology // OCP. 1991. № 57.

Vogt Le livre des cérémonies de Constantine Porphyrogénète, texte I-II et commentaire I-II. / *Vogt A.* (ed.). Paris 1935–1940.

Von Balthasar *Von Balthasar H. U.* Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis // Scholastik. 1940. № 15. S. 16–38.

Vryonis — *Vryonis S. Jr.* The Will of a Provincial Magnate Eustathius Boilas (1059) // DOP. 1957. № 11. P. 263–277.

Wilkinson — Egeria's Travels / *Wilkinson J.* (ed.) London, 1971.

Winkler — *Winkler G.* Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung // OCP. 1970. № 36.

Wortley J. Récits — Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs/ *Wortley J. (ed.)* // Sources d'histoire médiévale. Paris, 1987.

XPYCOCTOMIKA = XPYCOCTOMIKA, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV Centenario della sua morte. Roma, 1908.

Xydis — *Xydis S. G.* The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia // Art Bulletin. 1947. № 29. P. 1–24.

Алмазов А. И. История = *Алмазов А. И.* История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1884.

Алмазов А. И. Тайная исповедь = *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной восточной Церкви: Опыт внешней истории (Исследование преимущественно по рукописям). Одесса, 1894.

Булгаков С. В. Настольная книга = *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. Харьков, 1883[1].

Дмитриевский А. А. Типиконы = *Дмитриевский А. А.* Древнейшие патриаршие Типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви. Киев, 1907.

Дмитриевский А. А. I, II, III = *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библии-отеках Православного Востока. Вып. 1–3. Киев, 1895–1917. Том 1: Typika. 1895. Том 2: Euchologion. 1901. Том 3: Typika, Часть 2. 1917. Репринт: Hildesheim, 1965.

Красносельцев Н. Ф. Сведения = *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки, с приложением исследований и текстов. Казань, 1885.

Лопарев — Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония, Архиепископа Новгородского, в 1200 г. / *Лопарев Х. М.* (ред.) // ППС. 1899. Т. XVII. Вып. 3(51). С. I–CXIV, 1–94.

Мансветов И. Митрополит Киприан = *Мансветов И.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности: историко-литургическое исследование. Москва, 1882.

Никольский К. Устав = *Никольский* К. Пособие к изучению устава богослужения Православной церкви. СПб, 1900.[6]

Орлов *Орлов М. И.* Литургия св. Василия Великого. СПб, 1909.

Петровский А. В. Древний акт = *Петровский А. В.* Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии // Христианское чтение. СПб., 1904. № 3. С. 406–431.

Петровский А. В. История чина = *Петровский А. В.* История чина причащения в Восточной и Западной Церкви // Христианское чтение. Санкт-Петербург, 1900. № CCIX.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ПРИЧАСТНАЯ ЛЖИЦА: ОБЗОР ФАКТОВ

В настоящее время различного рода позолоченная металлическая ложечка (лжица) используется для раздаяния евхаристии во всех православных традициях, за исключением армянской.[1] В византийском обряде с ее помощью предписано приобщать Святым Тайнам низшее духовенство и мирян под обоими видами через обмакивание. Освященный хлеб, пропитанный освященным вином, подается причастникам ложечкой.[2] Но это не единственный и даже не повсеместный способ использования ложечки на невизантийском Востоке.[3] В нехалкидонской традиции сирийское православное духовенство с помощью ложечки причащается из чаши [освященным вином], а затем причащает

---

[1] Многие соответствующие им восточные католические церкви отказались от лжицы, но здесь, как и в большинстве других случаев, православная традиция на Востоке воспринимается в качестве нормативной.

[2] *Mitchell N.* Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist outside Mass. New York, 1982. P. 93. Обмакивание при причащении не должно вводить в соблазн наряду со сходными элементами предпричастных чинов, таких как вложение частицы, обмакивание, знаменование и специфические западные обычаи санкта *(sancta)* и ферментум *(fermentum)*. Об этих ритуалах см. в прим. 57–61, а также *Drower*. Part II passim; *Hanssens J.–M.* Institutiones. P. 1387–1407. Я сделал полный обзор этих изданий в 8-й главе *Taft R. F.* Communion.

[3] *Hanssens J.–M.* La cérémonial. P. 36–43, 58; *Hanssens J. M.* De concelebratione P. 493–505. Детальное описание обряда причащения духовенства и мирян в невизантийских традициях можно найти в книге Драуэра: в Ассирийской церкви Востока через обмакивание причащают детей (*Drower*. P. 166); эфиопы дают детям причастие таким же самым образом (*Drower*. P. 194–95); копты, если много причастников, могут приобщить мирян через обмакивание (*Drower*. P. 184).

мирян с помощью той же самой ложечки через предварительное обмакивание.[4] Коптские и эфиопские православные христиане пользуются ложечкой не для обмакивания, но для приобщения из чаши [освященным вином] как духовенства, так и мирян.[5] Только Коптская и Эфиопская православные церкви и Восточно-Сирийская (Ассирийская) Церковь Востока сохранили в обиходе древний обычай причащать взрослых мирян под двумя видами отдельно, [подавая освященный хлеб] в руки.

Не совсем понятно, *когда* и *почему* изначальная традиция раздаяния тайн мирянам в руки была оставлена и заменена приобщением под двумя видами с помощью ложечки.[6] Здесь я не хочу касаться вопроса *почему так произошло,*[7] а целиком сосредоточусь на том, *когда* это случилось. В целом эта проблема изучена мало, и непосредственные литургические источники вряд ли нам помогут. Византийские служебники обычно не содержат рубрик о причащении мирян, кроме того, многие свидетельства византийской рубрикальной традиции были зафиксированы в тот момент, когда уже повсеместно произошел переход на причащение лжицей.[8]

---

[4] *Drower*. P. 147–149.

[5] Этот коптский обычай восходит, как минимум, к XV в.: L'Ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto, 1409–1427 / *'Abdallah* (ed.) // SOCA. Cairo, 1962. P. 100–101; *Renaudot*. I. P. 261–263.

[6] Я детально исследую этот вопрос в *Taft R. F.* Communion. Ch. 13. Раннее свидетельство древней традиции раздаяния причастия в ладони дает Кирилл/Иоанн II Иерусалимский (после 380 г.): *Оглас. поуч.* 5, 21–22; *Cyrille de Jérusalem* Catéchèses mystagogiques // SC 126bis. Paris, 1988. P. 170–73. Одно из последних византийских свидетельств исконной традиции – правило 101-е Трулльского собора (691–692 гг.): *Joannou*. I. P. 237–39 = *Mansi* 1, 985–88.

[7] Я перечисляю некоторые возможные причины, вне зависимости от того, как они могут быть восприняты: *Taft R. F.* Communion.

[8] *Taft R. F.* Great Entrance. P. XXXII–VIII; 124–26.

К счастью, в нашем распоряжении есть не только литургические книги. Находка клада в Сирии в первом десятилетии XX в. (1908–1910)[9] с замечательными сокровищами, византийскими церковными сосудами и литургической утварью, среди которой было тринадцать серебряных ложек, пробудила интерес многих византинистов: археологов, историков, искусствоведов, филологов, эпиграфистов и других исследователей. Эти артефакты были описаны проф. Мэрлиа Манделл-Мэнго из Оксфорда во время «круглого стола» на тему римского и византийского серебра, состоявшегося в Париже 11–13 октября 1983 г.[10] Затем они были представлены вниманию широкой публики в Художественной галерее Уолтерса в Балтиморе и стали темой симпозиума 16–18 мая 1986 г. в Исследовательском центре византинистики в Дамбартон-Оуксе (г. Вашингтон). Плоды научных исследований запечатлены в обширных публикациях: «Каталоге выставки 1986 года, составленном Мэрлиа Манделл-Мэнго»[11] и настоящей статьей (1993 г.), которая была напечатана в трудах симпозиума под редакцией М. Манделл-Мэнго и Сьюзан А. Бойд, куратора византийского отдела в Дамбартон-Оуксе.[12]

Удивительно, что историки литургии до сих пор не замечают этих материалов и не пытаются применить их к

---

[9] *Mundell Mango M.* Silver. P. 20–36.

[10] *Mundell Mango M.* The Origins of the Syrian Ecclesiastical Silver Treasures of the Sixth–Seventh Centuries /*Baratte F.* (ed.)// Argenterie romaine et byzantine. Actes de la table–ronde, Paris 11–13 octobre 1983. Paris, 1988. P. 163–184.

[11] *Mundell Mango M.* Silver.

[12] *Boyd S. A., Mundell Mango M.* (eds.) Ecclesiatical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium // Papers of the Symposium at The Walters Art Gallery, Baltimore, and Dumbarton Oaks, Washington, D.C. May, 16–18, 1986. Washington, 1993. Однако возможное литургическое использование этих предметов не обсуждалось на Симпозиуме 1986 г. (*Ibidem*. P. xxi), и работа Хаузера (см. следующее прим.) не упоминает и не принимает это во внимание.

своей области знания. За исключением недавнего исследования Штефана Хаузера,[13] я не могу назвать ни одной важной *литургической* дискуссии о византийских церковных лжицах на протяжении последних шестидесяти лет, после того как эрудит Анри Леклерк сделал обзор в энциклопедическом издании DACL (1914 г.), и Й. Браун написал детальное исследование исторического происхождения литургической утвари (1932 г.).[14] Трудно понять такое пренебрежение. Восточная литургика остается относительно молодой областью научного знания с малым числом заслуживающих доверия профессионалов, а церковная утварь находится на последних позициях в списке того, что необходимо изучить, поскольку есть более приоритетные проблемы. Настоящая работа, опирающаяся на последние данные науки, посвящена описанию происхождения восточной, главным образом византийской, лжицы и вхождения ее в богослужебный обиход.

Латинские источники в большинстве своем утверждают, что на Западе начиная с XI в. практика раздаяния причастия в руки ограничивается духовенством.[15] В Визан-

---

[13] *Hauser S. R.* Spätantike und frühchristliche Silberlöffel. Bemerkungen zur Produktion Luxusgütern im 5. bis 7. Jahrhundert // JbAC. Ergänzungsband 19. Münster, 1992.

[14] *Leclercq H.* Cuiller // DACL, 3.2. P. 3172–3183; *Braun J.* Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München, 1932.

[15] *Gy P.-M.* Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine? Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences S-Serge, XXIV Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin – 1 juillet 1977 // BELS. Roma, 1978. № 14. P. 117-121; множество текстов цитируется: *Nußbaum O.* Die Handkommunion. Köln, 1969. S. 25; *Auge M.* A proposito della comunione sulla mano // EOr. 1991. № 8. P. 293–304; *Mitchell.* P. 86–92; также *Jungmann J. A.* Missarum sollemnia. II. P. 381–382. Юнгманн сопоставляет этот сдвиг с переходом с квасного на пресный хлеб и цитирует 2-й канон Руанского собора (ок. 878 г.), который постановил: «nulli autem laico aut feminae eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius [не подобает мирянину или женщине давать евхаристию в руки, но влагать в уста]» (*Mansi* 10, 1199–1200). Ги вы-

тии в то же самое время можно отметить постепенный сдвиг от представления о недопустимости к осторожному использованию ложечки для причащения. Наиболее смелые авторы прошлого считали, что лжицу ввел сам Иоанн Златоуст[16] из-за коварной женщины, последовательницы ереси Македония. В основу такого мнения легло сообщение Созомена.[17] Ближе к истине находился о. Иоанн Мейендорф, который, хотя и без документального обоснования, рассуждал о наличии византийских литургических лжиц в археологических находках: «Вскоре мирян уже не допускали (за исключением императора) к получению Тела Христова в руки и отпиванию из чаши. В Константинополе начиная с VII столетия причастие преподавалось мирянам с помощью особой ложечки».[18] О. Нуссбаум более осторожно утверждал, что восточная причастная ложечка появилась в

водит запрет давать причастие в руки мирянам из-за трансальпийского обычая при рукоположении помазывать руки священников миром. Но далее Ги утверждает, что во времена завоевания викингов в Руане не было не только собора, но и епископа, поэтому он считает, что каноны Руанского собора были выдуманы монахом Регино из монастыря Прюм (†915).

[16] Согласно взглядам Петра Аркудия, изложенным в трактате *De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione* [О единодушии западной и восточной церкви в совершении семи таинств]. Libri VIII. Paris, 1672. II, 53 и Лигаридиуса (*Goar*. P. 130). Лигаридиус это не кто иной, как Паисий Лигарид (1610–1678), выпускник Греческой коллегии в Риме, позже ставший митрополитом Газским: *Hionides H.T.* Paisius Ligarides // Twayne's World Author Series 240. New York, 1972. Кухарек (*Kucharek* P. 694. Прим. 15) утверждает, что Никифор Каллист был согласен с этим, хотя не приводит никаких документальных свидетельств. Я тоже не нашел ничего в *Церковной истории* (ок. 1320 г.): HE XIII, 7 // PG 146, 953–956.

[17] HE VIII, 5, 4–6 // GCS, 50. P. 357–58. = PG 67, 1528–29; *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 532. Та же самая история пересказывалась Никифором Калистом в *Церковной истории* (*HE* XIII, 7 // PG 146, 953–056).

[18] *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A.D. Crestwood, 1989. P. 74.

конце VIII в.[19] А. Жакоб,[20] следуя Брауну,[21] заявляет о том, что византийская лжица первый раз упоминается на Константинопольском соборе 861 г. Ранее А. Петровский пытался доказать, что наличие обряда вложения святог хлеба в потир[22] в ранних византийских евхологиях, например в кодексе *Barberini 336*,[23] несомненно предполагает использование лжицы,[24] которой в действительности не было, ибо обряд возник задолго до появления причастия посредством ложечки.[25]

Столкнувшись с такой путаницей и тенденциозностью (по крайней мере, с моей точки зрения), а также с тем, что материальные свидетельства не принимаются в расчет, а к литературным источникам подходят без должной осмотрительности, учитывая важность этой темы для практических литургических выводов, я решил предпринять то, чего не делалось уже несколько десятилетий: переосмыслить не только археологические свидетельства, но и литературные и литургические источники, насколько это возможно. Я полагаю, *литургически* по-крайней мере, что тексты должны объяснять археологические находки, а не наоборот (присутствие ложек не означает того, что они непременно использовались на литургии), и в этом вся неоднозначность археологических находок. Я считаю целесообразным изучить материальные артефакты церковных ложек до исследования литературного наследия, чтобы попы-

---

[19] *Nußbaum*. S. 28.
[20] *Jacob A*. Deux formules. P. 29-64.
[21] *Braun*. S. 272.
[22] Обряд вложения состоит в символическом воссоединении евхаристического Тела и Крови погружением части освященного хлеба в чашу освященного вина перед причащением.
[23] LEW. P. 19–20.
[24] *Петровский А*. История чина. С. 362–371.
[25] Обряд вложения очевиден ок. 392 г. у Феодора Мопсуестского *Hom*. 16, 15–20 / *Tonneau-Devreesse*. P. 55–763. *Mingana*. P. 105–107.

таться доказать, что находки являются именно литургическими лжицами.

А. Церковные ложки: археологические находки
I. Клад

На Востоке и Западе известны сотни серебряных ложек, датированных эпохой от поздней античности до раннего средневековья.[26] На территории Византийской империи (в нашем исследовании мы коснемся только Византии), ложки в большом разнообразии были найдены в Каносчио, Мителене, Лампсаке, Кипре, Марат-аль-Нумане и во многих других местах, а особенно в знаменитом «кладе из Капер-Кораона». Другая важнейшая находка византийского церковного серебра, известная как «Сионский клад», была сделана на юго-западе Турции близ городка Кумлуча в восьми километрах от Ликийского побережья. Это собрание артефактов изумляет своими размерами и разнообразием, однако ложек в нем не оказалось.[27]

Мэрлиа Манделл-Мэнго изучила и прокомментировала находки, относящиеся к теме нашего исследования: некоторые восточные ложки из церковного клада вполне могли быть литургическими приборами. Я упоминаю предметы согласно порядковым номерам, которые были им присвоенные в каталоге выставки в Уолтерсе.[28] Все, кроме одной (№ 69), напоминают другие находки из северосирийских серебряных кладов, которые происходят из Хамы (Художественная галерея Уолтерса, Балтимор), Стумы (Археологический музей, Стамбул), Рихи (Дамбартон-Оукс,

---

[26] Наиболее информативная и хорошо иллюстрированная статья Анри Леклерка (*Leclercq H*. Cuiller // DACL 3.2, 3172–3183) написана давно. Актуальная библиография приведена в примечании ниже.
[27] *Boyd S. A*. A 'Metropolitan Treasure' from a Church in the Provinces: An Introduction to the Study of the Sion Treasure; *Boyd-Mundell Mango*. P. 5-37.
[28] *Mundell Mango M*. Silver.

Вашингтон) и Антиохии (Метрополитен-музей, Нью-Йорк).[29]

Нет нужды (я не настолько компетентен) вдаваться в подробности и тратить время на обсуждение гипотезы Манделл-Мэнго,[30] что все 4 клада некогда принадлежали к одному собранию, которое было извлечено из земли в районе Стумы в Сирии в январе 1908 г.[31] Это вопрос не имеет отношение к нашему исследованию. Из-за того что название византийского поселения Капер-Кораон (Кепар-Курин, «деревня печей», отождествлена с современной деревней Курин в нескольких километрах от Стумы) упоминается в дарственных надписях на некоторых предметах, найденных в кладе, данная находка устойчиво называется «кладом из Капер-Кораона», этого названия я и придерживаюсь.

II. Оценка находок

1. Являются ли ложки литургическими?

Ложки могли использоваться не только для литургии. Простое их наличие не дает оснований полагать, что мы имеем дело с литургическими приборами. Следует дока-

---

[29] *Mundell Mango M.* Silver. №№. 1–29 (Хама), №№ 31, 33, 36, 39 (Стума); №№. 30, 32, 35, 37–38 (Риха); 40–56 (Антиохия). Что касается «антиохийского» происхождения ложек в Дамбартон-Оуксе (№№ 49–56), о котором сообщила мне Сьюзан А. Бойд, то эта гипотеза основана на мнении торговцев антиквариатом. С этим согласилась М. Манделл-Мэнго, подробнее: *Ross M. C.* Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection. Vol. I. Washington, 1962. P. 1719: «У нас нет убедительной привязки этих ложек к тому месту, где они были найдены», Росс относит их к продукции константинопольской мастерской VI–VII вв., но согласен с тем, что ложки из Хамы — сирийского происхождения.

[30] См. прекрасное исследование: *Effenberger A.* Bemerkungen zum «Kaper–Koraon–Schatz». Tesserae. Festschrift für Josef Engemann // JbAC. Ergänzungsband 18. Münster, 1991. P. 241–277; *Hauser*. S. 43–48. Хаузер (S. 48) выделяет 2 группы: [1] клад Стумы–Рихи, [2] клад Капер–Кораон.

[31] *Mundell Mango M.* Silver. P. x, xiii, 6, 17, 20–21, 33–34; современная история этого клада: P. 20–34; *Mundell Mango M.* Origins. P. 165–67; *Boyd-Mundell Mango*. P. xxv.

зать, что они предназначались именно для литургии, что во многих случаях, как мы увидим, не столь очевидно. Отправной точкой моих доказательств является то, что ложки не должны считаться литургическими до тех пор, пока это не будет доказано. Это не означает, что я ставлю задачей усомниться в их литургическом предназначении. Я лишь указываю, что бывают случаи, в которых аргументация слишком слаба, чтобы служить доказательством.

Это касается и ложек, найденных в церковных кладах. Все выкопанные предметы могли использоваться в различных целях: некоторые из них явно литургические, другие — возможно, а третьи — точно нет. Археологические факты существования ложек среди церковной утвари значительно древнее текстуальных источников о том, как эти ложки могли применяться. Нельзя считать презумпцией то, что любые ложки найденные в церковном кладе, непременно являются литургическими приборами. Хаузер сделал обзор истории вопроса, доказав, что многие доказательства в пользу раннего существования литургических ложечек — сомнительны.[32] Он подчеркивает, что ложки были извлечены из земли вместе с другой посудой. Аргумент, что ложки были найдены в церковной сокровищнице — не убедителен: не всякий прибор используется в церкви; не всякий предмет, пожертвованный в храм и хранящийся в его сокровищнице, становится автоматически *литургическим прибором или сосудом*. Это методологически обосновывается тем, что в том же самом кладе было найдено большое количество разнообразной, явно не литургической, посуды, которая была ранее пожертвована на нужды церкви.[33]

Дискосы, потиры, лжицы, рипиды, выносные кресты, кадила и подобные им предметы из числа сосудов и утвари

---

[32] *Hauser*. S. 78–87.
[33] *Hauser*. S. 86.

(параферналий) имеют явное литургическое предназначение. В то же самое время чрезвычайно трудно провести функциональное различие между обычной серебряной или золотой посудой и множеством других серебряных или золотых предметов: тарелок, блюд, кубков, ковшей, кувшинов, тазов, лоханей, кружек, дароносиц, сосудов для елея, мира и ладана. Для того чтобы сделать вывод о церковном предназначении предмета, следует изучить его форму, оформление, украшения, надписи и происхождение. Я полагаю, что никоим образом нельзя говорить о различии между обычным большим столовым серебряным блюдом и ранневизантийским евхаристическим дискосом, если предмет не был найден в кладе в окружении исключительно литургических сосудов или не дошел до нас в паре с потиром, звездицей, или не имеет надписи, подобной «Приимите, ядите» (см. раздел ниже), иконографическую гравировку «Причащение апостолов», как дискосы из Рихи и Стумы.[34]

У нас есть множество археологических и документальных свидетельств о том, что столовые серебряные приборы и посуда, включая ложки, жертвовались на нужды церкви в позднюю античность, как на Востоке, так и на Западе: но только в качестве денежного эквивалента, а не с целью литургического использования. На Востоке подобную практику подтверждает история серебра Сосианы, о котором речь пойдет ниже в разделе B.I.1. На Западе среди прочего имущества можно встретить и ложки, которые жертвовались в церковь,[35] несмотря на то, что данные предметы никогда не использовались для раздаяния при-

---

[34] *Mundell Mango M*. Silver. P. 159–70.

[35] В добавление к примеру внизу см: №№. 81–82; *Hauser*. S. 85; *Hessen O. von, Kurze W., Mastrelli C. A.*, Il tesoro di Galognano. Florence, 1977. P. 48; *Johns C.* The Silver from the Thetford Treasure // Baratte, Argenterie. P. 51–56.

частия на латинском Западе. До нас дошла детальная опись ценностей в рукописи «Gesta Pontificum Autissiodorensium [Деяния епископов Оксерских]», найденной в соборе в Оксере.[36] Она перечисляет все дорогие сокровища епископской казны с указанием их веса, включая два серебряных сервиза (ministeria), которые были найдены, как предполагается, на месте языческого капища, где позже и была построена первая церковь этой области. Св. Дидье, один из богатейших землевладельцев позднеантичной Галлии, подарил это сокровище кафедральному собору Оксера в VII в.

Опись содержит 46 ложек в трех отдельных разделах:

«[22] 9 ложек весом 2,5 фунта.[37]

[23] пункт, одна ложка без гравировки ее веса, весящая 1 фунт 9 унций, в середине она имеет черненый круг и декоративную кайму по краям.

[46] 12 ложек весом 3 фунта 2 унции.

[47] 12 ложек весом 2 фунта 9 унций.

[48] 12 ложек весом 3 фунта. На рукоятках содержатся надписи».[38]

Во многих западных кладах также были найдены ложки: 6 штук в Боскореале (Италия), 39 предметов в Вейо-

---

[36] *Adhémar J.* Le trésor d'argenterie donné par Saint Didier aux églises d'Auxerre (VIIe siècle) // RA. Ser. 6, 4. 1934. P. 44–54. Из данной статьи я почерпнул всю приведенную информацию. Благодарю С. Бойд за указание.

[37] Я оставил вес в римских фунтах, как и в оригинале. Римский фунт или ливра равен 0,718 английского фунта и содержит 12 унций.

[38] *Adhémar* Le trésor d'argenterie. P. 49–52: «[22] Item dedit cocleares IX, pesantes libras II et semissem. [23] Item coclearem unam impensalem pensantem libram I et uncias X; habet in medio rotellam nigellatam, et in giro listram. ...[46] Cocleares XII, pensantes libras III et uncias II. [47] Item, cocleares XII, pensantes libras II et uncias IX. [48] Item cocleares XII, pensantes libras III. Habent caudas scriptas».

не во французской Вандее,[39] несколько ложек в Майлденхолле в Суффолке, Англия[40] и т.д.

В конце концов, у нас просто нет документальных свидетельств, что ложки каким-либо образом использовались на литургии христианского Востока в то время, которым датируются археологические находки. Редкую опись литургической утвари этого периода мы находим в *Житии и мученичестве* священномученика Панкратия, епископа Тавроменийского в Сицилии — памятнике, происходящем из VII в. и рассказывающем о событиях, которые произошли в Понте во времена св. апостола Петра.[41] Список содержит все необходимые церковные предметы [πάσαν ἐκκλησιαστικήν κατάστασιν], которыми были снабжены Панкратий и Марцин для основания церкви:

> «две списка Евангелия, два списка Деяний Апостолов с посланиями апостола Павла, два серебряных набора из дискоса и потира [δισκοποτήρια], два кедровых креста, и два тома [τόμοι] иллюстрированной Священной Истории [ἱστορίαι], содержащей изложение в картинах [εἰκονική ἱστορία] Ветхого и Нового Завета...».[42]

---

[39] *Ibidem*. P. 49. Прим. 5; цитируется по: *Thédenat H*. Les trésors de vaisselle d'argent trouvés en Gaule / *Thédenat H., Héron de Villefosse A*. (ed.) Paris, 1885. P. 47; полная опись в: *Hauser*. P. 99–135.

[40] Этот клад из 34 предметов римского столового серебра, включая ложки, был зарыт приблизительно в 360 году н. э. и найден в 1942 г. на ферме Уэст-Роу в Майлденхолле, см.: *Painter K. S*. The Mildenhall Treasure. London, 1977. На иллюстрациях этих ложек, которые находятся в Британском музее, хорошо видна надпись: αXPω на внутренней стороне «черпала»: Dizionario patristico e di antichità cristiane / *Di Berardino A. (ed.)*. Vol. III Rome 1977. P. 165.

[41] BHG. P. 1410.

[42] Взято из: *Mango C*. The Art of the Byzantine Empire 312–1453 // Sources and Documents in the History of art Series. Englewood Cliffs N.J., 1972. P. 137. Сирил Мэнго (P. 265) заимствовавал это из труда *А. Н. Веселовского* (Сборник отделения русскаго языка и словесности Императорской Академии Наук. 1886. № 40,2. С. 73).

Но ложек нет.

Нет нужды размышлять о возможности литургического применения всех найденных ложек, поэтому я сосредоточусь на тех, которые могли бы служить для этой цели и исключу те, которые для этого явно не предназначены.

В кладе из Капер-Кораона находятся, *inter alia,* следующие церковные сосуды и параферналии: чаши, дискосы, кувшины, сосуды для вина, рипиды, выносные кресты, один ковш и тринадцать ложек.[43] Восемь ложек из так называемого Антиохийского клада (№№ 49–56) содержат надписи с именами апостолов — несомненно, в оригинальном наборе было 12 ложек — и одна ложка находится в кладе из Хамы (№ 22). Кроме того, ложки были найдены при раскопках в Каносчио, Митилене, Лампсаке и на Кипре. Мэрлиа Манделл-Мэнго считает, что они предназначались для столового использования, ибо нет оснований подозревать какую-либо иную цель.[44] Оставшиеся пять ложек, датированные серединой VI — началом VII века,[45] №№ 18, 19, 20, 21 из сокровища Хамы и возможно № 69 из клада Маарат аль-Нуман, найденного в 20 километрах севернее, согласно Манделл-Мэнго, могут иметь литургическое предназначение.[46] Они все имеют крест, выгравированный на широкой вогнутой части, которая при использовании могла погружаться в освященное вино.[47] Несмотря на то что христиане крестами часто украшали вполне светские предметы,[48] крест, выгравированный на той части

---

[43] *Mundell Mango M.* Silver. P. 18–22 (Хама), P. 49–56 (Антиохия [?], Дамбартон-Оукс).
[44] *Ibidem.* P. 120.
[45] Относительно датировки см. *Effenberger.* S. 266–73.
[46] *Mundell Mango M.* Silver. P. 120; *Mundell Mango M.* Uses. P. 245–261.
[47] *Mundell Mango M.* Silver. №№. 18–21, 69; *Mundell Mango M.* Uses. P. 248. См. также надпись на майлдхоллских ложках в прим. 40.
[48] *Engemann.* S. 154–173.

ложки, с которой непосредственно вкушают, весьма необычен.[49] Кроме того, ложки № 18 и № 19 имеют дарственные надписи: «+Ὑπέρ εὐχῆς Ἡλιωδόρου» — «+Во исполнение обета Илиодора» (№. 18), и ἰωάννου Θωμᾶ + τῶν Θεοφίλου — «[Вклад] Иоанна [и] Фомы + [сына] Феофила» (№ 19).[50] Примечательно, что жертвователи этих предметов также подарили чаши в церковь Св. Сергия. Около 550 г. Илиодор подарил ложку № 18 и чашу № 27; затем приблизительно в 602–610 гг. Иоанн и Фома, сын Феофила, подарили ложку № 19 и вместе со своим братом Манносом чашу № 2.[51] Хотя это ничего не доказывает, литургическое использование ложек не исключено.[52]

2. Это причастные лжицы?

Даже если некоторые из этих ложек и имели церковное предназначение, это еще не означает, что они использовались именно при евхаристии. Можно допустить (и даже решительно настаивать), что они могли применяться для «паралитургических» обрядов, таких как агапа или «refrigerium» — поминальная трапеза в память умершего (многие ложки были найдены в могилах).[53]

Кроме того, одна из поздних (1396 г.) инвентарных описей сокровищницы Святой Софии упоминает «ложку для мира» (см. раздел B.V.8).

Даже если ложки и были евхаристическими, это еще не означает, что с их помощью раздавали причастие.

---

[49] *Mundell Mango M.* Silver. P. 120, 126–27.
[50] *Ibidem.* P. 118–19, 121–22.
[51] *Ibidem.* P. 120; *Mundell Mango M.* Origins. P. 167–69, 172–75; *Hauser.* S. 49. Относительно жертвователей см. дискуссию: *Shevchenko I.* The Sion Treasure: The Evidence of the Inscriptions // *Boyd-Mundell Mango.* P. 39–56.
[52] *Hauser.* S. 87.
[53] *Mundell Mango M.* Silver. P. 254 цитирует *Hessen O. von, Kurze W., Mastrelli C. A.* Il tesoro di Galognano. Florence, 1977. P. 56, что относится к ложке № 82 (Клад Галоньяно); *Milojcic.* S. 113, 128–29; *Engemann.* S. 165–172; *Hauser.* S. 79–86.

Благодаря нахождению сит и другой фильтрующей посуды в церковных кладах или в описях храмовых хранилищ (см.: раздел B.V ниже) можно предположить, что вино для таинства в те времена было не самого высокого качества, и ложки могли использоваться для удаления посторонних предметов, осадка или для добавления воды в вино,[54] в том случае, когда растворение вина происходило в чаше до начала литургии, и для добавления теплоты перед причастием в византийском обряде.[55]

Кроме того, лопатообразная форма этих позднеантичных ложек с длинной прямой рукояткой и широким плоским «черпалом»[56] делают их чрезвычайно неудобными для зачерпывания освященного вина из чаши без риска пролить. Такая лжица могла использоваться лишь с чашей в виде большой вазы (размером от 12,5 до 20,9 см в диаметре), что характерно для позднеантичных и средневековых византийских потиров.[57] Но даже это нуждается в экспериментальной проверке.

3. Это причастные лжицы византийского обряда?

Нужно рассмотреть некоторые замечания, прежде чем приступить к исследованию литургического предназначения предметов. К какой экклезиологической традиции могут принадлежать эти ложки? Можно допустить вместе с Манделл-Мэнго, что храм Св. Сергия, получивший

---

[54] Эта возможность допускается в: *Mundell Mango M.* Silver. P. 120; *Mundell Mango M.* Uses. P. 248.

[55] «Теплота» — исключительно византийский обряд добавления горячей воды в освященную чашу перед причащением: *Taft R. F.* Water into Wine. The Twice-mixed Chalice in the Byzantine Eucharist // Mus. 1987. № 100. P. 323–342.

[56] Иллюстрации: *Mundell Mango M.* Silver.

[57] 14 примеров приведено и изучено в вышеупомянутом труде, а именно №№. 1–3, 27–30, 41, 57–59, 61–62, 73; ср. также *Mundell Mango M.* Origins. Блюда I.2, III.1–4, VI.1–2.

в дар дошедшие до нас предметы в 540–560 гг., принадлежал к нехалкидонскому (монофизитскому) исповеданию,[58] хотя в тот период не было разницы в литургических обычаях халкидонян и нехалкидонян, поэтому и церковные сосуды использовались одинаково.[59] Уместно заметить, что хотя эти предметы можно назвать «византийскими» по искусствоведческим критериям, по литургическому типу их нельзя отнести к византийскому обряду, ибо клад был обнаружен в области, которая тогда входила состав другого патриархата. В тот период времени Константинополь еще не приступил к византинизации других патриархатов православного мира.[60] Область, где была найдена утварь сирийского типа, подвергалась многим, в том числе и столичным влияниям. Иоанн III Схоластик, патриарх Константинопольский (565–577), родился возле Сармина, но это не означает, что та местность была «византийской».

III. Заключение

Что же следует из датировки ложек VI-VII веками? Археологические факты сами по себе не создают надежного основания для разрешения этой проблемы. Лишь немногое позволяет нам предположить, что несколько ложек определенно могут быть литургическими приборами. Две из них (№№ 18–19) имеют надписи, гласящие, что они не только пожертвованы в храм, но и явно сделаны для церк-

---

[58] *Mundell Mango M.* Silver. P. 6–7.

[59] О последующей византинизации халкидонского православия в этом районе см.: *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 57, 64. Прим. 31.

[60] *Ibidem.* Различия не столь малы, так как они стали источником многих позднейших недоразумений. Церковные здания были построены в Сирии, Палестине или Египте задолго до того, как в литургике сформировался «византийский» стиль. Следует различать обряд Константинопольского патриархата того времени от последующего агиополитско-константинопольского синтеза, благодаря которому византийский обряд стал таким, каким мы его знаем.

ви. Это дает основание для вывода о некоем специфическом экклезиологическом предназначении данных предметов. Во-вторых, они были пожертвованы одновременно с чашей. Это позволяет предположить, что ложки и чаши были некогда единым целым, таким образом, можно считать ложки литургическими приборами. Однако, эти факты не вполне убедительны, и не было бы резонным делать какие-либо заключения.

Ложки могли служить для совершенно другой цели. Ими могли размешивать миро, например (раздел B.V.8 ниже). Если они и были евхаристическими приборами, то ими могли растворять воду и вино в чаше, причащать пречистой кровью или напаивать ей частицы освященного хлеба при приготовлении запасных даров для больных или для Литургии Преждеосвященных (ПРЕЖД).[61] У нас есть доказательство отправления византийской ПРЕЖД от 619 г., когда 52-е правило Пятошестого Трулльского собора указало совершать данную литургию в будние дни Великого поста.[62] Это подтверждает вся евхологическая традиция, начиная с древнейшего дошедшего до нас евхология *Barberini*

---

[61] См.: *Constantine Harmenopolis* († ок. 1380) Epitome canonum II, 6 (52) // PG 150, 97; так же рубрики греческой и славянской редакции ВАС в нескольких рукописях: *Софийск. слав. 529* (XV в.), *Орлов*. С. 282–83; *Athens Ethnike Bibl 775* (XVI в.), *Trempelas*. P. 191; *Esphigmenou 120* (1602 г.), *Дмитриевский А. А.* II. С. 962. Литургия Преждеосвященных (ПРЕЖД) является причастной службой, на которой происходит приобщение дарам, освященным на предыдущей службе – отсюда название «преждеосвященных даров». Рубрики о заготовлении преждеосвященных даров можно найти в литургии свт. Василия Великого (ВАС), которая служится по воскресеньям Великого поста. Так как причащение производится дарами, освященными в воскресенье, то приготовление даров происходит именно за ВАС. По крайней мере, с XI в. некоторые византийские авторы запрещают пропитывать Агнец освященным вином, но это лишь доказывает наличие подобной практики, см.: *Andrieu* Ch. 8. P. 196–215, и текст, цитируемый здесь.

[62] *Joannou*. P. I.1,189 = *Mansi* 11, 967 = КП. С. 98.

336 (ff. 37r–43r)[63] середины VIII в.[64] На основании непреложных свидетельств причастия в руки — т.е. раздаяния освященного хлеба непосредственно в ладони причастников, а затем отпивания из чаши — во всех дошедших до нас источниках, восточных и западных с IV до VIII столетий,[65] кажется совершенно невозможным, что ранее VI–VII вв. ложки использовались в византийском обряде для приобщения из чаши одновременно под двумя видами во время евхаристической литургии. Они, вероятно, могли применяться вне литургии для причащения больных через обмакивание, если конечно это было возможно,[66] хотя у нас нет византийских свидетельств за или против.

Поэтому присутствие ложек, даже литургических, среди ранневизантийских церковных сосудов автоматически не означает, что они использовались для раздаяния причастия или иной цели. Не обязательно, что они использовались непременно таким же образом, что и сейчас. Для чего же тогда служили ложки?

Сравнение литургий нам мало поможет. Сотни серебряных ложек были найдены на Западе, многие из них были той же самой формы и с такими же украшениями, что и предположительно «литургические» ложки с Востока.[67] Некоторые из западных ложек были литургическими, и, следовательно, это те же самые ложки, которыми все еще пользуются в Европе, чтобы разбавлять вино каплей воды в

---

[63] *Parenti S.* L'eucologio manoscritto Barberini gr. 336 (VIII sec.) della Biblioteca Apostolica Vaticana // Descrizione (неопубликованные тезисы лиценциата). PIO. Roma, 1991. №№. 42–48.

[64] LEW. P. 345–52.

[65] См. прим. 6 выше.

[66] Причащение больных через обмакивание было широко распространено — хотя это не всегда предполагает лжицу, см: раздел B.I.2 и прим. 78, 101.

[67] Многочисленные примеры: *Hauser, Milojcic.*

чаше во время приготовления даров на мессе *(римской литургии)*. Фристоун отрицал использование этих ложек для причастия: «Нет никаких доказательств, что ложечка когда-либо использовалась на Западе для раздаяния причастия. Она была и есть инструментом другого рода в латинском обряде, она служила для растворения воды в вине и для удаления инородных тел из чаши».[68] Браун не менее категоричен: «В латинском обряде никогда не было причастия с помощью ложки»,[69] вместо нее использовалась золотая или серебряная трубочка, прибор, о котором никогда не слышали на Востоке.[70] Обзор фактов поддерживает точку зрения Брауна и Фристоуна, несмотря на доводы Милойчича, который допускает возможность использования ложечки для причащения на Западе.[71] Милойчич указывает на изображение ложки на столе на западных иллюстрациях Тайной Вечери. В других примерах мы видим инструмент, напоминающий трубочку, погруженный в чашу.[72]

Милойчич не может ясно сказать, как можно интерпретировать литургическое употребление этих ложек,[73] и никто другой, на мой взгляд, не может продвинуться впе-

---

[68] *Freestone*. P. 147–148.

[69] «Der lateinische Ritus hat zu keiner Zeit den eucharistischen Löffel gekannt», — *Braun*. S. 265–279. Обширная дискуссия о литургических ложках и иллюстрации 143, № 565.

[70] «Das eucharistische Saugröhrchen ist weder heute in den Riten des Ostens in Gebrauch, noch wurde es jemals in ihnen zum Empfang des heiligen Blutes benutzt [Евхаристическая трубочка для всасывания святой Крови никогда не использовалась в восточных обрядах для приобщения]», — *Ibidem*. S. 265; S. 245–53 — дальнейшие детали, включая 8 разных различных латинских терминов для обозначения трубочки для причащения; иллюстрации S. 264, таблицы №№ 19–20, таблицы №№. 166–170. См. также: *Mitchell*. P. 92.

[71] *Milojcic*. S. 112–113, 129–133.

[72] *Ibidem*. Илл. 19.2, 20.2, 21.

[73] *Ibidem*. S. 128–33.

ред в доказательствах, каким образом ложки могли использоваться для приобщения на Западе.[74]

Поэтому открытие ложек в кладах из церковных ризниц ничего не говорит само по себе об их литургическом предназначении. Исходя из археологических фактов, можно заключить, что ложки, найденные в церкви, не обязательно являются церковными ложками; церковные ложки не обязательно являются литургическими; литургические — не обязательно причастными. Но все три «не обязательно» во всех трех утверждениях могут означать «могли быть», и мы должны вернуться назад, откуда начали, чтобы рассмотреть герменевтический базис.

B. Причастные лжицы и обмакивание на сиро-византийском Востоке: письменные источники

I. Невизантийские источники

Несмотря на возможное наличие вариаций, мы видели в разделе А, что обмакивание лжицей, или без нее, стало обычным способом причащения верных (а иногда и духовенства) в различных восточных традициях.[75] Здесь я ограничу историческое исследование фактами из патриархатов Антиохии и Иерусалима, районов литургического взаимопроникновения, повлиявших на формирование византийского обряда. В свете археологических находок неудивительно, что большинство свидетельств ранее VIII в. происходят из сирийского ареала.

---

[74] Ср.: *Engemann*. S. 165: «Meines Wissens ist bisher noch kein einziger spätantike Löffel gefunden worden, für den die auf ihm angebrachten Inschriften, Zeichen oder Bilder oder die Fundumstände eindeutige Hinweise auf eine Verwendung bei der Eucharistie oder Taufe lieferten [По моим сведениям к настоящему времени найдена даже не одна позднеантичная ложка, надписи и изображения на которых однозначно позволяют предположить их использование на Евхаристии или Крещении]».

[75] См. прим. 3–6 выше.

1. Иоанн Ефесский (ок. 507–586)

Естественно, что самый ранний текст, в котором упоминается ложка, как и сами серебряные ложки с христианскими символами, происходит из Сирии. Иоанн Ефесский (ок. 507–586), монофизитский писатель, родившийся возле Амиды (совр. Диярбакр), посетивший Константинополь во времена Юстиниана I и пользовавшийся покровительством царицы Феодоры, является наиболее важным ранним историком Сирийской церкви. В «Житии восточных святых» § 55 Иоанн упоминает, как святая вдова Сосиана принесла лом серебра: «…она собрала все свое серебро, которое насчитывало много фунтов [λίτρα] и заказала из него сделать чаши, дискосы и много блюд [πίνακα] и ложек...»[76] Но здесь мы видим, что чаши сгруппированы с дискосами, а ложки с блюдами, а не с чашами и дискосами. Ложки являются здесь принадлежностью литургических блюд; трудно сделать вывод, что из всех этих предметов именно чаши, дискосы и ложки — но не блюда — использовались на евхаристии.

2. Софроний Иерусалимский (ок. 560–638)

Святитель Софроний родился в Дамаске ок. 560 г., позже (ок. 619 г.) он стал монахом в Палестине, а затем патриархом Иерусалима в 634–638 гг.[77] Он является, насколько мне известно, первым явным восточным свидетелем причащения через обмакивание. Но в описываемом случае, как и в самом раннем примере на Западе,[78] причастие приносят к больному, или к тому, кто самостоятельно не может принять участие в евхаристическом богослужении. В двенадца-

---

[76] *John of Ephesus* Lives of the Eastern Saints III/ ed. E.W. Brooks // PO, 19.2. P. 195.

[77] *Papadakis A.* Sophronios // ODB. 3. P. 1928.

[78] В дополнение к этим источникам см. прим. 101 (кроме Собора в Браге) и многочисленные ссылки: *Browe P.* Die Sterbekommunion // ZkTh. 1936. № 60. S. 211–240; *Freestone*. P. 144–53, 165–75; *Kucharek*. P. 695; *Петровский А. А.* История чина. С. 364–67; О виатике: *Habert*. P. 273–75.

той истории «Описания чудес свв. Кира и Иоанна»,[79] творении, считающемся аутентичным,[80] Софроний описывает чудесное явление мучеников Кира и Иоанна молодому Юлиану, болящему последователю монофизитского епископа Юлиана Галикарнасского.[81] Юлиан был парализован в результате того, что в пору распутной жизни его отравила любовница. Когда медицинские методы не дали результатов, родители Юлиана обратились к заступничеству двух святых мучеников, которые услышали молитвы и даровали паралитику некоторое облегчение. Двое святых явились к больному ночью, убеждая отречься от ереси и принять кафолическое причастие. Во время посещения «они принесли ему святую чашу, наполненную святым телом Господа и Его кровью, и сначала причастились сами, а затем пригласили Юлиана приобщиться с ними».[82] Из контекста кажется очевидным, что одна чаша содержала в себе освященные хлеб и вино совместно — т.е. хлеб, плавающий в вине или им пропитанный — хотя нет упоминания об использовании лжицы, чтобы преподать эти пропитанные дары.

3. Сказания Св. Анастасия Синаита († после 700)

Следующий сиро-палестинский греческий текст дает нам первое явное свидетельство использования причастной лжицы для раздаяния таинства через обмакивание. Автор св. Анастасий был монахом монастыря Св. Екатерины на горе Синай во второй половине VII в. Хотя область Дамаска

---

[79] BHG 477–479i.

[80] CPG. 5 vols./*Geerard M., Glorie F.* (eds.) // Corpus Christianorum. Turnhout, 1983–1987. P. 7646.

[81] *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse // DTC 8.2. P. 1931–1940.

[82] Los «Thaumata» de Sofronio. Contribución al estudio de la «incubatio» cristiana/ *Fernandez Marcos N. (ed.)* // Consejo superior de investigaciones cientificas, Manuales y anejos de emerita 31. Madrid, 1975. P. 266 = PG 87.3, 3457C: Πολλάκις δέ καί τό ποτήριον ἐβάσταζον ἁγίου σώματος Δεσποτικοῦ πεπληρωμένον καί αἵματος, καί προσελθεῖν αὐτῶ προετρέποντο, αὐτοῖς τό δοκεῖν μεταλαμβάνοντες, καί συμμεταλαβεῖν αὐτοῖς τόν Ἰουλιανόν προσκαλούμενοι.

в провинции Фениция Вторая была не византийской в литургическом смысле, но рассказанная история вполне «византийская» по характеру использованных терминов. Дамаск был второй по значению кафедрой Антиохийского патриархата,[83] а в то время византийский литургический обряд еще не вышел за пределы Константинопольского патриархата. В то же самое время Синай входил в состав епархии Фаран провинции Палестина Третья в юрисдикции Иерусалимского патриархата.[84]

Антиохийский и Иерусалимский патриархаты еще не были полностью византинизированы в литургическом смысле и сохраняли свою самобытность в дальнейшем,[85] поэтому Анастасия можно назвать свидетелем «невизантийским», по крайней мере, в литургическом смысле этого слова.

Несмотря на сомнения в аутентичности многих писаний, приписываемых Анастасию, его *Narrationes utiles animae* [Душеполезные сказания], собрание отредактированных историй, оценивается как аутентичное.[86] *Сказание* 43 повествует о встрече святого столпника с неким пресвитером, обвиняемым в плотском грехе. Столпник жил на вершине колонны на расстоянии 12 римских миль (17,136 км) от Дамаска, когда его посетила группа паломников, где находился обвиняемый пресвитер, который как старший клирик предстоял на евхаристии, совершавшейся для столпника. Так как на этот пассаж мало кто обращает вни-

---

[83] *Fedalto*. II. P. 723–33.

[84] *Ibidem*. II. P. 1044–45. С 1575 г. Синайская церковь является автокефальной во главе с Архиепископом Синайско-Раифским, который одновременно является игуменом монастыря св. Екатерины. Но во времена Анастасия Синай все еще был в юрисдикции викарного престола Фаранского в составе Иерусалимского патриархата.

[85] *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 57, 64.

[86] CPG 7758, B9(9).

мание,[87] я счел уместным привести параллельно и оригинальный греческий текст:

1. ...ἐξῆλθε δέ καί ὁ πρεσβύτερος ὁ λοιδορηθείς πρός τόν ὁσιώτα–τον στυλίτην, καί ὡς πρεσβύτερος ὢν τῆς μητροπόλεως, ἦν γάρ και τῶν πρώτων ἐν βαθμῷ, προσήνεγ–κεν αὐτός την ἁγίαν προσφοράν.
2. Καί καθώς ἐστιν ἡ κατάστασις, προσφωνήσαντος τοῦ διακόνου εἰς τό κοινωνικόν
3. καί εἰπόντος· οἱ πρεσβύτεροι προσέλθατε, ἐχάλασεν ὁ στυ-λίτης εἰς τό μαλάκιον τό ἅγιον αὐτοῦ ποτήριον ὅπερ ἄνω ἐκέκ–τητο,
4. καί ἔστειλαν αὐτῷ εἰς αὐτό ἁγί-αν μερίδα μετά καί τοῦ τιμι–ου αἵματος.
5. Ἑλκύσας οὖν ἄνω τήν ἁγίαν μετάληψιν, κρατῶν τό ἅγιον ποτήριον καί τό κογχλιάριον, διεκρίνετο μεταλαβεῖν διά τήν λοιδορίαν ἣν ἤκουσε περί τοῦ προσενέγκαντος πρεσβυτέρου.[88]

1. …обвиняемый пресвитер также пришел к святому столпнику и как пресвитер митрополии и, будучи первым по рангу, совершил святое приношение.
2. И когда, согласно обряду, диакон возгласил причастен
3. и сказал «Пресвитеры, приступите», столпник опустил вниз корзину со своей святой чашей, которую он держал у себя ... [на колонне],
4. и он [пресвитер] приготовил ему святые частицы с пречистой кровью.
5. Он [столпник], придерживая чашу и ложку, после того как он поднял святое причастие, не решался причаститься, ибо слышал обвинения против служащего пресвитера.

Из этого текста мы сможем почерпнуть следующую информацию:

Вероятно, совершалась литургия по чину св. Апостола Иакова (ИАК), в которой диакон предваряет киноник, или причастный псалом, экфонезисом *(возгласом)* (**2**):Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ ψάλλωμεν [в мире Христове поим].[89] Такого диаконского вступления к причастному псалму нет ни в литургии свт. Василия Великого (ВАС), ни свт. Иоанна Златоуста (ЗЛАТ).[90]

---

[87] Исключение составляет: *De Jerphanion*. I.1. P. 258. Прим. 2.
[88] *Nau*. P. 62.
[89] PO 26.2, 232.15.
[90] LEW. P. 393.

2. Понятно, что столпник был пресвитером, потому как он спустил вниз корзину для причастия после диаконского приглашения пресвитерам приступить и приобщиться (**3**).

3. Так как частицы освященного хлеба и пречистой крови помещены в ту же самую чашу (**4**), очевидно, что столпник приобщился под двумя видами вместе через обмакивание. Было ли это общей практикой или частным случаем, не вполне понятно из контекста, хотя последнее наиболее вероятно по нескольким причинам: ранняя дата данного свидетельства, общее принятие причастия через обмакивание вошло в обиход позже, и по многим свидетельствам оно было ограничено мирянами.

4. Столпник причастился с помощью лжицы (**5**). Так как он был пресвитером, это не может говорить о практике причащения мирян; в Сирии ложка иногда применялась также для приобщения клира (см. раздел B.I.6 ниже)

5. Обратите внимание, что ложка называется «κογχλιάριον», а не «λάβι», обычным византийским термином для причастных лжиц.

4. Летопись Псевдо-Дионисия Телльмарского

«Летопись Телльмара» была составлена в 774–775 гг.[91] и ведет начало с 525–526 гг. с возмутительной истории о том, как епископ халкидонского исповедания Авраам бар Кайли Амидский принуждал яковитского священника и мученика Кириака причаститься на халкидонской евхаристии, которую последний считал еретической. В конце концов, ему насильственно вложили святые дары в рот ложкой, но он их выплюнул, за что и поплатился жизнью:

> «Священник по имени Кириак был схвачен и принуждаем принять евхаристию… И когда епископ повелел, и евхари-

[91] *Urbina O. de* Patrologia Syriaca. Roma, 1965. №. 151.

стия была принесена, священника держали, ложка была наполнена [евхаристическими дарами] и ее всунули ему в уста. Так как он их сомкнул, то не могли протолкнуть в рот. Тогда епископ повелел принести кнут, и его рукоятью открыть рот, и затолкнуть туда ложку, удерживая челюсти порознь от закрытия. И когда они засунули рукоятку ему в рот, так что он не мог двинуть своим языком и мог только неразборчиво бормотать, он угрожающе сказал: «Воистину Христом Богом клянусь, если вы положите причастие мне в уста, я его выплюну вам в лицо». И так они ложкой вложили причастие рядом с кнутовищем и сжали его уста. Но он выплюнул и изверг причастие из своих уст…»[92]

Нет смысла чрезмерно переоценивать это свидетельство, чтобы истолковать ужасную сцену как доказательство литургического использования причастной лжицы.

5. Иоанн Дарский (IX в.)

Яковитский автор XI в. Иоанн Дарский был современником Дионисия Телльмарского, патриарха в 818–45 гг., при котором Иоанн стал митрополитом Дарским. Он умер при преемнике Дионисия Иоанне III (846–873), и мы ничего больше о нем не знаем.[93] В своем евхаристическом трактате *О причащении* II, 28 он говорит так:

Почему ложка находится на столе таинства [т.е. евхаристии]? Ложка символизирует Святой Дух, через который мы получаем тело Божьего Слова. Затем, ложка символизирует природу святых ангелов, которые первые узнали тайну и таинст-

[92] Chronicon anonymum Pseudo–Dionysianum vulgo dictum / *Hespel R.* (trans.) // CSCO 507 = Scriptores Syri 213. Louvain, 1989. P. 25.
[93] Le De oblatione de Jean de Dara/ *Sader J.* (ed.) // CSCO, 308–309 = Scriptores Syri 132–133. Louvain, 1970.

ва Бога. Кроме того, ложка символизирует руку Божию, которая сотворила человека из праха земного.[94]

Здесь мы имеем другое свидетельство о причастной лжице. Как именно она использовалась, не совсем понятно: Иоанн относится к ней, как к содействующей «телу Божьего Слова», но не крови. Но вполне вероятно, что это синекдоха для обоих видов: частица освященного хлеба ложкой обмакивается в чашу и затем преподается причастнику.

6. Бар-Хебреус (1225–1286)

Другой яковитский автор Григорий Абу'ль-Фарадж, по прозвищу Бар-Хебреус, родился в Метилене в 1225 г., служил мафрианом Тикритским (своего рода экзархом, который был главным иерархом месопотамских яковитов, с кафедрой в Мосуле)[95] с 1264 до своей смерти в 1286 году. В *Хронике* II, 46, сочиненной в последние годы жизни, он описывает любопытную встречу багдадского визиря и несторианского католикоса Авраама во время мафрианата Мар Денхи (912–932). Визирь, по непонятной причине, хотел узнать, «какие христианские народы используют ложку для раздачи причастия». Мар Денха дерзко ответил, что визирю точно известно, что несториане не используют.[96] Наиболее вероятно, что визирь подразумевал яковитов, хотя Браун допускает, что это могло относиться и к грекам, которые в то время были столь многочисленны в Багдаде, что выступали за учреждение кафедры греческого митрополита.[97] По разным причинам в других христианских общинах Багдада, несторианской и армянской, причастная

---

[94] *Ibidem*. Текст 38, ст. 28.

[95] О мафрианате в Тикрите см. *Fedalto*. II. P. 903–5. Титул «мафриан» впервые появляется в 1130 г., и немногим позже, в 1152 г., его кафедра была перенесена в Мосул.

[96] *Bar Hebraeus* Chronicon ecclesiasticum / *Abeloos J. B., Lamy T. J.* (*eds*). Paris/Louvain, 1872–1877. Vol. III. P. 240.

[97] *Ibidem*. P. 236; *Braun*. P. 273.

лжица не применялась.[98] Я не знаю, как долго яковиты уже использовали ложку — мы видели это выше (№ 5 в этом разделе) в трактате XI в. *О причащении* Иоанна Дарского — но, в любом случае, в первой половине X в. использование лжицы распространилось настолько широко, что бросилось в глаза даже высокому исламскому сановнику в Багдаде.

Далее в *Номоканоне,* прав. 4.5,[99] описывая яковитские обычаи в мафрианате Тикрита, Бар-Хебреус говорит, что священники отпивают сами из чаши, затем раздают освященный хлеб народу, в то время как диакон дает народу отпивать из чаши. Отсюда не вполне убедительно явствует, что священники могли принимать причастие под двумя видами вместе, обмакивая хлеб в чашу, как западные сирийцы (т.е. яковиты за пределами мафрианата). Но епископ раздает причастие священникам и диаконам с помощью ложки, как это и происходит до сего времени.

---

[98] *Hanssens* Cérémonial. P. 38–40, 58.

[99] *Braun*. S. 275; перевод сделан Ассемани из издания: *Mai A*. Scriptorum veterum nova collectio. Roma, 1822–1838. Vol. X.2. P. 24, на основе оригинального ватиканского манускрипта, выверенного Ф. Зореллом. О причащении клира и мирян в западно-сирийской традиции см: *Hanssens J.-M*. Cérémonial. P. 38, 40, 58.

II. Письменные свидетельства об обмакивании и литургической лжице в византийском обряде[100]

1. Евагрий Схоластик (ок. 536–600)

Из вспыхнувшей полемики, очевидно, что причастие через обмакивание выглядело революционным. На Западе запреты на обмакивание противостояли попыткам ввести этот обычай в обиход.[101] Этого не было среди византийцев, которые на протяжении первого тысячелетия, кажется, никогда не практиковали обмакивания, даже при заготовлении евхаристии для ПРЕЖД.[102] Они даже частицы освященного хлеба не погружали в чашу перед возвратом даров в скевофилакию для потребления, что вошло в обычай гораздо позже.[103]

Евагрий Схоластик (ок. 536–600 гг.) в *Церковной истории* IV, 36 описывает чудо, которое произошло вскоре после праздника Богоявления 6 января при патриархе Мине (536–552). Как рассказывает история, еврейский школьник, потребивший евхаристию, пришел домой, и его отец, узнав, что он приобщился христианскому таинству, бросил

---

[100] *Braun*. S. 272. Представляется позднейшей интерполяцией упоминание о том, что преп. Марк Подвижник причащался в Египте с помощью лжицы, как об этом написано в Синаксарии и Минее, а также в творениях церковных историков Палладия (*Palladius* Historia Lausaica 20 // PG 34,1065) и Созомена (*Sozomenus* HE VI, 29 // GCS, 50. P. 280–281 = PG 67, 1376–77). Интересно, что в его *Житии* лжица не упоминается: ActaSS 5 Martii, III = BHG. Suppl. 45.

[101] Я уже рассмотрел этот вопрос в прим. 2 и привел необходимую литературу. На Западе о такой практике упоминают следующие канонические источники: 2-е правило IV собора в Браге (675 г.), *Mansi* 11, 155; 28-е правило собора в Клермонте (1095 г.), *Mansi* 20, 818; *Бернольд Констанцский* (ок. 1054–1100) Микролог 19 // PL 151, 989–990; *папа Пасхалий II* (1099–1118), Ep. 535 // PL 163, 442; 16-е правило Лондонского собора (1175 г.), *Mansi* 22, 151.

[102] *Andrieu*. P. 201.

[103] *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 184–186.

его в очаг, откуда отрок был спасен чудесным образом. Он принял причастие по следующей причине:

> Согласно древнему обычаю, если оставалось много святых частиц непорочного тела Христа Господа нашего, маленькие мальчики, которые посещали начальную школу, приглашались их потребить.[104]

Заметьте, что упоминаются только частицы освященного хлеба, наверняка потому что дети были слишком малы, чтобы потреблять освященное вино. Но это означает в то же самое время, что хлеб и вино сохранялись раздельно после причастия.

2. Фотианский собор 861 г. в Константинополе

Несмотря на надежность этих источников, в некоторых случаях поставленных под сомнение Брауном,[105] мы находим неоспоримое свидетельство литургического использования ложки в Византии двадцатью годами позже, когда состоялся фотианский собор в храме Святых Апостолов в Константинополе накануне Пасхи 861 года. Длинное и путаное 10-е правило угрожает наказанием тем, кто будет профанировать мирским использованием любым из алтарных приборов или покровов, включая «святую чашу, или дискос, или лжицу, или драгоценную индитию, или воздух…»[106] Но опять же, хотя этим доказывается, что ложки считались литургическими приборами, это ничего не говорит о том, какую функцию они исполняли, ведь как показано выше, они могли использоваться по-разному, не обязательно так, как сейчас.

---

[104] *Bidez J., Parmentier L.* The Ecclesiastical History of Evagrius with Scholia. London, 1898. P. 185 = PG 8 6.2, 2769A.
[105] *Braun*. S. 272–273 .
[106] *Joannou*. I.2. P. 466–67.

3. Гумберт Римлянин (1053 г.)

В XI столетии в Византии вошло в обиход причащение мирян через обмакивание с использованием лжицы (мы вернемся к этому в разделе B.III ниже), что привело к обвинениям со стороны латинян в нарушении традиции.

На протяжении спора об опресноках, когда враждовавшие латиняне и греки упрекали друг друга в использовании квасного (греческий обычай) или пресного (латинский обычай) хлеба для Евхаристии,[107] Гумберт кардинал Сильва Кандида (ок. 1000–1061), известный своей ролью в расколе 1054 г. между Римом и Константинополем во времена патриарха Михаила I Керулярия (1043–1058), критиковал греческое нововведение в своем трактате «Против греческих злоупотреблений». Трактат написан в форме полемического диалога между «Римлянином» (Гумберт) и «Константинопольцем» (Лев Охридский, архиепископ Болгарский). Гумберт использовал сочинение против латинских обычаев, которое в 1053 г. святитель Лев послал Иоанну, который был епископом Транийским на Адриатическом побережье Апулии в 43 км от Бари. Это объясняет, как данное творение могло попасться на глаза Гумберту.

Основываясь на *1 Кор.* 10, 17 в главе 32 своего диалога, Гумберт порицает православные нововведения, вместо того чтобы обороняться от греческих обвинений против латинской новации использования бездрожжевого хлеба (опресноков) в евхаристии.

---

[107] *Michel A.* Humbert und Kerullarios. 2 vols. Paderborn, 1924, 1930; *Smith M. H.* And taking bread... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054 // Théologie historique, 47. Paris, 1978; *Erickson J. H.* Leavened and Unleavened Bread: Some Theological Implications of the Schism of 1054 // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1972. № 14. P. 155–176; *Brand C.* M. Humbert // ODB. 2. P. 956.

1. Unde et Dominus panem accepisse, benedixisse et fregisse, non autem legitur ante vel postea incidisse. **2.** Deinde quod sanctum panem vitae aeternae in calicem intritum cum cochleari sumere consuestis, quid opponitis? Neque enim ipse Dominus panem in calice vini intrivit, et sic apostolis dedit dicens: accipite et cum cochleari comedite: hoc est corpus meum. **3.** Sed, sicut sancta Romana Ecclesia usque nunc observat, panem benedixit et fractum singulis particulatim distribuit...[108]

1. Здесь [мы видим], что Господь взял хлеб, благословил и разломил его. Мы не читаем однако, что перед этим он разрезал его копием. **2.** Затем, как вы будет защищать тот факт, что приняли обычай подавать святой хлеб вечной жизни, обмакнутым в чашу? Ибо Господь сам не обмакивал хлеб в чашу с вином, давая его таким образом апостолам и говоря: «Примите и ядите ложкой, сие есть тело мое». **3.** Но он благословил хлеб и раздал его по кусочку, отламывая каждому по отдельности, как это до сего времени сберегает святая Римская Церковь.

В главе 33 Гумберт идет дальше и говорит, что Иерусалимская и Латинская церкви в отличие от греков все еще придерживаются древних обычаев. По этой причине им не нужны ножи и ложки. В качестве последнего довода Гумберт обращает внимание на то, что Иуда был единственным, кому Господь подал обмакнутый хлеб.

4. Lanceam vero ferream nesciunt… **5.** cochlear vero cum quo communicent, sicut in Ecclesia Graecorum, minime habent, **6.** quia non ita commiscent ipsam sanctam communionem in calice, sed sola [panis] communione communicant populum... **7.** Et tunc demum calice meri et liquidi cruoris potamur: **8.** quandoquidem nemini discipulorum nisi Judae proditori intinctum panem a Domino porrectum invenimus, significante quod eum esset traditurus...[109]

4. Им неведомы железные копия… **5.** ни какие-либо ложки для причащения, как делает это Греческая Церковь, **6.** ибо

[108] PL 143, 951.
[109] PL 143, 951–52.

> они не смешивают пресвятое причастие в чаше, как у вас, но причащают народ причастным хлебом отдельно… **7.** И затем мы отпиваем из чаши жидкой крови отдельно: **8.** ибо обмакнутого хлеба Господь не предложил никому из учеников, кроме Иуды предателя, чтобы показать, кто предаст его…

Гумберт своими изобретательными насмешками часто переходит в атаку (что делали и его православные оппоненты) и являет блестящее остроумие. В приведенном фрагменте доводы кардинала сводятся к тому, что греки совершают полноту таинства не прямо по Писанию. На Тайной Вечери Иисус взял, благословил и преломил хлеб, а не разрезал его копием (**1**). Греки помещают освященный хлеб в чашу и затем раздают с помощью ложки, но Господь сего не творил и не говорил апостолам: «Примите и ядите *ложкой*, сие есть тело мое» (**2**). Римская церковь делает так: она преломляет хлеб и раздает каждому по частям (**3**). И, словно Иисус, римляне делают то же самое с чашей, давая отпить из нее каждому (**7**), поэтому им не нужны копие и лжица (**4–5**). Кроме того, только Иуда получил от Господа хлеб через обмакивание, что является серьезным осуждением подобной практики (**8**).

Несмотря на полемический тон, Гумберт хорошо знает, что в середине XI в. византийцы в Великой Церкви раздавали причастие мирянам тем же самым способом, что и ныне: лжицей через обмакивание. А римляне в то время все еще сохраняли повсеместный древний обычай *причастия под двумя видами отдельно:* миряне сначала принимали и вкушали Хлеб, а затем отпивали из чаши.

Когда это нововведение просочилось на окраины Византийской церкви — или даже по всему Константинополю — точно неизвестно. Но мы увидим в разделе B.III, что начиная с XII в. византийские богослужебные рубрики стали отражать новую практику причащения через обмакивание,

и в XIII столетии это скорее всего становится повсеместной практикой в ареале византийского обряда.[110]

4. Чудеса Св. Георгия (XI в.)

Другой важный текст, подтверждающий очевидное использование «ἅγια (или ἱερά) λαβί» — причастной лжицы — для раздаяния таинства мирянам по византийскому обряду называется «Видение сарацина» из знаменитых *Чудес Св. Георгия*:

> А Божественная литургия близилась к окончанию, и некоторые христиане подошли, чтобы причаститься святых тайн, а иерей произнес: «Со страхом Божиим и верою приступите», и все люди в церкви набожно склонили головы, а иные подошли причаститься, а сарацину в третий раз почудилось, точно иерей из лавуды [μετά τῆς λαβίδος] причащает их кровью и плотью младенца...[111]

Существуют некоторые трудности в датировке и происхождении этого небольшого отрывка из «Чудес», относящегося к остальной части текста.

Даже если возвести происхождение этого источника к св. Григорию Декаполиту (до 797 г. – ок. 842 г.)[112] из Иринополиса в Исаврийском Декаполисе, это не делает текст свидетельством обычаев «византийской» литургии того времени. Иринополис был викарной кафедрой митрополии Селевкии Исаврийской, провинции юго-восточного побережья Малой Азии к северу от Кипра. Эта митрополичья провинция входила в состав Антиохийского патриархата,

---

[110] См.: *Jacob A.* Deux formules. P. 36–48. Рукописи из областей византийского обряда XII–XIII*: Sinai Gr. 1020*, *Дмитриевский А. А.* II. С. 145; *Patmos 709* (1260 г.), *Дмитриевский А. А.* II. С. 158; *Esphigmenou 34* (1306 г.), *Дмитриевский А. А.* II. С. 269; из Калабрии и Мессины: *Barberini Gr. 316, f. 32^{v}* и другие источники из различных районов Италии.

[111] Miracula s. Georgii / *Aufhauser J. B. (ed.)* // Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, 1913. 69.12–14 = S. Gregorii Decapolitae sermo historicus 6 // PG 100, 1204 (= BHG, 690).

[112] *Kazhdan A., Shevchenko N.* Gregory of Dekapolis // ODB. 2. P. 880.

пока император Лев III Исавр (717–741) не присоединил ее к Константинополю.[113] Как скоро произошла византинизация обряда, сказать сложно, но явно не мгновенно. Я предполагаю, что это случилось не позднее рубежа XI–XII вв. Около 1085–1095 гг. «Протеория» § 10, литургический комментарий византийской архиерейской евхаристии, написанный Николаем Андидским и позже пересмотренный Феодором Андидским, представляет ясное доказательство того, что по крайней мере Малая Азия следовала литургическому водительству Великой Церкви.[114] Это же характерно и для Крита ок. 1120 г. на основании переписки митрополита Илии с одним из своих священников.[115] Для более позднего времени уже нет нужды доказывать использование литургической лжицы в византийском обряде.

2. Конечно, Григорий не сидел на одном месте в Исаврии, а история Сарацина признана аутентичной. Географические аргументы неуместны, так как переносят нас туда, откуда мы начали.

3. В тексте «Чудес», собрание которых содержит случаи с XI века, упоминание об обращении Сарацина появляется только в рукописях XIV столетия.[116] Поэтому то время, в которое совершалась упомянутая литургия, было вполне «византийским». Возглас к причастию «Со страхом Божиим и верою приступите» использовался в агиополит-

---

[113] *Fedalto*. II. P. 861. No. 76.1.3; P. 868–69. No. 76.19.2.

[114] PG 140, 429C; *Bornert*. P. 199–200. О «Протеории» и ее авторе см. *ibidem*. P. 181–206. Борнер (*Ibidem*. P. 181–96) датирует этот комментарий 1055–1063 гг. В труде Дарузе (*Darrouzès J*. Nicolas d'Andida et les azymes // REB 32, 1974. P. 199–203) указана дата 1085–1095 гг. О распространении византийского обряда на весь православный мир в средние века см. *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 56–57.

[115] *Laurent*. P. 116–142.

[116] *Aufhauser J. B*. Das Drachenwunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung // BA. Heft 5. Leipzig, 1911. S. 7–8, 20–22; *Beck*. S. 578–79.

ском и константинопольском обряде, но никогда в литургиях, происходивших из антиохийского ареала. Приведенный отрывок из истории Сарацина, где упоминается причастная лжица, дает нам уверенное свидетельство в пользу литургии византийского обряда, но определенно не IX в. и даже не XI, а, скорее всего, XIV столетия. Почему? Потому что на протяжении XI в. этот вопрос еще был спорным.

4. Более того, любая попытка датировать этот источник на основании возгласа «Со страхом Божиим и верою приступите» будет *petitio principii,* доказательством от неизвестного к неизвестному.[117]

Поэтому на основании столь многих оговорок я бы не стал использовать данный источник для обоснования раннего вхождения в обиход византийской литургии лжицы для причащения.

5. Патриарх Михаил Куркуй (1143–1146)

В любом случае в первой половине XII в. причащение лжицей очевидно все еще рассматривается новизной, нуждающейся в обосновании, если верить письму, приписываемому патриарху Михаилу II Куркую (1143–1146).[118] Послание адресовано одному монаху, у которого были серьезные предубеждения против литургических новаций. Патриарх объясняет ему с изумительным для того времени либерализмом мышления, что только по отношению к

---

[117] Подробное исследование данного вопроса: *Taft R. F.* Communion. Ch. XIV.

[118] Некоторые приписывают это письмо византийскому богослову проту монастыря на горе Ганос Иоанну Фурну, жившему в XII в., но не все с этим согласны, см.: *Beck*. S. 616; Les Regestes. 1022; *Allatius L.* De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Cologne, 1648. P. 1153–60 = Bk. III, ch. xiii, no. 15; *Salaville S.* Une explication du patriarche Michel l'Oxite (1143–1146) sur la formule de consécration eucharistique // EOrans. 1913. № 16. P. 289–291. Этот текст использовался также в споре об эпиклезисе, см. *Jugie M.* Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissentium. Paris, 1930. Vol. III. P. 279–281.

сущности веры в Святую Троицу и Господа и Спасителя Иисуса Христа и его домостроительство спасения (т.е. по отношению к догматическим понятиям) Церковь неизменна. В других сферах Церковь все изменяет к лучшему. Касаясь литургических нововведений, патриарх с ужасом говорит, что в прошлом «не только те, кто в святилище, как теперь, но и все [миряне] принимали небесный хлеб в руки, целовали его, дотрагивались им до глаз, а лишь затем съедали», зато теперь Церковь более подобающе «причащает каждого животворящей пищей ложкой [λαβίδι] или из руки епископа, за исключением духовенства».[119]

Как можно истолковать эту фразу «или из руки епископа»? Не доказывает ли это, что епископ продолжал причащать старым способом, без использования лжицы? Не исключено, учитывая более консервативный и архаический характер архиерейского чина.[120]

6. Феодор Вальсамон († после 1195 г.)

Известный византийский канонист Феодор Вальсамон из Константинополя (около 1130–после 1195), комментируя канон 101 Пято-шестого собора «иже в Трулле» (691/2 г.),[121] отмечает, что, несмотря на то, что соборы «в некоторых церквах [ἐν τίσιν ἐκκλησίαις]» запретили старый обычай раздаяния причастия верующим в руки, который Трулльский собор постановил возобновить [μεταδίδο-

---

[119] *Михаил Куркуй* Περί τῆς ὑπαλλαγῆς τῆς μεταλήψεως τῶν ἁγιασμάτων τοῦ Χριστοῦ (= Regestes. 1022) // Αρχειον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας / *Gedeon M. I. (ed.)*. Constantinople, 1911. Vol. 40. P. 4–10: Ἐπεί δέ μή μόνον οἱ τοῦ βήματος, ὥσπερ νῦν, ἀλλά και πάντες ὁμοῦ ταῖς χερσί τόν οὐράνιον ἄρτον δεξόμενοι χείλεσί τε περιπτυσσόμενοι καί ὀφθαλμοῖς ἐπιτιθέντες, οὕτω αὐτόν ἤσθιον, καί τοῦτο πρός τό εὐσχημονέστερον ἡ Ἐκκλεσία διορθουμένη λαβίδι νῦν ἅπασιν ἢ τῇ χειρί τοῦ ἀρχιερέως, ἄνευ καί τοῦ κλήρου, τῆς ζωοποιοῦ τροφῆς μεταδίδωσιν...

[120] *Taft R. F.* Diptychs. P. 146.

[121] *Joannou*. I.1. P. 237–39 = *Mansi* 11, 985–88.

ται τοῖς λαικοῖς τό ἅγιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καί οὐκ ἐγχειρίζεται τούτοις κατά τήν τοῦ κανόνος περίληψιν].[122]

Браун заключает, если только некоторые церкви больше не придерживались этого, то очевидно, что не все отказались от древнего обычая даже в эпоху Вальсамона.[123]

7. Анонимный несторианский трактат XII в.

В конце концов, анонимный полемический трактат XII в. под названием «Liber demonstrationis de vera fide [Книга доказательства истинной веры]» ставит в вину мельхитам — т.е. византийцам — и яковитам то, что они больше не дают верующим отдельно отпить из чаши.[124]

III. Византийские литургические источники

В литургических источниках византийского обряда — в богослужебных текстах, их переводах или литургических комментариях — причащение через обмакивание впервые появляется явно на протяжении XI столетия, хотя использование лжицы отмечается только в XII в.

1. Синайский грузинский кодекс № 89 (XI в.)

Лишь один греческий источник из Палестины, Анастасий Синаит († после 700), свидетельствует о причащении через обмакивание в VII в. (раздел B.I.3 верху). Однако мы не видим этого обычая в византийском обряде, по крайней мере, еще 4 века. Ранняя грузинская редакция ЗЛАТ дошла до нас в рукописи XI века, известной как кодекс *Sinai Georg. 89*, который, вероятно, является первым литургическим текстом, явно свидетельствующем о причащении через обмакивание в византийской литургии.[125] Удивительно, что

---

[122] PG 137, 865.
[123] *Braun*. S. 274.
[124] *Ibidem*. S. 276.
[125] *Jacob A*. Deux formules. P. 36–37.

совершает его служащий пресвитер, который сам причащается таким образом по рубрике:

> И единую частицу кровью напаивает, и на дискос ее кладет, и обращается к людям с просьбой о прощении, и причащается, и говорит: «Вознесу тебя, Господи Боже мой» до «во веки веков» (*Пс.* 144/145).[126]

Как отмечает Жакоб, здесь не упоминается ложка, поскольку священник не полностью погружает частицу в чашу, а только слегка обмакивает ее в пречистую Кровь.[127] Хотя рубрики грузинской версии не прописывают способ причастия мирян, вполне возможно, что они могли приобщаться через обмакивание.

Таким образом, причащение духовенства под двумя видами совместно через обмакивание было неслыханным нововведением в византийский чин причащения клира. Жакоб предполагает, что этот иверский обычай мог быть заимствован из сиро-палестинского обихода.[128] В то время в Святой Земле было несколько грузинских монахов, один из которых списал манускрипт в Иерусалиме, как показывает второй колофон.[129] Восточное происхождение этого манускрипта также прослеживается благодаря многочисленным «ориентализмам» в литургических формулировках,[130] что

---

[126] *Jacob A.* Version géorgienne. P. 65–117: «*Et unam particulam sanguini intingat et super patenam deponat et a populo veniam petat et illa communicet et dicat*: Exaltabo te, Domine deus meus usque Ad saeculum et a saeculo in saeculum».

[127] *Jacob A.* Deux formules. P. 37.

[128] *Jacob A.* Deux formules. P. 37.

[129] *Jacob A.* Version géorgienne. P. 68.

[130] *Jacob A.* Version géorgienne. P. 78–85; *Jacob A.* Formulaire. Louvain, 1968. P. 220–21, 387–91. *Taft R. F.* Great Entrance. P. xxxii, 72, 174–75, 345–46.

можно заметить и в старой италийской редакции ЗЛАТ.[131] Палестина была не только районом, где мы впервые видим практику причастия клира через обмакивание (см. B.I.3 вверху), но и колыбелью западно-сирийской традиции, где использование ложки для причащения клира все еще остается в обиходе вплоть до сегодняшнего времени.

2. Три евхология XII века из Реджио-Мессины

Причастные рубрики трех сицилийско-калабрийских евхологиев XII в.: кодексов *Grottaferrata Gb II* (f. 20r-v), *Vatican Gr. 1811*, датированного 1147 г. (f. 87v), и *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (f. 22v) — свидетельствуют о том, что низшие клирики и миряне все еще принимали святые дары раздельно, хотя уже не брали хлеб в руки, а священник сам влагал его им в уста.[132]

3. Последующие литургические комментарии

Лжицы для причащения нет в длинных списках литургических предметов, облачений, сосудов и других объектов, перечисленных патриархом свт. Германом I (715–730) в «Церковной истории» § I, в т.ч. и в латинской версии того же самого труда, переведенного Анастасием Библиотекарем в 869–870 гг.[133] Практически ни одно богослужебное руководство не упоминает лжицы до «Литургического комментария» § 5 Псевдо-Софрония Иерусалимского XII в.[134] и трактата «О священной литургии», приписываемого патриарху Иоанну IV Постнику (582–595), но в реальности эта компиляция написана не ранее XIV столетия и основана на той же самой интерполированной средневековой ре-

---

[131] *Jacob A.* Formulaire. P. 63–196, 207–208, 499; *Jacob A.* Tradition. P. 109–138 ; *Taft R. F.* Great Entrance. P. xxxii, 129, 174–75, 254, 273–75, 296, 345–49, 371–72, 406–407.
[132] *Jacob A.* Formulaire. P. 417.
[133] *Borgia.* P. 10–20.
[134] PG 87.3, 3085B; PG 87.3, 3084C; *Bornert.* P. 210–11.

дакции «Церковной истории»[135] свт. Германа I, (которая, как уже говорилось, не упоминает ложки). [136]

В тексте Псевдо-Постника, например, утверждается: «Причащение лжицей символизирует язык Исайи [τήν τοῦ ʽΗσαίου λαβίδα], к которому прикоснулся уголь, взятый с небес» [137]. Эту же мысль можно обнаружить около 392 г. у Феодора Мопсуестского в его *Проповедях* 16, 36-38.[138] В Византии около 730 г. можно обнаружить пратекст Германа, но, однако, без упоминания ложки, но с образом священника, который держит в руках тело Христово во время Евхаристии.[139]

Эти тексты интересны тем, что они придают лжице символику клещей Серафима, который держал небесный уголь, очистивший уста пророка в *Ис.* 6,6–7 (LXX): «Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника [ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπό τοῦ θυσιαστηρίου], и коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен».

Этот один из самых ранних символов евхаристии, без сомнения, происходит от слова λαβίς (ручка, рукоятка, клещи), которое применяется вместо общего наименования κοχλιάριον (на латыни: cochlear[is]).[140]

Другой средневековый комментарий, написанный не ранее XIII в. — поэтическая адаптация «Протеория»[141] (ок.

---

[135] *Bornert*. P. 135–36.
[136] PG 98, 383–454.
[137] Spicilegium Solesmense / *Pitra J. P.* (ed.) Paris, 1852–1858. Репринт: Graz, 1963. Vol. 4. P. 442.
[138] ST. № 145. P. 591–95; *Mingana*. P. 118–20.
[139] *Borgia*. P. 37; *St. Germanus of Constantinople* On the Divine Liturgy / The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff. Crestwood, 1984. P. 94–97.
[140] *Braun. S.* 278.
[141] *Bornert*. P. 207–10.

1085–1095), ошибочно приписываемая Михаилу Пселлу[142] — касается освященного хлеба и объясняет, почему он помещается в чашу перед причащением.[143] Хотя текст прямо не упоминает лжицу для раздаяния причастия, он предполагает необходимость ее использования.

4. Диатаксисы и евхологии XII-XIII веков

К ранним рукописным евхологиям с рубриками, явно упоминающими причащение лжицей через обмакивание, относятся: кодекс *Barberini 316*, рукопись XII в. из Калабрии или из-под Мессины;[144] список XII–XIII вв. *Sinai Gr.* 1020[145] и кодекс *Esphigmenou 34* (1306 год).[146]

Среди диатаксисов литургии иерейского чина причащение лжицей впервые отмечается в кодексе *Athens Ethnike Bibl. 662*, рукописи XII-XIII вв. Это первый дошедший до нас полный пресвитерский диатаксис.[147] Соответственно рубрики, относящиеся к использованию лжицы, становятся типичными для диатаксисов пресвитерской евхаристии.[148] И, начиная с XII в., ложка для причащения упоминается во всех евхологических рубриках и других источниках.

5. Отрантская редакция версии Льва Тосканского (XIII в.)

Можно увидеть тенденцию к введению обмакивания, отраженную в отрантской редакции XIII в. латинской вер-

---

[142] *Jacob A.* Un opuscule didactique otrantais sur la Liturgie eucharistique: l'adaptation en vers, faussement attribuée à Psellos, de la Protheoria de Nicolas d'Andida // RSBN. 1977–1979. №№ 14–16. P. 161–178.
[143] *Joannou P.* Aus den inerdierten Schriften des Psellos: das Lehrgedicht zum Meßopfer und der Traktat gegen die Vorbestimmung der Todesstunde // BZ. 1958. № 51. S. 1–9. Стихи 240–244.
[144] *Jacob A.* Deux formules. P. 37–38.
[145] *Дмитриевский А. А.* II. С. 145.
[146] *Ibidem*. II. С. 269.
[147] *Trempelas*. P. 13.
[148] *Диатаксис* XIII в. из личного собрания Дмитриевского: *Дмитриевский А. А.* III. С. 120–21; также список *Синод. 275 (381)* и *Vatican 573, Красносельцев Н. Ф.* Материалы. С. 28, 92, 113.

сии ЗЛАТ. Ее перевел в 1173-1178 гг. Лев Тосканский с константинопольских источников.[149] Оригинальная версия Тосканца предваряется причащением мирян с рубриками, которые гласят, что последний диакон принимает причастие и ставит чашу на престол, покрывая ее и призывает верных к причастию

> *Sed qui postremo communicauit diaconus reportat super altare calicem et operit et dicit populo:* Accedite.[150]
>
> *Но последний причащающийся диакон ставит чашу на престол и покрывает ее и говорит народу:* «Приступите!»

В отрантской редакции, которая находится в кодексе *Karslruhe Ettenheimmünster 6*, происходящем из первой половины XIII в., эти рубрики читаются следующим образом:

> *Et qui postremo communicauit diaconus ponit restantes portiones a patena in calicem et operit eas et dicit ad populum:* Cum timore dei accedite.[151]
>
> *И последний причащающийся диакон добавляет в чашу оставшиеся частицы с дискоса, покрывает ее и говорит:* «Со страхом Божиим приступите!»

Отрантская редакция ЗЛАТ в той же самой рукописи дает указанную глоссу по-гречески.[152]

6. Иоанн VI Кантакузин (1347–1354)

Император Иоанн VI Кантакузен (1347–1354) в *Истории* I, 41, описывая царское причащение, указывает, что после принятия святого тела в руки василевс «причащается животворящей кровью, но не из лжицы, как обычные люди [οὐ λαβίδι, καθάπερ οἱ πολλοί], но прямо из чаши по образу

---

[149] *Jacob A*. Deux formules. P. 38.
[150] *Jacob A*. Toscan. P. 111–162.
[151] *Jacob A*. Otrante. P. 49–107.
[152] *Engdahl*. S. 32; *Jacob A*. Deux formules. P. 38.

священников».[153] Не означает ли это, что обычные люди все еще принимали дары раздельно, вначале священное тело, а затем пречистую кровь лжицей из чаши? Текст допускает такую интерпретацию, и эта возможность не может быть исключена *a priori,* хотя подобная практика в такую позднюю эпоху противоречила бы другому раннему свидетельству о существовании в это время причащения под двумя видами совместно через обмакивание.

7. Ульрих фон Рихенталь

Доказывает ли факт, приведенный выше, что византийцы никогда не использовали лжицу иначе как для причащения мирян через обмакивание? Однажды Йозеф Браун, признанный знаток литургических облачений, сосудов и других парафернали́й, написал:

> С того времени как [лжица] была введена в греческий обряд, она всегда использовалась одним и тем же способом, что и сейчас, т.е. для причащения низшего духовенства и мирян — за исключением императора, который пил священную кровь из чаши, как и высшее духовенство — частицы освященного хлеба помещались в священную кровь перед причастием и таким образом пропитывались ей. Она никогда не употреблялась для раздачи священной крови отдельно…[154]

Браун чересчур обобщает. Ульрих фон Рихенталь (†1437) в своей хронике Констанцского собора 1414–1418 гг. описывает литургию, которая была совершена православным священником в присутствии архиепископа Киевского Григория Цамвлака, происхождением из Тырново (Болгария). Григорий был главой церковной делегации Руси. Латинянин Ульрих, вероятно, ранее не был знаком с византийским обрядом, и его сообщение об этом событии не вполне корректно, но он описал события в том виде, как

---

[153] *Ioannes Cantacuzenus* Historiarum libri IV/ *Schopen L.* (ed.) // CSHB. Bonn, 1878–1880. Band I. S. 202.
[154] *Braun. S.* 270–71.

они происходили перед его глазами. Среди особенностей, которые привлекли его внимание, было использование лжицы в чине причащения. После того как священник и диакон приняли священный хлеб, он продолжает на средневековом немецком языке:

> **1.** Do nam der ewangelier und halt den kelch und nam der dritt mit dem löffel usser dem kelch und gabs dem priester. Der auß es uß dem löffel. **2.** Danach, do namen sy den win und wasser mit dem löffel uß dem kelch und trunkend das usser dem löffel, da sy den kelch nit uffhubend.[155]

> **1.** Затем диакон взял и держал чашу и зачерпнул из чаши третий раз ложкой и дал это священнику. Тот съел это из ложки. **2.** После этого он ложкой взял вино и воду из чаши и отпил из ложки, поскольку не поднимал чашу.

Мы видим здесь диакона прислуживающего на причащении священника освященным вином с помощью лжицы (**1**). Можно предположить, что общее причащение мирян совершалось так же, т.е. лжицей (**2**).[156] Несомненно, что они точно не брали чашу в руки, — может быть, из-за неудобства — чтобы отпить из нее. Ульрих, пораженный размерами чаши, описывал ее ранее такими словами «ain silbren, vergülten kelch...der wol als groß was, als unßer kelch dry (серебряная, позолоченная чаша, которая была наверно в три раза больше, чем наши чаши)». [157]

Ульрих предоставляет нам еще один аргумент против скачка от существования причастной лжицы к заключению, что она всегда применялась только так, как сейчас. Мы видим, что лжица использовалась духовенством для

---

[155] *Buck*. S. 140.
[156] Здесь я согласен с интерпретацией Р. Мирона, см.: *Miron R. C.* Als man ain käß versucht. Ulrich von Richentals Beschreibung einer orthodoxen Liturgie auf dem Konzil von Konstanz // Othodoxes Forum. 1987. № 1. S. 69–70. Литературу по этому вопросу я привожу: *Taft R. F.* Great Entrance. P. 209.
[157] *Buck*. S. 138.

причащения из чаши. Итак, возможные литургические функции ложек не ограничиваются современным византийским обычаем причащения через обмакивание.

IV. Причастные лжицы в византийской иконографии

Я не буду делать попыток обозреть все возможные византийские художественные изображения причастной лжицы. Нас интересует только их изначальное появление и распространение. Но я должен предостеречь: здесь аргумент от умолчания не работает. Формы искусства, как литературный жанр или рука копиистов, могут консервировать время и воспроизводить образы, которые уже не отражают действующих обычаев: современные иконы продолжают изображать святителей в архиерейских облачениях, давно вышедших из употребления. Классическим примером является сцена «Причащение Апостолов», которая представляет раздачу причастия в руки уже после того, как лжица вошла в обиход.[158] Это особенно хорошо видно на

---

[158] Согласно Шарон Герстель, фреска XIV в. в церкви Св. Михаила в монастыре Леснова между Кратово и Злетово в славянской Македонии изображает Св. Петра, причащающегося лжицей. Подобную сцену можно увидеть на апсиде в монастыре Хиландар на Афоне. Это лишь несколько примеров изображения лжицы на образе «Причащения Апостолов», см. *Gerstel S.* Monumental Painting and Eucharistic Sacrifice in the Byzantine Sanctuary. May, 1993. PhD dissertation, NYU Institute of Fine Arts, Ann Arbor: University Microfilms, 1994. P. 151. Несмотря на то, что репродукции этого изображения достать не удалось, приходится довольствоваться описанием: L'art byzantin chez les slaves. Les Balkans, I.2 // Orient et Byzance 4. Paris, 1930. P. 222–263: «...dans l'abside, se trouve la représentation habituelle de l'Eucharistie...sur les deux côtés de l'autel, deux Christ: le Christ de gauche donne la communion avec la cuiller à Pierre, qui s'avance vers lui à la tête de cinq autres apôtres; le Christ de droite met le pain dans la main de l'apôtre Paul, et tient dans sa main gauche une patène plate [в апсиде открывается обычное изображение Евхаристии с обеих сторон алтаря с двумя Христами: левый Христос подает причастие лжицей Петру, который приступает к нему во главе с пятью иными апостолами; правый Христос подает хлеб в руку апостолу Павлу, держа в левой руке плоский дискос]».

апсидной мозаике Церкви Св. Архангела Михаила в Киеве (около 1108 г.), где Иисус изображен дважды: раздающим освященный хлеб в руки апостолам и дающим им отпить из чаши — в то время как на престоле показана лежащая причастная лжица![159] Поэтому отсутствие лжицы в сцене причащения еще ни о чем не говорит.

Но иконографические памятники, содержащие изображение лжицы, подтверждают то, что мы прочитали ранее в текстуальных источниках. С начала X в. мы видим несомненные графические доказательства использования лжицы при причащении верных. В сцене из Псевдо-Софрониева *Жития* св. Марии Египетской 33-40,[160] которое стало весьма популярным на Востоке и Западе, св. Зосима Палестинский изображен преподающим причастие раскаявшейся блуднице и отшельнице Иудейской пустыни св. Марии Египетской перед ее кончиной. В византийской иконографии св. Зосима уделяет таинство с помощью лжицы.[161] Ранние примеры являют фрески в скальной церкви в Каппадокии, открытые в процессе реставрации профессором Папского Восточного института Гийомом де Жерфаньо SJ, а также роспись апсиды Новой Церкви в Токали Килисе (940-963 гг.) и часовни Килисеси № 31 (ок. 900).[162]

Сцена также изображена на фресках Юланли Килисе около Илхары в Каппадокии, датируемых второй половиной XI века;[163] на миниатюре в кодексе XII в. *Paris Suppl. Gr.*

---

[159] Я благодарен Джону Котсонису за предоставление мне издания: *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. Москва, 1986. Илл. 285.
[160] PG 87.3, 3720–25 (= CPG 7675) = BHG 1042.
[161] *Ştefanescu*. P. 126–27. Илл. LXXXIII.
[162] *De Jerphanion* I.1. P. 256; I.2. P. 313, 325 и прим. 3; илл. 59 (4), 85 (4); *Wharton Epstein A*. Tokali Kilise. Tenth–Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia // Dumbarton Oaks Studies 22. Washington, 1986. P. 68, 83.
[163] *Thierry N. & M*. Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, région du Hasan Dagi. Paris, 1963. P. 91–92; датировка из *Restle M*. Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. 3 vols. Recklinghausen, 1967. III. План LVII.

1276 (f. 95r)[164] и, самое главное, в известной кипрской иконографии XII в.[165] Так как причастная лжица появляется уже на каппадокийских фресках X столетия, Де Жерфаньо доказывает, что из-за сирийского влияния Каппадокия ввела лжицу раньше Византии,[166] где использование причастной лжицы отмечается только в XI столетии (см. раздел выше B.II.3).

Однако, как уже давно заметил Фристоун, сцена, изображающая св. Марию Египетскую, является иллюстрацией т. н. клинического причащения («виатика», или напутствия) — таинства приобщения болящих вне литургии. Исключительный способ причащения через обмакивание был введен для таких случаев задолго до того, как этот обычай стал общепринятым.[167] Другая иллюстрацией из того же самого времени, миниатюра рукописной псалтыри *Vatican Gr. 752* (1058–1059 гг.), показывает нам св. Сильвестра, преподающего таинство возле престола — здесь это ординарные обстоятельства литургии — тем, что, кажется, является лжицей. [168] Но это не опровергает положения Фристоуна.

---

[164] *Milojcic*. Илл. 19.1; *Leclercq*. P. 2438.

[165] Это можно увидеть на фресках XII века в Асину, Сускиу, Лагоудера (XIV в.) и многих других кипрских храмах. См. библиографию: *Sacopoulo M*. Asinou en 1166 et sa contribution à l'iconographie // Bibliothèque de Byzantion 2. Brussels, 1966. P. 66–68; *Stylianou A. & J*. The Painted Churches of Cyprus. Stourbridge, 1964. P. 56–57. Илл. 18–19 (Асину); *Boyd S. A*. The Church of the Panagia Amasgou, Monagri, Cyprus, and its Wallpaintingswith Architectural Drawings // DOP. 1974. № 28. P. 277–328.

[166] *De Jerphanion*. I.1. P. 258.

[167] *Freestone*. P. 146., см. прим. 78, 101 выше.

[168] *Kalavrezou I., Traboulia N., Sabar Sh*. Critique of the Emperor in Vatican Psalter gr. 752 // DOP 47. 1993. P. 213, 197. Илл. 23 (f. 193v в *Пс*. 62). Благодарю Наталью Тетерятникову за то, что обратила мое внимание на эту иллюстрацию. Позже, миниатюра 1600 г. в критской рукописи *Vatican Gr. 2137* представляет другой пример, где священник изображен перед святыми (царскими) вратами, преподающим таинство лжицей с длинной рукояткой, см: *Vocotopoulos P. A*. Οἱ Μικρογραφίες ἑνος Κρητικοῦ

V. Описи византийских литургических сосудов

Дошедшие до нас описи византийской церковной утвари подтверждают информацию, полученную из вышеуказанных источников.[169] Однако нельзя быть уверенным, что инвентарные списки охватывали все. Лжицы, кроме всего прочего, относились к наиболее незначительным византийским церковным приборам, хранившимся в скевофилакии или сокровищнице церкви, поэтому аргумент по умолчанию здесь вообще не работает. Таким образом, мы не можем сделать никаких выводов из того, что ложки не упоминаются ни в обширном перечислении сосудов и ценностей в *Описании Св. Софии* 23-25, анонимной полулегендарной рукописи VIII–IX вв., посвященной сооружению этого собора;[170] ни в описи дорогих предметов, предоставленной в 1200 г. русскому паломнику Антонию Новгородскому, который интересовался мощами и чудесами больше, чем такими тривиальными предметами, как лжицы.[171] Это же самое относится к некоторым другим дошедшим до нас описаниям сокровищницы.[172]

Вкладные грамоты, или описи (βρέβιον, βρέυιον, βρέουιον; по-латыни: *breve*, *breviarium*[173]) по своему содержанию весьма обширны. Дошедшие до нас экземпляры дати-

---

Χειρογράφου τοῦ 1600,ς Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ᾽Αρχιαλογικῆς // Ἑταιρείας. Ser. 4, 13. 1985–1986. P. 191–208.

[169] *Mango*. P. 37–38; *Majeska G*. Notes on the Skeuophylakion of St. Sophia

[170] *Preger*. S. 99–102.

[171] *Лопарев*. С. 2–94.

[172] *Mercati S. G.* Santuari e reliquie Costantinopolitane secondo il codice Ottoboniano latino 169 prima della Conquista latina (1204) // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archaeologia, 12. 1936. P. 133–156; Репринт: Collectanea Byzantina/ a cura di *Acconcia Longo A*. Bari, 1970. Vol. II. P. 464–489; *Ciggaar K. N.* Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // REB. 1976. № 34. P. 211–267.

[173] *Nissen W*. Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Ein Beitrag zur Geschichte des Klosterwesens im byzantinischen Reiche. Jena, 1894. S. 69.

руются вторым тысячелетием и дают адекватное свидетельство широкому распространению лжиц — хотя не всегда причастных — в то время.

1. Грузинское житие Святых Иоанна и Евфимия (после 1044 г.)[174]

Георгий III Мтацминдели («Святогорец», около 1009–1065), восьмой игумен Ивирона (ок. 1044–1056), в *Житии* иверских агиоритов Свв. Иоанна (†1002) и его сына Евфимия,[175] основателей и первых двух игуменов Ивирона,[176] приводит списки вкладов (16-17) и книг (25), составленных во второй половине XI в. для Великой Лавры и других монастырей. Вкладные сосуды включают в себя «две большие серебряные чаши и дискос с лжицей и звездицей, и серебряный ковчег для хранения мощей: все покрытые золотом».[177]

2. Завещание Евстафия Воилы (апрель 1059 г.).

Вкладная грамота Евстафия Воилы, богатого византийского сельского землевладельца из Каппадокии с поместьями в восточной части Малой Азии, является самой ранней (от 1059 г.) дошедшей до нас описью владений византийской провинциального магната.[178] Этот текст — настоящее зеркало жизни благородного богобоязненного и

---

[174] О датировки этого жития см.: *Peeters P.* Histoires monastiques géorgiennes // AB. 1917–1919. №№ 36–37. P. 8–68; *Tarchnischvili-Aßfalg*. P. 171; *Garitte G.* Le témoignage de Georges l'hagiorite sur l'origine du «Barlaam» grec // Mu. 1958. № 71. P. 58.

[175] BHG 653, 2143.

[176] Об этих благородных мужах и их трудах см.: *Tarchnischvili-Aßfalg*. P. 126–74; *Taft R. F.* Mt. Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // DOP. 1988. № 42. P. 179–194.

[177] Латинская версия: *Peeters P.* Histoires monastiques. P. 25; грузинский оригинал: Дзвели картули агиографиули литературис дзеглеби / *Абуладзе И. В.* (ред.). Т. II. Тбилиси, 1967; французский перевод: Irénikon. 1929. № 6. P. 776–84; 1930. № 7. P. 50–67, 181–96, 448–60.

[178] *Vryonis*. P. 263–277.

правоверного члена землевладельческой аристократии — перечисляет ранние вклады в храм, который построил Воила, включающие в себя, *inter alia,* «священные сосуды: дископотирий,[179] сито, звездицу, две ложки, второй дискос, малое кадило: оба из позолоченного серебра».[180]

3. Диатаксис Михаила Атталиата (март 1077 г.)

Диатаксис византийского сенатора, судьи, землевладельца и историка Михаила Атталиата (1020–1085) является бесценной антологией, включающей автобиографический материал и историю его приобретений, так же как и типикон, написанный для монашеских общин, которые он поддерживал: небольшого монастыря Христа Милосердного в Константинополе и Ксенодохион в Раидестосе, где находились его поместья.[181] К типикону приложен вкладной лист монастырских ценностей,[182] включающий «позолоченный серебряный дископотирий со звездицей, лжицей и ситом». Затем текст дает описание украшений и надписей на дискосе и чаше.[183] Далее перечисляется список предметов, которые будут пожертвованы после смерти ктитора, среди которых мы находим «другой позолоченный серебряный

---

[179] Врионис (*Vryonis*. P. 267) переводит δισκοποτήριον «чашей» согласно словарю Софоклеса (*Sophocles E. A.* Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A.D. 1100). New York, 1887. Vol. I. P. 387). Эльберн (*Elbern V. H.* Liturgische Geräte // RBK. № 5. P. 723) дает то же самое значение. Но этот термин обозначает литургическую пару из потира и дискоса: «ensemble composé du calice et de la patène» согласно Лекко (*Lecco D.* Éclaircissements sur la liste des objets liturgiques / Cinq études sur le Xe siècle byzantin *Lemerle P.* (ed.) // Le monde byzantin. Paris, 1977. P. 35–37). В этом же значение мы встречаем это слово в следующей описи (№. 3).

[180] *Lemerle P.* Le Testament d'Eustathios Boïla // Cinq études. P. 15–63.

[181] *Gautier*. P. 5–143 ; *Lemerle P.* Le Diataxis de Michel Attaliate (mars 1077) // Cinq études. P. 67–112, о вкладном листе: 88–89; *Kazhdan A.* Attaleiates, Michael // ODB. 1. P. 229; *Nissen*.

[182] Детальный анализ вкладного листа: *Nissen*. P. 69–122.

[183] *Gautier*. P. 91, строка 1209–10.

дископотирий с крестом в середине и надписью «Примите, ядите», серебряное сито, звездицу и лжицу». [184]

4. Типикон Григория Пакуриана (декабрь 1083 г.)

Типикон 1083 г. Григория Пакуриана для монастыря Баково в Болгарии[185] дополняет монашеское правило описью скромной монастырской собственности. Скудный список церковной утвари содержит, однако, «одну серебряную лжицу». [186]

5. Опись монастыря Теотокос Ксилургу (1143 г.)

Инвентарный список имущества монастыря Ксилургу в 1143 г. содержал «[предмет] без лжицы, звездицы и сита [τήν δέησιν χωρίς λαβίδος ἀστερίσκου καί ἠτμού».[187]

Эта фраза очень туманна — я не знаю что означает δέησιν в этом контексте, разве что это местное название литургического набора (сервиза) на современном языке называемого σερβίτσιω. В любом случае, это показывает, что в то время такие приборы уже входили в обычный состав литургического набора. Тот же самый документ называет обычные столовые ложки словом κοχλιάρια, а не λαβίδες.[188]

6. Типикон епископа Льва Аргосского (1143 г.)

В том же самом году типикон епископа Льва Анзаса Аргосского и Навплийского[189] для монастыря Пресвятой

---

[184] *Ibidem*. P. 127–29, строка 1173–76.
[185] *Lemerle P*. Le Typikon de Grégoire Pakourianos (décembre 1083) // Cinq études. P. 115–91.
[186] Le Typikon de Grégoire Pacourianos pour le Monastère de Pétritzos (Bakovo) en Bulgarie / *Petit L*. (ed.) // Приложение к Византийскому Временнику. СПб, 1904. № 11. С. 53.
[187] Акты. С. 52. О сите для вина см.: *Lecco D*. Éclaircissements sur la liste des objets liturgiques. P. 36.
[188] Акты. С. 58.
[189] *Fedalto*. I. P. 488.

Богородицы, основанного в Арее, также упоминает лжицы среди церковной утвари.[190]

7. Опись сокровищницы и библиотеки монастыря Иоанна Богослова на Патмосе (1200 г.)

Другая монастырская опись с Патмоса от сентября 1200 г. перечисляет сокровища в следующих категориях: святые иконы, священные сосуды, покровы и облачения, книги… Во второй категории, наряду с обычными сосудами, мы находим пять лжиц [λαβίδαι].[191]

8. Опись скевофилакии Великой Церкви (октябрь 1389 г.)

Одна из дошедших до нас описей предметов, хранившихся в скевофилакии Святой Софии, датируется 1389 г. и перечисляет иконы, мощи, напрестольные евангелия и кресты, наряду с множеством пышных литургических покровов, облачений и сосудов. Она упоминает несколько различных типов ложек: «две ложки, одна из слоновой кости, другая из янтаря… три других серебряных ложки, одна для мира и другая золотая с серебряным и золотым декором».[192] Ложка для мира могла использоваться для перемешивания компонентов во время приготовления мира или для его наливания при совершении таинства миропомазания.[193] Последняя упомянутая ложка называется в тексте «святой ложкой»,[194] вероятно, чтобы определить ее именно как лжицу для причащения. Ложка для мира снова нам по-

---

[190] *Miklosich-Müller*. V. P. 183–90. Ср. *Nissen*. P. 71.

[191] *Astruc C.* L'inventaire dressé en septembre 1200 du Trésor et de la Bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique // TM. 1981. № 8. P. 15–30; *Diehl Ch.* Le trésor de la bibliothèque de Patmos au commencement du 13 siècle d'après des documents inédits // BZ. 1892. № 1. P. 488–525.

[192] *Miklosich-Müller*. II. P. 566–70.

[193] Миро, освященноя патриархом в Великий Четверг, является главным священным веществом, используемым в благословении воды для крещения и помазания, совершаемого сразу после крещения.

[194] *Miklosich-Müller*. II. P. 569: ἁγία λαβίς κρύα μετά δέματος ἀργυροδιαχ–ρύσου, ἥτις καί ἄνωθεν ἐγράφη ἐν τῶ τόπω τῶν ἁγίων λαβίδώς.

казывает, что византийские церковные ложки использовались не только в качестве прибора для причащения.

Некоторые другие средневековые описи, такие как инвентарные список монастыря Св. Петра Спины в Калабрии (ок. 1135)[195] или Богородицы Елеусы (Вельюсы) около Струмицы в Македонии (1449)[196] не содержат списка евхаристической утвари.

С.Заключение

Осмыслив все вышеупомянутые и известные мне факты, которые позволяют судить об изменении византийского чина причащения мирян, я попытаюсь сделать следующие заключения:

1. В VII столетии в некоторых областях Востока и Запада древняя традиция раздачи причастия в руки начинает вытесняться обмакиванием частиц хлеба при приобщении мирян. Начиная с VIII в. мы видим подобный процесс и в византийском обряде.

2. Хотя ложки, которые могли использоваться в литургических целях, найдены в Сирии и датируются VI в., нет прямых доказательств, что они использовались для принятия или раздаяния причастия.

3. Литургические ложки существовали издавна, и факты говорят о том, что они использовались по-разному. Свидетельства из Сирии и Палестины показывают, что вначале ложки применялись иначе, чем теперь, когда мирян приобщают лжицей через обмакивание. Подобная практика сложилась только с начала II тысячелетия. По крайне мере один поздний документ — описание Ульриха фон Рихенталя начала XV в. (раздел B.III.7) — говорит о

---

[195] *Montfaucon B. de* Palaeographia Graeca. Paris, 1708. P. 403–7.

[196] Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine / *Petit L. (ed.)* // IRAIK. 6,1. 1900. P. 1–153.

том, что лжица использовалась для причащения духовенства из чаши.

4. Использование лжицы для приобщения через обмакивание впервые встречается в Палестине в VII в. (раздел B.I.3)

5. В том случае лжица использовалась для причащения высшего духовенства. Как приобщались миряне, документ не сообщает.

6. Византийский источник упоминает литургические лжицы во 2-й половине VIII в. (раздел B.II.2).

7. Но только Гумберт Римлянин в середине XI в. дает недвусмысленные утверждения о том, что в византийский обряд вошел обычай причащать мирян освященным хлебом, который погружался в чашу и насыщался освященным вином (раздел B.II.3).

8. С того времени современная практика причащения лжицей под двумя видами через обмакивание постепенно входит в повсеместный обиход.

9. Но данная манера не стала общепринятой. Другие источники показывают, что против нововведения было много возражений. Согласно патриарху Михаилу II (1143–1146), некоторые епископы продолжали раздавать причастие в руки (раздел B.II.5). Вальсамон также полагал, что не все церкви отказались от древнего обычая раздаяния причастия под двумя видами раздельно в руки верным (раздел B.II.6).

***Taft R. F.* Byzantine Communion Spoons: A review of the Evidence // DOP. 1996. № 50. P. 209–238.**

ЖЕНЩИНЫ В ВИЗАНТИЙСКОМ ХРАМЕ: ГДЕ, КОГДА – И ПОЧЕМУ?

Введение

С самого начала истории человечества религия, сексуальность и половые различия сплетены в запутанный узел. Неудивительно, что интерес к подобным вопросам возникал и в византийском обществе. Одним из последствий такого интереса была сегрегация женщин в византийских храмах. На последующих страницах я попытаюсь определить способы и мотивы подобной сегрегации.[1] Вна-

---

[1] Среди недавних исследований о женщинах в Византии см.: *Angold*. Ch. 21; *Beagan Ph. M*. The Cappadocian Fathers, Women, and Ecclesiastical politics // VChr. 1995. № 49. P. 165–179; *Beaucamp J*. La situation juridique de la femme à Byzance // CahCM. 1977. № 20. P. 147–176; *Beaucamp J*. Le statut de la femme à Byzance (IV–VII siècle), 2 vols. I: Le droit impérial, II: Les pratiques sociales // TM, Monographies 5–6. Paris 1990, 1992; *Buckler G*. Women in Byzantine Law about 1100 A.D. // Byz. 1936. № 11. P. 391–416; *Cameron A*. History as Text. The Writing of Ancient History. London, 1989; *Galatariotou C*. Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender // BMGS. № 9, 1984/85. P. 55–94; *Garland L*. The Eye of the Beholder': Byzantine Imperial Women and their Public Image from Zoe Porphyrogenita to Euphrosyne Kamaterissa Doukaina (1028–1203) // Byz. 1994. № 64. P. 19–39, 261–313; *Garland L*. Conformity and Licence at the Byzantine Court in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Case of Imperial Women // ByzF. 1995. № 21. P. 101–115; *Garland L*. The Life and Ideology of Byzantine Women // Byz. 1988. № 58. P. 361–393; *Verna Harrison Ch*. Male and Female in Cappadocian Theology // JTS. № 41. 1990. № 41. P. 441–471; *Herrin J*. In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach // Images of Women in Antiquity / *Cameron A., Kuhrt A*. (eds.) London, 1983. P. 167–189; *Laiou A*. Gender, Society and Ecomonic Life in Byzantium // Variorum Collected Studies Series. London, 1992; *Laiou A*. Mariage, amour et parenté à Byzance au XII–XIII siècles // Travaux et mémoires. Monographies 7. Paris, 1992; *Laiou A*. Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women // ByzF. 1985. № 9. P. 59–102; *Laiou A*. The Role of Women in Byzantine Society // JÖB. *№* 31/1, 1981. P. 233–260; *Laiou A*. Sex; *Nicol D. M*. The Byzantine Lady. Ten Portraits, 1250–1500. Cambridge, 1994; Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation /*Talbot A.-M. (ed.)* // Byzantine Saints' Lives in Translation. Washington, 1996; *Nikolaou K*. Η γυναίκα στο Βυζάντιο // Archaeologia 21, 1986. P. 28–31; *Nikolaou K*. Γυναίκε επιστολο–

чале я просто скажу то, что не требует доказательств: в византийском христианстве как нигде женщины стоят ниже мужчин. «Разве не диавол сотворил женщину? [Καί μή ὁ διάβολος ἐποίησε τήν γυναῖκα]» риторически вопрошает византийский повествователь в художественном *Житии святого Андрея Юродивого* (ок. 650—ок. 950),[2] и хотя ответ был «нет», данный вопрос весьма показателен:

> Антифеминизм был фундаментальным принципом византийской мысли, пока спорадическое знакомство с западными идеями романтической любви около XII века не изменило общего настроения.[3]

Итак, мой интерес сосредотачивается на различных факторах, которые могли определять место женщины в византийском храме. Чтобы исследовать эти факторы, я постараюсь избежать мыслить утилитарно, хотя не буду претендовать на то, чтобы совершенно освободиться от размышлений на актуальные темы. Как весьма кстати сказала Анжелика Лэйу о родственных вопросах в Византии:

> С одной стороны, нужно быть осторожным, чтобы не вводить современные проблемы в контекст древнего общества, с другой — было бы абсурдным не осознавать, что историки продвигаются вперед, подпитываясь современным дискурсом.[4]

Другими словами, историки не должны стремиться к апологии минувшего.

γράφοι στη μέση βυζαντινή περιόδο [8ος - 10ος αι.] // Proceedings of the 2nd International Symposium: Communication in Byzantium. Athens, 1993. P.169–180; *Nikolaou K.* Η θέση της γυναίκας στη βυζαντινή κοινωνία. Athens, 1993; *Nikolaou K.* Οι γυναίκες στο βίο και τα έργα του Θεοφίλου // Symmeikta 9. In Memory of D. A. Zakythinos. Vol. II. Athens, 1994. P. 137–151.

[2] *Rydén*. Vol. II. Строка 2224. Мэнго датирует *Житие* VII в., а Риден прибл. 950 г.: *Mango C.* The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered // RSBS. 1982. № 2. P. 297–313; репринт: Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage // Variorum Collected Studies Series. London, 1984. Ch. VIII.

[3] *Mango C.* Byzantium. The Empire of New Rome. London, 1980. P. 225–26.

[4] *Laiou A.* Sex. P. 110–11.

А. Где? Место женщины-мирянки в церкви

I. Византийская церковь

Во-первых, некоторое уточнение. Под «византийской церковью» я подразумеваю «храм византийского обряда», т. е. церковное здание, разработанное для совершения «литургии Великой церкви», которая отправлялась в Константинопольском патриархате. Византинист-практик, занимающийся другими дисциплинами может использовать эпитет «византийский» более широко, применяя подобное определение к храму в Палестине или церковному блюду в Сирии, основываясь на том, что эти объекты датируются временем нахождения этих провинций в составе Византийской империи. Для историка литургии церковное блюдо из Сирии имеет не большее отношение к Византии, чем китайский ресторан в Риме к итальянской кухне. Подобные вопросы определяются не географическими или политическими барьерами, а различиями экклезиологической культуры православных патриархатов и их литургических традиций, пока они не были окончательно византинизированы в первые столетия II тысячелетия.[5] Подобные различия не столь существенны, но без них литургика превращается в путаницу.

Кроме того, в данном контексте под «византийской церковью» я понимаю приходской храм. Своеобразие расположения места для женщин в монастырских храмах является отдельной проблемой. Нахождение женщин в таких специфических местах, где они были предоставлены самим себе, не может считаться типичным.

---

[5] См. *Taft R. F.* The Byzantine Rite. P. 56–57.

II. Литургическое пространство мирян

Чтобы прояснить нашу терминологию мы должны вспомнить, что Мэтьюз[6] поставил крест на ранее «общепринятой концепции», согласно которой византийский наос (центральная часть храма) был зарезервирован для литургического действа и таким образом закрыт для мирян.[7] В действительности были огорожены только амвон и святилище, предназначенные для исключительного пребывания духовенства. Барьеры перед алтарем, солеей и амвоном в древних константинопольских храмах были воздвигнуты исключительно для того, чтобы держать эти пространства и проходы свободными от мирян. Зачем же тогда ограждать солею, если мирян вообще не допускали в наос?

Согласно нескольким источникам, приведенным Мэтьюзом, прихожане находились в центре наоса, толпились возле алтаря, амвона и в прилегающих к ним местах, чтобы лучше видеть и слышать, что происходит.

1. Проповедь Иоанна Златоуста (398–404)

Византийский историк Созомен, уроженец Газы, описывая около 443 г. церковные события на рубеже столетий, а именно в период 324–425 гг., представил в *Церковной истории* VIII, 5, 2 описание того, что было бы трудно представить, если бы миряне находились вне наоса в боковых нефах. Согласно Созомену, проповеди Иоанна Златоуста в Константинополе притягивали столь великое количество людей, что ему приходилось иногда проповедовать с амвона в центре наоса, чтобы его было лучше слышно, вместо

---

[6] *Mathews*. P. 117–25.

[7] *Krautheimer R*. Early Christian and Byzantine Architecture // Pelican History of Art. 1965. P. 159.

того чтобы сидеть в алтаре на седалище позади престола, как было принято в то время, несомненно, и для Златоуста[8]:

> Τοσοῦτον δέ πρός αὐτόν τό πλῆθος ἐκεχήνεσαν καί τῶν αὐτοῦ λόγων κόρον οὐκ εἶχον, ὥστε, ἐπεί ὠστιζόμενοι καί περιθλίβοντες ἀλλήλους ἐκινδύνευον, ἕκαστος προσωτέρω ἰέναι βιαζόμενος ὅπως ἐγγύς παρεστώς ἀκριβέστερον αὐτοῦ λέγοντος ἀκούοι, μέσον ἑαυτόν πᾶσι παρέχων ἐπί τοῦ βήματος τῶν ἀναγνωστῶν καθεζόμενος ἐδίδασκεν.[9]

> Народ так жаждал его речей и до того не мог насытиться его беседою, что когда, вошедши в средину толпы, он [Златоуст] садился на амвоне чтеца и начинал учить, слушатели толкали и теснили друг друга, желая пройти вперед и стать к нему ближе, чтобы яснее слышать его беседу.

В своей *Беседе на Ин. 3,* 1, Златоуст сам подтверждает, что возле амвона давили и толкались, чтобы лучше слышать.[10]

2. Константинопольский собор (518 г.)

Подобные сцены толпящихся мирян сопровождали заседания собора, созванного в Константинополе в 518 году.[11] 10 июля 518 г. после вступления на престол православного императора Юстиниана I прохалкидонски настроенные горожане вынудили новоизбранного патриарха (наречен 17 апреля 518 г.) Иоанна II Капподокийца (518–520) включить Халкидонский собор в диптихи. По случаю пат-

---

[8] *Созомен* Церковная история VIII, 18.7–8; *Sozomenus* Kirchengeschichte // GCS, 50. Berlin, 1960. P.374 = PG. 67, 1564B; ср. *Максим Исповедник* Мистагогия 14 // PG. 91, 692–692.

[9] GCS 50, 357.11–15 = PG 67,1528BC; (*здесь: русский перевод 1851 г.)* Сократ приводит меньше подробностей в *Церковной истории* VI,5,5; *Sokrates* Kirchengeschichte // GCS. Neue Folge 1. Berlin, 1995. S.317 = PG Vol. 67, 673B = NPNF. Series 2. Vol. 2. P. 140. О местоположении и позиции проповедника см. *Olivar*. P. 726–736.

[10] PG 59, 37.

[11] Происхождение освещается в труде: *Taft R. F.* Diptychs. P. 102–103; *Speigl J.* Synoden im Gefolge der Wende der Religionspolitik unter Kaiser Justinos (518) // OKS. 1996. № 45. S. 3–20.

риаршей литургии 16 июля в Святой Софии «во время чтения диптихов собравшаяся толпа в полном молчании толпилась вокруг святилища в большом количестве и слушала [τῷ καιρῷ τῶν διπτύχων μετά πολλῆς ἡσυχίας συνέδραμον ἅπαν τό πλῆθος κύκλῳ τοῦ θυσιαστηρίου καί ἠκροῶντο]», как диакон провозгласил четыре собора и упокоилась.[12]

3. Павел Силенциарий (ок. 563 г.)

Такое скопление людей в местах, отведенных для духовенства, в те времена еще не воспринималось нарушением благочиния. Созданный около 563 г. «Экфрасис амвона Святой Софии» Павла Силенциария дает наглядную картину народа, толпящегося на солее, чтобы дотронуться и поцеловать евангелие перед тем, как после чтения оно будет занесено назад в алтарь. Святилище [ἄδυτον, θυσιαστήριον, βῆμα] Юстиниановой Святой Софии, описанное Силенциарием с мельчайшими подробностями,[13] представляло собою относительно ровную широкую и приподнятую платформу, отстоящую вглубь от апсиды со ступенями возвышенных сопрестолий [σύνθρονον], где восседало духовенство. С фронта святилище было закрыто Р-образным барьером [τέμπλον, διάστυλα]. Алтарное пространство [κάγκελος, κάγκελλον, κάγκελλα, κιγκλίς, κιγκλίδες, etc.] выступало в сторону наоса двумя второстепенными волнами в северо-восточном и юго-западном направлении от апсиды. Три двери, по одной с каждой стороны (север-запад-юг)

---

[12] ACO. Vol. III. P. 71–76.

[13] Descriptio S. Sophiae. P. 418–23, 682–805; Descriptio ambonis S. Sophiae Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit/ *Friedländer P.* (ed.) // Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern. Leipzig/Berlin, 1912. S. 227–65 = *Paulus Silentiarius* Descriptio S. Sophiae et ambonis/ *Bekker I.* (ed.) // CSHB. Bonn, 1837. P. 3–58 = PG 86.2, 2119–2264; *Xydis*. P. 1–24; *Mathews*. P. 96–99; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 178; *Mainstone R. J.* Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. London, 1988. P. 232–33.

ограды, пропускали в алтарное пространство. Выдаваясь вперед от центральных «святых врат», западное крыло алтаря было огорожено и выступало вперед в сторону солеи, которая вела к овалообразному амвону, расположенному в центре наоса. Силенциарий описывает амвон как «остров посреди морских волн, соединенный с материком перешейком» — солеей — «длинным проливом», происходящим от дверей святилища и охваченного ограждением высотой по пояс.[14] Этот проход сохранялся свободным во время торжественных выходов и исходов между святилищем и амвоном. Ограда была действительно необходима, чтобы удерживать народ, толпящийся кругом, что становится понятным из описания Силенциария:

> [**247-259**] Здесь священник, несущий благую весть, проходит при возвращении с амвона, держа поднятой золотую книгу, в то время как люди соперничают во имя непорочного Бога, чтобы коснуться священной книги своими устами и руками, а бесчисленные волны толпящегося народа в это время напирают. Подобно перешейку, о который бьются волны с обеих сторон, это пространство вытянуто и оно ведет священника, нисходящего с высокой скалы возвышеного места (приподнятого амвона), к святилищу святой трапезы [алтарю]. Весь путь огорожен новым зеленым фессалийским камнем…[15]

4. Св. Стефан Новый (†765)

Скопление людей перед алтарем подтверждается еще одним свидетельством, не отмеченным Мэтьюзом, а именно *Житием св. Стефана Нового*, написанным Стефаном Диаконом около 807 г. Во время посещения всенощных со своей матерью св. Стефан, мученически погибший в 765 г. во время иконоборческого гонения при императоре Констан-

---

[14] Descr. ambonis. P. 224–46; *Mango*. P.95.
[15] *Mango*. P. 95–96.

тине V Копрониме (740–775), стоял возле алтаря, чтобы лучше слышать наставление:

> Не прерывал течения ночи [νυκτοπορῶν] со своей святой матерью во время привычного бдения [ἀγρυπνίας] в честь памяти святого. И этот благородный человек получил такую благодать, что когда наступало время садиться для слушания чтения, он стоял возле алтаря, [πρό τῆς κιγκλίδος ἱστάμενος], внимая читавшему...[16]

Следовательно, Стефан предстоял на службе со стороны наоса, а не забивался в угол придела под галереями.

III. Женское место в храме: документы

Источники позволяют нам говорить о женщинах в целом — преимущественно о крещеных мирянках различных социальных слоев — также как и о двух особых категориях: [1] императрицах или супругах императоров, [2] диаконисах. Рассмотрим вначале обычных женщин и цариц на основании тех свидетельств, которые представлены нашему вниманию в документах, а про диаконис я скажу в разделе B.I-II.

Название какой части церковного здания может послужить для нас отправной точкой, чтобы определить место женщин на византийском богослужении? Многочисленные тексты располагают представительниц слабого пола на галереях, именуемых «катехуменами», как общим названием, или очень редко «гинекеем». Чаще всего последний термин используется, чтобы обозначить пространство первого этажа, предназначенное преимущественно для женщин. Поэтому второй ярус приделов я обычно называю «галереей». Я имею в виду общее архитектурное сооруже-

---

[16] PG 100, 1081 (= BHG, 1666). О датировке см. *Mango C.* Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History. Washington, 1990. P. 222; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources // CSCO 384. Subsidia 52. Louvain, 1977. P. 123.

ние типа στοαί или ὑπερῷα. Данные названия нейтральны и ничего не говорят о целях данного постройки. Я использую термин «катехумена» только для перевода соответствующего греческого названия (κατηχούμενα, κατηχουμενεῖα, κατηχουμενία), когда оно действительно есть в рассматриваемых источниках. То же самое с необходимыми изменениями относится к понятию «гинекей», которое я использую, чтобы передать греческое слово ὁ γυναικίτης или реже, особенно в поздних византийских источниках, прилагательное γυναικωνῖτις, перешедшее в существительное.

Тот факт, что одно из мест храма византийцы называли «женским», как и в случае с понятием «катехумена», сам по себе ничего не значит. Но не потому, что византийцы с потрясающей безответственностью бросались терминами. Я хочу подчеркнуть лишь то, что если только термины «катехумена» и «гинекей» не пришли откуда-нибудь извне, то они должны были вначале обозначать нечто объективно существущее. Именно это, на мой взгляд, и доказывает тот факт, что они продолжали находиться в употреблении в последующее время. Следовательно, женщины должны были когда-то действительно находиться на хорах или в других местах, называемых «гинекеями». Тексты не могут произвольно называть подобные места «женскими». Я полагаю, что это верно и в случае «катехумены», хотя нет дошедших до нас источников, которые бы помещали катехуменов (оглашенных) на галереи. К этому вопросу я еще вернусь в разделе A.IV.1.

1. Лаодикийский собор (ок. 380 г.)

Самый ранний текст из византийского пространства, указывающий на особое место женщин в храме, происходит из Лаодикийского собора во Фригии Пакатиане (недалеко от современного Денизли в Турции) из последней чет-

верти IV века…[17] 44-е правило «О еже не входити в олтарь женам» [Περί τοῦ μή εἰσιέναι εἰς ἱερατεῖον γυναῖκας]» постановляет «Женам не подобает входити в олтарь [Ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας εἰς τό θυσιαστήριον εἰσιέναι]».[18]

Почему этот запрет упоминает только женщин, тогда как доступ в алтарь был запрещен всем мирянам, мужчинам и женщинам (см. раздел D.I ниже)? Ключом к такому запрещению могло быть 11-е правило того же собора, который постановил следующее: «Не должно поставляти в церкви так именуемыя пресвитиды (старицы), или председательницы [Περί τοῦ μή δεῖν τάς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι]».[19] Кто же были эти председательницы — буквально, «женщины, сидящие впереди»? Они снова встречаются как «вдовы, сидящие впереди» в сирском тексте V века *Завещание Господне* I, 19, 41 и 43,[20] который предписывает им занимать места на евхаристии вместе с духовенством за алтарной завесой (I, 23).[21] Пресекая исходящее из этого ящика Пандоры обоснование наличия женского священства в древней Церкви на базе подобных и сходных с ним ранних текстов, я подозреваю, что 44-е лаодикийское правило может относиться к проблеме женского служения больше, чем к другим общим

---

[17] *Foss C.* Laodikeia // ODB 2, 1177. О датировке собора см. *Joannou.* I.2,127–8: *Феодорит Киррский* († ок. 466) Interpretatio Ep. ad Coloss 2, 18 // PG 82, 614B = CPG. 5 vols. / *Geerard M., Glorie F.* (eds). // Corpus Christianorum. Turnhout, 1983–1987. P. 6209.

[18] *Joannou.* I, 2. P. 148; КП. С. 169.

[19] *Joannou.* I, 2. P. 135; КП. С. 164.

[20] *Rahmani I.* Testamentum. P. 26–7, 98–9, 102–3. Об этом малоизученном документе см. *Sperry-White G. S.* Daily Prayer in its Ascetic Context in the Syriac and Ethiopic Testamentum Domini (докторская диссертация в Университете Нотр-Дам, 1993). О служении «вдов» см. недавнее исследование *Schöllgen G.* Die Anfänge des Professionalisierung des Kleurs und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie // JAC. Ergänzungsband 26. Münster, 1998. S. 146–72 = глава IV: “Die Witwen.”

[21] *Rahmani I.* Testamentum. P. 34–37.

вопросам.[22] Каноны были провозглашены, чтобы взять ситуацию под контроль. Весьма трудно представить, что все женщины-мирянки Малой Азии толпились в алтаре на службе в прямом противоречии с уже существовавшим в IV в. порядком (таксисом) (см. документы, приведенные в разделе D.I ниже). Запрет, вероятно, ставил целью упорядочить некоторые местные обычаи, чтобы они не выходили из-за рамок благочестия, о чем и говорится в приведенном *Завещании Господнем*.

2. Григорий Назианзин (380–381)

Григорий Назианзин недолго был епископом Константинополя во время господства там ариан перед Константинопольским собором 381 г., на котором ему суждено было председательствовать. Благодаря святителю в столице вновь восторжествовало православие. В известном *Видении о церкви Воскресения, 19–20*, он располагает женщин в галереях:

> Αἰδ ἄρ ἀφ ὑψηλῶν τεγέων εὔ-κοσμον ἀκουήν ʽΑγναι παρθενικαί κλῖνον ἅμα ἐσθλγάμοις.[23]
>
> С верхнего этажа чистые девы вместе с замужними женами приклоняют милостивый слух.

3. Созомен (после 443 г.)

Созомен описывает в *Церковной истории* VII, 5, 4 чудесный случай, подтверждающий присутствие женщин на литургической службе на хорах той же самой церкви Вос-

---

[22] В тот же самый период (ок. 380 г.) «Апостольские постановления» также касаются того, что могут и чего не могут делать прислуживающие женщины, особенно книга III, 6 и 9, и расширяют традицию «Учения Апостолов», см. *Connolly R. H.* Didascalia. P. 133–134, 142; *Funk*. I. S. 190–193, 198–201.

[23] PG 37, 1255A; *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 416–418. О домовом храме Анастасии (Воскресения) см. у Сократа в *Церковной истории* II, 38, 14–26 = PG 67, 325–28; *Dagron* G. Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 // Bibliothèque byzantine. Études 7. Paris, 1974. P. 448; *Janin*. P. 22–25.

кресения на протяжении короткого и бурного епископата Григория Назианзина. Беременная женщина на хорах почувствовала, что близка к смерти, но была возвращена к жизни общей молитвой [κοινῆς δέ παρά πάντων εὐχῆς] общины. Это, вероятно, ссылка — как это может показаться из лексикона[24] — на обычную литанию о заступничестве, следующей за чтениями на евхаристии или в конце главных служб суточного круга вечерни и утрени:

> Ὡς δέ τινων ἀληθῆ λέγειν ἰσ-χυριζομένων ἀκήκοα, ἐκκλησιάζοντος τοῦ λαοῦ, γυνή ἐγκύμων ἀπό τῆς ὑπερῴου στοᾶς καταπεσοῦσα, ἐνθάδε τέθνηκε, κοινῆς δέ παρά πάντων εὐχῆς ἐπ᾽ αὐτῇ γενομένης ἀνέζησε, καί σύν τῷ βρέφει ἐσώθη...[25]
>
> Рассказывали мне также, как несомненную истину, что во время церковного собрания здесь одна беременная женщина упала с верхней галлерии и умерла. Но когда все принесли за нее общую молитву, она ожила и была спасена вместе со своим дитятею.

Как это бывает со всеми такими случаями, вопрос не в том, правдива ли эта история. Даже в легендарном рассказе Созомен не может чудесно снять женщину с галереи по воздуху, пока это не соответсвует византийскому церковному порядку.

4. Иоанн Руф Маюмский (ок. 512 г.)

Иоанн Руф, епископ Маюмский, в своих антихалкидонских «Плерофориях», написанных по-гречески вскоре после 512 г. н. э. и переведенных на сирский язык до 572 г.,[26] упоминает, как святая жена Елиана кричала с галерей

---

[24] *Mateos J.* Célébration. P. 59.

[25] GCS 50, 306 = PG 67, 1425B (*здесь — русский перевод 1851 г.*) Ср. *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 419.

[26] *Jean Rufus évêque de Maïouma* Plérophories 36. Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine // PO 8, 7.

церкви в Константинополе, где проповедовал Несторий, «Будь проклят, Антихрист!»[27]

5. Павел Силенциарий (ок. 563 г.)

В написанном около 563 г. *Экфрасисе Святой Софии* §§ 580-589 Павел Силенциарий также помещает женщин на хорах, которые он в разных местах называет «женскими галереями» [θηλυτέρων ὑπερώια [**389**]); тем, «где места для женских седалищ находятся [ἔνθα γυναικείων ἀναφαίνεται ἔνδια θώκων]» [**541**], «женским пространством [γυναικεῖοι ἐδέθλοι [**562**])», «женской ложей [θυλητέρη αἴθουσα [**587**])»[28]:

> **[580]** Δήεις καί νοτίην βορεώτιδι πᾶσαν ὁμοίην **[581]** μηκεδανὴν αἴθουσαν, ἔχει δέ τι καί πλέον ἥδε· **[582]** τείχει γάρ τινι χῶρον ἀποκρινθέντα φυλάσσει **[583]** Αὐσονίων βασιλῆϊ θεοστέπτοις ἐν ἑορταῖς. **[584]** ἔνθα δέμὸς σκηπτοῦχος ἐφήμενος ἠθάδι θώκω **[585]** μυστιπόλοις βίβλοισιν ἑὴν ἐπέτασσεν ἀκουήν. **[586]** Ἴσα δὲ τοῖς ὑπένερθε καί ὑψόθι πάντα νοήσει **[587]** θηλυτέρην αἴθουσαν ἐς ἀμφοτέρας τις ἀνελθών· **[588]** ἡ γάρ ὑπερτέλλουσα πρὸς ἕσπερον οὐκέτι δοιαῖς **[589]** ἴση ταῖς ἑτέρῃσιν, ὑπὲρ νάρθηκος ἰοῦσα.
>
> **580]** С юга вы можете увидеть длинный неф, **[581]** аналогичный нефу с северной стороны, он имеет даже некоторое продолжение: **[582]** там находится пространство, разделенное стеной, **[583]** предназначенное для императора на торжественных празднованиях. **[585]** Здесь венценосный монарх сидит на своем обычном троне, приклоняя ухо свое [к чтению] святых книг. **[586]** И если кто-либо взойдет выше, то обнаружит женский придел, **[587]** который подобен тому, что снизу, **[588]** но он находится выше нартекса к западу **[589]** и не похож на два других.

Экфрасис идет еще дальше:

---

[27] PO 8, 81–82.
[28] *Mathews*. P. 130.

1. Север и юг первого этажа приделов, примыкающих к главному нефу идентичны, за исключением царского места в пролете южного нефа [**580–581**].[29]

2. Каждый из таких нефов заканчивается галерей на северной и южной стене и схож с приделами этажом ниже [**586**].

3. Эти галереи являются «женскими [θηλυτέρη]» [**587**].

Множество источников описывают женщин, молящихся на хорах константинопольских храмов, начиная с времени епископства Григория Назианзина (380–381) практически до падения Византийской империи. Поэтому вопрос не в том, находились ли женщины в галереях во время службы, но в том, все ли женщины были там и только там, и не было ли еще у них другого места? Хотя Силенциарий ничего не говорит по этому поводу, иногда приходит в голову, что галереи второго яруса могли быть предназначены для женщин, в то время как первый этаж боковых нефов предназначался для мужчин, по крайней мере, в средний византийский период. Это была вполне приемлемая теория, пока Мэтьюз не предположил, что женщины находились на литургии на первом этаже уже *в ранний период*.[30]

6. Прокопий (550–560)

Аргумент держится на интерпретации общепринятого трудного пассажа из трактата *О зданиях* I, 1, 55-58, историка VI в. Прокопия Кесарийского из Палестины, текст

---

[29] Планы интерьера: *Mathews*. P. 96. Илл. 50, 132, 134 и *Mainstone*. P. 223–26, илл. 59, 249, 252 — Мэтьюз и Мейнстоун помещают оба метатория на первом уровне Святой Софии в южном приделе, хотя не в одном и том же пролете. По этому вопросу см. также *Mango C.* The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople // Arkeologisk–kunsthistoriske Meddelelser. Bind 4. Nr. 4. Copenhagen, 1959. P. 64, 72 и прим. 198; *Strube*. S. 73–81, 163–64.

[30] *Mathews*. P. 130–33.

которого Мэтьюз и Штрубе перевели (на английский и немецкий соответственно) и достаточно пространно обсуждали. Вот что Прокопий написал о Святой Софии около 550-560 гг.:

> **55.** στοαί τέ εἰσιν ἑκατέρωθι δύο, οἰκοδομίᾳ μέν τοῦ νεώ οὐδεμιᾷ διειργόμεναι, ἀλλά καί μεῖζον αὐτοῦ ποιοῦσαι τοῦ εὔρους τό μέτρον, καί τῷ μήκει μέχρι ἐς τό περάς συνεξικνούμεναι, τό δέ γε ὕψος καταδεέστεραι, καί αὐταῖς δέ ἥ τε ὀροφή θόλος καί ὁ χρυσός ἐγκαλλώπισμα. **56.** ταύταιν δέ ταῖν στοαῖν ἁτέρα μέν τούς ἄνδρας εὐχομένους διακεκλήρωται, γυναιξί δέ ταὐτό ποιουμέναις ἡ ἄλλη ἀνειται. **57.** παραλλάξ δὲ οὐδέν ἔχουσιν, οὐδέ διαφέρουσι δήπου ἀλλήλαιν, ἀλλά καί τό ἴσον αὐταῖν τῷ ἱερῷ ἐς κάλλος διήκει καί ὡραΐζει τό ἐμφερές. **58.** τίς δ᾽ ἂν τῶν ὑπερῴων τῆς γυναικω-νίτιδος ἑρμηνεύς γένοιτο, ἢ τάς τε παμπληθεῖς διηγοῖτο στοάς καί τάς περιστύλους αὐλάς, αἷς ὁ νεώς περιβέβληται…[31]

> **55.** Имеется два придела с колоннадой с каждой стороны, не отделенных от главного наоса какими-нибудь стоительными конструкциями, но служащих скорее, чтобы увеличить его ширину; в длину они достигают самого его конца, в то время как в высоту они ниже. Они тоже увенчаны оштукатуренными сводами с золотыми украшениями. **56.** Один из пары колонных приделов предназначен для молящихся мужчин, в то время как другой предназначен для женщин с той же самой целью. **57.** Но нет разницы между ними [= двумя приделами] и они действительно не отличаются один от другого, но равенство пары служит для усиления красоты церкви и их сходство является украшением. **58.** Разве можно описать галереи гинекея или пересчитать изобилие колонад или залов с колоннами, которыми окружена церковь!

Crux interpretum [ключевая фраза], по общему признанию, здесь § **55**: στοαί τέ εἰσιν ἑκατέρωθι δύο, οἰκοδομίᾳ μέν τοῦ νεώ οὐδεμιᾷ διειργόμεναι. Термин στοά имеет множество родственных значений: крытая колоннада, или портик, крытая галерея, нартекс или придел храма.[32] Цен-

[31] *Dewing*. P. 26–28.
[32] *Ibidem*. P. 412; *Mathews*. P. 130.

тральный неф Святой Софии был ограничен с боков на всю длину колоннадой со стороны северного и южного приделов. Каждый из этих боковых нефов был увенчан подобными колонными галереями, которые образовывали двойной, или двухэтажный, придел на каждой из сторон. Поэтому фактически было не два, а четыре портика [στοαι], по два на каждой стороне на уровне пола и сверху. Переводы Дьюинга и Мэнго — «Имеются две [похожие на στοά[33]] колоннады (στοαί), по одной на каждой стороне»[34] — верно сохраняют двусмысленность оригинала, ибо как придел, так и хоры могли рассматриваться как колоннады (στοαί).

В любом случае текст может быть предметом различных интерпретаций:

1. Если Прокопий подразумевает, как это кажется вероятным Штрубе (хотя это и менее правдоподобно),[35] что «имеются колоннады, две с каждой стороны» — т.е. в них всего четыре пространства, два с каждой стороны (придел увенчивается галерей) — тогда в том, что он говорит в § 56 о том, что один из них предназначен для мужчин, один для женщин, может подразумеваться, что одна сторона церкви, как *вверху, так и внизу* зарезервирована для мужчин, а другая — для женщин. Но я не думаю, что в оригинале подразумевается это. Более того, как признает Штрубе, эта интерпретация может противоречить большинству других источников, которые предназначают для женщин все галереи без исключения.

2. Поэтому я полагаю, что Прокопий говорит в **§ 55** «имеется два придела с колоннадой с каждой стороны, два из которых [всего]» относятся, таким образом, только к стороне первого яруса приделов, примыкающих с севе-

---

[33] Глосса добавлена в версию Дьюинга (прим. 32 выше).
[34] *Dewing*. P. 25; *Mango*. P. 76.
[35] *Strube Ch.* Die westliche Eingangsseite. S. 90–91.

ра и юга, всего два, один с каждой стороны. Если так, тогда **§ 56** Прокопия утверждает, что женщины присутствуют за литургией на первом уровне придела, примыкающего к наосу, так же как и на обеих галереях (он использует множественное число), где также располагаются прихожанки в **§ 58**. Это, если я правильно понял, является аргументом в пользу Мэтьюза, который опирается здесь на использование Прокопием двойственного числа для колоннад в **§ 56**,[36] что я пытался сохранить в моей версии переводом двойственного числа как «пара».

Итак, Прокопий говорит: «Имеются приделы нижнего уровня, по одному с каждой стороны, всего два, совершенно одинаковые. Один из них предназначен для мужчин, а другой для женщин, в то время как обе галереи над этими приделами предназначены для женщин». Это не только согласуется с тогдашними источниками типа Павла Силенциария, который говорит о галереях в множественном числе и без детализации. Это также лучше сочетается с контекстом **§ 58**, где Прокопий ясно относит эти галереи к женским. Более того, настойчивость Прокопия в том, что мужской и женский приделы совершенно равны (**§ 58**), совершенно согласуется с утверждением Силенциария (раздел A.III.5 выше), что приделы первого яруса и женские галереи выше них подобны друг другу по площади.

7. Евагрий Схоластик (VI в.)

Другое современное описание Святой Софии, *Церковная история* IV, 31 Евагрия Схоластика (ок. 536 — после 594 гг.), тоже дает повод для различных интерпретаций:

> 1. Справа и слева от колонн фессалийского мрамора, установленных в линию, находятся рядом с ними [главными колоннами], поддерживающие друг друга, одинаковые галереи

[36] *Mathews*. P. 130–32.

[ὑπερῷα], позволяющие тем, кто пожелает смотреть вниз на обряды, которые предписано совершать [προκύπτειν τοῖς βουλομένοις διδόντες ἐς τὰ τελούμενα] [внизу]
2. Именно отсюда царица, когда присутствует на празднике, наблюдает приношение святых тайн [τῇ ἱερουργίᾳ τῶν μυστηρίων ἐφίσταται]...[37]

Евагрий помещает императрицу на хоры во время службы (**2**), но употребляет мужской род по отношению к другим, которые наблюдают с галерей (**1**) во время службы. Что касается Мэтьюза, то он полагает, что «Евагрий, по-видимому, не осведомлен, что галереи зарезервированы исключительно для женщин».[38] Но Евагрий мог просто использовать традиционный общий мужской род. Кроме того, император и его свита иногда за литургией находились на хорах (см. раздел A.III.9.a-e ниже), что делает подобное возможным царице и ее окружению (раздел A.III.9.a), которое включало стражей и слуг.

8. Описание (экфрасис) Святой Софии (VIII-IX вв.)

Легендарное *Описание Святой Софии* 5 и 26 также упоминает северный с южным приделы и галереи храма.

[5] 1. Τὸ δὲ δεξιὸν μέρος τοῦ γυναικίτου ὅλον καί ἕως τοῦ κίονος τοῦ ἁγίου Βασιλείου καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ μέρος τι ὑπῆρχον οἰκήματα Χαρίτωνος εὐνούχου τὸ ἐπίκλην Χηνοπούλου, ἃ καί ἐξωνίσθησαν μετ᾽ εὐχαριστίας. **2.** Τό δὲ ἀριστερὸν μέρος τοῦ γυναικίτου και; ἕως τοῦ κίονος τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ ὑπῆρχον οἰκήματα Ξενοφῶντός τινος...[39] **[26] 3.** ...᾽Εν δὲ τῇ δεξιᾷ πλευρᾷ τοῦ δεξιοῦ γυναικίτου ἐποίησε θάλασσαν μέχρι σπιθαμῆς, ἵνα ἀνέρχεται τὸ ὕδωρ, καὶ κλίμακα μίαν, ὅπως ἄνω τῆς θαλάσσης διέρχονται οἱ ἱερεῖς. **4.**᾽Εστησε δὲ κατὰ πρόσωπον

---

[37] *Bidez J., Parmentier L.* The Ecclesiastical History of Evagrius with Scholia. London, 1898. P. 180.
[38] *Mathews*. P. 131.
[39] *Preger*. S. 79–80. Об этом источнике см. *Dagron*. P. 191–314; 196–211 (перевод на французский язык).

δεξαμενὴν ὀμβριαίαν ναμάτων και ἔγλυψε λέοντας δώδεκα, παρδάλεις δώδεκα, δορκάδας δώδεκα, ἀετοὺς καὶ λαγωου;ς καὶ μόσχους καὶ κορώνας καὶ αὐτοὺς ἀνα; δώδεκα· καὶ ἐκ τῶν φαρύγγων αὐτῶν ἐμεῖσθαι τὸ ὕδωρ διὰ μηχανημάτων εἰς τὸ τοὺς ἱερεῖς νίπτεσθαι μόνον. Ἐκάλεσε δὲ τὸν τόπον Λεοντάριον· **5.** καὶ Μητατώριον, ὅπερ ἐκεῖσε ἀνήγειρεν κοιτῶνα ὡραῖον διάχρυσον, ἵνα πορευομένου αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ ἐκεῖσε καθεύδῃ.[40]

[5] 1. Вся правая сторона гинекея выше колонны св. Василия, как и наоса, была раньше двором евнуха Харитона, известного под прозвищем «разносчик гусей»,[41] который [двор] был приобретен с благодарностью. **2.** Но левая сторона гинекея выше колонны Григория Чудотворца была домом некоего Ксенофонта, обувщика по профессии… **[26] 3.** ...С правой стороны правого гинекея[42] он [Юстиниан] сделал бассейн, глубина воды в котором достигала одной пяди,[43] и мостик для священников, чтобы проходить через бассейн. **4.** Перед бассейном он установил цистерну дождевой воды и украсил двенадцатью львами, двенадцатью леопардами, двенадцатью оленями, орлами и зайцами, и тельцами, и воронами, каждой твари числом двенадцать, через каждую из которых вода текла сквозь рот посредством механизма для омовения священников. Он назвал это место «Леонтарион». **5.** Там также он соорудил метаторий, прекрасную палату, покрытую золотом, чтобы он мог отдыхать, когда ходил в церковь.

Такой взгляд предполагает наличие не одного (как пишет Прокопий в разделе A.III.6 выше), а двух гинекеев на первом уровне собора Святой Софии:

1. Текст **[5]** описывает два помещения, на месте которых располагались дома, площади которых были заняты при сооружении храма Святой Софии.[44]

---

[40] *Preger*. S. 103–4.
[41] *Dagron*. P. 198, 200.
[42] *Mango*. P. 101 переводится как «правая сторона женской галереи», но я думаю, что речь идет все-таки о гинекее.
[43] σπαθμὴ = 23,4 см: *Dagron*. P. 255.
[44] О местоположении этих предметов см. *Dagron*. P. 221.

2. Правый и левый гинекей, так же *как и часть наоса* ныне, стоят на фундаментах этих двух домов. Текст, очевидно, имеет в виду первый уровень базилики, а не галереи. Это подтверждается ссылкой на колонны свв. Василия Великого и Григория Чудотворца. Последняя колонна,[45] которая (раздел B.II.2 § **8** ниже) предположительно содержит мощи святого, была крайней свободностоящей с северо-западной стороны колоннады Святой Софии, в северо-восточном углу северного (левого) придела у северо-восточной двери нартекса. Колонна св. Василия Великого в свою очередь была крайней в юго-западном углу с противоположной стороны церкви.[46]

3. Так как текст **[5]** ясно отличает наос от гинекея, левого и правого, т. е. северного и южного (**1-2**), расположенных с северной и южной стороны первого уровня и примыкающих к наосу, но не включающих в себя центральную часть наоса. Это прекрасно сочетается с **[26]**, который упоминает гинекей на первом этаже с правой (южной) стороны-придела (**3**), где был расположен метаторий (**5**) императора.

4. Существование двухэтажного гинекея в дальнейшем подтверждается в разделе **[23]** *Описания*, который изображает светильники в количестве «шести тысяч золотых канделябров и лампадионов нартекса, амвона, алтаря и двух гинекеев [...πολυκάνδηλα καί βοτρύδια τοῦ νάρθηκος καὶ τοῦ ἄμβωνος καὶ τοῦ βήματος ὁλόχρυσα σὺν τῶν δύω γυναικίτων χιλιάδας ἕξ]»,[47] таким образом,

---

[45] Это колонна также упоминается в воспоминаниях русского паломника Антония Новгородского (1200 г.): *Лопарев*. С. 6–7 и в описаниях анонимного русского паломника см. *Majeska*. P. 132–33 (текст); 213–14 (комментарии).

[46] *Majeska*. P. 213–14; *Antoniades E. M.*"Εκφρασις τῆς᾽ Αγίας Σοφίας. Athens, 1907–1909. Vol. II. P. 205, 226–7; *Nice R. L. van* Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey. Washington, 1965. Илл. 9.

[47] *Preger*. S. 100.

два гинекея перечисляются в ряду пространств первого уровня храма.[48]

5. Конечно, в Святой Софии находился также императорский метаторий в южной галерее, используемый царицей, а в некоторых случаях также императором, как мы видим в трактате *О церемониях* (раздел A.III.9.a внизу). Это подтверждается *Житием* патриарха св. Игнатия (847–858, 867–886), написанном Никитой Давидом Пафлагионом. В нем повествуется о совершении святителем евхаристии в Святой Софии 23 ноября 867 г., когда Василий I (867–886) восстановил его на патриаршем троне. Император тогда находился в правой (южной) галерее[49] — т.е. там, где был царский метаторий.

6. Дополнительно, согласно трактату «О церемониях», государь пользовался своеобразной ложей из завес, постоянной или импровизированной, когда присутствовал за литургией в других церквах столицы (A.III.9.b-f). Поэтому нельзя сказать, что был только один метаторий, лишь на том основании, что наш текст не упоминает его на южной галерее. Большинство источников утверждают, что царское место находился на первом уровне (см. A.III.5 [**580–585**] и A.III.9.a). Отсюда я думаю, что наше анонимное *Описание* также подразумевает первый этаж южного придела.

7. Что касается большого бассейна **[26]** (**3**) с цистерной и фонтанами, (**4**) предположительно находившегося в южном приделе, то Дагро[50] склонен видеть здесь ссыл-

---

[48] Мэнго (*Mango*. P. 100) переводит как «две женские галереи», но Штрубе (*Strube*. S. 93) полагает, что экфрасис говорит о первом ярусе приделов.

[49] PG 105, 544D (= BHG 817).

[50] *Dagron*. P. 255.

ку на баптистерий, как говорится об этом в описаниях анонимного русского паломника около 1389–1391 гг.[51]

Это невероятно.[52] Перевод Дагро публикации Хитрово сделан неточно и сильно зависит от диалогичной версии текста, в которой описан интерьер восточной стороны Св. Софии, и Маджеска сомневается в правильности отождествления этого источника воды как Большого Фонтана [φιάλη] в атриуме перед западным фасадом Святой Софии.[53] Кроме того, *Описание* легендарно и не лишено доли фантазии, поэтому в нем большую роль играет художественная картина, чем действительное расположение помещений. Ближе к реальности, чем анонимный русский пилигрим, стоит Антоний Новгородский (1200 г.), который упоминает «цистерну (кладези)... и бассейн (баню) патриархов в галереях (на полатях)» Св. Софии.[54] Термин «полати/палати» ясно относится к церковным хорам. Но так как Антоний размещает их в том же самом месте, на полатях, где была и патриаршая кладовая (оградь), полная фруктов и других съестных припасов, он, несомненно, относит это к патриаршей палате, многоэтажному зданию, пристроенному к южному фасаду Св. Софии, южная галерея которого вела прямо в патриаршьи покои.[55]

Заметьте, что интерпретация *Описания*, помещающего гинекей как в северном, так и южном крыле первого этажа Святой Софии, прямо противоречит Прокопию, который отводит мужчинам лишь один придел первого уровня, а

---

[51] *Majeska*. P. 134–5, 138–9.
[52] *Majeska*. P. 134.
[53] *Khitrowo*. P. 229; *Dagron*. P. 255. Прим. 191; ср. *Majeska*. P. 138. Прим. 32–33, 138–9.
[54] *Лопарев*. С. 23; *Dagron*. P. 255. Хитрово (*Khitrowo*. P. 101) переводит это как «au-dessus des tribunes [сверху трибун]».
[55] *Mango C.* Hagia Sophia // ODB 2, 893; *Cormack R., Hawkins E. J. W.* The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Rooms выше the Southwest Vestibule // DOP. 1977. № 31. P. 200–2, 247–51.

женщинам — другой придел и обе галереи, северную и южную (раздел A.III.6 §§ **56, 58**). Мы увидим в следующем разделе, что трактат *О церемониях* также упоминает только один гинекей на первом этаже в Святой Софии и других церквах столицы — и не всегда в том же самом приделе, и, в отличие от Прокопия, трактат *О церемониях* нигде не называет другой придел также «гинекеем».

9. О церемониях (X в.)

Самое раннее и наиболее полное описание посещений византийским императором церковных служб можно найти в трактате *О церемониях,* или *Книге церемоний*.[56] Император Константин VII Порфирородный (945–959) составил царский церемониальный протокол на основе материала нескольких исторических слоев, и подходить ко всем его предписаниям некритически, рассматривая их как зеркало византийского общества X века, было бы ошибкой.[57] В то время правительство оградилось от публичной жизни, и в предисловии Константин VII недвусмысленно дает понять, что целью его сочинения является восстановление забытых традиций.[58] Поэтому Сирил Мэнго заметил, что *Книга церемоний* является по своей сути скорее антикварным трактатом, чем практическим руководством».[59] Стилизованные формальности византийской общественной жиз-

---

[56] *Vogt*; *Reiske*.

[57] О проблеме текста и авторства этого источника см. недавнее исследование: *Moffatt A*. The Master of Ceremonies' Bottom Drawer. The Unfinished State of the De Ceremoniis of Constantine Porphyrogennetos // BSl, 56. 1995. P. 377–388.

[58] *Vogt*. I. P. 1–2; ср. *McCormick*. P. 175–76.

[59] *Mango C.* Daily Life. P. 337–353; ср. также *Cameron A*. The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies / *Cannadine D., Price S.* (eds.) // Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. Cambridge, 1987. P. 106–136.

ни с ее пристрастием к таксису (чину)[60] неизбежно привносят большую долю обрядового консерватизма в церковь и двор. Многочисленные проявления гражданской и придворной жизни *Книга церемоний* описывает так, как будто еще существовали ипподром, ристалища, приемы, роскошные общественные бани и отдохновения за столом, к тому времени окончательно исчезнувшие из публичной жизни. Сирил Мэнго отмечает:

> эти пережитки прошлого наводят на мысль, что размеренный ход придворных церемоний и ушедший образ жизни, который император пытался воскресить, ассоциировался у него с могуществом. Поэтому *Книга церемоний* была не путеводителем по существовавшим ритуалам, а собранием древних обычаев.[61]

Тем не менее, некоторые обряды из *Книги церемоний* являются действительными описаниями храмовых богослужений.[62] Уложения придворной жизни, зафиксированные во время Романа II (959–963) и Никифора Фоки (963–969), оказали важное влияние на практику их преемника Константина VII и составление трактата.[63]

Литургический материал в *Книге церемоний* I, 1–18, представляющий для нас интерес, включает кроме всего прочего императорское участие в стациональных процессиях и других церковных службах на главные праздники литургического года. Эта часть текста, как представляется, датируется временем правления императора Льва III (842–867), а именно 847–862 гг. Ткст был пересмотрен около 900–

---

[60] См. *Kazhdan A., Constable G.* People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington, 1982. P. 60–66, 126, 134, 137, 158, 161.
[61] *Mango C.* Daily Life. P. 352.
[62] *McCormick*. P. 160.
[63] *Ibidem*. 175–76; *Bury J. B.* The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos // English Historical Review, 22. 1907. P. 217–221.

903 гг. во времена Льва VI (886–912) и окончательно отредактирован Константином VII в 957–959 гг.[64] в эру византийского «энциклопедизма» X-XI веков,[65] когда таксис все еще оставался путеводной нитью официальной жизни, а собрания антологий и бюрократических руководств были в большой моде.

Для наших целей весьма важно, что источники среднего византийского периода, такие как *Описание Святой Софии* и *Книга церемоний,* не только определяют разнообразие функций галерей столичных храмов, но и систематически называют галереи «катехуменами». Источники также явственно размещают гинекей в обоих пределах на первом уровне этих храмов, в то время как Прокопий (раздел III.6 выше) отводит под гинекей не только первый этаж боковых нефов, но и галереи с обеих сторон.

а. Святая София

Среди храмов, повлиявших на формирование обряда Константинополя, на первом месте, конечно, стоит Великая Церковь. На празднике Пятидесятницы император присутствовал за Божественной литургией в метатории в южном приделе Святой Софии, примыкающем к наосу на первом уровне.[66] Царица также находилась на службе, но не вместе с императором, а в другом метатории, несомненно расположенном на катехуменах в южной галерее правее и выше царского метатория (текст не уточняет, с какой именно стороны он находился, но было бы трудно представить, чтобы царская ложа в кафедральном соборе находилась бы в менее почетной северной галерее, в то время как она мог-

---

[64] *McCormick M.* De ceremoniis // ODB 1, 595–597.
[65] *Kazhdan A.* Encyclopedism // ODB 1, 696–697.
[66] *Vogt.* I. P. 59–60.

ла с успехом стоять на южной стороне, где мы ее видим во всех остальных храмах столицы):[67]

> **1.** Подобает знать, что когда начинается Божественная литургия, придворные поднимаются в катехумены и царица выходит из метатория, который в катухуменах, и садится на свой трон, и все придворные становятся с обеих сторон, и евнух-протоспафарий становится позади августы. 2. И по знаку августы препозит выступает с двумя остиариями, несущими жезлы, и вводит первую делегацию [βῆλον]: женщин-патрицианок свиты...

Одна за другой семь делегаций благородных женщин, супруг придворных особ и высших сановников, входили и получали целование мира от императрицы. Затем,

> **3.** После дарования лобзания мира [τὴν ἀγάπην] всем, августа делает знак препозиту, который говорит «Вонмем!» и они [делегации женщин] воглашают «Многая и благая лета!» и уходят. **4.** И августа встает и входит в метаторий с личными слугами, **5.** а оставшиеся придворные нисходят к императору.[68]

Па праздник Вознесения Христова на хорах Святой Софии за Божественной литургией находится уже сам император, и там происходит приобщение святым дарам, которые приносятся василевсу и сановникам патриархом. Императорская трапезная [τρίκλινος], куда ведет ход с галерей, снабжена дверью, и царские покои [κοιτῶν] напрямую сообщаются с этой трапезной.[69]

В Неделю Православия, как отмечает *Книга церемоний* I, 37 (28), император находится во время богослужений в метатории на катехуменах, после чего разделяет там трапе-

---

[67] См. раздел A.III.9.b, d, f, h ниже.
[68] *Vogt*. I. P. 61–62.
[69] *De cerimoniis* I, 27 (18) // *Vogt*. I. P. 104–105.

зу с патриархом.[70] Также в Неделю после Пасхи государи-соправители [οἱ δεσπόται] молятся за литургией с катехумен Святой Софии и после чего там же вкушают трапезу (I, 25 [16]).[71] В конце концов, *О церемониях* II, 24, 38 повелевает царской свите находиться во время посвящения патриарха возле верхнего метатория на катехуменах.[72]

Книга церемоний предоставляет нам следующие сведения о царских богослужениях в Святой Софии:

1. Святая София имеет два императорских метатория: один на первом этаже южного предела,[73] а второй ярусом выше **1, 4**).

2. Только император [βασιλεύς][74] или соправители [δεσπόται],[75] но не царица, находятся на богослужении в метатории первого этажа.

3. Хотя метаторий в галерее используется только царицей и ее окружением (**1, 4**), это не может стать аргументом в пользу того, что галереи были местом, предназначенном *исключительно* для женщин. Что касается императора и свиты (все ее члены — мужчины), им также предписывается нахождение за литургией на хорах храмов Святой Софии, Святых Апостолов (раздел A.III.9.b ниже), Халкопратии (A.III.9.c) и Святого Мокия (A.III.9.d).

4. Слуги, находящиеся рядом с царицей на галереях, включают в себя не только византийский эквивалент фрейлин, но также различных служащих мужчин — препозита, остиариев, некоторых сановников императора, которые прислуживают августейшей во время при-

---

[70] *Vogt* . I. P. 145–148.
[71] *Ibidem*. P. 90–91.
[72] *Reiske*. II. P. 566, 636.
[73] См. прим. 30 выше, *De cerimoniis* I, 1 и 9 // *Vogt*. I. P. 12–13, 59–61.
[74] *De cerimoniis* I, 9 // *Vogt*. I. P. 59–61.
[75] *Ibidem*. I, 1 // *Vogt*. I. P. 12–13.

общения, (**1–4**) после чего она возвращается на свое место в царский метаторий внизу (**5**). В соответствии с тем, что мы знаем о культуре того времени, трудно представить, чтобы супруга византийского императора и ее фрейлины шествовали бы без сопровождения царских телохранителей и прислуги.

5. Ничто из этого, однако, не может свидетельствовать в пользу присутствия (или отсутствия) простых мирян, мужчин или женщин, в других частях хоров.

6. Хотя проанализированные выше тексты ничего не говорят о гинекее, согласно трактату *О церемониях* I, 44 (раздел B.II.1 § **1** ниже), только одна (северная) сторона первого яруса Святой Софии, так же как и храма Святых Апостолов (A.III.9.b §§ **6, 8**) и Халкопратии (A.III.9.c: §§ **14–15**), находилась в распоряжении женщин — в то время как в храме Святого Мокия (A.III.9.d § **24**), Студионе (A.III.9.h § **30**), Новой (Неа) церкви (A.III.9.i) гинекей находился на правой (южной) стороне первого уровня.

b. Храм Святых Апостолов

Императорское окружение присутствовало за Божественной литургией на галереях в Светлый Понедельник стациональной службы в храме Святых Апостолов,[76] базилике, где были похоронены император Константин и некоторые святители Великой Церкви, включая Иоанна Златоуста и Григория Назианзина. Из предписаний *Книги Церемоний* I, (10) становится понятно, что царская ложа находилась на южной галерее, а гинекей был на первом уровне. Следуя процессией по улице Месе (Средней) к базилике Святых Апостолов, император входил в нартекс и ожидал прибытия патриарха. Патриарх входил в составе крестного хода [μετὰ τῆς λιτῆς] и творил обычные входные молитвы

[76] *Mateos J.* Typicon. II. P. 96–99.

Божественной литургии в нартексе перед царскими вратами. Затем святитель и государь вместе входили в наос, по обычаю обходили вокруг амвона и по солее вступали в святилище через святые врата — т.е. внутрь темплона или алтарного заграждения — где император полагал дары на жертвенник.[77] Затем царь и патриарх лобызали мощи в алтаре и вне его:

> **6.** Καὶ διέρχονται ἀμφότεροι ὅ τε βασιλεὺς καὶ ὁ πατριάρχης διὰ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους τοῦ ναοῦ, ἤγουν τοῦ γυναικίτου, ἄντικρυ τοῦ θυσιαστηρίου, **7.** καὶ προσκυνήσαντες ἀμφότεροι ἀλλήλους ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ πατριάρχης, ὑποστρέφει πρὸς τὸ ἐκτελέσαι τὴν θείαν λειτουργίαν, **8.** ὁ δὲ βασιλεύς διέρχεται διὰ τοῦ γυναικίτου καὶ ἐξέρχεται εἰς τὸν νάρθηκα, καὶ ἐκκλίνας πρὸς τὸ ἐξ ἀριστερᾶς μέρος τοῦ λουτῆρος, **9.** οἱ μὲν πατρίκιοι ἵστανται ἔξωθεν τῆς πύλης τοῦ κοχλιοῦ, ὑπερευχόμενοι τὸν βασιλέα, **10.** ὁ δὲ βασιλεὺς δηριγευόμενος ὑπό τῶν ἀρχόντων τοῦ κουβουκλείου... καί λοιπῶν, ἀνέρχεται διὰ τοῦ αὐτοῦ ἀριστεροῦ κοχλιοῦ ἐν τοῖς σεπτοῖς κατηχουμενείοις, **11.** τὰ δὲ βῆλα τὰ κρεμάμενα ἐν τοῖς κατηχουμενείοις σιλεντιάριοι ποιοῦσι, **12.** καί ἀπελθὼν ἵσταται ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι, ἔνθα εἴθισται αὐτῷ καθ ᾽ ἑκάστην προέλευσιν ἵστασθαι, καί τελεῖ τὴν θείαν λειτουργίαν·**13.** οἱ δὲ πατρίκιοι καὶ οἱ στρατηγοί ἀνέρχονται ὄπισθεν τοῦ βασιλέως διὰ τοῦ αὐτοῦ κοχλιοῦ, καὶ ἵστανται ἀπέναντι τοῦ θυσιαστηρίου, ἔνθα καὶ τὸ βασιλικὸν ἀντιμίσιον πρόκειται, ἐν ᾧ καί κοινωνεῖ ὁ βασιλεύς ἐν ταῖς τοιαύταις προελεύσεσιν.[78]
>
> **6.** И оба они, император и патриарх, идут через левую сторону храма, т.е. гинекей, из святилища, **7.** и после этого оба они, император и патриарх, кланяются друг другу, патриарх возвращается совершать Божественную литургию, **8.** в то время как император направляется вдоль гинекея и следует в нартекс по направлению к левой стороне атриума. **9.** Патриции становятся вне дверей к спиральной лестнице, приветствуя императора. **10.** Император, предшествуемый главным царедворцем… и остальными, восходит через ту самую левосто-

[77] *Taft R. F.* Great Entrance. P. 29–30.
[78] *Vogt.* I. P. 69–70.

роннюю винтовую лестницу на почетные катехумены, **11.** и силенциарии раздвигают завесы, которыми завешаны катехумены, **12.** и идет и занимает место с правой стороны, где он по обычаю находится во время процессий,[79] и присутствует за Божественной литургией. **13.** Но патриции и военачальники идут за императором по той же самой лестнице и остаются напротив святилища, где расположено императорское вместопрестолие, за которым он принимает причастие на таких выходах.

У этого текста нет проблем с интерпретацией. После поклонения мощам в гробницах император и свита пересекали гинекей по левой (северной) стороне святилища (**6, 8**), входили в наос через нартекс (**8**), где была дверь, ведущая к винтовой лестнице, находящейся на той же самой (левой) стороне (9), и поднимались по винтовой лестнице на катехумены (**10**). Там на трибуне с правой (**12**) стороны — т.е., над южным приделом наоса — силенциарии сооружали импровизированную императорскую ложу из завес [βῆλα], и государь входил в туда чтобы молиться за Божественной литургией, которая совершалась прямо напротив него ниже в святилище (**12**). Главные царские сановники, несомненно, находились рядом с императором в ложе, в то время как низшие члены свиты оставались возле причастного вместопрестолия, расположенного на западной трибуне над нартексом, лицом к востоку в сторону святилища (**13**).[80]

---

[79] Προέλευσις [проэлевсис] (вступление, исхождение, прохождение), термин, который обычно используется в *Книге церемоний* для обозначении царской придворной процессии, не тождественен слову, которым в византийской церкви называется литургическое шествие *(крестный ход)*: см. *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy // OCA. Roma, 1987. № 228. P. 205–209.

[80] Описание этих мест см. *Vogt*. I. P. 111.

с. Халкопратия

В храме Пресвятой Богородицы в квартале Халкопратия также есть хоры, к которым пристроены деревянные лестницы. Они ведут в императорский метаторий, где василевс присутствовал за литургией на праздник Благовещения (25 марта), согласно *Книге церемоний* I, 1, 39 (30), 44 (43).[81] В Халкопратии, так же как и в храмах Святой Софии и Святых Апостолов, гинекей располагался на первом этаже с левой (северной) стороны от святилища:

> **14.** Государи вошедши в святилище и возложив дары на святой жертвенник, покидают его через левую сторону святилища и шествуют через гинекей той же самой церкви [ἐξέρχονται διὰ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους τοῦ αὐτοῦ θυσιαστηρίου, καὶ διέρχονται διὰ τοῦ γυναικίτου τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας]. **15.** А в гинекее их встречает весь сенат, который воздает честь государям, **16.** и государи с патриархом и придворными следуют через арку в святилище Святого Гроба...[82]

Когда богослужение завершилось,

> **17.** прием происходил в том же самом гинекее храма [γίνεται δοχὴ ἐν αὐτῷ τῷ γυναικίτῃ τῆς ἐκκλησίας].[83]

В *Книге церемоний* I, 39 (30) говорится, что в часовню Святого Гроба (**16**), содержащую ценную реликвию, пояс Пресвятой Богородицы,[84] можно пройти через выход из главного святилища по левой стороне: διὰ τῆς πλαγίας τοῦ ἀριστεροῦ μέρους ἐξελθών, εἰσέρχεται εἰς τὴν ἁγίαν σορόν.[85] Поэтому часовня должна находиться на первом уровне с левой стороны от главного святилища. С той же самой стороны от святого места находится «гинекей» (**14-15**), кото-

---

[81] *Vogt*. I. P. 24–25, 154–155, 173.
[82] *De cerimoniis* I, 1 // *Vogt*. I. P. 24–25.
[83] *De cerimoniis* I, 1 // *Vogt*. I. P. 25.
[84] Vogt. I, 76; *Mathews*. P. 33.
[85] *Vogt*. I. P. 154.

рый государи и патриарх пересекают на своем пути в часовню (**14-16**). Женское место, оказывается, открыто не только прихожанкам, но используется императорской партией для традиционных церемониальных действий (**15**) и приемов (**17**).

d. Храм Святого Мокия

В среду Преполовения Пятидесятницы император находится на галерях церкви Святого мученика Мокия

> **18.** Εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεύς ἐν τῷ λουτῆρι καὶ διελθών μέχρι τῶν γραδηλίων τῶν ἀνερχομένων ἐν τῷ νάρθηκι, κἀκεῖσε νιψάμενος, διέρχεται διὰ τοῦ νάρθηκος, στάντες δὲ οἱ πατρίκιοι καὶ στρατηγοὶ μετὰ τῆς συγκλήτου πλησίον τῆς εἰσαγούσης πύλης εἰς τὸν κοχλίαν, ἐπεύχονται τὸν βασιλέα... **19.** Ὁ δὲ βασιλεύς δηριγευόμενος ὑπό τε τῶν ἀρ-χόντων τοῦ κουβουκλείου καὶ βασιλικῶν οἰκειακῶν, τοῦ τῆς καταστάσεώς τε καὶ σιλεντιαρίων, ἀνέρχεται διά τοῦ κοχλιοῦ, **20.** καὶ μικρο;ν ἐκκλίνας ἀριστερόν, διέρχεται δια; τῶν κατηχουμενίων τοῦ νάρθηκος, καὶ εἰσέρχεται εἰς τόν κοιτῶνα αὐτοῦ...[86]

> **18.** Войдя в атриум и пройдя по ступеням, ведущим в нартекс, император, после совершения там омовения, пересекает нартекс, в то время как патриции и военачальники с членами сената становятся возле дверей винтовой лестницы, приветсвуя императора… **19.** Затем император, предшествуемый главным царедворцем и царской прислугой, церемониймейстером и силенциариями, восходит вверх по винтовой лестнице **20.** и, повернув немного влево, проходит по катехуменам нартекса и входит в свои покои.

По облачении, продолжает описание, император выходит из своих покоев в катехумены:

> **21.** Τοῦ δὲ βασιλέως ἐξελθόντος ἐκ τοῦ κοιτῶνος αὐτοῦ ἐν τοῖς κατηχουμενίοις ὕπερθεν τῶν βασιλικῶν πυλῶν, εἰσέρχονται οἱ βεστήτορες καὶ ὑπαλλάσσουσι τὴν χλανίδα τόν βασιλέα, **22.**

---

[86] *Vogt*. I. P. 93.

τὰ δὲ ἐκεῖσε κρεμάμενα βῆλα ἐν τοῖς κατηχουμενίοις κουβικουλάριοι ποιοῦσιν.[87]

21. После этого василевс должен выйти из своих покоев на катехумены над царскими вратами, вестиарии подходят и надевают на него императорскую мантию, **22.** и придворные устанавливают завесу, которая натянута в катехуменах.

Император и его свита далее нисходят вниз по винтовой лестнице для входных чинов Божественной литургии, после чего возвращаются в свою ложу на галереях.

23. И патриарх остается в святилище для Божественной литургии, 24. когда император, выйдя из святилища, следует через сторону гинекея [ἐξελθὼν ἐκ θυσιαστηρίου διέρχεται διὰ τῆς πλαγίας τοῦ γυναικίτου], **25.** и патриции становятся возле двери, ведущей к винтовой лестнице, вместе с военачальниками, церемониймейстером и силенциариями, приветствующими императора и сенат. **26.** Император, предшествуемый царедворцами и слугами, следует через приватную винтовую лестницу и входит в ложу [ἀνέρχεται διὰ τοῦ μυστικοῦ κοχλιοῦ καὶ εἰσέρχονται εἰς τὸ παρακυπτικόν], где находится во время Божественной литургии. **27.** Если пожелает, император ожидает патриарха там, пока не придет время занять место за столом. **28.** Если нет, он шествует через катехумены… и входит в свои покои. Когда настает время трапезы, император выходит из покоев и следует на катехумены, в которых накрыт изысканый стол.[88]

После литургии император вкушает трапезу вместе с патриархом на катехуменах, для чего он либо ждет патриарха там, либо вначале проходит в свои покои [διέρχεται διὰ τῶν κατηχουμενίων...καὶ ἀπέρχεται ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτοῦ], затем возвращается назад, когда приходит время сесть с патриархом за стол.[89]

---

[87] *Vogt*. I. P. 94.
[88] *Vogt*. I. P. 96.
[89] *Ibidem*.

Здесь снова можно определить несколько отдельных помещений:

1. В галерее над нартексом в западном крыле храма находятся царская палата, или покои [κοιτών] (**20–21**).

2. Там также имеется царское место, или ложа, на катехуменах, откуда император наблюдает за литургией (**26**). Это называется не метаторием, но τό παρακυπτικόν, буквально «наблюдательным пунктом», местом обозрения, откуда хорошо видно то, что происходит.

3. Эта ложа явно была местом, отличным от царских покоев над нартексом в западной галерее (**20-21**); после литургии император должен был покинуть ложу, пересечь катехумены и войти в покои (**28**).

4. Галереи, названные «катехуменами» (**20–21**), были достижимы через две винтовые лестницы, достаточно просторные, чтобы пропустить царя и его придворных. Первые, войдя в нартекс (**18-19**), по всей видимости, должны были находиться в юго-западном углу здания, чтобы царская свита, войдя в катехумены, могла повернуть налево и достичь западной галереи вверху нартекса (**20**). Эта лестница, ведущая на катехумены, была явно доступна публике. Другими словами, название «частная винтовая лестница» (**26**), вероятно происходит из-за того, что она была зарезервирована за царской свитой, и, несомненно, вела из гинекея вдоль храма (**24**) прямо в императорскую ложу на галереях (**26**).

5. Как и в Святой Софии, в храмах Святых Апостолов и Халкопратии, гинекей находился на уровне пола напротив святилища (**24**), поэтому царю приходилось пересекать его на пути из святилища (**24**) перед тем, как ступить на приватную лестницу, ведущую в ложу (**26**).

6. Текст ничего не говорит о том, с какой стороны храма находился этот гинекей. Император проходил по

зоне гинекея, после того как выходил из святилища и шествовал через гинекей на пути к приватной лестнице, ведущей прямо в его ложу (**24–26**); а эта ложа, несомненно, находилась с правой стороны храма, как это было в Святой Софии (раздел A.III.9.a выше). В противном случае было бы очень неудобно сообщаться с ложей. Вообще, чрезвычайно трудно представить, что царская ложа располагалась бы в северной галерее на менее почетной левой стороне храма, когда она могла бы с большим успехом располагаться на правой стороне. И из описания можно заключить, что это была не западная галерея. Император, как сообщается, должен был покинуть свою ложу и пересечь катехумены, чтобы войти в свои покои (**27–28**) на западной галерее над Царскими Вратами (**20–21**). Это указание было бы лишено смысла, если бы царская ложа и покои находились рядом на той же самой галерее.

7. Но это означает, что гинекей, который император пересекал, чтобы ступить на приватную лестницу, также находился с правой (южной) стороны храма Святого Мокия. Так как параллельные тексты в *Книге церемоний,* касающиеся Святой Софии (раздел B.II.1 § **1**), храма Святых Апостолов (A.III.9.b §§ **6, 8**) и Халкопратии (A.III.9.c §§ **14**), определяют противоположную (левую/северную) сторону как гинекей, не означает ли это, что оба придела на нижнем уровне были предназначены для женщин? Доказательство нелогично: Прокопий (A.III.6 **[56]**) ясно отводит только один из этих приделов для женщин, а другой для мужчин, в то время как *Описание Святой Софии* (A.III.8) не менее ясно назначает оба придела для женщин.

e. Храм Святых Сергия и Вакха

Книга церемоний также описывает присутствие василевса за литургией в двух малых храмах столицы. В Свет-

лый Четверг царь молился на галереях храма св. Сергия и Вакха (I, 20 [11]).[90] Церемониал был в основном тем же самым, что и в других церквах столицы. Для наших целей интересно количество отдельных пространств или помещений, расположенных на галереях этого малого здания: молельня, ложа и метаторий. Даже если все эти помещения были очень малы, они могли занимать значительную часть галерейного пространства этого небольшого сооружения, и было бы трудно предположить, что все женщины прихода могли бы поместиться на тех же самых хорах. Однако, как напомнила мне Элис-Мэри Тэлбот, храм свв. Сергия и Вакха, храм Пресвятой Богородицы Живоносный Источник (Пиги) и Студион (§§ f, h ниже) были храмами мужских монастырей, мало приспособленными для женщин.

f. Храм Богородицы Живоносный Источник

В четверг Вознесения согласно *Книге церемоний* I, 27 (18), василевс посещал литургию в монастырской церкви Богородицы Живоносного Источника [τῆς Πηγῆς] за Стеной Феодосия возле чудесного родника [πηγή].[91] После обычных входных установлений император оставлял святилище, пересекал правую сторону наоса и поднимался по винтовой лестнице на катехумены, где молился за литургией «на обычном месте». На катехуменах размещались царская трапезная [τρίκλινος], покои [κοιτών], «малый метаторий [μητατωρικίον]» и два обычных переносных причастных вместопрестолия [ἀντιμίσια]. За одним из них император причащался из рук патриарха, а второй был предназначен для «обычных сановников».

В том, о чем говорилось выше (A.III.9.e) по поводу обрядов в храме Сергия и Вакха, здесь тоже есть некоторые

---

[90] *Vogt*. I. P. 79–80.
[91] *Vogt*. I. P. 102–5. Ср. *Mango-Shevchenko* Pege // ODB, 3. P. 1616.

нюансы. Если принять во внимание многочисленность царской свиты во главе с церемониймейстером, силенциариями, придворными, военачальниками, сенаторами и другими «обычными сановниками», несомненно сопровождаемых телохранителями, то окажется, что двор занимал почти все места в галереях, и все хоры становились более «царским местом», чем где бы то ни было. В любом случае, они определенно не предназначались для женщин в этом святом месте мужского монашества.

g. Влахернский храм Пресвятой Богородицы

Книга церемоний I, 36 (27) указывает на очередной царский выход 2 февраля на праздник Сретения Пресвятой Богородицы в храм во Влахернах. Император восходит по лестнице в молитвенное место на катехумене [διὰ τοῦ στυρακίου ἀνελθῶν ἐν τῷ εὐκτηρίῳ],[92] где находится за литургией и приобщается из рук патриарха. Там также есть покои и трапезная.[93]

h. Храм Иоанна Предтечи в Студионе

В правом (южном) приделе базилики св. Иоанна Предтечи в Студийском монастыре также был метаторий, который имел явное отношение к гинекею. Согласно *Книге церемоний* II, 13, государи покидали святилище после входных чинов Божественной литургии 29 августа на престольный праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи, чьи чтимые мощи почивали в монастырском храме,[94]

> **29.** καὶ δεξιᾷ τοῦ βήματος ἐρχόμενοι...καὶ ἐξερχόμενοι εἰσέρχονται εἰς τό ἐκεῖσε μητατόριον... **30.** εἰσερχόμενοι ἵστανται εἰς τόν γυναικίτην εἰς τό δεξιόν πρὸς ἀνατολὰς μέρος τοῦ

---

[92] О термине στυράκιον см. *Vogt*. I. P. 140.
[93] *De cerimoniis* II, 52 // *Vogt*. I. P. 140 // *Reiske*. II. S. 759.
[94] *Janin*. III. P. 430–40.

βήματος, καὶ ἅπτουσιν κηροὺς εἰς τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἀκρόασιν.[95]

29. и шли по правой стороне алтаря… и исходя, они входили оттуда в метаторий. **30.** [и] войдя, они становились в гинекее с правой стороны святилища к востоку, и возжигали свечи для чтения Евангелия.

i. Новая Церковь

В конце концов, гинекей также идентифицируется с нижним уровнем правого (южного) придела Новой Церкви (Неа), построенной внутри Великого Дворца[96] при императоре Василии I (867–886) и освященной патриархом Фотием 1 мая 880 г. *Книга церемоний* I, 28 (19)–29 (20) предписывает царской делегации присутствовать на службе в двух случаях: всенощном бдении [παραμονή][97] под праздник Восхождения пророка Илии 20 июля (в Нее был придел в честь св. Илии,[98] по этой причине и совершалось царское посещение) и в честь годовщины освящения 1 марта.[99] В Нее были южные и северные хоры, позже соединенные прямо с дворцовыми палатами.[100] *Книга церемоний* дает описание гинекея на первом этаже вместе с молельней [προσευχάδιον], через которую государи проходили, чтобы войти в нартекс со строны моря [διερχόμενοι διὰ τοῦ αὐτοῦ γυναικίτου... εἰσέρχονται ἐν τῷ ἐκεῖσε προσευχαδίῳ, κἀκεῖθεν ἐκβαίνοντες εἰς τὸν πρὸς τὴν θάλασσαν νάρθηκα]. В нартексе было огороженное место с седалищами для государей, откуда они

---

95 *Reiske*. II. S. 563; *Strube*. S. 92–93.
96 *Mango C.* Great Palace // ODB 2, 869–70. Литература на данную тему: *Ebersolt J*. Palais. P. 130–35; план большого формата: *Vogt*. I.
97 *Mateos J*. Typicon. II. P. 311; *Taft R. F.* Vigil // ODB 3 , 2166.
98 *Janin*. III. Églises. P. 361–64; *Mango C.* Nea Ekklesia // ODB 2, 1146.
99 *Vogt*. I. P. 107–9, 111–12; *Strube*. S. 78, 92–93. *Mateos J*. Typicon. I. P. 346–47.
100 *Janin*. III. Églises. P. 364.

слушали чтение Евангелия.[101] Море, с трех сторон (кроме западной) омывающее полуостров, на котором возвышается монументальный комплекс Святой Софии, патриархии, Великого дворца и ипподрома представляет собой определенную точку отсчета. Что подразумевается под «морем»? Несмненно, что это вид на море к востоку (Босфор) и к югу (Мраморное море) от базилики.[102] Южная галерея Неи соединена прямо с дворцом. Так как государи, как утверждается, уходили во дворец через упомянутый гинекей, то он должен находитсья в правом (южном) приделе, примыкающем к наосу.[103] *Житие Василия I* I, 85–86 Феофана Продолжателя в *Хронографии* V явно подтверждает, что восточное крыло Неи выходило на море.[104] Согласно хронике Продолжателя, у Неи только атриум выходил на запад [πρὸς ἑσπέραν μὲν καὶ κατ᾽ αὐτὰ τοῦ νάου τὰ προαύλια], а крытые портики [περίπατος] с каждой из трех сторон: восточной, северной и южной — были обращены «лицом к морю».

> κατά δέ τάς πρός νότον τε καὶ τήν θάλασσαν πύλας, εἰ ἐξελθών πρό ἀνατολάς ποιήσασθαι τήν πορειάν θελήσειας, ἄλλον ̓περίπατον̓ εὑρήσεις ἰσομήκη τοῦ πρός βορρᾶν καὶ ἰσόδρομον δίαυλον...[105]
>
> А у южных, обращенных к морю ворот, если выйдешь из них и повернешь к востоку, обнаружишь другую галерею, север-

---

[101] *Vogt*. I. P. 109. Согласно *Книге церемоний* I, 30 (21) государи на службах во дворцовой церкви Св. Дмитрия также выходили слушать Евангелие на место с правой стороны, которое называлось τετράσερον (четырехугольник): *De ceremoniis* I, 115 //*Vogt*. I. P. 141.

[102] См. подробный план этого места *Vogt*. I.

[103] Эберсоль (*Ebersolt J*. Palais. P. 134) ошибочно помещает на северной стороне.

[104] Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus/ *Bekker I*. (ed.) // CSHB. Bonn, 1838. S. 327–28.

[105] *Ibidem*. S. 328.

ной не меньше и не короче, продолжается же она до царского двора...[106]

j. Заключения из Книги церемоний

Хотя тенденция к архаизации, отмеченная в *Книге церемоний,* не позволяет сделать вывод, что в момент ее составления соблюдались все ритуальные предписания, я не вижу причин сомневаться, что многие рубрики достоверно воспроизводят царский ритуал некоторых праздников IX–X столетий. Императорская ложа располагалась в разных местах: в Святой Софии было два постоянных метатория, один — на первом уровне южного придела, а второй — на галерее, венчающей его; один импровизированный метаторий находился в южном приделе Студиона; по одному с завесами в южном нартексе Неи и в галереях храма Святых Апостолов и Халкопратии; пространство, навываемое «смотровое место [παρακυπτικόν]», в храме Святого Мокия и церкви Святых Сергия и Вакха и «небольшой метаторий [μητατωρικίον]» в Живоносном Источнике — но основные элементы ритуала были неизменны.

Итак, подводя итоги исследования о месте женщин в храме во время богослужения, на основании *Книги церемоний* можно прийти к следующим выводам:

1. Гинекей идентифицируется с левой (северной) стороной первого яруса соборов Святой Софии, Святых Апостолов и Богородицы в Халкопратии, но с правой (южной) стороной храмов Святого Мокия, Студиона и Неи. Нет указаний, что это следует понимать в исключительном смысле — т.е. что гинекея не было на противоположной стороне соответствующего храма.

2. Хотя ничто в *Книге церемоний* не подразумевает, что гинекей был ограничен только боковыми не-

---

[106] *Mango*. P. 195 (незначительно адаптировано).

фами, по аналогии с *Описанием Святой Софии* (A.III.8) — но вопреки Прокопию (A.III.6) — кажется вероятным, что в тот период гинекей находился на первом ярусе обоих боковых приделов, примыкающих с севера и юга к главному нефу, пространство в котором было отведено мужчинам.

3. Нет никаких указаний, что в те времена галереи, называемые «катехуменами», были предназначены для женщин или, как говорит само название, для катехуменов (оглашенных).

4. В любом случае, женщины находились не только на галереях, ведь там физически невозможно было поместить их всех. В малых монашеских церквах, подобных храму Святых Сергия и Вакха, даже небольшое число молящихся жен с детьми не могло разместиться на хорах, целиком занятых большой царской свитой, все члены которой, согласно *Книге церемоний,* должны были присутствовать на богослужении.

10. Житие Иоанна Златоуста

Вплоть до времени падения Византии мы можем найти упоминания о присутствии жен на галереях за службами. Симеон Метафраст в *Житии Иоанна Златоуста* § 27, творении конца X в., приводит следующую историю:

> **1.** Λέγεται...ὁσάκις ἂν τὸν θεῖον ἄρτον ἱερουργῶν ἀναφέροι, ἔνθουν ὅλον γινόμενον, συμβόλοις τισὶ τὸ τοῦ Θεοῦ ἅγιον Πνεῦμα ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα καταβαῖνον ὁρᾷν. **2.** Ἑνὸς γοῦν ποτε τῶν παρισταμένων αὐτῷ λειτουργῶν γυναίῳ τινὶ τῶν διακυπτουσῶν ἄνωθεν προσχόντος τὸν ὀφθαλμὸν καὶ περιέργως αὐτὴν προσβλέποντος, διακρουσθῆναι μὲν οὕτω τὴν θεωρίαν τοῦ πνεύματος· **3.** ἐκεῖνον δὲ μὴ ἀγνοῆσαι, ἀλλὰ τὸν μὲν λειτουργὸν αὐτίκα μετακινῆσαι τῆς στάσεως... **4.** εἶτα πρόνοιαν καὶ τοῦ μέλλοντος θάμενον, παραπετάσμασιν ἐπιτρέψαι τὰ ὑπερῷα διατειχίζεσθαι.[107]

[107] PG 114, 1113BC.

> **1.** Рассказывают … что, когда он [Златоуст] возносил Божественный Хлеб во время совершения литургии, он становился совершенно просветленным и по некоторым знакам видел, как Святой Дух нисходил на принесенные дары. **2.** Но когда один из прислужников обратил свой взор на некую женщину, смотрящую вниз свысока, и уставился на нее с любопытством, видение Святого Духа на этом рассеялось. **3.** Он [Златоуст] этого так не оставил и тотчас прогнал помощника со свого места... **4.** Затем, предвидя будущие искушения, он приказал, чтобы галереи были завешены пеленой.

Итак, при возношении даров во время древнего причастного возгласа «Святая святым [Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις]» Божественной литургии (**1**) женщины находились на хорах (**2**), и Златоуст, возмущенный, что причиной утраты мистического восторга стало то, что один из служек заинтересовался чем-то другим (**2**), изгнал его (**3**) и на будущее указал занавесить галереи, (**4**) чтобы женщины не могли смотреть оттуда вниз.

Ранний вариант той же самой легенды находится в апокрифическом творении VIII-IX столетий *О житии и чудесах святого Василия* § 9 Псевдо-Амфилохия, в котором галереи названы «катехуменами».[108]

11. Вальсамон (ок. 1130/1140 — † после 1195)

Византийский канонист Феодор Вальсамон, комментируя правило Дионисия Александрийского (раздел C.II.1 ниже) о том, что женщины в период месячной нечистоты могут только молиться, но им не разрешается входить соб-

---

[108] SS. Patrum Amphilochii Iconensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis opera omnia // *Combéfis F.* (ed.) Paris, 1644. P. 183 (= CPG 3253; BHG 247; BHO 164–68, 170). Об использовании галерей и этимологии см. *Ruggieri*. P. 389–401; *Strube*. P. 90–96, 296–303; моя рецензия на монографию Штрубе: *OCP*. 1976. № 42. P. 296–303 и раздел A.IV.1 ниже. Мы все еще нуждаемся в полном систематическом и сравнительном хронолого-географическом исследовании катехумен и гинекея по археологическим и литературным (в т. ч. и литургическим) источникам.

ственно в храм или принимать причастие [εἰς ναὸν θεοῦ εἰσιέναι ἢ μεταλαμβάνειν αὐτὰς τῶν ἁγιασμάτων, οὐ δεῖ], описывает следующую византийскую практику:

> 1...βλέπομεν σήμερον εἰς τὰ γυναικεῖα καὶ μᾶλλον μοναστήρια ἀδεῶς ταιαύτας ἱσταμένας γυναῖκας εἰς τοὺς προνάους παντοίαις ἁγίαις εἰκόσι κεκαλλωπισμένους, καὶ εἰς δοξολογίαν Θεοῦ ἀπονεμηθέντας· **2.** καὶ ἐρωτῶντες ὅπως τοῦτο γίνεται, ἀκούομεν μὴ ἐκκλησιάζειν αὐτάς, ὅπερ ἐμοὶ τέως οὐ δοκεῖ. **3.** Οὐ γάρ εἰσιν οἱ πρόναοι κοινοί ὡς τὰ τῶν ἐκκλησιῶν προαύλια, ἀλλὰ μέρος αὐτῶν ἀπονεμηθὲν ταῖς γυναιξί ταῖς μὴ κωλυομέναις ἐκκλησιάζειν. **4.**῞Ος δὴ πρόναος τόπος δευτέρας ἐστὶ μετανοίας, ὁ τῶν ἀκροωμένων λεγόμενος. Καὶ ἐν αὐτῷ οὐδὲ ἀνδράσιν ἐφεῖται ἵστασθαι, ἐπιτιμηθεῖσι μὴ ἐκκλησιάζειν, ἀλλὰ ἔξωθεν αὐτοῦ προσκλαίειν. **5.**῎Εδει γοῦν τοὺς τοιούτους προνάους εἰς οὓς αἱ τοιαῦται ἀκάθαρτοι γυναῖκες ἔμελλον ἵστασθαι, μὴ ἀναπληροῦν τόπον ἐκκλησιῶν ἐξ ὀρθοῦ, **6.** ὥστε καὶ ἱερεῖς μετὰ τῶν θείων ἁγιασμάτων διέρχεσθαι κατὰ τὸν Χερουβικὸν ὕμνον, **7.** καὶ θυμιᾶν τοὺς ἐν τούτῳ ἴσως ὄντας τάφους καὶ ἁγίους, **8.** καὶ τελευτὰς ἁγίων εὐχῶν ποιεῖν· **9.** ἢ κἂν μετὰ ἐπισκοπικῆς ἐπιτροπῆς τοὺς τοιούτους τόπους ἀφορίζεσθαι, ὥστε ἀποκριματίστως ἵστασθαι ἐν αὐτοῖς τὰς ἀκαθάρτους γυναῖκας.[109]

> **1.** …мы видим ныне, что в женских отделениях церквей, и особенно в монастырях, таковые женщины [в период месячных] бесстрашно стоят в предхрамьях, украшенных различными святыми изображениями и назначенных для славословия Бога; **2.** и когда спрашиваем: каким образом это бывает, нам отвечают, что они не в церковном собрании занимают место. **3.** Мне кажется, это не так; ибо предхрамья не суть обыкновенные места, каковы ходы пред церквами, но часть их, назначенные для тех жен, которым не возбраняется присутствовать в церковном собрании: **4.** каковое предхрамье есть второе место покаяния, для называемых слушающих; в нем не дозволяется стоять и мужчинам, если им назначена епитимия — не участвовать в церковных собраниях, но плакать вне его. **5.** Итак, нужно, чтобы подобные предхрамья, в

---

[109] In epist. S. Dionysii Alexandrini ad Basilidem episcopum, canon 2 // PG 138, 465C–468A. *Далее дореволюционный русский перевод.*

которых должны стоять нечистые женщины, не составляли такой части церквей, **6.** где священники проходят с божественными дарами во время херувимской песни, **7.** кадят, может быть, находящимся тут гробам и святым, **8.** и совершают какие-либо молитвословия; **9.** или пусть с епископского дозволения назначены будут такие места, где бы неочистившиеся женщины стояли без предосуждения.

Двусмысленности в этом тексте проистекают из-за неспособности Вальсамона использовать то, что мы (анахронично) могли бы воспринять в качестве «стандартной» терминологии для передних помещений византийских храмов [αὐλή, ἐξωνάρθηξ, νάρθηξ].[110] Хотя это всего лишь отражает византийскую тенденцию избегать «обычных» слов в литературных трудах, что меньше проявляется в юридических и богословских творениях. Вальсамон упоминает два помещения προαύλια и πρόναοι, которые я перевел нейтрально, как «ходы [προαύλια]» что является «общим [κοινά]» — т.е. обычным, или «мирским», не «священным» — пространством, в то время как предхрамье [πρόναος] устроено отдельно для использования женщин (**3**). О каких помещениях говорит Вальсамон? Термины προαύλια[111] и πρόναος,[112] хотя и не столь широко, но используются и другими авторами, да и Вальсамон использует слово πρόναος в другом контексте, как мы увидим ниже.

Давайте проследим за этими терминами:

1. Προαύλια **[проаулия]**: Этот общий термин имеет несколько значений. Некоторые источники употребляют αὔλια в множественном числе, чтобы обозначить константинопольский нартекс.[113] Но в *Житии Василия* I, 85,

---

[110] См. *Strube*. Прим. 629.
[111] *Lampe*. P. 1138.
[112] *Du Cange*. P. 1245–46; *Clugnet L.* Dictionnaire grec–français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque. Paris, 1895. P. 128.
[113] *Strube*. S. 41–42.

входящим в состав *Хронографии V* Феофана Продолжателя, слово «проаулия» явно относится к атриуму или большому открытому переднему двору перед западными вратами храма [πρὸς ἑσπέραν μὲν καὶ κατ᾽ αὐτὰ τοῦ ναοῦ τὰ προαύλια],[114] который в константинопольских источниках носит различные названия:[115] αὐλή,[116] или, посредством синекдохи, λουτήρ [пространство][117] и даже φιάλη [фонтан],[118] из-за традиционного фонтана в атриуме.[119] Псевдо-Софроний в *Житии* св. Марии Египетской § 22–23 пользуется тем же самым словом.[120] В текстах Вальсамона, приведенных выше, однако, не совсем ясно, обозначает ли προαύλια (**3**) атриум перед западным фасадом ранневизантийских храмов столицы, или Вальсамон использует данный термин более широко, по отношению к колоннадам и портикам перед другими входами и даже ко всем помещениям, окружающим Святую

---

[114] *Mango*. P. 195.
[115] *Strube*. “Atrium”.
[116] *Ibidem*.: *Павел Силенциарий* Экфрасис Святой Софии, 590–593.
[117] *Strube*. S. 40–46; *Mango-Parker*. P. 233–245. Данный термин также используется для баптистерия: *Mateos J*. Typicon I. P. 182.
[118] *Narratio de S. Sophia* 26 // *Preger*. S. 103, строка 4; ср. *Mango C.* Art. P. 101. Данным термином обозначается также источник для крещения: *Mateos J*. Typicon.I. P. 182.
[119] *Mateos J*. Typicon. I. P. 324; *Strube* Die westliche Eingangsseite 34ff, 43, 60, и сноски 128, 209; *Mango–Parker* Twelfth–Century. P. 242.
[120] PG 87.3, 3113AB (= BHG 1042) Как выразительно повествует житие, 14 сентября Мария, еще не обратившаяся от распутной жизни, пыталась войти в храм вместе со толпой, чтобы увидеть чин Воздвижения Креста Господня. Она пересекла внешний двор базилики [τὰ τοῦ οἴκου προαύλια] и добралась до порога церковного крыльца [τὴν φλιὰν τῆς θύρας], но когда она находилась в проаулии, неведомая сила толкнула ее в спину, не дав совершить вход [εἴσοδος]. Поэтому она так и осталась в проаулии, не увидев чина. Мария не смогла увидеть богослужения из нартекса. В этом случае термин προαύλια должен обозначать атриум. Весь смысл этого эпизода в том, что Мария не смогла войти в храм. Она пересекла внутренний двор, но была остановлена перед вратами храма из-за грехов своих.

Софию[121] и Нею.[122] Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 753–754) мог бы с успехом употребить «проаулия» по отношению к атриуму, когда обращался к образу Богородицы, также в Александрии «в переднем дворе Великой церкви [τὴν ἐν τῷ προαυλίῳ τῆς Μεγάλης ἐκκλησίας τῆς Θεομήτορος εἰκόνα]»,[123] хотя это на самом деле относилось к некоему вестибюлю кафедрального собора, включающему нартекс.

2. Πρόναος [пронаос]: Этим термином обычно называется нартекс,[124] как это происходит в *Житии Максима Исповедника* (приведенном ниже в разделе A.IV.1), и Вальсамон сам использует его везде, где ведет речь о нартексе Святой Софии. Комментируя 76-е правило Трулльского собора, которое запрещает торговлю внутри священных оград церквей,[125] он упоминает, что константинопольский патриарх приказал изгнать продавцов и покупателей «из Августеона[126] и места вокруг пронаоса святейшей Великой Церкви Божией [ἀπό τε τοῦ Αὐγουστεῶνος καὶ τῶν προσεχεστέρων μερῶν τῷ προνάῳ τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας]».[127] Некоторые протестовали, что «правило подразумевает закрытые помещения пронаоса каждой церкви, а не фонтаны и

---

[121]См. следующий абзац, а также также *Павел Силенциарий* Экфрасис Святой Софии, 605; *Mango*. P. 85; и раздел B.II ниже.

[122] См. раздел A.III.9.i; а также *Theophanes Continuatus* Chronographia V De Basilio Macedone 86 // *Bekker* (ed.). P. 328. Строка 2ff; *Mango C.* Art P. 195.

[123] Ep. ad Theophilum imperatorem de sanctis et venerandis imaginibus 6 // PG 95, 353A.

[124] См. прим. 115 выше.

[125] *Nedungatt-Featherstone*. P. 157.

[126] Форум между Св. Софией и дворцом в XII в. считался двором Великой Церкви: *Mango C.* The Brazen House. P. 42–47. Илл. 1–5, 28; *Mango–Parker*. P. 242.

[127] PG 137, 773BC. Я не нашел следов такого эдикта в патриарших реестрах (см. сноску 134 ниже или Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta. 2 vols. // Fonti codificazione canonica orientale. Serie II. Fasc. III–IV. Vatican, 1941; Grottaferrata, 1967.

другие прилегающие к священным базиликам площади [ὡς περιβόλους ἐκκλησιαστικούς ὁ κανὼν ὀνομάζει τοὺς προνάους ἑκάστου ναοῦ, οὐ μὴν τὰς φιάλας καὶ τὰ ἕτερα μέρη τῶν θείων ναῶν τὰ συνηνωμένα αὐτοῖς]». Так как не было случаев, чтобы христиане занимались торговлей прямо посередине храмов или в вестибюлях [ἐν μεσονάῳ ἢ προνάῳ], Вальсамон говорит, что настоящая трудность заключается в том, чтобы определить, что подразумевается под понятием «внутри священных оград [ἔνδον τῶν ἱερῶν περιβόλων]» церкви и отличить это от остальных огороженых мест [περίβολοι] прилегающей территории.[128] Среди таких мест, «прилегающих [ἀλλοτρόπως κοινωθέντας]» к священным площадям — т.е. к прилегающей к храмам территории, не предназначенной исключительно для религиозных целей — он перечисляет:

> τὰ λουτρὰ καὶ τοὺς κήπους καὶ τας στοὰς τὰς συνηνωμένας ταῖς ἐκκλησίαις... Ταῦτα γὰρ μέρη μὲν τῆς ἐκκλησίας λογίζον–ται, ἱεροὶ δὲ περίβολοι οὐ λεχθήσονται.[129]
>
> Бассейны, и сады, и колоннады, примыкающие к храмам… Они составляют часть храмовой территории, но не называются священной оградой.

Пронаос (предхрамье), где могли стоять женщины в обычном (чистом) состоянии, был частью храма и его священной ограды, а не одним из его передних дворов или внешних пространств. Следовательно, наряду с наосом, это была одна из двух частей храма, которые вполне определенно называет Вальсамон. Далее он говорит, что пронаос был отделен как от гинекея (**1**), так и от проаулии (**3**). Это были «общие» помещения, т.е. пространства общего культового пользования, таким образом, они были открыты

---

[128] *Экфрасис* XII в. Строки 34–35. Р. также делает различие между «оградой [περίβολον]» и «святым местом [τὸ ἱερόν]» — т.е. собственно храмом: *Mango-Parker*. P. 236.
[129] PG 137, 773C–776A.

всем без исключения (**3**), поэтому комментарий Вальсамона на Трулльский 76-й канон называет их местами вне священной ограды (хотя Вальсамон не использует там термин προαύλια).

Пронаос, однако, был сакральной зоной, рассматриваемой в качестве части храма, поэтому Вальсамон говорит, что отлученные от Церкви на покаяние не могут стоять там. Это не относилось к «слушателям» (**4**),[130] т.е. находящимся на последней ступени покаяния, в одном шаге от включения в полное общение с общиной.[131] Пронаос был

---

[130] О слушателях см. *Grotz J.* Die Entwicklung des Bußstufenswesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg B., 1955; также *Favazza J. A.* The Order of Penitents. Collegeville, 1988. P. 130–35, 165–66.

[131] Канонические антологии и комментарии, как и литургические источники, часто являются анахроничными антикварными собраниями, сохраняющими ссылки на то, что давно кануло в лету. Тот факт, что Вальсамон упоминает «слушателей» и кающихся различного рода, еще не доказывает, что они существовали в его время. В отсутствии адекватных исторических исследований общественного покаяния по ранним византийским рукописям, ссылки Вальсамона на типы и классы церковного покаяния, и исключение кающихся из числа молящихся в храме нелегко объяснить. С другой стороны нам известно, что византийская литургия некогда даже включала в себя молитвы над кающимися в конце литургии оглашенных, что было характерно для позднеантичной литургии. См. *Апост. пост.* VIII, 9,1–11, 35, 2–36, 1, 38, 1 // SC 336, 162–67, 246–47, 250–51. IV Константинопольский собор 870 г. все еще упоминает публичное покаяние (Acta IX // *Mansi* 16, 152D–153A), а патриарший реестр продолжает фиксировать пенитенциарные акты вплоть до 1338 г.: Les Regestes. №№ 12, 49, 540, 790, 982.5, 1037, 2007, 2180, 2183. Поэтому вполне возможно, что до самого конца Византии имелись кающиеся грешники, которые были отлучены от таинств формальным и более или менее публичным образом. Но в чем заключалась это «публичное» или «каноническое» покаяние не совсем понятно. Уже в древнейшем евхологии *Barberini 336* (VIII в.) литургические молитвы над кающимися вышли из употребления (*Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 453–460), хотя в нем еще остается молитва, читаемая в конце публичного покаяния: *Parenti-Velkovska*. § 202.1; ср. *Goar*. P. 536. *Schmid H.-F.* Pénitentiels byzantins et occidentaux // Actes du VIe Congrès international d'études byzantines. Paris, 1951. P. 359–363. По вопросу о покаянии в византийских литургических источниках см. недавнюю работу *Arranz M.* Évolution des rites

предназначен для женщин в чистом состоянии, которым было разрешено присутствие на литургии (**3**). Пронаос должен быть нартексом перед входом в наос, т.е. в прямом сообщении с главной частью храма, где совершалась божественная литургия. Другими словами, зачем иначе Вальсамону рассуждать о присутствии женщин на литургии (**1–3**)? Идентификация данного пронаоса с нартексом укрепляется далее утверждением Вальсамона, что это пространство было украшено иконографией (**1**) и, следовательно, было «литургическим пространством», используемым клиром во время совершения богослужений (**6–8**). Что касается женщин во время месячных, которым был запрещен вход в храм, они могли стоять только в таком пронаосе, который непосредственно не сообщался с собственно храмом (**5**); в другом случае епископ должен был указать им другое подобающее место (**9**).

Если попытка терминологического уточнения правомерна (нет ничего более чуждого византийцам, чем терминологическая точность!), то приведенный выше текст Вальсамона должен свидетельствовать о следующем:

1. В XII в. пронаос или внутренний нартекс некоторых византийских храмов был местом, предназначенным для женщин, которым было разрешено посещать церковь (**3**).

---

d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin // Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférénces S.–Serge — XXIV Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin – 1 juillet 1977 // BELS. 14. Roma, 1978. P. 31–75; *Arranz M.* Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain // OCP. 1990. № 56. P. 283–322; 2.1–2 ; 1991. 1993. № 57. P. 87–143, 309–329; 2.3; 1992. №58. P. 23–82; 3.1, P. 423–459; 3.2–3; № 59. P. 63–89, 357–386; 4; № 61. 1995. P. 425–476; *Arranz M.* I Penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o «Secondo Kanonarion» di Basilio Monaco // Kanonika. Roma, 1993. № 3.

2. Вальсамон жалуется на то, что стало обычным для женщин в состоянии месячной нечистоты также там находиться (**1**) на основании отговорки, что они были «непосещающими церковь» (**2**).

3. Вальсамон настаивает на том, что женщинам в нечистом состоянии разрешено находиться в самом дальнем пронаосе, отделенном от собственно храма (**5**).

4. Если в храме не было такого отделенного пронаоса, то епископ должен был назначить другое изолированное помещение для них, чтобы они могли стоять там без осуждения (**9**) и чтобы во время пения Херувимской, т.е. во время Великого входа, духовенство могло проходить через пронаос со святым приношением, (**6**) или совершать там каждение гробниц или священных изображений (**7**) без страха «ритуального осквернения». Вальсамон должен подразумевать здесь, что пронаос предназначен для женщин, которым разрешено посещение храма, ибо трудно представить, что духовенство могло проходить через зону, предназначенную для тех, кто считается находящимся в состоянии «ритуальной нечистоты», в один из наиболее торжественных моментов Божественной литургии.

5. Отсюда, разделы **6–8** совершенно ясны с литургической точки зрения. Вальсамон отчетливо утверждает, что каждение священниками гробниц в пронаосе, где были женщины (**7**), или прохождение его со святым приношением во время Великого входа (**6**) — было единственной и более чем достаточной причиной, по которой «нечистые» женщины не должны были «занимать места прямо в храмах» (**5**).

Но после Великого входа священники «совершали святые молитвы» (**8**), которые должны были означать преданафоральные чины и саму анафору, которые происходили в святилище и точно не в пронаосе. Более того, хотя и легко представить служителей, входящих в традиционный западный внутренний нартекс для каждения гробниц и священных образов, это само по себе не означало, что священники могли проходить через этот самый нартекс во время Великого входа, пока Вальсамон не усвоил нартексу у западного крыла храма наименование «женского нартекса», ведущего в северный придел через который духовенство переносило дары при выходе из скевофилакии (см. раздел B.II ниже). Как Святая София, так и Неа, по крайней мере, имели еще один нартекс, наряду с обычным в западном крыле (разделы A.III.9.i, B.II.4).

12. Игнатий Смолянин (1392 г.)

Завесы на галереях и разумные основания для них подтверждаются в конце XIV в. русским паломником Игнатием Смолянином, который 11 февраля 1392 года присутствовал на коронации Мануила II (1392–1425) и его супруги в Святой Софии. Вот как Игнатий описывает изоляцию женщин:

> **1.** Рассвело, пришли люди, и я там был [на коронации]. **2.** Было народу множество, **3.** мужчины внутри святой церкви, **4.** а женщины на галереях (полатах). **5.** И так искусно устроено; все женщины стояли за шелковыми занавесами, их лиц и украшения никому не было видно, они же все могли видеть.[132]

Это единственный византийский текст, который мне известен, размещающий всех женщин на галереях (**5**), а всех мужчин — в наосе (**3**), хотя Хорикий Газский (A.III.14 ниже)

---

[132] *Majeska* . P. 104–5, 420–21.

говорит о том же самом обычае в Палестине намного раньше (ок. 536–548 гг.).

13. Патриарх Афанасий I (ок. 1309 г.)

В начале XIV в. размещение женщин на хорах уже представляется пережитком отжившей практики — или, возможно полупрозрачная шелковая пелена была повешена из-за ситуации, которая отмечена в то время дважды патриархом (1289–1213, 1300–1309) Афанасием I. В конце второго патриаршего периода Афанасий в своем *Послании 45*, написанном, чтобы пригласить императора на традиционный праздник Успения в Святую Софию,[133] говорит с одобрением о пребывании императора во время литургии на хорах, но не одобряет присутствия там благородных женщин:

> **1.** Благочестие Вашего Богом хранимого Величества, которое проистекает из Вашей любви к Богу (в воспоминание которого я и приглашаю Вас прибыть в храм Великой Премудрости Господней), является большой честью для Церкви Христовой…**2.** Поэтому <Церковь> с удовольствием открывает для Вас все врата, радостно принимая Вас как своего сына, даже если Вы соблаговолите находиться на катухуменах [καὶ δήπου καὶ οἷς κατηχουμενείοις αὐτοῖς εἰ κελεύσειας]. **3.** Но мне кажется, что мы должны отказаться принимать там благородных жен, **4.** ибо они занимают места на катехуменах [ἐν τοῖς κατηχουμενείοις] не из благочестия, как если бы страстно желали воспользоваться праздником и войти в святой храм для молитвы и освящения, но, на самом деле, чтобы вести себя высокомерно или демонстрировать себя оттуда во имя чувствительной наружности, не со смиренными манерами, которые могли бы вызвать умиление, но в заносчивых и кичливых позах. Они также украшают себя золотыми изысканными драгоценностями и устраивают демонстрацию

[133] В Типиконе Великой Церкви X века храм во Влахернах указывается в качестве стасиса этого праздника: *Mateos J.* Typicon.

своих одежд, забывая о том, что украшение скорее достойно осуждения, чем похвалы, особенно косметика; **5.** и в дополнение они пытаются искать возможности, чтобы избежать стояния вместе с другими людьми, с которыми они могли бы вместе молиться, но они становятся выше всего сообщества над теми, кто простирается внизу. Но если, что вероятно, они захотели бы собраться на богослужение вместе с остальными православными и испросить прощения за их деяния в духе смирения… Церковь всегда откроет свои врата для этих жен, если они оставят свои манеры, то воистину назовутся Ее детьми... **6.** И пусть не бросают мне в лицо осуждение, что это древняя практика, что она преобладала в прошлом, ибо нет более подобающего и прославленного в веках, чем благочестие, добродетель и истинный страх Божий.[134]

Из этого можно вычленить следующее:

1. В Святой Софии (**1**) император иногда — но не всегда — присутствовал на службах «даже на катехуменах», если он так желал (**2**).

2. Благородные женщины находились тоже на хорах (**3**), но не вполне по благочестивым мотивам(**4**).

3. Если Афанасий говорит, что знатным женщинам лучше было бы находиться во время службы в другом месте, это должно было быть реальной возможностью. Поэтому женщинам явно не запрещалось находиться на хорах.

4. Из контекста жалоб Афанасия можно заключить, что разделения полов на богослужении все еще не происходило, так как святителю было бы трудно осуждать знатных женщин за отделение себя от мужчин, если *женщины были бы обязаны сторониться мужчин в церковном собрании*. Поэтому упреки Афанасия аристократкам, сто-

---

[134] Незначительно модифицировано из: The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople / *Maffry, Talbot A.-M. (ed.)* // CFHB. 7 = DOT. 3. Washington, 1975. P. 94-5.

явшим изолированно на хорах и взиравшим свысока на остальных молящихся, могли означать только то, что *они отделились от других женщин, находившихся на службах внизу*.

5. Афанасий предполагает, что резервирование галерей для женщин было древним обычаем, наряду с которым уже существовал другой порядок(**6**). Древнее обыкновение ему не нравилось из-за нахождения женщин на престижных местах: *cherchez la femme* [ищите женщину] ...

6. Может показаться, однако, что во времена Афанасия хоры были предназначены для царской свиты и аристократок, в то время как остальные прихожане, которых Афанасий именует простолюдинами (**5**), должны были находиться в наосе и приделах внизу.

14. Вне Великой Церкви

Вне столицы мы не видим единообразия в источниках, касающихся размещения женщин в церквах. По тому, как описывает пресвитер Иоанн Златоуст литургию в Антиохии до 398 г., становится очевидным, что женщины присутствуют на службе вместе с мужчинами на первом этаже, поэтому необходимость держать мужчин отдельно от женщин у Златоуста вызывает затрудненние.[135] К югу в Газе, однако, порядок был таким же, как мы видели в Константинополе. Около 536–548 гг. ритор Хорикий Газский в сочинении *Похвала Марциану* II, 47 описывает церковь Св. Стефана с двумя трибунами для женщин прямо над приделами первого яруса, несомненно примыкающего к наосу с севера и юга:

[135] См. раздел D.II ниже.

> Τοῦ δὲ μὴ τοῖς ἀνδράσι γυναικῶν ὅμιλον ἀναμίγνυσθαι, καίτοι τῆς κάτω θέσεως πλῆθος χωρούσης ἑκάτερον οὐδενο;ς πιέζοντος, διπλῆν εἰργάσω γυναικωνῖτιν ἐξ ἴσου μὲν ταῖς κάτω μηκυνομένην στοαῖς, ἐξ ἴσου δὲ ταύταις εὐρυνομένην, μόνῳ δὲ λειπομένην τῷ ὕψει, ὅσον αὐτῆς οἱ τὴν στέγην ἀνέχοντες κίονες τῶν ὑποκειμένων ἡττῶνται.[136]

> Чтобы женское сообщество не смешивалось с мужчинами, хотя есть помещение на первом этаже для тех и других, просторное, чтобы не толпиться, Вы создали двойной гинекей, по длине и ширине равный нижним приделам, но уступающий им по высоте, ибо колонны, поддерживающие кровлю, короче, чем те, которые подпирают.[137]

Этот текст не является источником по литургии Константинопольского патриархата, однако согласуется позже (в 1392 г.) с описанием Игнатия Смолянина (A.III.12), единственным византийским текстом говорящем о полном разделении полов и помещающим всех женщин на хорах. Следовательно, свидетельство Хорикия указывает, что сегрегация была устроена намеренно, так как было достаточно места в храме, чтобы разместить и мужчин, и женщин на первом этаже.

Одна итало-греческая византийская литургическая рукопись показывает, что половое неравенство распространялось даже на умерших: рубрика монашеского схиматология [σχηματολόγιον] в кодексе XI века *Grottaferrata Γβ XLIII* (f. 108r-v) уточняет:

> καὶ εἰ ἐστιν ἡγούμενος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ὁ τελευτι–κός, τίθεται τό λείψανον αὐτοῦ κατενώπιον τοῦ θυσιαστηρίου... εἰ δὲ μοναχός ἐστι τίθεται πρὸς τὸ δεξιὸν μέρος τῆς ἐκκλησίας, εἰ δὲ γυνή ἐστιν πρὸς τό εὐώνυμον.[138]

---

[136] Choricii Gazaei opera /*Foerster R. Richsteig E. (eds.)* // Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, 1929. Репринт: Stuttgart, 1972. S. 40.
[137] *Mango*. P. 71.
[138] Я благодарен за этот текст проф. Стефано Паренти.

> Если упокоится игумен или пресвитер или диакон, то его гроб поставить перед святилищем… если это простой монах, то ставится на правой стороне храма, и с левой стороны, если женщина.

Расположение гроба, бесспорно, отражает тот факт, что мужчины и женщины стояли порознь в церкви, мужчины справа, а женщины слева. Внимательное исследование сотен дошедших до нас византийских литургических манускриптов не оставляет сомнений в том, что данная или подобная практика дожила до нашего дня.

IV. Гинекей, катехумены, завеса

Обилие документов (я попытался собрать их в настолько полном объеме, насколько это возможно) представляет очевидные трудности для уяснения терминологии и интепретации, которые мы попытаемся преодолеть, чтобы стало возможно сделать вывод о том, какое место в храме занимали отдельные категории женщин.

1. Гинекей, катехумены, катехуменат, катехумена

Свидетельства о том, где находились женщины во время литургии в византийских храмах, вращаются вокруг друх терминов: «гинекей», или «место для женщнин», и «катехумена [κατηχούμενα, κατηχουμενεῖα, κατηχουμενία]», почти всегда во множественном числе, чтобы обозначить галереи, которые обычно окаймляют византийский храм с трех сторон: с запада, севера и юга. Почему место, предназначенное для пребывания за литургией женщин, называется «катехумена», хотя нет ни одного источника, который бы указывал на галереи как место, предназначенное именно катехуменам?

Хотя решение этого вопроса выходит за рамки данного исследования, можно сделать общий обзор доступных источников:

1. Представляется, что самая ранняя ссылка на церковные хоры как на «катехумены» содержится в сирском *Житии Иоанна Гефестопольского*, написанном в 586–588 гг. в Египте монофизитом Иоанном Ефесским (ок. 507 — ок. 586). Там описывается, как святой Иоанн на хорах храма в Траллесе тайно рукополагал монофизитское духовенство. Хоры «были предоставлены» монофизитам в пользование. Иоанн говорит: «Мы были большой партией, и среди нас были достойные мужи».[139] Траллес находится во внутренней части провинции Асия к востоку от Ефеса — в сфере влияния Константинополя. В тайной монофизитской партии Иоанна, мужской по составу, что очевидно из контекста (он определенно не рукополагал женщин), такие посвящения совершались, как сообщает нам *Житие,* «в тот момент, когда те [халкидонские православные] были заняты богослужением внизу» — т.е. во время какой-то общественной службы. Очевидно, что в VI столетии в регионе, находившемся недалеко от столицы, катехумены не были предназначены только для катехуменов или женщин, так как некоторым достойным мужам, по крайней мере, было разрешено находиться там во время литургического богослужения.

2. Галереи в византийских храмах называются преимущественно (хотя и не исключительно) [140] «катехуменами», начиная с VI века.[141]

---

[139] *Brooks E. W.* Saints. P. 538. О датировке этого документа см. PO 17.1, iv–vii. У Штрубе (*Strube*. S. 92) говорится, что греческое наименование хоров «катехуменами» впервые появляется в конце VII в., но сирский термин здесь явно является переводом с греческого.

[140] В дополнение к 9 из 14 уже процитированным главным константинопольским документам (раздел A.III.2–8, 10, 12) см. *Житие Николая* Св. Николая Сионского († ок. 564) P. 80; Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche/ *Anrich G.* (ed.). Band I. Leipzig/Berlin, 1913; репринт: Hildesheim, 1965. P. 55.8–55.9 (= BHG 1347). Лев VI (866–912) в Новелле 73 (см. следующее прим.) и 18-е правило Псевдо-Никифора на-

3. Мы видим женщин на хорах в Константинополе еще до того, как название «катехумены» входит в обиход (см. документы в разделе A.III.2–7).

4. Хотя в конце VII века катехуменат в Контантинополе, кажется, уже пришел в упадок, мы увидим вскоре, что галереи продолжают называться «катехуменами» (см. документы в разделе A.III.9–10, 13).[142]

5. Данное название не совместимо с чем бы то ни было, но у нас нет свидетельств того времени, когда слово «катехумены» было усвоено за хорами, что последние были предназначены исключительно для катехуменов.

6. В реальности мы видим, что галереи выполняют самые разные функции,[143] уместные и не вполне, в том

зывает хоры γυναικίτης: *Pitra J. B.* Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Vol. II. Roma, 1868. P. 329. Ж.-Б. Питра переводит это как «атриум», что определенно неправильно: *Ruggieri*. P. 390–391. Прим. 4.

[141] В дополнение к источникам, цитированным в предыдущей сноске см. *Житие* св. Феодора Сикеота (†613), 55.14–15; 154.10; 161.38–63 (= BHG 1748–49); *Festugière*. I. P. 47, 124, 139–40; II. P. 50–51, 130, 144–145, 206; *Maximus Confessor* Disputatio Bizyae = Acta II, 25: *Sherwood*. P. 56, 59 = PG 90, 161A; правило 97-е Трулльского собора, *Nedungatt–Featherstone*. P. 179 = *Joannou*. I.1. P. 234–235; творение «Чудеса св. Артемия» (*Miracula S. Artemii* 31 = BHG 173), написанное при Констанции II (†668), Varia Graeca sacra // *Пападопуло-Керамевс А.* (ред.) СПб.,1909. С. 44. *Mango C.* On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople // Zograf 10. 1979. P. 40–43; об исцелении блаженной Марфы, игуменьи в Монемвасии в Пелопонессе, сообщает Павел, епископа этого града (до 15 декабря 955 г. – после 959 г.): *Wortley J.* Récits. P. 110–113 (= BHG 1175). *Ruggieri*; ср. *Ruggieri V.* Byzantine Religious Architecture (582–867): Its History and Structural Elements // OCA. Roma, 1991. № 237. P. 247; *Du Cange*. P. 621–22; В IX веке Лев VI осудил тех, кто устраивает свидания с женщинами на хорах, продолжая называть их ὑπερῶα, но добавляют, что «многие называют их «катехуменой»: Les Novelles de Léon VI le Sage/ *Noailles P., Dain A. (eds.)* // Nouvelle collection de textes et documents. Paris, 1944. P. 261; *Troianou S.* The Canons of the Trullan Council in the Novels of Leo VI // *Nedungatt–Featherstone*. P. 195.

[142] См. также литературу и источники, приведенные в сносках 111, 143–144.

[143] *Mathews*. P. 128–29; *Ruggieri*.

числе временное проживание [144] и любовные свидания.[145] Женщины и царская свита находились на хорах во время литургии, и таинства приносились им прямо туда.[146] Настоятельница монастыря во время месячных могла находиться на хорах во время богослужения в монастырской церкви.[147] Так же совершались рукоположение в священство,[148] присяга в верности, духовные собеседования, чудесные исцеления и экзорцизмы.[149] На хорах производилась раздача вспомоществования для духовенства,[150] происходили царские приемы и обеды,[151] заседания различного рода церковных трибуналов и совещания постоянного синода.[152] Там так же могли находиться молельня и царские покои, трапезная и ложа-метаторий.[153]

Короче говоря, мы сталкивается с коллизией названий и фактов: галереи также могли называться «катехуменами», но кажется, что там изначально было отведено

---

[144] *Festugière*. I. P. 139–40; II. P. 144; *Miracula S. Artemii* 44.25 (прим. 144 выше). Каноны, запрещающие это вошли в византийский правовой корпус *Пидалион,* см. Pedalion...or All the Sacred and Divine Canons/ *trans. D. Cummings*. Chicago, 1957. P. 405–406.

[145] *Лев VI* Новелла 73 (прим. 144 выше).

[146] Документы в разделе A.III.9.

[147] *Wortley J*. Récits. 14/XVI.1–3. P. 110–113.

[148] См. выше в прим. 142.

[149] *Житие Феодора Сикеота* 154, 161; *Festugière*. I. P. 124, 139–140; II. P. 130, 144–145; *Wortley J*. Récits. 14/XVI. P. 110–115.

[150] Согласному раннему Праксапостолу XII века по рукописи *Dresden A 104*; Дмитриевский А. А. Типиконы. С. 144, 159–60; *Darrouzès J*. Recherches. P. 47.

[151] См. выше раздел A.III.9.a,; также прием патриарха Игнатия 23 ноября 867 г.: *Никита Пафлагон* Житие св. Игнатия архиепископа Константинополя // PG 105, 544D; De officiis 7, *Ps.–Kodinos* Traité des offices/*ed. J. Verpeaux*. Paris, 1966. P. 269.

[152] Между 1019–1192 гг. здесь находятся 25 ссылок на акты Патриаршего Реестра (Les Regestes. 826, 844, 869, 896, 925–7, 1000, 1007, 1014–5, 1055, 1063, 1065, 1067, 1068, 1073, 1077–8, 1085–6, 1111, 1119, 1179–80). Ср. *Darrouzès J*. Recherches. P. 429.

[153] Тексты выше, раздел A.III.5, 7–9.

больше места для женщин, чем для катехуменов — и, следовательно, они предназначались главным образом для женщин, а не в том числе и для женщин.

Это выход из тупика? Как говорил Мэтьюз, должны быть некоторые основания, чтобы называть эти места «катехуменами».[154] Действительно, константинопольские хоры были идеально подходили для оглашенных [катехуменов], которым было разрешено присутствовать только на первой половине службы. Система лестниц с хоров вне наоса давала возможность оглашенным выходить на улицу, минуя главное пространство храма.[155]

В этой обширной дискуссии нельзя составить адекватной картины истории катехумената в Константинополе.[156] Последний раз в византийской каноническом корпусе оглашенные упоминаются в постановлениях Трулльского собора 692 г.[157] Позднейшие канонические собрания лишь включают в себя предыдущие постановления о катехумена-те, но такие антологии продолжают воспроизводить предшествующие тексты уже после того, как они утратили всякий смысл. Более того, не совсем понятно, имело ли вообще место обучение оглашенных во времена Трулльского собора. Неопределенность свидетельств VII в. уже показывает упадок традиции. *Мистагогия* § 14–15 Максима Исповедника 628-630 гг. говорит об отпущении оглашенных на византийской божественной литургии как о действующей прак-

---

[154] *Mathews*. P. 129–30.

[155] *Mathews*. P. 23, 49–51, 83, 87, 91–4, 108, 129, 152.

[156] Нам нужна новая история катехумената в Византии. Кроме того в дополнение к труду Арранца о литургических рукописях (*Arranz M*. Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. Vol. I.1 // OCP. P. 284–335. № 148. Vol. I.2. P. 49) не утратила актуальности работа А. Алмазова История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань, 1885 (магистерская диссертация).

[157] Правила 78 и 95 // *Nedungatt–Featherstone*. P. 174–77.

тики,[158] а его *Житие* все еще упоминет «распростирание некрещеных в пронаосе [ἀμυήτων ἐν τῷ προνάῳ πρόπτωσις]».[159] Но в *Схолиях на Церковную иерархию Псевдо-Дионисия* Максим называет отпуст катехуменов мертвой буквой [οὐ γίνεται].[160] Ни Прокопий, ни Силенциарий даже не упоминают оглашенных в Святой Софии,[161] хотя неоднократно пишут о галереях.

Аналогично, продолжающиеся ссылки на катехуменат в литургических текстах ровным счетом ничего не значат. Литургийные формуляры всегда были и до сих пор остаются поразительно консервативными, продолжая воспроизводить пережитки богослужебных чинов, после того как они утратили всякое отношение к реальности. Хотя оглашенные уже тысячу лет как никуда не исходят, возглас диакона «Оглашенные изыдите» продолжает печататься в византийских литургических книгах и в большинстве случаев неизменно возглашаться. Если брать Типикон Великой Церкви как зеркало актуальной практики, то может показаться, что рудиментарный катехуменат обращенных из язычества и детей православных родителей все еще продолжает существовать в Константинополе даже в X в.

Продолжающееся поминание оглашенных в богослужебных текстах само по себе ничего не значит,[162] несмотря на то, что молитва над оглашенными начинает исчезать из литургических рукописей служб суточного кру-

---

[158] PG 91, 692–3; дата взята из: *Sherwood*. P. 32, 61; *Mathews*. P. 128, 152.
[159] *Devreesse R*. La vie de S. Maxime le confesseur et ses récensions // AB 46. 1928. P. 22. Строка 6 (= BHG 1234).
[160] PG 4, 141C. Этот текст не из тех, подлинность которых сомнительна; см. *Balthasar H. U. von* Das Problem der Dionysius–Scholien // Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961. S. 644–672.
[161] *Mathews*. P. 128–9.
[162] *Mateos J*. Typicon. II. P. 31–33, прим. 2; 38–39, 78–7; *Arranz M*. Sacrements. 284; *Arranz M*. Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église. P. 37–53.

га.[163] Хотя Типикон X в. все еще содержит чин оглашения катехуменов перед крещением на Пасху,[164] М. Арранц полагает, что в то время Великая церковь уже крестила потомство православных родителей, когда оно достигало т. н. возраста разума.[165] *Книга церемоний* I, 21 (12), вероятно, именно это и подразумевает. В среду после Пасхи император принимал во дворце шестерых новокрещеных в сопровождении шести сирот,[166] и трудно представить, чтобы сироты следовали по пятам взрослых неофитов. Но я допускаю, что это как раз тот случай, когда церемониальные книги тиражируют анахронизмы. Византийские источники VI–X вв. показывают, что обычай крещения младенцев на сороковой день после рождения уже прочно вошел в обиход,[167] хотя ранее детей крестили по достижении трехлетнего возраста.[168] Так праксапостол по списку начала XII в. *Dresden A 104* содержит рубрику «берут детей от их матерей»,[169] благодаря чему можно догадаться, что это младенцы на руках матерей.

В любом случае, православные дети (наряду с некоторыми взрослыми конвертитами (*обращенными*) из различ-

---

[163] *Hanke G.-M.* Das Kathedraloffizium der Hagia Sophia im Kontext der Liturgiegeschichte Konstantinopels (докторская диссертация). Ch. 5. Однако, ектения, молитва и отпуст оглашенных все еще остается в византийской евхаристии: LEW 374–75, 400.

[164] *Mateos J.* Typicon. II. P. 31–33, прим. 2, 38–39, 78–79; манускритп *Dresden A 104*; *Дмитриевский А. А.* Типиконы. С. 154–56; *Arranz M.* Sacrements. I. P. 4–5, 43– 49, 64, 377–97.

[165] *Arranz M.* Sacrements. I. P. 44–7, 89–90; *Алмазов А. И.* История. С. 592–596.

[166] *Vogt.* I. P. 82.

[167] Житие игуменьи Елизаветы Константинопольской, *Halkin P. F.* Sainte Elizabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople // AB 91. 1973. P. 249–264 (= BHG 2121); Les Regestes. 592 (1094 г.); *Baun J.* The fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium // Studies in Church History 31. 1994. P. 115–125.

[168] Les Regestes. 972.1.

[169] *Дмитриевский А. А.* Типиконы С. 156; ср. *Arranz M.* Sacrements. I, 5. P. 375

ных категорий, которые часто упоминаются в литургических манускриптах — язычниками, евреями, арианами, македонянами, манихеями, новацианами, армянами и т. д.[170]) продолжают приготавливаться ко крещению через радикально сокращенный «катехуменат», детали которого в этом исследовании нас не касаются.[171] Такие «оглашенные дети», вероятно, находились во время службы на хорах *вместе с матерями*, и это могло стать возможным источником отождествления катехумен с гинекеем.

Мэтьюз замечает, что размещение женщин на хорах могло усложнить им доступ к таинствам. Но если царскому двору причастие доставлялось по лестницам прямо на хоры (см. A.III.9.a, g), женщины-причастницы могли определенно приступать к таинству за похожим вместопрестолием, установленным там с такой же целью, как предполагает Кристина Штрубе.[172] Кроме того, практика частого прича-

---

[170] *Eleuteri P., Rigo A.* Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bizanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo. Venice, 1993; *Arranz M.* Sacrements. P. 48–84.

[171] Детали в манускриптах, исследованных Арранцем: *Arranz M. Sacrements*. P. 2, 4.

[172] *Strube*. S. 91–92. Штрубе преполагает, что «мозаика на полу западных хоров» могла быть местом, где женщины приступали к причастию. Я допускаю, что она имеет в виду прямоугольник на полу в центре западной галереи, прямо напротив святилища (*Van Nice*. Илл. 2. P. 17; *Mainstone*. Fig. 73), поскольку знаю, что нет никакой мозаики на полу в западной галерее, см. *Mango C.* The Mosaics of St. Sophia at Istanbul // DOS. Washington, 1962. № 8. P. 40–46. Я не нашел византийских аналогов славянского обряда, который описывается в книге Мансветова (*Мансветов И.* Митрополит Киприан. С. 142), где приводится цитата Киприана Цамвлака, митрополита Киевского (1381–1382, 1390–1406), болгарина по происхождению, согласно которому женщины считались недостойными принимать причастие напротив царских врат иконостаса, как мужчины, и поэтому причащались после них возле северной двери протесиса, см. *Teteriatnikov N.* The Place of the Nun Melania (the Lady of the Mongols) in the Deesis Program of the Inner Narthex of Chora, Constantinople // CahArch. 1995. № 43. P. 177–78. Мансветов на стр. 143 говорит, неизвестно, был ли этот обычай распространен на Руси.

щения настолько упала в конце IV века, что Мэтьюз утверждает, что большинство верных приобщалось только на Пасху и на некоторые главные праздники.[173]

В любом случае, большой массив свидетельств о присутствии женщин и других людей (государей и свиты) на хорах во время Божественной литургии на протяжении периода, когда галереи назывались «катехуменами» и тот факт, что они использовались для разнообразной приводящей в замешательство деятельности, как уместной в храме, так и нет, мешает нам прийти к заключению о том, что верхний ярус трибун был зарезервирован исключительно для оглашенных или женщин.

Во времена патриарха Афанасия I (ок. 1309 г.) размещение женщин в галереях казалось уже историческим пережитком. Благородные жены стояли на хорах во время службы, а Афанасий говорил, что лучше бы им спуститься в другие места. Это явно означает, что женщины уже находились в других местах, и эти места были на первом этаже.

2. Завесы на галереях

Финальная точка. Два источника из X и XIV вв. соответственно, *Житие Иоанна Златоуста* Симеона Метафраста (A.III.10 § **4**) и Игнатий Смолянин (A.III.12 §§ **5**), упоминают завесы или шторы, скрывающие женщин на галереях. Хотя я не вижу причин не верить этим свидетельствам, вероятно, практика не была продолжительной, так как множество других текстов, ранних или поздних, говорят о том, что женщины были узнаваемы на галереях. И патриарх Афанасий (ок. 1309 г.) жалуется, что аристократки восходят на хоры, чтобы демонстрировать оттуда пышные наряды (A.III.13 § **4**), а если бы такая красота была скрыта занавесками, то жалоба была бы лишена смысла.

---

[173] Я рассатриваю этот вопрос в труде: *Taft R. F.* Communion.

3. Сегрегация?

Хотя два источника ясно говорят о полном разделении полов в церквах, размещая всех женщин на хорах (A.III.12, 14), только один из них, Игнатий Смолянин (1392 г.), видел это в Константинополе. Многие другие источники свидетельствуют о гинекее на первом этаже боковых приделов, что неоднократно отражается в святоотеческих проповедях о взаимоотношениях мужчин и женщин в церкви (раздел D.II внизу). Поэтому маловероятно, что изначально мужчины и женщины были разделены настолько, что они не смогли бы при желании добраться друг до друга.

B. Особые женщины, особые помещения

Кроме обычных мирянок, в Византии существовал чин диаконис, которые играли особую роль и занимали определенное положение в Церкви.

I. Посвящение диаконис

Учрежденное в III веке женское диаконское служение находится вне поля зрения настоящей статьи.[174] Единственное, что нас занимает — это место посвященных женщин в византийском церковном здании.[175]

---

[174] Впервые женское диаконство появляется как чин, отличный от вдов и девственниц, в III в. в *Дидаскалии* II, 26, 3–8 в качестве определенного служения (III, 6,1–2; 9), а также в II, 4,2; III, 4.1–2; 5 и т. д. *Funk*. I. S. 34–36, 102–104, 186, 188–190, 198–200, 208–216.

[175] Библиография по диаконисам весьма значительна. Лучшее исследование этой темы с обширным библиографическим обзором сделано А.-А. Тирмайером в статье *Thiermeyer A.-A.* Der Diakonat der Frau // Theologische Quartalschrift. 1993. № 173. P. 226–236. Кроме того, можно посмотреть: *Elm S.* Vergini, vedove, diaconesse: alcuni osservazioni sullo sviluppo dei cosidetti ‘ordini femminili’ nel quarto secolo in Oriente // Codex Aquilarensis. 1991. № 5. P. 77–90.

1. Чин хиротонии

В детальных рубриках самого раннего дошедшего до нас из VIII века кодекса *Barberini Gr. 336* чин хиротонии диаконис в Византии [176] показывает почти точное сходство между обрядами посвящения диаконов и диаконис.[177] И те и другие рукополагались в виме — т.е. внутри святилища, темлпона, или алтарной преграды. В это святое место был запрещен вход всем мирянам (женщинам тем более), за исключением царя.[178] Это особенно замечательно в свете византийского литургического символизма, в котором алтарь символизирует божественное присутствие, и только высшим церковным чинам (диаконату, пресвитериату и епископату) разрешен вход в пространство вимы и ритуальный «доступ в божественный алтарь» — ἡ...ἐπὶ τὸν θεῖον θυσιαστήριον προσαγωγή, словами Псевдо-Дионисия.[179] Поэтому кандидаты на высшие церковные посвящения вводятся из наоса через алтарные врата в алтарь, чтобы удостоиться источника «божественной благодати», о которой молится епископ. *Житие святой Афанасии Эгинской* § 14 из IX века передает нам сцену, несомненно смоделированную на основании чина диаконской хиротонии. В 40-й день памяти смерти святой на монастырской евхаристии монахини созерцали чудесное видение:

---

[176]О чине посвящения см. *Vaggagini C.* L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina // OCP. 1974. № 40. P. 145–189 *Theodorou E. D.* Ἡ χειροτονία ἢ χειροθεσία τῶν Διακονισσῶν // Θεολογία. 1954. № 25. P. 576–601; 1955. № 26. P. 57–76.

[177] *Parenti–Velkovska*. §§ 161–164.

[178] *Пидалион* 372–73, 560. Монахини, однако, могли входить (преимущественно в свои монастырские храмы), чтобы произвести уборку или зажечь лампады: *Ibidem*. 372.

[179] *De eccles. hierarchia* VII, 3, 2 // PG 3, 509D; полную дискуссию по этой ключевой литургической концепции можно посмотреть в труде: *Taft R. F.* Great Entrance. P. 279–83 (см. в предметном указателе «accessus ad altare»).

> Когда настало утро, и началась Божественная литургия, две предстоятельницы священной группы монахинь… увидели благоговейном ужасе двух мужей, находившихся в светящихся белых одеждах, и среди них была благословенная Афанасия. И они ввели ее и поставили перед святым алтарем и показали пурпурную мантию, украшенную драгоценными камнями и жемчужинами. Они одели ее как царицу и короновали венцом, на котором были кресты спереди и по бокам. Далее вручили ей посох с ювелирными украшениями и ввели ее в божественное святилище [εἰς τὸ θεῖον ταύτην θυσιαστήριον ἤγαγον].[180]

Хотя ангелоподобные гости облачили Афанасию в царские инсигнии, царское достоинство не давало женщине права на вход в земное святилище (см. раздел B.III.1). Скорее всего, Афанасия была диаконисой,[181] и описание имитирует ритуал входа в алтарь византийского диаконского чина посвящения.

2. Чин причащения

Диаконские молитвы и рубрики предписывают кандидату мужского пола непосредственное евхаристическое служение. Диаконы называются «служителями непорочных тайн», и им поручается раздаяние чаши при причащении. Диаконисы в момент приобщения мирян должны были находиться в алтаре. Несмотря на то, что они причащались из чаши у престола, держа в ее руках и отпивая, они не приобщали верных.

---

[180] *Житие* 14, La vie de sainte Athanase d'Egine/ *Halkin F.* (ed.) = BHG 180 // Six inédits d'hagiologie byzantine // SH. Brussels, 1987. № 74. P. 191; *Talbot*. P. 153. Житие было найдено в единственной рукописи, датируемой 916 г. (*Ibidem*. P. 138–9).

[181] *Житие* 18, I // *Talbot*. P. 156. Прим. 75.

3. Вальсамон (ок. 1130-1140 –† после 1195)

Уже в XII столетии, согласно Вальсамону, «диаконисами» [καταχρηστικῶς][182] в насмешку называли некоторых подвижниц. Вальсамон решительно выступал против посвящения женщин для церковного служения. Чин диаконис уже больше не существовал, сообщает Вальсамон, и женщинам был закрыт вход в алтарь. В комментарии на 15-е правило Халкидонского собора (451 г.), которое гласило, что женщин моложе 40 лет не следует посвящать в диаконисы, он поясняет:

> ὅτι κανών ἐστι διοριζόμενος μὴ εἰσέρχεσθαι γυναῖκας ἐν τῷ ἁγίῳ βήματι. Ἡ γοῦν μὴ δυναμένη ἐν τῷ ἁγίῳ θυσαστηρίῳ εἰσελθεῖν, πῶς τὰ τῶν διακόνων ἐνεργήσει…[183]

> …потому что есть правило, определяющее, чтобы женщины не входили во святый алтарь. Итак, та, которая не может входить во святый алтарь, каким образом будет исполнять обязанности диаконов?

II. Нартекс и гинекей диаконис

В X в. в Великой церкви мы видим особое место, устроенное для диаконис, которые в то время еще не деградировали в почетных титулярных монахинь, но были чином благочестивых жен, подчинявшихся непосредственно епископу и приписанных к храму Святой Софии.[184]

1. Книга церемоний (X в.)

Книга церемоний I, 44 (35) описывает царский церемониал на Великую субботу и Благовещение.[185] В третий час

---

[182] PG 137, 441D.
[183] PG 137, 441D.
[184] *Dagron G.* Les moines. P. 229–276. Прим. 169.
[185] *Vogt*. I. P. 172.

император начинал движение в сторону Святой Софии. Достигнув Святого Источника, расположенного в портике или возле портика южной апсиды восточного крыла храма,[186] он входил в притвор, где его приветствовал патриарх. Затем оба заходили в базилику, несомненно, через двери, ведущие в южный придел восточного крыла церкви, и входили в алтарь через центральные святые врата ограды. После каждения алтаря, император и патриарх следовали в скевофилакию, где приносили дары. Описание продолжает:

> **1.** καὶ εἶθ οὕτως ἀνίσταται ὁ βασιλεύς, καί ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου, διέρχεται διὰ τοῦ γυναικίτου νάρθηκος, ἐν ᾧ καὶ τὴν συνήθη στάσιν κέκτηνται αἱ τῆς αὐτῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας διακόνισσαι, **2.** καὶ ἐξέρχεται διὰ τῆς ἀριστερᾶς πύλης τοῦ βήματος καὶ ἐπιδίδωσιν αὐτῷ ὁ πατριάρχης εὐλογίας. **3.** Καὶ διελθόντες ἀμφότεροι διὰ τοῦ ὄπισθεν τοῦ βήματος στενοῦ διαβατικοῦ τοῦ Ἁγίου Νικολάου, ἀπέρχονται μέχρι τοῦ Ἁγίου Φρέατος...[187]
>
> Император встает и исходит из скевофилакии, он проходит через нартекс гинекея, где по обычаю диаконисы Великой Церкви имеют свое место, **2.** и он исходит левой дверью из святилища, и патриарх дает ему благословение. **3.** И он следует через узкий проход Св. Николая, расположенный позади святилища, который ведет к Святому Источнику.

Нужно понять, где же действительно были расположены нартекс и гинекей диаконис, иначе получается, что они находились и там, и сям. Известно (см. раздел A.II.3 выше), что святилище Святой Софии было отделено от наоса Р-образным трехсторонним темплоном, или алтарной преградой, которая выпуклой стороной выходила в наос на три стороны: вперед (на запад) центральными Святыми

---

[186] *Mango C.* The Brazen House. Copenhagen, 1959. P. 60–72; *Mainstone*. P. 113

[187] *Vogt*. I. P. 170–71.

Вратами, и боковыми вратами направо (на юг) и налево (на север) лицом к алтарю. Согласно предписаниям *Книги церемоний*:

1. Император входит в алтарь (**1**), и снова выходит из него (**2**) через северную сторону, т.е. левая сторона выходит на восток.

2. Так как текст усваивает ему использование левой двери только для выхода из алтаря совсем (**2**), вполне возможно, что на пути в скевофилакию и из нее (**1**) он идет по проходу между северо-восточной колонной и восточной стеной храма, только впереди апсиды, которая ведет из святилища в восточный край северного придела.[188] В противном случае, ему бы пришлось выходить северной дверью вимы и проходить между колонн северо-восточной экседры (вестибюля) в самый восточный угол северного придела.

3. Каким образом патриарх и царская свита выходила в северо-восточный вестибюль и входила в скевофилакию? Вполне возможно, хотя не точно, что они проходили через небольшую дверь, которая ныне уже замурована, в середине крайнего восточного пролета северного нефа в 4, 7 метра напротив южной стороны скевофилакии.[189]

4. Они могли бы вернуться тем же самым путем или другим. Можно сделать вывод из того факта, что только при возвращении, как сообщает текст, император проходил через нартекс гинекея диаконис(**1**). При другом маршруте было две возможности: пройти через центральную дверь северного нефа или через дверь в восточном конце того же самого придела [3] в «вестибюле»

---

188 *Van Nice*. Илл. 11.

189 *Ibidem*. Илл. 1, 11; *Antoniades"* Εκφρασις. Vol. II. P. 46–53; *Dirimtekin F.* Le skevophylakion de Sainte-Sophie // REB. № 19. 1961. P. 390–400.

вне дверей в восточном конце северного нефа. Я вернусь к этому месту в разделе (B.II.2-4).

2. Антоний Новгородский (1200 г.)

Указания *Книги церемоний* подкрепляются свидетельством русского паломника Антония Новгородского, который посетил Святую Софию в 1200 г. и описал свое путешествие к реликвиям, которые там хранились:[190]

> **1.** Прежде поклонились Святой Софеи… и иконе Пресвятой Богородицы, держащую Христа, в Которого жидовин ударил ножом в гортань и изошла кровь;
> **2.** А кровь же Господню, изшедшую из иконы, целовали мы во олтари малом [здесь упоминаются реликвии и другие предметы в малом алтаре — т.е. в скевофилакии].
> **3.** и вне двери олтаря малаго стоит крест мерный, на котором был Христос возвышен плотию[191]

---

[190] *Лопарев*. С. 2–9.

[191] Сколько же дверей было в скевофилакии по описаниям Антония? Его ссылки на «двери олтаря малого» могут означать, что было две двери, одна снаружи, а другая внутри. Но здесь нет указаний на вторую «внутреннюю дверь», ибо слово «двери» здесь берется в родительном или предложном падеже единственного числа, поэтому текст не может ответить на вопрос, была ли «наружная дверь у протесиса» или крест находился у «наружной двери протесиса». В любом случае следует прояснить: мерный крест с изображением распятого Христа находился снаружи стены ротонды за дверью протесиса, а не внутри оного. Поэтому текст не дает основания утверждать о второй двери. Ранний латинский текст «анонимного купца» предлагает независимое подтверждение свидетельства Антония: *Ciggaar K. N.* Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // REB. № 34. 1976. P. 211–267. Греческий оригинал, датированный приблизительно 1063–1081 гг., был переведен на латынь ок. 1089–1096 гг. западным, скорее всего английским, паломником (*Ibidem*. P. 214–215, 219, 221, 225–232). Текст описывает дверь скевофилакии с мерным распятием Христовым, так же как и камни с Гроба Господня, о которых упоминал и Антоний.

> Et fecit de longitudine Christi Iustinianus imperator crucem et ornavit eam argento et aureo et lapidibus preciosis et deauravit eam. Et statuit eam iuxta ostium gazophilacii ubi sunt omnia sacra vasa et thesaurus magnae aecclesiae similiter et omnia predicta sanctuaria. In dextera autem

4. И за тем крестом лежит Анна, которая давала двор свой Святой Софеи, на котором и поставлен малый олтарь; и того ради положена была тут.[192]
5. И от того же олтаря недалече мироносицы поют; и стоит пред ними икона великая Пречистыя Богородицы, держащая Христа.
6. И оттуда на той же стороне церковь есть святаго апостола Петра, а в ней лежит святая Феофанида, которая ключи держала от Святой Софии.
7. От мироносиц же близ, во святей Софии есть гроб малого дитя святого Афиногена: 8. И иных же гробов в Святой Софии нет, кроме этого.
8. И оттуда же столп есть, идя к дверям, святаго Григория Чудотворца[193]

Нетрудно проследить путь паломника по базилике:

1. Войдя в комплекс Великой Церкви с юго-востока, где возле Святого Источника была икона Христа, которую некий еврей по преданию ударил ножом (**1**),[194] Антоний прошел к скевофилакии, расположенной точно у северо-восточного угла церкви и поклонился реликвиям, находящимся там (**2**). Антоний ничего не говорит о том, как он достиг или вошел в скевофилакию, хотя он упоминает о ее

---

parte altaris templi extra in pariete est hostium monumenti Domini...(*Ibidem*. 246–7, строки 14–20).

И сделал император Юстиниан мерный крест Христов и украсил его серебром и золотом и драгоценными камнями и позолотил его. И поместил его около двери газофилакии, где все священные сосуды и сокровища Великой Церкви и все вышеупомянутые реликвии сберегаются. И на правой стороне алтаря церкви, снаружи в стене — дверь гроба Господня.

Немного ниже в том же самом тексте упоминается история о еврее, ударившем ножом образ Христов, который Антоний помещает в юго–восточном углу храма. Но ничего не говорится о второй двери в сокровищницу.

[192] Об этой Анне см.: *Preger*. S. 78; ср. *Mathews*. P. 160.

[193] См. выше раздел A.III.8.

[194] *Majeska*. P. 136–139 и прим. 31, 304; *Mainstone*. P. 271.

дверях (**3**). Но совершенно очевидно, что «протесис» являлся отдельным помещением, потому что там была погребена Анна (**4**), и Антоний говорит нам недвусмысленно, что внутри Святой Софии была только гробница святого младенца Афиногена (**7**). Мы можем безошибочно предположить, что «протесисом» Антония была дошедшая до нас ротонда, традиционно отождествляемая со скевофилакией.

2. Возле скевофилакии, продолжает Антоний, было место, где пели жены-мироносицы (**5**). Согласно его начальному описанию (**5–6**) оно располагалось вне храма, где-то между скевофилакией и церковью Св. Петра, которую Антоний посетил следующей по порядку, с северной стороны Святой Софии (**6**).[195] Но затем он говорит нам о

---

[195] О храме Св. Петра, канувшем в лето без следа, см. *Janin*. III. Églises. P. 398–99; *Mateos J.* Typicon. I. P. 104, 128, 194, 198, 232, 272, 278, 310, 322, 378; II. P. 104; *Дмитриевский А. А.* Типиконы. С. 161–62, 327. Прим. 2; *Majeska*. P. 210, 216, 223; *Taft R. F.* Questiones disputatae. Part I, section A.I.6. Я рассматриваю факты, касающиеся церкви Св. Петра и прихожу к заключению, что это была отдельная церковь, которая находилась между Св. Софией и храмом Св. Ирины (*Dirimtekin F.* Les fouilles faites en 1946–1947 et en 1958–1960 entre Sainte-Sophie et Sainte Irène, à Istanbul // CahArch, 13. 1962. P. 161–185; *Mathews*. P. 83) и имела прямоугольную форму. Она стояла между северной стеной базилики немного западнее ротонды скевофилакии"Εκφρασις. II. P. 161–63; I. P. 48–49. Это подтверждается Антонием, который сообщает нам, что св. Феофанида была похоронена в храме Св. Петра (**6**) и что в Св. Софии была только могила св. Афиногена (**7**). Типикон Великой Церкви (*Mateos J.* Typicon. I. P. 198.) упоминает храм Св. Петра «внутри Великой Церкви [ἔνδον τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας]». Но Св. Петр был ближе скорее к храму Св. Ирины, которая была на 10 метров его выше и на 110 метров севернее Св. Софии (*Janin*. Constantinople. Карта 1. Carte archéologique et topographique; *Mathews*. P. 78). Поэтому его трудно назвать частью Св. Софии: список *Dresden A 104* (Дмитриевский А. А. Типиконы. С. 138.) утверждает, что можно выйти из Св. Петра по спиральной лестнице и войти в Св. Ирину [διὰ τοῦ κοχλίου τοῦ ἁγίου Πέτρου κατερχόμενος, ἀνέρχεται ἐν τῇ ἁγία Εἰρήνη]. Пасхальные крещенские рубрики *Евхология Виссариона* XII в. по списку *Grottaferrata Γβ I* подтверждают свидетельство Антония о расположении Св. Петра к северу от Св. Софии за пределам скевофилакии: *Arranz M.*

мироносицах возле гробницы св. Афиногена, которая была внутри храма (**7**). Может вызвать недоразумение то, что Святая София имела как нартекс (внешний), так и гинекей диаконис (внутренний). Я обращусь к этому ниже (в разделе B.III.3-4). Антоний сообщает нам, что там была большая икона Богородицы с Младенцем перед мироносицами (**6**), и позже, уже после периода завоевания крестоносцами, русский анонимный паломник вспоминает, возможно, про тот же самый богородичный образ под киворием в восточной половине северного нефа.[196]

3. Так как Антоний должен был находиться вне базилики, чтобы посетить скевофилакию и храм Св. Петра, он вероятно, вновь вошел в базилику по центру северного нефа. В любом случае мы видим его далее внутри храма, идущим в западном направлении по северному приделу после «столпа Григория Чудотворца» в северо-западном конце нефа (см. раздел A.III.8. выше).

3. Гинекей диаконис

Может ли нартекс и/или гинекей диаконис быть отождествлен с тем местом, где, по словам Антония, поют мироносицы (5). Предполагая, что если мироносицы Антония являлись не кем иным, как диаконисами, то они, очевидно, молились за литургией в специально отведенном для них пространстве. Как членов клира, их нельзя было вынудить находиться во время службы в разного рода притворах. Это не только не подобает сану диаконис, но и лишено всякого смысла: с какой целью нужно было содержать

L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon // Rituale & Pontificale con l'aggiunta del Leiturgikon. Roma, 1996. P. 182; *Arranz M.* Sacrements. Vol. I.6. P. 74–75; *Goar*. P. 291bis; cp. *Mateos J.* Typicon. II. P. 84–85; *Majeska G. P.* Skeuophylakion. P. 4; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 199.

[196] *Majeska*. P. 132–33, 215–16.

женщин, поющих *за пределами* храма?[197] Поэтому, я должен заключить, что место, где согласно Антонию пели мироносицы, идентично с «гинекеем, где диаконисы имели обычное место» по *Книге церемоний* I, 44 (35).

Во-вторых, совершенно ясно, исходя из *Книги церемоний* I, 44 (35), что нартекс диаконис и гинекей — это два разных, но смежных помещения: один предположительно снаружи, а другой внутри северного нефа Святой Софии. Так как *Книга церемоний* I, 1, (10) идентифицирует тот же самый нижний ярус левого (северного) нефа храмов Святых Апостолов и Халкопратии (A.III.9.b-c выше) как гинекей, можно прийти к выводу, что северный неф был также пространством для гинекея и в Святой Софии, и что гинекей диаконис, наиболее вероятно, находился в восточной половине или по крайней мере в самом восточном пролете северного придела напротив царского метатория с другой стороны храма в соответствующем восточном пролете южного нефа.[198] Так как Юстиниан ограничил численность диаконис четырьмя десятками служащих (хотя, вероятно, они служил не все вместе в одну и ту же череду) в Святой Софии и трех других патриарших церквах, где службы совершал клир Великой Церкви (храмы Святой Ирины, Халкопратии, Святого Феодора в Сфоракии),[199] пространство,

---

[197]Действительно, с тех пор как Созомен в *Церковной истории* (*HE* VII, 16, 11–15 // GCS 50, 324) сообщил нам, то женщины назначались на служение не моложе 60 лет, можно спросить, как они вообще могли петь за пределами храма. О женских хорах на богослужении в позднюю античность можно прочитать: *Quasten J.* Music and Worship in Pagan & Christian Antiquity // NPM Studies in Church Music and Liturgy. Washington, 1983. P. 75–87. В работе *Moran N. K.* Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting // BN. №. Fasc. 9. Leiden, 1986 вообще не рассматривается вопрос, из кого состояли женские хоры: из обычных женщин или диаконис.

[198] См. прим. 30 выше.

[199] Corpus Iuris Civilis // *Schoell R., Kroll G. (eds.)*. Vol. III: Novellae. Berlin, 1899. P. 2021; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 200–201.

зарезервированное для них, было достаточно большим, чтобы вместить множество молящихся.

4. Нартекс диаконис

Так как логично предположить, что гинекей диаконис находился внутри церкви в отличие от нартекса диаконис, последний должен был быть вестибюлем или портиком, находившемся вне главного корпуса храма:

Книга церемоний I, 44 (35) называет его «нартексом» (B.II.1 § **1**), а Антоний «притвором». Только где этот «притвор» или «нартекс» был расположен, до сих пор трудно определить, можно лишь предположить, что он находился на входе в гинекей диаконис — т. е. где-то вне восточной половины северного придела базилики. Благодаря описаниям Антония можно лишь предполагать, где находилось это место: между скевофилакией и дверью направо в центре юго-восточного крыла Святой Софии, или после северных врат со стороны фасада (см. раздел B.II.2 §§ **5–7** и комментарий). Диримтекин хотел бы поместить его в пристройках, которые когда-то окружали северо-восточный вход храма со стороны северной апсиды, предполагая на основании собственных археологических раскопок, что через один из вестибюлей можно было пройти снаружи в северо-восточный угол храма через северо-восточную дверь.[200] Имеющиеся в наличии факты не позволяют нам определенно решить этот вопрос.

Вероятно, мы могли бы провести параллель с текстом, составленным в 1200 г., незадолго до приезда Антония Новгородского в столицу. Византийский канонист Феодор Вальсамон (ок. 1130–1140 — † после 1195), комментируя (раздел A.III.11 выше) то, что женщинам в период менструации разрешается молиться, но не следует входить в соб-

[200] *Dirimtekin*. P. 396–98 и план 3. Маджеска (*Majeska*. P. 228) соединяет оба помещения и располагает их в северо-восточной экседре.

ственно храм [εἰς ναὸν θεοῦ εἰσιέναι... οὐ δεῖ], свидетельствует, что в XII в. в некоторых византийских храмах были пронаосы [πρόναος], отделенные от гинекеев и наосов. Они предназначались для женщин, которым на время месячной нечистоты не разрешалось входить в храм. Описания Вальсамона позволяют обосновать наличие специального вестибюля перед проходом в северо-восточный угол храма возле скевофилакии. Через этот вестибюль также могло следовать шествие Великого входа (A.III.11 § **6**).

III. Женщины царского достоинства в алтаре?

1. Августа Пульхерия (399-453)

Пульхерия (399–453), сестра императора Феодосия II (408–450) и августа с 4 июля 414 г.,[201] кажется, обладала амбициями, выходящими за пределы статуса царственной особы. Она подражала Деве Марии и считала себя невестой Христовой.[202] На этом основании, а не только из-за августейшего достоинства, она уговорила патриарха Сисинния I (426–427) допустить ее внутрь алтаря для причащения во время Пасхи. Но когда она попыталась повторить то же самое на следующую Пасху, приемник Сисинния патриарх Несторий (428–431) остановил ее на полдороге.[203] В *Послании к Косьме* § 8, написанном на греческом после 435 г. и дошедшем до нас в сирском переводе, так описывается данный случай:

> Далее, на великий праздник Пасхи было обычным для императора принимать причастие внутри Святого Святых. Пульхерия хотела [делать то же самое]. Она убедила епископа Сисинния и принимала причастие вместе с императором

---

[201] См. *Holum*. P. 79–111, 147–228; *Gregory T. E., Cutler A*. Pulcheria // ODB 3, 1757–1758; *Limberis*. P. 54–55.

[202] L'Histoire de Barhadbe'abbha 'Arbaïa 27 / *Nau F.* (ed.) // PO 9, 565–568; *Nestorius* The Bazaar of Heracleides. Oxford, 1925. P. 96–97; *Holum*. P. 141–45, 153–54; *Limberis*. P. 54–55.

[203] Об этой дате: ODB 3, 1757.

> внутри Святого Святых. Несторий этого не разрешал, но когда она вошла в Святое Святых по своему обычаю, Несторий посмотрел на нее и спросил, что это значит. Архидиакон Петр объяснил происходящее. Несторий поспешил к ней, остановил в дверях Святого Святых и не разрешил ступать далее. Царица Пульхерия рассердилась на него и сказала: «Позволь мне войти, как положено». Но он сказал ей: «В это место никому нельзя входить, за исключением священников». Она сказала: «Почему, разве я с рождения не посвящена Богу?» Он сказал ей: «Ты? Ты с рождения посвящена Сатане!» и прогнал ее из входа в Святое Святых.[204]

Пульхерия пыталась оправдать свой вход в святилище не тем, что она августа, а тем, что она — подражательница Пресвятой Богородицы.[205] Это не стало серьезным аргументом для Нестория, несмотря на то, что византийцы в то время полагали, что Дева Мария имела право находиться внутри святилища.

2. Причащение царицы

Один поздний текст, кажется, наводит на мысль, что не только диаконисы, но также и царицы принимали причастие внутри святилища. Русский паломник Игнатий Смолянин присутствовал на коронации императора Мануила II Палеолога (1391–1425), которая состоялась 11 февраля 1392 г.[206] Здесь дается описание причащения глазами очевидца:

---

[204] Histoire de Nestorius d'après la lettre à Cosme/ *Nau F. (ed.)* // PO 13, 279.

[205] Дева Мария в византийской иконографии часто изображалась на троне, сидящей в алтаре, где мог восседать только епископ, например: *Kalavrezou I.* Images of the Mother: When the Virgin Mary Became Meter Theou // DOP. 1990. № 44. P. 168 и илл. 5, 8–9. Мария часто изображалась в алтаре во время видений: *Wortley J.* Récits 14/XVI.3. P. 112–13; *Rydén*. Vol. II. Строки 3732–3758.

[206] *Verpeaux*. P. 351–52; и особенно *Schreiner P.* Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392 // BZ. 1967. № 60. P. 70–85; *Majeska*. P. 416–20.

> **1.** И когда наступает время святому причащению, приходят два великих архидьякона, поклонившись слегка царице, только головою своею к грудям своим, благочинно и очень уставно. Когда же сойдет с престола царица вниз, то стоящие люди раздирают всю занавес чертожную царскую, сколько кто сумеет захватить себе. **2.** И входит царица с великим страхом и трепетом, и умилением, и смирением южными дверями в крыло алтаря, и дают ей святое причастие. **3.** Царь же у патриарха со священниками причащается у престола Христова.[207]

Этот текст таит несколько сюрпризов:

1. Кажется, что он сообщает нам, что царица действительно входила в алтарь, чтобы принять причастие (**2**). Это в высшей степени необычно в свете традиционного запрета женщинам, и следовательно всем мирянам, за исключением императора, входить в алтарь. Этот обычай был закреплен в таксисе уже с конца IV века (см. раздел A.III.1 и D.I). Мало того, византийское каноническое право усваивает такое право за императором, но не делает исключения для царицы.[208] Поэтому Джордж Маджеска может быть прав, предполагая, что царица на самом деле в алтарь не входила, но причащалась возле южной двери Р-образного алтарного барьера.[209]

2. С другой стороны, даже среди византийцев были исключения из этого правила. Вначале, по крайней мере, как мы видели выше (раздел B.I), диаконисы воспринимались как часть клира, поэтому посвящались и причащались внутри алтаря, как и мужчины, обладавшие священным саном.

3. В любом случае, в ритуале императорского причащения мы можем видеть то, что достоинство царицы не

---

[207] *Majeska*. P. 110–111.
[208] *Пидалион* § 372–373.
[209] *Majeska*. P. 432.

равно достоинству царя. Игнатий сообщает, что царице «дают … святое причастие» (**2**), в то время как царь принимает причастие от патриарха в алтаре, так же как делают это священники (**3**), т.е. вначале ему дают хлеб, затем чашу отдельно в его руки. Причащение императора в алтаре с духовенством было нововведением поздних греческих источников, которые Маджеска считает корректными, поскольку они подтверждаются той же самой практикой при коронации русского царя.[210]

IV. Святые жены в алтаре?

Св. Григорий Назианзин (329/330 – † ок. 390), епископ Константинополя в 379–381 гг., описывает в *Эпитафии* 88–89, что его мать св. Нонна († ок. 373) держалась одной рукой за престол [ἱερὰ τράπεζα], а другую руку воздевала в молитве.[211] А в *Проповеди во хвалу сестры Горгонии* он сообщает, что св. Горгония († ок. 370) сильно заболела и, отчаявшись найти земную помощь, встала ночью со своего одра и положила голову на престол [τῷ θυσιαστηρίῳ τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς προθεῖσα].[212] Слово θυσιαστήριον может относиться в т. ч. и к всей алтарной области, в то время как ἱερά τράπεζα недвусмысленно может обозначать только священный престол. Св. Григорий — единственный автор, у которого я нашел подобную ссылку. Контекст в обоих примерах не вполне ясен, но скорее всего подразумевает домовую церковь. Но описание св. Григория определенно противоречит общему правилу.

---

[210] *Majeska*. P. 433. Прим. 114. О взаимоотношении греческого и славянского чинов венчания на царство см. заметки и литературу, которую приводит Арранц в труде: *Arranz M. Sacrements*. Vol. III // OCP. 1990. № 56. P. 85–87; а также *Успенский Б. А.* Литургический статус царя в Русской церкви: приобщение св. Тайнам. Историко-литургический этюд.

[211] PG 38, 55A–56A (= CPG 3038).

[212] PG 35, 909C (= CPG 3010).

C. Когда? Ограничения на присутствие женщин за церковными службами

Византийские канонические источники говорят очень мало о женщинах, за исключением вопросов, относящихся к супружеству; и брачное право совсем не выглядит дискриминационным по половому признаку: оно касается как мужчин, так и женщин.[213] Следовательно, напрасен поиск каких-либо канонических установлений, касающихся регламентации входа представительниц слабого пола в храм — имеется лишь замечательно маленький юридический факт наличия пространства в храме, запрещенного для женщин[214] — и того, что они могут и не могут делать в святом месте. Ограничения на вход в храм относятся только к женщинам и касаются всенощных служб и «ритуальной нечистоты», т. е. менструации.

I. Всенощные

Иоанн Златоуст будучи пресвитером в Антиохии в 390 г., в своем творении *О священстве* III, 13, 69 по поводу надзора за девственницам писал, что благочестивая дева должна стремиться больше находиться дома, и что выходить из дома нужно очень редко на протяжении года, и самое главное «необходимо удерживать ее от посещения похоронных и всенощных служб (δεῖ δὲ καὶ ἐκφορῶν καὶ παννυχίδων ἀπείργειν]. Ибо коварный искуситель знает ты-

---

[213] См. *Пидалион* § 1026.

[214] Одним из таких случаев было убежище Св. Феодора Сикеота в боковом приделе Св. Платона, особый случай, который произошел от монашеского желанию к затвору и уединению: *Житие* 60,8 // *Festugière*. I. P. 51; II. P. 54. И 18-е правило II Никейского собора (787 г.) постановило, что женщины не могут проживать в мужских монастырях или епископских резиденциях: *Joannou*. II. P. 276–277.

сячи уловок, как распылить свой яд даже в похвальных занятиях».[215]

Ранее 35-й канон Эльвирского собора 305 г. в Испании запретил женщинам участвовать в бдениях на кладбищах из-за хорошо известных злоупотреблений, сопровождавших траурные ритуалы.[216]

Позже в Константинополе начиная с 398 г. до его окончательного изгнания в 404 г. Златоуст также свидетельствует об исключении женщин из числа присутствующих на ночных службах. С убедительным красноречием в *26-й Беседе на Книгу Деяний* §§ 3–4 он с убедительным красноречием говорит, что даже во время общественных ночных служб, на которых женщинам нельзя присутствовать, они должны бодрствовать и молиться дома.[217] Палладий в *Диалоге о Житии Иоанна Златоуста* V, 146–149 также сообщает, что присутствие на всенощных службах во времена Златоуста было разрешено только мужчинами: Златоуст советовал женщинам проводить бдения дома.[218]

Это ограничение, известное и в других местах,[219] не было общим.[220] Даже на территории Византии практика

---

[215] SC 272, 217.

[216] *Mansi* 2,11: «Placuit prohiberi ne feminae in coemiterio pervigilent; eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committant [Одобрено запретить женщинам участвовать в бдениях на кладбищах, ибо они под благовидным предлогом молитвы занимаются осквернением]». О злоупотреблениях на заупокойных обрядах см. Иоанн Златоуст *О Лазаре* V, 13, PG 48:1022; *Quasten*. P. 160; *Angold*. P. 453–57; *Karpozilos A., Kazhdan A., Teteriatnikov N., Cutler A*. Funerals // ODB 2, 808–809; *Alexiou M*. The Ritual Lament in the Greek Tradition. Cambridge, 1974. P. 24.

[217] PG 60, 201–204. О бдениях в Константинополе, см. *Taft R. F.* Hours. P. 171–174.

[218] *Palladios* Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome/*ed. Malingrey A.–M*. Tomes I–II. SC, 341–342. Paris, 1988. Vol. I. P. 124 = PG 47, 20.

[219] *Quasten*. 163.

[220] Об участии женщин во бдениях см. *Taft R. F.* Liturgy of the Hours. P. 166–87.

митрополичьих округов отличалась от практики столицы в сторону меньших ограничений. Григорий Нисский (†394) в Каппадокии в 379 г. описывает участие женщин в ночных службах на примере бодрствования своей сестры св. Макрины.[221] В конце V в. *Житие* преп. Матроны Пергской из Памфилии и позже игуменьи в Константинополе сообщает, что она часто находилась на всенощных наряду с другими благочестивыми женами, несмотря на запрет мужа Домециана.[222]

Даже в Константинополе запрет, вероятно, неукоснительно не соблюдался. Через двадцать пять лет после Иоанна Златоуста печальноизвестный патриарх Несторий (428–431) снова «запретил и предостерег женщин от участия в ночных собраниях вместе с мужчинами для молитв, пения гимнов и песнопений».[223] Барадбеш-абба Арбайя в своей *Истории* § 21, рассказывает почему: в Константинополе женщины занимались заигрыванием с мужчинами в храмах; особенно это было частым на всенощных, поэтому Несторий запретил пускать на бдения жещин — за что мужчины, оставшиеся на богослужениях без прекрасного пола, едва не побили его камнями![224] Но во времена иконоборчества исключение женщин уже выглядело анахронизмом: около 807 г. Стефан Диакон в *Житии* Стефана Нового, сподобившегося мученической кончины в 765 году, рассказывает, что последний посещал всенощные вместе со своей матерью (приводится в разделе A.II.4 выше). И св.

---

[221] *Житие Св. Макрины* 33; *Grégoire de Nysse* Vie de Sainte Macrine/*ed. Maraval P.* // SC, 178. Paris, 1971. P. 246–251.
[222] *Житие* 2–3, 8 // ActaSS Nov. III. Brussels, 1910. P. 791, 794 (= BHG 1221).
[223] Ein nestorianisches Bruchstück zur Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts / *Goeller E.* (ed.) // OC. 1901. № 1. P. 80–97.
[224] PO 9, 528; ср. *Limberis*. P. 54.

Фомаида Лесбосская, замужняя мирянка первой половины X столетия, которая провела большую часть своей жизни в Константинополе,[225] как описывается в ее *Житии* § 10, свободно передвигалась по столице в одиночку днем и ночью, посещая храмы и участвуя в крестных ходах.

> <Фомаида> постоянно посещала божественные церкви и очень часто присутствовала на <службах в храмах> где всенощное пение гимнов [πάννυχος ὑμνῳδία] Богу было великолепным. Она постоянно ходила в наиболее почитаемую церковь во Влахернах и могла всю ночь [διηνεκῶς περιήρει νύκτωρ τὴν ὅλην ὁδόν] воспевать гимны поклонения Богу и прославления его Пречистой Матери.[226]

Фомаида, женщина отнюдь не благородного происхождения (среднего класса, сказали бы мы), должна была обладать большей свободой из-за невысокого социального статуса, и Хэлсолл замечает, что «ее хождения по улицам и рыночным площадям могут демонстрировать безопасность и стабильность жизни Константинополя X века».[227]

II. «Ритуальная чистота»

1. Менструация

Второе ограничение касается женской гигиены и «ритуальной чистоты». Лишь те, кто вообще ничего не знает о социально-культурной истории, могут этому удивляться. В любых архаических обществах вопросы кормления, пищеварения, элиминации, зачатия потомства, рождения и детской смертности и вообще все дела жизни, смерти, гигиены, здоровья, санитарии, выживания рода автоматически становились религиозными. Любую брешь в таких во-

---

[225] *Talbot*. P. 291–322.
[226] ActaSS Nov. IV. Brussels, 1925. P. 237 (= BHG 2454); *Talbot*. P. 308–9.
[227] *Talbot*. P. 292.

просах заполняли мифы и обряды. И поэтому роль женщин была всегда главной во всех делах от рождения, вскармливания, воспитания потомства до приготовления пищи, чистоты и общей гигиены. Многие из норм, регулирующих эти материи, налагали на женщину определенные тяготы.

Такие обычаи, многие из которых являются явно дискриминационными по половому признаку, уходят корнями в далекие тысячелетия, когда никто еще и не слышал о христианстве. Можно даже не вспоминать о третьей главе Библии, где рассказывается, как Адам и Ева, стыдясь, прикрыли свои тела (*Быт* 3, 7). Оттуда все и началось. Вся 12-я глава *Книги Левит* посвящена родам и сопутствующим понятиям, включая разные виды т. н. женской нечистоты. И если левитский взгляд на менструацию как на нечистое (*Лев.* 15, 19–30) колет глаза в нашу эру феминистического пробуждения, то суть дела сводится к тому, что все телесные выделения вольные и невольные, женские и мужские, включая мужскую сперму, клеймятся как нечистые (*Лев.* 15,1–18), хотя библейская боязнь крови (*Лев.* 17, 10–16) делает месячные особенно скверными в глазах евреев.

Ранними христианами были усвоены многие ветхозаветные ограничения.[228] Даже возвышенный статус Девы Марии не мог освободить ее от требований ритуальной чистоты, по крайней мере пока она не стала Богородицей. Легендарное *Протоевангелия Иакова* VII,2–X,2, апокриф середины II в., повествует о том, что Мария жила при Храме с двух до двенадцати лет, пока совет священников не решил

[228] Основательное исследование: *Wendebourg D.* Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche // ZKg. 95. 1984. P. 149–170.

обручить ее с Иосифом и отослать жить к нему в дом, «чтобы она не оскверняла святилище Господне» (VIII, 2).[229]

Около 247–248 гг. Дионисий Александрийский (около 195–264) в *Послании к Василиду* § 2 пишет, что кровоточивым женщинам не следует принимать причастие и даже входить в церковь [εἰς τὸν οἶκον εἰσιέναι τοῦ θεοῦ], ибо «тому, кто не полностью чист душей и телом, запрещен доступ к святыням или Святому Святых [εἰς δὲ τὰ ἅγια καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ μὴ πάντῃ καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι προσιέναι κωλυθήσεται]».[230] Тимофей Александрийский (381 г.) повторяет ограничение на причащение и добавляет, что на протяжении этого периода женщина не может даже принять крещение, «пока она не очистилась [ἕως ἂν καθαρισθῇ]».[231] Это запрещение вполне понятно для времени, когда крещаемые погружались в источник воды в совершенно обнаженном виде.[232]

---

[229] *James M. R.* The Apocryphal New Testament. Oxford, 1926. P. 42.

[230] The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria/*Feltoe C. L. (ed.)*. Cambridge 1904. P. 102–3 = *Joannou*. II. P. 12. *Van de Paverd F.* Confession. P. 51–53.

[231] *Каноническое послания Тимофея Александрийского* 6–7 //Joannou. II. P. 243–244, 26; *Пидалион* § 718–720.

[232] См. источники, упоминающие крещение в обнаженном состоянии: *Апостольское предание* 21 // *Botte*. S. 44–45; *Cyrille de Jérusalem* Catéchèses mystagogiques/ *Piédagnel A.* (ed.) // SC, 126bis. Paris, 1988. P. 104–106; *Иоанн Златоуст* Беседа о крещении II, 11, 24 = *Jean Chrysostome* Huit catéchèses baptismales inédites/ *Wenger A.* (ed.) // SC, 50bis. Paris 1970. P. 139, 147; *Jean Chrysostome* Ep. 1 ad Innocentium 154 // *ed. Malingrey* // SC, 342. P. 84; *Riley H. M.* Christian Initiation // The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 17. Washington, 1974. P. 160–70; *Феодор Мопсуестский* Гом. 14, 8 = Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste/*Tonneau-Devreesse*. P. 401, 417–419; Амвросий Медиоланский *О Псалме 61* // PL 14, 1180A; *Dölger F. J.* Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie // Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, III ½. Paderborn 1909. S. 107–18; *Yarnold E.* The Awe Inspiring Rites of Initiation, Baptismal Homilies of the Fourth Century. Slough, 1971. P. 20–21; 74–75; 162; 163, прим. 21; 167; 188–89; 194; 265.

Сирское творение V в. *Завещание Господне* I, 42 об аскетическом делании вдов, служащих при алтаре (см. раздел D.I.2), предписывает:

> Если она кровоточит, да остается в храме, но не входит в алтарь, не потому что осквернена, но [потому] что алтарю подобает честь. Когда она попостится и омоется, да стоит [в алтаре].[233]

§ I, 23 того же самого документа исключает их и других кровоточивых жен из числа причастников.[234] Как замечает Сперри-Уайт в своем комментарии, нет нужды доказывать иудео-христианское происхождение этих текстов.[235] Ветхозаветная тематика была «заново открыта» и начала массово входить в творения христиан из язычников начиная с III столетия.

Как мы видели выше (раздел A.III.11), византийский канонист Феодор Вальсамон, комментируя правило Дионисия Александрийского, подтверждает тот же самый обычай для Византии: женщинам в состоянии месячной нечистоты разрешается только молиться, но не входить в собственно храм и не принимать причастие [εἰς ναὸν θεοῦ εἰσιέναι ἢ μεταλαμβάνειν αὐτὰς τῶν ἁγιασμάτων, οὐ δεῖ].[236] Даже в монастырях (хотя обсуждение места монахинь в их собственных храмах не входит в рамки данной работы), несомненно, прослеживается своеобразная сегрегация, если судить о чудесном исцелении блаженной Марфы (IX–X вв.),

---

[233] *Sperry–White G. S.* Daily Prayer in its Ascetic Context in the Syriac and Ethiopic Testamentum Domini. P. 59.
[234] *Sperry–White G. S.* Daily Prayer in its Ascetic Context in the Syriac and Ethiopic Testamentum Domini. P. 46.
[235] *Ibidem*. P. 60; Арранц против: *Arranz M.* Le «sancta sanctis» dans la tradition liturgique des églises // ALW. 1973. № 15. P. 60.
[236] In epist. S. Dionysii Alexandrini ad Basilidem episcopum, canon 2 // PG 138, 465C–468A.

игуменьи монастыря Богородицы в Монемвасии, как вспоминает Павел, епископ того же самого города в Пелопоннесе (до 15 декабря 955 — 959). Так как она страдала кровотечениями, то даже во время совершения богослужений она оставалась на катехуменах монастырской церкви [συνέβη οὖν αἱμορρεῖν καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀσθένειαν, ἐν τοῖς κατηχουμένοις ἐσχόλαζεν τοῦ αὐτοῦ ἁγίου ναοῦ], где ей явился и чудесно исцелил ее св. Иоанн Богослов в образе старца.[237]

2. Половые отношения

Но вопросы «ритуальной» чистоты выходят далеко за проблемы женской гигиены и включают целую гамму человеческой сексуальности, отношений мужчин и женщин, одиноких и семейных.[238] Единственной мужской параллелью в целом естественному и невинному феномену менструации было непроизвольное ночное семяизвержение — поллюция. Она запрещала мирянину и клирику приобщаться (но не посещать церковь, как и в случае с женщинами в состоянии менструации), а священнослужителю совершать евхаристию.[239] Это же касается и половых отношений. Естественно, речь идет о *половых отношений в супружестве*, так как любой другой род подобных отношений находится под анафемой и не подлежит обсуждению.[240]

Такое отношение к сексуальности также уходит корнями в дохристианскую человеческую религиозность. В

---

[237] *Wortley J.* Récits. 14/XVI, 1–3. P. 110–13.
[238] По этому вопросу см. *Brown P.* The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christiantiy // Lectures on the History of Religions, 13. New York, 1988.
[239] См. например, *Василий Великий* Краткие трактаты о правилах 309 // PG 31, 1301C–1303A; сирийское *Завещание Господне* I, 23 // *Rahmani.* P 46; другие источники: *Van de Paverd F.* Confession. P. 52–53.
[240] *Laiou A.* Sex. P. 130–32.

книге *Исх.* 19, 15 Моисей на Синае три дня приуготавливает избранный народ к встрече с Богом с безапелляционной заповедью «не прикасайтесь к женам» (ср. также *1 Цар.* 21, 4–6) Это же самое табу превалирует в греко-римском язычестве, далеком от иудео-христианской тематики. Вот описание благочестивой практики, приписываемой языческому римскому императору Александру Северу в «Истории августов»:

> Прежде всего, если была возможность, *то есть если он не спал с женой*, он совершал утром священнодействие в своем помещении для ларов, где у него стояли изображения и обожествленных государей…[241]

Такой подход был, конечно, не чужд христианам в Византии и за ее пределами. Около 341 г. 4-е правило собора в Гангре (ныне Кьянкари в 105 км к северо-востоку от Анкары), главном городе провинции Пафлагония на северном берегу Малой Азии, анафематствовало тех, кто отказывался причащаться на евхаристии, совершенной женатым священником.[242] Любопытно, что это было время, когда даже епископы были женатыми: достаточно вспомнить отца Григория Назианзина (ок. 330–390), тоже Григория, который был епископом Назианза в Каппадокии (329–374). Уже тогда в узких кругах раннего сирийского христианства

---

[241] Historia Augusta, Alexander Severus 29, 2 // Scriptores Historiae Augustae. Vol. 1. // Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, 1965. P. 272–73: “usu vivendi eidem hic fuit: primum ut, si facultas esset, id est si non cum uxore cubuisset, matutinis horis in lar<ar>io suo, in quo et divos principes...habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat”; *Magie D.* The Scriptores Historiae Augustae. Vol. 2. London, 1924. P. 235. *Здесь русский перевод по изданию: Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана. СПб., 2001.*

[242] *Joannou.* I.2. P. 91. Небольшое собрание 13 епископов уложило 20 канонов.

существовало сильное течение в пользу безбрачия.[243] Поэтому некоторые христианские движения уже достигают крайнего аскетизма, поощряемого учением Евстафия Севастийского (ок. 300–после 377),[244] который был далек от влияния официальной церковной политики и одержим предубеждением, что церковь должна все человеческое держать под контролем. Православное христианство целенаправленно противостояло половым отношениям вне брака и, временами сдерживая плотские чувства, последовательно защищала святость супружеской половой жизни от исповедующих различного рода дуалистического и спиритуалистического взляда на мир.

Тем не менее, негативное отношение к половым отношениям в браке также затронуло византийских христиан.[245] Супружеское соитие в воскресение оскверняло День Господень.[246] Уже древние церковные правила запрещали супругам приступать к причастию, если они накануне ночью вступали в половые отношения.[247] Подобное постановление попало в византийское законодательство во времена Трулльского собора 692 г.: 13-е правило требовало воздержания накануне дня предстояния престолу Господню, «ибо предстоящим алтарю в то время, когда приступают к святыне, подобает быть воздержанным во всем [ἐγκρατεῖς εἶναι

---

[243] *Negungatt G.* The Covenanters of the Early Syriac-speaking Church // OCP. 1973. № 39. P. 191–215, 419–444.
[244] *Gribomont J.* Eustathe de Sébaste // DSp. 4.2. P. 1708–1712 и DHGE. 16. P. 26–33; *Gribomont J.* Le monachisme au IVe s. en Asie *Mineure*: de Gangres au messalianisme // SP. Berlin, 1957. № 2. P. 400–415; *Gribomont J.* S. Basile et le monachisme enthousiaste // Irénikon. 1980. № 53. P. 123–144.
[245] *Viscuso.* P. 399–408.
[246] *Rydén.* Строки. 2869–2892.
[247] *Timothy of Alexandria* Canonical Replies 5, *Joannou.* II. P. 242–3.

ἐν πᾶσιν], да возмогут получить от Бога в простоте просимое».[248]

Правило воздержания также относилось и к мирянам, как мы видим в соборном определении от сентября 1168 г. о воздержании семейным людям от половой жизни на протяжении трех дней перед причастием, и — что изумительно — должно было воздерживаться даже в день свадьбы под угрозой канонического наказания.[249]

На периферии такого рода материи могли вызывать неприятие с точки зрения здравого смысла. В «Кириковом вопрошании», серии моральных «вопросов совести (*casus conscientiae*)», заданных иеромонахом Кириком епископу Новгородскому (1131–1156), владыка высмеивает Кирика за неуместный вопрос о супружеском сожитии во время поста, что якобы препятствует причастию. И далее на вопрошание о сексуальных отношениях девицы с девицей владыка отвечает потрясающим комментарием, что это лучше, чем если бы девица сотворила это с мужчиной [Льжае творяще, аже не с моужем… девство цело есть]». Но даже этот во многих отношениях удивительно «либеральный» документ крайне негативно относится к вопросам женской «нечистоты».[250]

Необходимо сказать, что в этом не было ничего особенно «восточного» или «византийского».[251] На Западе ана-

---

[248] *Negungatt–Featherstone*. P. 84–77. *Русский текст по «Книге правил»*.
[249] Les Regestes. 1083; *Viscuso*.
[250] *Fennell J.* A History of the Russian Church to 1448. London/NY, 1995. P. 74–76; Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией. Памятники древне-русского канонического права (памятники XI – XV в.). Т. 6: ч. 1. 1130–1156 г. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа. С. 62. На ту же тему см. *Levin*. P. 163–72, 250–60.
[251] О сексуальности в Византии см. *Herrin J.* Sexuality // ODB 3, 1185 и библиографические ссылки, приведенные здесь: *Garland L.* ‘Be Amorous

логичные запреты могут быть найдены в любом традиционном латинском учебнике морального богословия. А во времена Григория Турского († 594), в эпоху ранних Меровингов, был распространен предрассудок, что если супруги совершают соитие по воскресеньям, то у них могут родиться уроды.[252]

В случае с женатым христианским духовенством, супружеские отношения были осложнены требованиями плотского воздержания в канун совершения литургии.[253] Мы находим это, например, не позже 692 г. в 13-м правиле Трулльского собора.[254] Это повторяется в т.н. *Церковных постановлениях* § 156, канонической антологии сомнительного

---

but be Chaste...': Sexual Morality in Byzantine Learned and Vernacular Romance // BMGS. 1990. № 14. P. 62–20; *Kazhdan A.* Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries // DOP. 1990. № 44. P. 131–143. Книга Босуэлла, ставшая предметом многих споров (*Boswell J.* Same–Sex Unions in Premodern Europe. New York, 1994), также имеет дело с вопросами сексуальности в византийских православных обрядах «братотворения [ἀδελφοποίησις]» и «усыновления [τεκνοποίησις]» (особенно на стр. 162, 199 и далее), которые послужили основой для неверных выводов. Я нашел книгу Босуэлла тенденциозной и несостоятельной, как в аргументации, так и в переводах с греческого. См. мою заметку об этой работе: Newsweek. June 20, 1994. P. 76–77. Рецензия Шоу (*Shaw B. D.* A Groom of One's Own? The medieval church and the question of gay marriage // The New Republic. July 18 & 25, 1994. P. 33–41) открыла дискуссию на эту тему. Эти древние обряды, которые американская пресса с восторгом «открыла» для себя, на самом деле ничего неприличного не подразумевают. См. литературу на эту тему: *Meester P. de* Liturgia bizantina. Libro II. Parte VI: Rituale-benedizionale bizantino. Roma, 1929. P. 357–71.

[252] *Григорий Турский* Libri octo miraculorum: Liber de virtutibus sancti Martini episcopi II, 24/ *Krusch B.* (ed.) // MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum I. Hannover, 1885. P. 617; *Wood I. N.* Early Merovingian Devotion in Town and Country // The Church in Town and Countryside // SCH. Oxford, 1979. № 16. P. 62–63.

[253] *Viscuso*. P. 403–4.

[254] *Nedungatt–Featherstone*. P. 85–86.

авторства патриарха Никифора I (806–815).[255] Правило 7-е, включенное в собрание *Номоканона Мануила Малаксы*,[256] говорит:

> Не столь необходимо священнику совершать литургию каждый день [ἱερουργεῖν καθ ἑκάστην]. Вполне подобающе, что священник не служит в день соития со своей женой. Да совершит священник бескровную жертву только в дни, когда он полностью воздерживается от мирского полового сожительства со своей женой, ибо этого желают правила Святых Отец.[257]

Текст ссылается на цитаты как основание *Исх.* 19, 15 и *1 Цар.* 21, 4–6.

Воздержание от супружеских отношений, которое Матвей Властарь (1335 г.) растягивает до трех дней,[258] было кодифицировано в самой первой рубрике диатаксиса Филофея Коккина — афонской книге рубрик, составленной в то время, когда Филофей, позже константинопольский дважды патриарх (1353–54, 1364–1366), был еще игуменом Великой лавры на Афоне, как сообщает нам вступление к тексту, — до того, как он стал епископом Гераклейским в 1347 г.

---

[255] Ср. *Beck H.–G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich // Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung XII. II. Teil: Byzantinisches Handbuch. Bd. I. München, 1959. S. 490.

[256] *Ibidem*. S. 147.

[257] Spicilegium Solesmense/ *Pitra J. P. (ed.)* 4 vols. Paris, 1852–1858. Reprint Graz, 1963. Vol. 4. P. 413–14. Это правило не только для членов клира. Канон 6 *Quaestiones et responsa* [Вопросы и ответы], § 145, предписывает женатым мирянам воздержание по субботам и воскресеньям, чтобы «принести себя в духовную жертву», несомненно потому, что это был традиционных день совершения евхаристии (*Ibidem*. P. 410–411); и *Номоканон* § 18 предписывает женщинам избегать супружеского общения в этот период. Схожие сексуальные табу можно найти в *Завещании Господнем* I, 23 // *Rahmani*. P. 46–47.

[258] *Viscuso*. P. 414.

Μέλλων ὁ ἱερεὺς τὴν θείαν ἐπιτελεῖν μυσταγωγίαν ὀφείλει... τὴν καρδίαν ὅση δύναμις ἀπὸ πονηρῶν τηρῆσαι λογισμῶν, ἐγκρατεύεσθαί τε μικρὸν ἀφ᾽ ἑσπερας καὶ ἐγρηγορέναι μέχρι τοῦ τῆς ἱερουργίας καιροῦ.[259]

Священник, хотящий совершить Божественную литургию, должен хранить свое сердце свободным от нечистоты в мыслях, насколько возможно, должен воздерживаться от *вечера накануне* и трезвиться до времени божественной службы.

Из диатаксиса Филофея рубрика вошла в печатные евхологии через первопечатное издание (*editio princes)* 1526 г. Димитрия Дуки, где она (или некоторые ее варианты) остаются до сего дня.

Такие сексуальные табу, отражающие древние дохристианские представления о половой и ритуальной чистоте, подтверждают то, что я говорил в начале этой статьи: религия и секс тесно переплетены друг с другом как главные движущие силы человечества. Они также являются двумя важнейшими элементами человеческой культуры и истории.

3. Чин воцерковления

Негативные установки по отношению к половым отношениям и женской гигиене существовали еще в «Византии до Византии»,[260] затрагивая церковные обряды.[261] Последнее замечание касается «воцерковления», или «очищения» матери от ее нечистоты на сороковой день после родов.[262] Хотя уже древний (но не самый ранний) [263] чин со-

---

[259] Лучшее издание *Trempelas*. P. 1–16. О *Диатаксисе Филофея* (и вообще) о диатаксисах см. *Taft R. F.* Mount Athos. P. 192–94; *Taft R. F.* Great Entrance. P. xxxv–viii; *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 81–83.
[260] См., например, *Viscuso*.
[261] *Levin*. P. 169–72.
[262] См. новое исследование *Roll S.* The Churching of Women after Childbirth: An Old Rite Raising New Issues // QL. 1995. № 76. P. 206–229.

держит возглас об «очищении [матери] от всей нечистоты [καθάρισον... ἀπὸ πάντος ῥύπου]»,[264] мой коллега Мигель Арранц показал, что до эпохи иконоборчества изначальным намерением обряда на сороковой день было «воцерковление» вовсе не матери, а новорожденного младенца.[265] Позднейший ритуал возник под влиянием сообщения об очищении Марии из *Лк.* 2, 22–39 согласно Моисееву закону (*Лев.* 12, 2–8; ср. *Исх.* 13, 2–12). Заметьте, что самая ранняя рукопись обряда не препятствовала внесению младенца женского пола в алтарь во время «воцерковления», как сделала это последующая версия чина.[266]

D. Почему?

Не следует, поддавшись порыву, заключать, что женщины были третируемы в церкви просто в силу того, что их всегда отодвигали на второе место согласно принципам культуры того времени, когда господствовали мужчины.[267] Такая дискриминация, конечно, имела место, но она не была ни единственным, ни даже господствующим фактором.

Где же тогда место, предназначенное женщинам в византийском храме? Я хотел бы назвать три определяющих фактора: чин (таксис), приличие и безопасность.

---

[263] Ср. *Barberini 336* // *Parenti–Velkovska*. § 113.2; *Arranz M. Sacrements*. I. 3. P. 292.
[264] *Goar*. P. 267, 269–71; *Parenti–Velkovska*. § 113.2; *Passarelli G.* L'eucologio Cryptense Gb VII sec. X. // Analekta Vlatadon, 36. Thessalonika, 1982. P. 128, 178; *Arranz M. Sacrements*. I. 3. P. 292–301.
[265] *Arranz M. Sacrements* I. 2. P. 44–45, 89–90; 3. P. 292–301.
[266] *Goar*. P. 268–269; Arranz M. Sacrements I. 3. P. 293–294.
[267] *Beaucamp*.

I. Таксис

В позднюю античность — и чуть ли не до эпохи, начавшейся после II Мировой войны — наша современная западная молодежная небрежность к культуре и совершенная непринужденность были бы невообразимым оскорблением общепринятых нравов.

Самое первое свидетельство апостола Павла о евхаристии в *1 Кор.* 11, 17–34 дается преимущественно не с точки зрения веры, а с позиции порядка. На протяжении последнего десятилетия первого века это также характерно для Климента Римского. Его *Первое Послание к Коринфянам*, один из самых ранних христианских документов, уже использует термин «таксис [τάξις]» и «миряне [λαϊκός]» (40, 5), и он призывает благодарить Бога «за свое собственное положение [ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι]» (41, 1).[268] 18-е правило I Вселенского Никейского собора 325 г. также говорит о порядке, запрещая диаконам преподавать евхаристию пресвитерам, что было обыкновенным в Александрии, или приобщаться до епископов или пресвитеров.[269]

Не каждое ограничение доступа или места в церкви может быть интерпретировано как половая дискриминация. Такие запреты были общими: 69-е правило Трулльского собора 692 г. недвусмысленно запрещает не только женщинам, но и вообще мирянам входить в алтарь.[270] Подвер-

---

[268] *Clément de Rome* Épître aux Corinthiens / *Jaubert A.* (ed.) // SC, 167. Paris, 1971. P. 166–167.

[269] *Joannou.* I.1. P. 39–40; Decrees of the Ecumenical Councils / *Tanner N. P.* (ed.) London/Washington, 1990. Vol. 1. P. 14–16.

[270] *Negungatt–Featherstone.* P. 151. Тот же самый канон делает исключение для императора, который может войти в святилище, чтобы совершить приношение (см. раздел D.I.3 ниже); Никита Стифат Студийский († ок. 1090) *Послание* 8, 3 = *Nicétas Stéthatos* Opuscules et lettres/ *Darrouzès J. (ed.)* // SC, 81. Paris, 1961. P. 282–85; Кавасила *Комментарии* 24,2 = *Ni-*

гать такие предписания критике в свете «политкорректности», говоря современными понятиями, было бы анахронично в контексте культуры, которую мы пытаемся понять.

Поэтому таксис, «место для каждого и каждый на своем месте», был эмпирическим правилом, которому никто не пытался бросить вызов в культуре, с которой мы имеем дело. Чтобы не было искушения подумать, что это — отживший принцип, можно спросить любого, кто знаком с дипломатическим протоколом, который чиновники до сих пор должны изучать при подготовке к участию в официальных международных встречах.

1. Апостольские постановления (ок. 380 г.)

В III–IV вв. сформировался новый христианский литературный жанр с соответствующим названием «церковный порядок».[271] Самое длинное произведение такого рода — *Апостольские постановления* II, 57, 2–4, 10–13, происходящие из Антиохии около 380 г. — сравнивает церковь с хорошо оснащенным кораблем, в котором у каждого есть отведенное место; «женщины отдельно», конечно, согласно возрасту и положению, с отдельными зонами для замужних жен, пожилых женщин и вдов, молодых жен и девственниц. И «если же кто обрящется сидящим не на своем месте, то да будет укорен диаконом, как бы штурманом, и сведен на подобающее ему место». [272] Далее книга VIII, 13, 14 устанавливает фиксированный порядок причащения и дает детальные инструкции по его проведению.[273]

---

colas Cabasilas Explication de la Divine Liturgie, de S. Salaville/ *Bornert R., Gouillard J., Périchon P.* (eds.) // SC, 4bis. Paris, 1967. P. 162–6.

[271] Об этом жанре недавнее исследование: *Steiner B.* Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen // Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 63. Berlin/NY, 1992.

[272] SC 320, 310–17.

[273] SC 336, 208–10.

2. Завещание Господне (V в.)

Завещание Господне I, 23, сирийский памятник V века, детально предписывает порядок очередности предшествования при причащении:

> Да приобщается духовенство первым в следующем порядке: епископ, пресвитеры, после них диаконы, затем вдовы, затем чтецы, затем иподиаконы и в конце имеющие особые харизмы и новокрещеные и мальчики. Народ, однако, [принимает] в таком порядке: пожилые мужчины, одинокие, затем остальные. Из женщин первые диаконисы, а затем остальные.[274]

3. Амвросий и Феодосий I (390 г.)

Распределение мест в храмах свидетельствует о наличии определенного порядка, что является признаком беспокойства о благопристойности, столь характерном для культуры поздней античности в целом. Даже император не мог избежать следования установленному чину, как мы видим известной истории о св. Амвросии Медиоланском († 397) и императоре Феодосии I (379–395), рассказанной Феодоритом (393–466), епископом Кирским. В *Церковной истории* V, 18, 19–23, написанной между 444 и 450 гг. изображены события, произошедшие после получения Феодосием разрешения приступать к причастию. Ранее он был отлучен Амвросием и подвергнут епитимии за кровавое подавление мятежа в Салониках в 390 г.:

> Когда настал момент принесения даров на святую трапезу… [Феодосий] встал и вошел в [в святилище]. После приношения, однако, он остался внутри [святилища], возле ограды, как он по обыкновению делал [в Константинополе]. Но опять великий Амвросий не стал молчать, но научил его различию мест. Вначале он спросил его, не хочет ли он чего-нибудь. Но когда император сказал, что он ожидает причащения святых тайн, Амвросий послал ему слово через диакона, что «внутренняя часть, о император, открыта только для одних священников. Для всех остальных она закрыта и недоступна.

[274] *Rahmani*. P. 46–47.

> Выйди же и займи свое место вместе с остальными. Ибо пурпур делает императором, но не священником». Этот совет, однако, благочестивый император принял охотно, сказав в ответ, что он остался внутри алтаря не с претензиями, а просто потому, что он усвоил этот обычай в Константинополе… По возвращении в Константинополь Феодосий строго держался в границах благочестия, которые ему обозначил великий епископ. И когда божественный праздник вновь привел его в божественный храм, после принесения даров на святой алтарь он вышел прочь. Но главный епископ церкви (в то время это был Нектарий) возразил: «Почему ты не остаешься внутри [святилища]?» [275]

В древнем обычае Константинополя император пребывал в алтаре с момента принесения даров до причащения — т. е. почти все время литургии. Государь вступал туда в начале богослужения во время входного песнопения для приношения даров к священной трапезе.[276] Согласно миланскому обычаю, император приносил свои дары в алтарь, но не оставался там до причащения, а сразу удалялся, как Феодосий познал это на собственном опыте. Феодосий удивил патриарха Нектария (381–397) следованием миланскому обычаю по возвращении в столицу. Отсюда правило Амвросия начало соблюдаться в Великой Церкви, как сообщает другой церковный историк V в. Созомен, который приводит в своих воспоминаниях тот же самый случай.[277]

II. Приличие и безопасность

Если принять во внимание тот факт, что в некоторых культурах и в определенные исторические периоды было социально неприемлемым смешение полов, не следует

---

[275] Theodoret Kirchengeschichte/ *Parmentier L.* (ed.) // GCS, 44. Leipzig, 1911. S. 312.13–313.11 = PG 82, 1236C–1237B. Об этой истории и приложении ее к литургике см. также *Taft R. F.* Great Entrance. P. 26–28.

[276] *De cerimoniis* I, 1, 9, 10, 32 (23), 35 (26), 39 (30), 44 (35) // *Vogt*. I. P. 10–13, 58–60, 69, 122–23, 134–35, 154–55, 170; *Mathews*. P. 146–47; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 30. См. также прим. 275 выше.

[277] *HE* VII, 25.5–13.

удивляться, что проблема общественного приличия стала еще одним мотивом для разделения в храме. Увещевание в *Апостольских постановлениях* VIII, 13, 14, предостерегающее от суматохи при принятии причастия, к которому следует подходить «по чину (κατὰ τάξιν) с уважением и благочестием и без возбуждения [ἄνευ θορύβου]»[278] — не пустые слова. В позднюю античность порядок в храме оставлял желать лучшего, и призывы к благочинию и приличию имели прямой смысл. Беседа Иоанна Златоуста *О крещении Христовом* § 4 описывает момент причащения в Антиохии как очень шумный и мятежный:

> Мы приступаем не со страхом Божиим, а с пинками и толчками, исполненные негодования, расталкивая соседей и учиняя беспорядок.[279]

Поэтому при таких обстоятельствах разделение мужчин и женщин при принятии причастия вряд ли было только проявлением дискриминации по половому признаку. Одного факта, что крещение взрослых неофитов совершалось тогда в совершенно обнаженном виде, достаточно для объяснения разделения полов во время этого таинства.[280] Лобзание мира — явно еще один мотив. Как я уже показал в другой своей работе, обычно женщины Византии не обменивались поцелуем мира с представителями противоположного пола по вполне понятным причинам.[281] Так же было принято и в среде царского окружения, как показывает нам *Книга церемоний* I, 9.[282]

Безопасность, по общему мнению, способствовала той отеческой заботе, которой были окружены женщины и де-

---

[278] SC 336, 208–210.
[279] PG 49, 371 (= CPG 4335); PG 49, 360–361 (= CPG 4334).
[280] См. прим. 237 выше.
[281] *Taft R. F.* Great Entrance. P. 389–392; *Featherstone M.* Life of St. Matrona. // *Talbot*. P. 26. См., однако, противоположнее свидтельство в *Житии Марии Египетской* 35 // *Talbot*. P. 90: «по обычаю она дала монаху [Зосиме] поцелуй мира в уста».
[282] *Vogt*. I. P. 56–57, 60–62.

ти. Она стала еще одной причиной, усугубившей разделение мужчин и женщин. Любому, кто читал исторические документы, а не находится под впечатлением мифа о «золотом веке литургии святых отец», нетрудно сообразить, что для респектабельных женщин было неприличным находиться вместе с мужчинами на общественных собраниях или не ночевать дома в таких крупных метрополиях, как Антиохия или Константинополь.

В 379 г. в Константинополе, который в то время был населен преимущественно арианами, произошла потасовка с участием девственниц и монахов, которые мешали православному епископу Григорию Назианзину совершать пасхальную заутреню в маленьком храме Святого Воскресения.[283] Несколькими годами позже Иоанн Златоуст в своей *Беседе о мучениках*, произнесенной в Антиохии до 398 г., обличал прихожан в том, что после благочестивого моления на бдениях они направляются прямо в кабаки. Вот как он описывает типичные всенощные, заканчивавшиеся утренней евхаристией во времена поздней античности[284]:

> Вы превратили ночь в день вашими святыми всенощными [διὰ τῶν παννυχίδων τῶν ἱερῶν]. Не изменяйте день в ночь несдержанностью и ненасытностью ... и похотливыми песнями. Вы чтили мучеников вашим присутствием [в церкви], слушали [поучения], ... соблюдайте их также, идя домой... Подумайте, насколько нелепо выглядит, что после таких собраний и торжественных всенощных, после чтения Священного Писания, после участия в Святых Тайнах..., мужчины и женщины проводят весь день в тавернах.[285]

---

[283] Григорий Назианзин *Послание* 77, 1–3, *Saint Grégoire de Nazianze* Lettres / *Gallay P.* (*ed.*) // Collection des Universités de France. Paris, 1964, 1967. Vol. I. P.95 = *Gregor von Nazianz* Briefe/ *Gallay P.* (ed.) // GCS. 51. Berlin, 1969. S. 66 = PG 37, 141–44; PG 37, 1074–1075 (= CPG 3036); *Dagron* Les moines. P. 262. О константинопольских монахах: *Kelly J. N. D.* Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop // London, 1995. P. 123–24.

[284] О всенощных: *Taft R. F.* Hours. P. 165–90.

[285] PG 50, 663–664 (= CPG 4359); *Taft R. F.* Hours. P. 170.

Тогда, как и теперь на Востоке и Западе, алкоголь не содействовал безопасности искателей приключений. Амвросий Медиоланский (339–397),[286] Августин (†430) в Северной Африке[287] и Цезарий Арльский (503–542) в Южной Галлии[288] свидетельствуют о злоупотреблении спиртным на всенощных бдениях, а согласно *Гомилии 55,* 4–5 Цезария, даже духовенство было не прочь выпить. Винопитие на праздниках было столь большой проблемой в латинской Северной Африке,[289] что Августин увещевал новокрещеных не появляться на пасхальной вечерне в нетрезвом состоянии.[290] По его словам, он выглядит в своей общине как «несколько зерен пшеницы» среди «толпы воров, пьяниц, сквернословов и любителей зрелищ».[291] Василий Великий (†379)[292] и Цезарий были одними из многих епископов поздней античности, которые жаловались, что даже в святые постные дни их паства проводит ночи напролет в удовольствиях, а не в молитвах на всенощных. В Константинополе, как пишет Барадбеш-абба Арбайя в *Истории* § 21, патриарх Несторий даже принимал меры против городских монахов, проводящих время в кабаках.[293]

И при дневном свете дела обстояли не лучше. Около 501 г. Зосима в *Новой Истории* V, 23, описывает то, что позже Дагро назвал «константинопольской Варфоломеевской ночью»,[294] когда в 403 г. в Константинополе произошли вол-

---

[286] *De Helia et ieiunio* 62 // CSEL 32, 2, 448–449 // PL 14, 719AB.
[287] *Исповедь* VI, 2, 2 // CSEL 33, 114–16.
[288] *Hom.* 55, 1–5 // CCSL 103, 241–44 = SC 243, 476–485. Лучшая работа о Цезарии и литургии его времени: *Berg K.* Cäsarius von Arles. Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschließt das liturgische Leben seiner Zeit // Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven. Thaur, 1994. № 1.
[289] *Hom.* 252, 4 // PL. 38, 1174; PL 35, 2007.
[290] *Hom.* 225, 4// PL. 38, 1018.
[291] *Hom.* 252, 4// PL. 38, 1174.
[292] *Hom.* 141 // PG 31, 444–445.
[293] PO 9, 528–529.
[294] *Dagron G.* Les moines. P. 264–265.

нения сторонников Иоанна Златоуста, и монахи заняли Великую Церковь:

> Это разгневало простолюдинов и солдат, которые оскорбились высокомерием монахов, и по сигналу, они ворвались в храм, убивая всех на своем пути, пока храм не наполнился мертвыми телами».[295]

О злоупотреблениях с женским полом рассказывает в *Церковной истории* VII, 16,8 Созомен, когда в Константинополе одна прихожанка была изнасилована диаконом прямо в храме.[296]

И даже без явного насилия, все было не столь благочинно.[297] Златоуст в Константинополе (398–404) жалуется на блуждания прихожан по храму во время службы[298]; они либо вообще не обращают внимания на проповедника,[299] либо начинают толпиться и толкаться, чтобы услышать его (раздел A.II.1 выше); они надоедают и раздражают[300] разго-

---

[295] *Zosimus* Historia nova / *Bekker I.* (ed.) // CSHB. Bonn, 1837. P. 278–279 = *Mendelssohn L.* Leipzig, 1887. P. 244–245; английский перевод: New History / *Ridley R. T.* (trans.) // Byzantina Australiensia. № 2. Canberra, 1982. P. 111.

[296] GCS 50, 323 = PG 67, 1461B. Сократ *Церковная история* V, 19, 5–10, дает свой вариант того же самого происшествия: GCS. n.F. 1, 293–294 = PG 67, 616–620A.

[297] Тексты, в которых Отцы Церкви призывают христиан к благочестию, приводятся в труде: *Carroll T. K.* Preaching the Word // Message of the Fathers of the Church. Wilmington, 1984. № 11. По данному вопросу и о проповеди в то время можно посмотреть широкую библиографию: *Olivar*. P. 774–6. *Olivar A.* La duración de la predicación antigua // Scripta et documenta. Montserrat, 1966. № 17. P. 143–184; *Taft R. F.* Sermon // ODB 3, 1880–1881; *Monachino V.* La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV // Analecta Gregoriana. Roma, 1947. № 41.; *Monachino V.* S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Milano, 1973; *Beck H.* The Pastoral Care of Souls in South–east France during the Sixth Century // Analecta Gregoriana. Roma, 1950. № 51; *Meer F. van der* Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church. London, 1978. P. 168–177; *Brown P.* Augustine of Hippo. A Biography. London, 1967. Ch. 22–23.

[298] PG 57, 283–285.

[299] PG 57, 384–385.

[300] *О священстве* V, 8; Jean Chrysostome Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)/ *Malingrey A.-M.* (*ed.)* // SC, 272. Paris, 1980. P. 302–305 = PG 48,

ворами, особенно во время чтения Священного Писания,[301] они уходят из храма прежде отпуста службы;[302] — одним словом, миряне творили бесчинства. Златоуст жалуется, что они ведут себя словно на форуме или у брадобрея — или хуже того — как в кабаке или публичном доме.[303] Женщины постоянно вызывали к себе внимание (даже у служащего духовенства)[304] разного рода пышного одеяниями, косметикой и украшениями.[305] Молодежь, которую Златоуст называет «скорее мерзостью [καθάρματα], чем молодостью» проводит время в храме, смеясь, шутя и болтая.[306] Большой наплыв людей на Пасху напоминает скорее базарную толпу, чем общину верных. Люди ходили в храм

677. Что касается нравов того времени, то проповеднику аплодировали в случае успеха, либо могли освистать из-за недовольства: см. труды, указанные в прим. 302, особенно: *Olivar A.* La predicación cristiana; *Olivar A.* Sobre las ovaciones tributados a los antiguos predicadores cristianos // Didascalia, 12. 1982. P. 13–43; *Quacquarelli A.* Retorica e liturgia antenicena. Roma, 1960. P. 89–93; *Klauser Th.* Akklamation // RAC. Vol. 1. P. 226–27; *Stuiber A.* Beifall // RAC. Vol. 2. P. 91–103, 99–102; *Dölger F. J.* Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten // Antike und Christentum. 1934. № 4. P. 245–264; *Ernst J.* Beifallsbezeugen zur Predikt // Theologisch-praktische Monatsschrift. 1917. № 27. P. 568.

301 *Беседа на Бытие* 10, 1; *Беседа на Исход* 12, 2; Origines Werke/*Baehrens W. A.* (ed.). Bd. 6.1 // GCS, 29. Leipzig, 1920. S. 93, 263–264. Цезарий Арльский: *Sermones* 55, 1, 4; 72, 1; 73, 1–5; 78, 1; 80 1 // CCSL, 103. P. 241–244, 303, 306–309, 323, 328–389 = SC 243, 476–485; 330, 180–181, 190–199, 237–44, 256–57.

302 То же самое происходило в Антиохии: *Иоанн Златоуст* О крещении Христовом 4, 1 // PG 49, 370–371 (= CPG 4335), и в Египте, по словам Евсевия Александрийсого (V–VI вв.) Sermo 16 De die dominica // PG 86, 416 (= CPG 5525); *Nau F.* Notes sur diverses homélies pseudoépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie et sur un nouveau manuscrit de la chaine contra Severianos // ROC. 1908. № 13. P. 406–434. В Арле даже Цезарий даже ушел со службы, как сообщает его *Житие I, 27*: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot/ *Krusch B.* (ed.) // MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum. III. Hannover, 1896. P. 466–467.

303 См. цитаты из Златоуста ниже.

304 См. случаи подобного рода выше, в разделе A.III.10.

305 *Беседа на Мф.* 73/74, 3 // PG 57, 677; *Бедеда на 1 Тим* 2, 8, 1–3 // PG 62, 541–544.

306 *Беседа на Деян.* 24, 4 // PG 60, 190.

словно в бани или на рынок, без благоговения и духовной пользы. «Лучше бы сидели дома!» — в сердцах восклицает Златоуст.[307]

Общение полов в храме являет повод для соблазнов в Константинополе согласно *Беседе на 1 Кор.* 36, 5–6 Златоуста. Предстоятель приветствует «миром» входящих в храм, но сталкивается с лицами исполненными «вражды, как накануне войны [πολὺς ὁ πόλεμος πανταχοῦ]». Златоуст говорит с обычной прямотой:

> Большой шум, большой беспорядок стоит здесь в церкви. Наши собрания не отличаются ничем от таверны, столь громко раздается смех; здесь большое волнение так же как в банях, на рынках с криками и шумом... Церковь — не парикмахерская, ни парфюмерная, ни любая другая лавка на форуме... [В храме] мы ведем себя более нахально, чем собаки, и воздаем уважение Богу не более, чем блуднице... Церковь — не место беседы, но обучения. Но теперь она не отличается ни от форума ..., ни, вероятно, даже от сцены, ни от панели, ибо порядочные женщины, которые собираются здесь, украшают себя более соблазнительно, чем неприличные женщины на улицах. Следовательно, мы видим, что много распутников прельстилось ими здесь, и если кто-нибудь попробует совратить женщину, я думаю, что для этого нет места лучше церкви. [308]

И так далее… Богатые антиохийки превращают выход в церковь в демонстрацию модных одеяний, как сообщает нам тот же Златоуст.[309] Смешение полов словно превратило церковь из овчарни в навозную кучу:

> Если прислушаться к разговору мужчин и женщин во время синтаксиса, то можно услышать, что слова их более грязны, чем экскременты (κόπρος).[310]

---

[307] *Беседа на Деян.* 29, 3 // PG 60, 218; ср. также *Беседа на Мф.* 19, 7–9 // PG 57, 283–285.
[308] PG 61, 313–314.
[309] *Бесела на 2 Фес.* 3, 4 // PG 62, 483–484.
[310] *Беседа на Мф.* 88/89, 4 // PG 57, 780–781.

Сердитая *Беседа* Златоуста *на Мф.* 73/74, 3, произнесенная вероятно во время вечерни, поскольку он приводит здесь *Пс.* 140 — классический псалом вечерни — призывает воздвигнуть стену посреди храма, чтобы отделить, наконец, мужчин от женщин:

> Послушайте сначала то, что вы говорите в псалме, «Да исправится молитва моя, яко кадило пред тобою» (*Пс.* 140,2). Но так как не благоухание, а зловоние идет от вас и ваших деяний, какому наказанию вы должны подвергнуться? Что за зловоние? Многие входят [в храм], чтобы взирать на красоту женщин, другие, похотливые смотрят на цветущую молодость мальчиков... Что ты делаешь, о человек? Вы сладострастно ищете женскую красоту, и не боитесь оскорбить храм Божий? Церковь кажется Вам публичным домом, менее приличным, чем даже форум? На форуме вы стыдитесь быть замеченными, и лишь издали смотрите на женщин, а в храме Божьем, когда сам Бог предупреждает этого не делать, вы предаетесь мыслям о внебрачных связях и прелюбодеяниях в то самое время, когда слышите «Не прелюбодействуй!»... Воистину, нужно возвести внутреннюю стену [τεῖχος], чтобы отделить вас от женщин, так как вы не хотите, как наши отцы считали необходимым разгораживать вас этими барьерами [ταῖς σανίσιν ὑμᾶς ταύταις διατειχίσαι].[311] Поскольку я уже узнал от старших, что прежде не было этих барьеров [τειχία]. Во Христе нет ни мужского пола, ни женского» [*Гал.* 3,28]. Во времена апостолов мужчины и женщины были равны, поскольку мужчины были мужчинами, а женщины женщинами. Но теперь это совершенно не так: женщины усвоили нравы куртизанок, а мужчин нельзя отличить от похотливых жеребцов.[312]

---

[311] Такого разделения вероятно не было в Северной Африке; Августин жалуется, что мужчины без конца входят и выходят из храма, болтая и заигрывая со своим подружкам (*Enarr. in ps.* 39, 8 // CCSL 38, 430–431), что и он и сам не раз делал до своего обращения, см. *Исповедь* III // CCSL 27, 29.

[312] PG 58, 676–677.

Даже если допустить, что это только риторическая гипербола,[313] можно не сомневаться, что в те времена в храмах было гораздо неспокойнее, чем теперь. Неудивительно, что в уже в ранней греческой литургии появились диаконские возгласы: «Прости [Ὀρθοί]!», «Станем добре [Στῶμεν καλῶς]!»[314], «Прекратите [Παύσασθε]!», «Вонмем [Πρόσχωμεν]!» — к которым, несомненно, Златоуст мог бы добавить: «Отстаньте от женщин!»

E. Заключение

Наличие большого количества ранних византийских источников позволяет нам склониться к выводу о том, что галереи (хоры), или катехумены, были преимущественно «женским местом» во время богослужений. Но ничего не позволяет нам утверждать, что женщины должны были находиться *только на хорах*, или что галереи были *зарезервированы исключительно для литургического нахождения там женщин* — т.е. во время богослужений только женщины были на галереях, что они не могли находиться в других местах храма, кроме как на хорах, и что никто не мог быть там вместе с ними.

Прокопий (A.III.6) и *Описание Святой Софии* (A.III.8) размещают женщин, как на хорах, так и на первом ярусе приделов. *Книга церемоний* (раздел A.III.9) предписывает царственной чете и их свите находиться во время литургии

---

[313] На тему художественного преувеличения и риторических оборотов см. дискуссию *Natali A.* Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome // SP, 16. TU, 129. Berlin, 1985. P. 463–470. Об обстоятельствах и затруднениях Златоуста при проповеди см. *Bauer Ch.* Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. München, 1929–1930. Band. I. S. 166–212; Band. II. S. 72–83; *Kaczynski R.* Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus // Freiburger theologische Studien. Freiburg–Basel–Wien, 1974. S. 271–306; *Pasquati O.* Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo // OCA. Roma, 1976. № 201.

[314] Анастасий Синаит рассуждает об этих возгласах в контексте церковного порядка в *Речи о священном чине* // PG 89, 837 (= CPG 7750).

на хорах и отождествляет гинекей с первым уровнем боковых нефов. Таким образом, в V–VI веках, по крайней мере, женщины были свободны находиться на службе на нижнем уровне, хотя некоторые из них продолжали взбираться на хоры, что могло быть древним обычаем.

Мы видим полное отсутствие византийских канонов или других текстов, запрещающих женщинам вход в определенные части храмовых сооружений, кроме алтаря, не считая Вальсамона, а также легенд и сказаний в учительной, агиографической или исторической литературе о женщинах, изгоняемых из запрещенных для них мест, и это большое основание быть осторожным в преувеличении разделения полов или сегрегации женщин-мирянок в храмах в течение византийского периода.[315]

Но почему же тогда внимание многих авторов, начиная со Златоуста, систематически привлекают женщины на хорах? Если женщины там были не одни, а по крайней мере с некоторыми мужчинами (царской свитой, например), и если женщины также находились на литургии внизу, что же такого необычного и бросающегося в глаза было в их присутствии на галереях? Почему это привлекло так много внимания? У меня нет никакого ответа на этот вопрос, кроме того, что все писавшие на эту тему были мужчинами

---

[315] Есть только один случай, который я знаю: закон 390 г. Валентиниана II, Феодосия I и Аркадия об изгнании из храмов женщин, подстригавших волосы на главах: Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes / *Mommsen Th., Meyer P. M.* (eds.) Berlin, 1945. B. I.2. S.843–844, § XVI; *Coleman-Norton P. R.* Roman State & Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535. London, 1966. Vol. 1. P.430, § 225; Созомен *Церковная история* VII, 16, 13–15 // GCS 50, 324 = PG 67, 1464A. Пострижение волос считалось знаком бесчестия (*Coleman–Norton*. Roman State. Vol. 2. P. 431) и печали (*Quasten*. P. 163–64). Поэтому понятна жалоба от 518 г. на епископа Петра Апамейского, скорее всего какого-то сладострастного иерараха, который кроме прочих грехов позволил бесчестной некрещеной женщине находиться в храме на почетном месте: ACO. III. P. 92; *Wickham L. R.* Aspects of Clerical Life in the Early Byzantine Church in Two Scenes: Mopsuestia and Apamaea // JEH. 1995. № 46. P. 3–18, 14–17.

и для некоторых из них женщины представляли больший интерес, чем мужчины. Но если мы вдумаемся в слова Златоуста и других о том, как некоторые мужчины вели себя в храме (см. раздел D.II выше), то вполне правдоподобно, что даже после того как система пришла в упадок, уважающие себя женщины продолжали находить себе убежище на хорах, где им никто не досаждал в благочестивых занятиях. Другими словами, даже если женщины не были обязаны находиться на службах строго в пределах гинекея, вполне возможно, что на протяжении богослужения доступ на хоры был открыт только женщинам с детьми, царскому окружению и слугам.

Итак, вот что мы знаем о константинопольских храмах:

1. Женщины присутствовали на литургии в тех участках галерей, которые не были по-разному загорожены и определены для царского присутствия.

2. Царский двор также находился по время литургии на хорах, куда доставлялась евхаристия.

3. Не считая царской свиты, мы имеем надежные сведения только о женщинах, находившихся во время литургии на хорах, хотя можно предположить, что их дети, мальчики и девочки, были там вместе с ними.

4. С VI столетия источники также свидетельствуют о наличии гинекеев в приделах первого этажа, обрамляющих главный неф.

5. Хотя никакой источник не указывает на присутствие женщин в главном наосе, никакой источник и не исключает их из этого пространства. Но если женщины были на галереях второго яруса и в боковых проходах первого этажа, вполне можно предположить, что центральная область наоса, единственное оставшееся место, предназначалась для мужчин.

7. К концу византийской эпохи хоры, очевидно, стали прибежищем для аристократок, и их нахождение там во время литургии стало предметом соблазна.

8. Так как это не засвидетельствовано ни в одном другом месте до «Byzance après Byzance [Византии до Византии]», можно подвергнуть сомнению свидетельство Вальсамона (выше раздел III.11) о том, что женщины могли находиться в пронаосе. Во всяком случае, нет никакого свидетельства об этом до Вальсамона.

9. Причинами отделения женщин в церкви и запрета им присутствовать на вечерних богослужениях можно считать требования церковного чина, благоприличие, половую дискриминацию и патерналистское покровительство.

***Taft R. F.* Women at Church in Byzantium: Where, When — and Why // DOP. 1998. № 52. P. 27–87.**

ЧАСТНОЕ ПРИЧАЩЕНИЕ НА ВОСТОКЕ ВО ВРЕМЕНА ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

В этом сборнике статей, посвященных Натану Митчеллу, я хотел бы обратиться к теме, на которую сам Натан писал около двадцати лет назад, а именно к евхаристии вне собственно евхаристического богослужения.[1] Исследование Натана имело дело в основном с западным материалом и затрагивало вопросы, касающиеся почитания евхаристии вне литургии. Здесь я попытаюсь дополнить его исследование относительно редкими восточными свидетельствами, касающимися сохранения евхаристии и причащения в приватных условиях. Эти факты, на мой взгляд, не получили должного рассмотрения в контексте Востока эпохи поздней античности. Я привожу главным образом свидетельства, извлеченные из агиографических источников,[2] которые я применил в последние годы к литургическим исследованиям, ибо убеждаюсь все больше и больше, что литургию следует рассматривать сверху вниз — т.е отражение практики только в официальных литургических, вероучительных и канонических источниках не открывает нам полной картины.[3]

---

[1] *Mitchell*.

[2] См. На эту тему *Patlagean E.* Ancient Byzantine Hagiography and Social History // Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folkore and History/*Wilson S. (ed.)*. Cambridge, 1983. P. 101–121.

[3] *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 292–93. Этот интерес, конечно, подкреплен постоянно возрастающим количеством источников и переводов, которые издаются замечательном иезуитским Обществом болландистов в Брюсселе в серии *Acta Sanctorum*, периодическом издании *Analecta Bollandiana* (AB) и монографической серии *Subsidia Hagiographica* (SH). К этому давнему усилию ученых можно добавить «Агиографический проект Дамбартон-Оукс», базу данных по агиографии византийского мира, созданную под руководством Эллис–Мэри Тэлбот и Александра Каждана в Центре византийских исследований в Дамбартон-Оуксе в Вашингтоне, так же как жития святых, появившиеся в серии BSLT под редакцией проф. Тэлбот: Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation // BSLT. Washington, 1996. № 1.); Byzantine Defenders of Images.

1. Домашнее причащение мирян

Общеизвестно, что в раннем христианстве было широко распространено домашнее причащение.[4] Например, около 150 года н. Э. Юстин в своей *Апологии* I, 65, 5 говорит:

> 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.[5]

Юстин повторяет то же самое в 67, 5*:*

> и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов.[6]

Так называемое *Апостольское предание* Псевдо-Ипполита (III–IV вв.)[7] и множество других источников с III

Eight Saints' Lives in English Translation // BSLT. Washington, 1998. № 2.); The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh–Century Pillar Saint/ *Greenfield R. P. H.* (ed.) // BSLT. Washington, 2000. № 3. Об этом и других недавних знамениях растущего интереса к агиографии см. *Zanetti U.* The 'Dumbarton Oaks Hagiography Project.' Reflections of a User // AB. 1997. № 115. P. 166–193.

[4] *Leclercq H.* Communion eucharistique (fréquente) // DACL, III.1. P. 515–52; *Leclercq H.* "Communion fréquente" and "Communion quotidienne" // Dictionnaire de théologie catholique. Vol. III.2. P. 2454–2455, 2457–2462; Duhr J. Communion fréquente // Dictionnaire de spiritualité Vol. 2. P. 1234–1292; *Herman*. S. 203–217; *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 88–89.

[5] PE, 70 = PG 6, 428B.

[6] PE, 70 = PG 6, 429C.

[7] *Botte*. S. 82–85; Hippolytus: A Text for Students with introd., trans., commentary and notes by *Cuming G. J.* // Grove Liturgical Studies. Vol. 8. Bramcote, Notts. 1976. P. 27. Так называемое «Апостольское предание», некогда приписанное Ипполиту Римскому, современной наукой считается неаутентичным, несмотря на наличие лексикона, явно свойственного Ипполиту. Однако, вопрос о точной датировке, происхождении и других аспектах остается пока открытым. Кристоф Маркшис из Гейдельберга полагает: «Вряд ли это творение [т.е «Апостольское предание»] может быть взято даже с оговорками в качестве свидетельства церковного устроения третьего века» (Neue Forschungen. S. 597–598, название статьи приводится полностью внизу этой ссылки). Проблема аутентичности это-

по VII вв.[8] подтверждают, что для верующих было обычно принимать дома причастие, освященное на воскресном богослужении (синаксисе) — несомненно, только святой хлеб — для причащения в будние дни, когда обыкновенно евхаристическая литургия не совершалась, разве что по особым

го «предания, претендующего на звание апостольского», поднималась в статьях: *Metzger M.* Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique // EOrans. 1988. № 5. P. 241–259; *Metzger M.* Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique // EOrans. 1992. № 9. P. 7–36; *Metzger M.* A propos des règlements ecclésiastiques de prétendue Tradition apostolique // RSR. 1992. № 66. P. 249–261. См. недавние исследования: *Brent A.* Hippolytus & the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch–Bishop // Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden, 1995. № 31. P. 184–203, 458–540; *Bradshaw P. F.* Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps // Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, OSB. Collegeville, 1996. P. 3–17; *Bradshaw P. F.* The Problems of a New Edition of the Apostolic Tradition // Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948). Roma, 25–29 September 1998 // OCA. Roma, 2001. № 265. P. 613–622; *Markschies Ch.* Neue Forschungen zur sogennaten Traditio apostolica // OCA. Roma, 2001. № 265. P. 583–598; *Metzger M.* Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques // OCA. Roma, 2001. № 265. P. 599–612.

[8] Тертулллиан *De oratione* 19,4 // CCL 1, 268; *Ad uxorem* 2, 5, 2–3 // CCL 1 , 389–90; *De exhort. cast.* 7.3–6 // CCL 2, 1024–1026; Киприан Карфагенский *De lapsis* 26 // CCL 3, 235; Иероним Стридонский *Ep. 49,* 15 (= *Apologeticum ad Pammachium,* 393) // CSEL 54, 377 — что касается датировки жизни Иеронима и его трудов см. монографию *Cavallera F.* Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre. Première partie, Tomes I–II // Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents. Fasc. 1–2. Louvain, 1922; Августин *Contra Julianum* III, 162 // PL 45, 1315; *Послание* 93, приписываемое Василию Великому: *S. Basile* Lettres / *Courtonne Y.* (ed.) Paris, 1957, 1961. Vol.1. P. 203–204 = PG 32, 484–485, но они не определенно не аутентичны согласно Войку (*Voicu S. J.* Cesaria, Basilio (Ep. 93/94) e Severo/ *Simonetti M., Siniscalco P.* (eds.) // Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara // Augustinianum. 1995. № 35. P. 697–703) который доказывает авторство Севира (†538), монофизитского патриарха антиохийского в 512–518 гг.; Иоанн Мосх *Луг Духовный* // PG 87, 2877, Иоанн Мосх также известен как Иоанн Эвиратус (Скопец)); дальнейшие ссылки *Nußbaum O.* Die Aufbewahrung der Eucharistie // Theophaneia, 29. Bonn, 1979. S. 266; *Mitchell.* P. 10–19; и особенно актуальные ссылки см. ниже.

случаям.[9] Причастие разносилось членам местной общины, не способным посещать евхаристические службы.[10] Отсутствующие члены общины не всегда были больными; во времена гонений, причастие тайно доставлялось также исповедникам, томящимся в темницах.[11]

Кроме того, в эпоху поздней античности церкви находились главным образом в городах. Множество христиан в сельской местности из-за трудностей сообщения до того момента, пока в IV веке не появился постоянный сельский клир, могли принимать участие в воскресном богослужении (синаксисе) только спорадически.

Хотя *1-е Послание к Коринфянам* 42, 4 Климента Римского в конце первого столетия говорит уже о епископах, которые были поставлены для верующих «в сельской местности и городах»,[12] общепринято, что даже на протяжении III века Церковь действовала только в городских районах. Появление постоянного духовенства в сельской местности может быть отнесено к эпохе, начавшейся после т. н. «Мира Константина» в 312 году. В одних местах это произошло

---

[9] О частоте евхаристического богослужения в древнее и новое время см.: *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 88–89.

[10] См., например, свидетельство Юстина (ок. 150) *Апология* I, 65, 5; 67.5 // PE 70 = PG 6, 428–432, уже привиденное в прим. 5–6; папы Дамаса I (305–384) *Elogium S. Tarsicii №. 15,* Epigrammata Damasiana / *Ferrua A.* (ed.) // Sussidi allo studio delle antichità cristiane. Vatican, 1942. № 2. P. 117 = Anthologiae Latinae supplementa, 1: Damasi epigrammata // BSGRT. Leipzig, 1895. S. 21. *Dölger F. J.* ICHTHYS. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. Münster, 1922. Band II. S. 534–35; *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 89; *Nußbaum O.* Die Aufbewahrung. S. 177–178; дальнейшие свидетельства, главным образом, западные: *Callam.* P. 613–650.

[11] *Севир Антиохийский* Послание 93, *Basil le Grand* Lettres/*ed. Courtonne.* Vol. 1. P. 203–4 = PG, 32. P. 484-85, ссылки недвусмысленно относятся к преследованиям как причине для подобной практики. См. также: *Callam.* Frequency. P. 616; *Freestone.* P. 44–45.

[12] *Bihlmeyer K.* Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkischen Ausgabe // Sammlung ausgewählter kirchen– und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. 2. Reihe. 1. Heft. 1. Teil. Tübingen, 1924. S. 58.

быстро, в других медленно. Например, уже в конце IV в. епископу Кесарии в Каппадокии помогали уже пятьдесят «хорепископов» в окрестностях.[13]

Во второй половине VI столетия и даже в конце его некоторые удаленные области были слабо обеспечены клиром, и народ обходился без евхаристии и прочих таинств. Монофизитский автор Иоанн Эфесский (ок. 507–586), родившийся в Инглии (ныне Эгиль в Турции) на реке Тигр в Месопотамии на территории Римской провинции Армения IV, упоминает в *Житии Симеона Горца* о том, как святой встречал христианских селян, компактно обитавших в горных районах Месопотамии к востоку от Евфрата возле Мелитина. Они вообще не знали евхаристии и лишь приносили своих детей в ближайшую церковь для крещения. Печальная ситуация этих жителей, вообще не участвовавших в других церковных службах, побудила св. Симеона искать решение. Он обнаружил и починил заброшенную церковь в ближайшем селе, выступил перед народом с назиданием, исповедовал, а затем совершил Божественную литургию и даже постриг некоторых из их детей в качестве «детей обетов», — т. е. монахов.[14]

Нас не должно удивлять, что домашнее причащение дольше сохранялось на Востоке, чем на Западе, где оно практически сошло на нет в конце Золотой эпохи Отцов Церкви. По мнению Нуссбаума, свидетельство Блаженного Августина (†430) в трактате *Против Юлиана* III, 162 является

---

[13] По всему вопросу христианизации империи см. недавний обзорный труд: *Trombley F. R.* Hellenic Religion & Christianization // Religions in the Graeco–Roman World 115/1–2. Leiden/New York/Cologne, 1993–94.

[14] *Иоанн Эфесский* Жития восточных святых 16 // PO 17, 233–247. О «детях завета» см.: *Vööbus A.* Celibacy a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church // Papers of the Esthonian Theological Society in Exile 1. Stockholm, 1951; *Nedungatt G.* The Covenanters of the Early Syriac–Speaking Church // OCP. 1973. № 39. P. 191–215, 419–444.

последним западным упоминанием о подобной практике.[15] На Востоке схожие факты можно проследить, по крайней мере, до конца VII в.[16] Особенно это характерно для Палестины. Иоанн Мосх (†619) в *Луге духовном* § 79, главном источнике о палестинском монашестве, составленном около 600 года, повествует о том, как миряне вкушали дома евхаристию в Великий Четверг и сохраняли ее на протяжении всего года.[17] Освященный хлеб брали с собой в дорогу в качестве оберега (позже его заменили иконы или мощи).[18] Св. Анастасий Синаит (ок. 640–700), монах монастыря св. Екатерины на Синае, в своем *Вопросе 113,* все еще упоминает об обычае взятия с собой в поездку евхаристии.[19]

Практика домашнего причащения мирян представляется совершенно обычной, особенно на протяжении монофизитского кризиса, когда совесть не принявших халкидонского исповедания не позволяла им приступать к причащению. В *Плерофориях* § 10 Иоанн Руф (Иоанн Антиохийский), араб из Южной Палестины, ставший монофизитским епископом Маюма возле Газы (491–?) и написавший свой трактат *Плерофории, или Осуждения: свидетельства и доказательства против Халкидонского собора во время патриаршества Севира Антиохийского* (512–518),[20] подтверждает, что монофизитские верные вкушали дома евхаристические дары, которые они получали от своего духовенства, и отка-

---

[15] PL 45, 1315; *Nußbaum O.* Die Aufbewahrung. S. 270.
[16] *Nußbaum O.* Die Aufbewahrung. S. 269, 274; *Herman*. S. 206.
[17] PG 87. 3, 2396–2397 = *Wortley* 64.
[18] *Dölger F. J.* Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in den Händen der Laien // Antike und Christentum, 5. 1936. P. 232–247; *Freestone*. P. 55–6; *Callam*. P. 616–17, *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 404–12; *Taft R. F.* One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period // Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity. New York, 1998. P. 23–50.
[19] PG 89, 765AB; относительно аутентичности см.: CPG, §7746.
[20] PO 8, 6–7; *Fedalto*.

зывались принимать таинства из рук халкидонян.[21] Позже Софроний, недолго бывший патриархом Иерусалимским в 634–638 гг., в своем творении *Чудеса святых Кира и Иоанна* повествует о монофизите, которого болезнь вынудила остановиться возле гробницы Менуфиса, находившейся в руках халкидонян[22]. Он отказался принимать халкидонскую евхаристию, сказав, что один из его родственников принесет запасные дары его собственного исповедания.[23] Согласно *Плерофориям* § 78 подобная практика не оставалась неизменной. Некоторые александрийские монофизиты, проживавшие в Бейруте, ввели в обычай хранить у себя дома евхаристические дары, которые они получили от своего духовенства, и причащаться ими по воскресеньям, но некий столпник заметил, что мирянам не подобает делать этого, они должны принимать евхаристию в храме из рук духовенства.[24]

2. Монашеское недоверие к литургии

Неожиданно на фоне монашеских свидетельств о домашнем причащении мирян в позднеантичной Палестине, упоминания об аналогичной практике среди отшельников в этой колыбели восточного монашества весьма отрывочны. Это можно объяснить недоверчивым, даже индифферентным отношением к литургии, которое обнаруживается в некоторых ранних монашеских источниках.

Евсевий Кесарийский в Палестине (ок. 265 — † ок. 339), в трактате *Доказательство в пользу Евангелия* I, 8, напи-

---

[21] PO 8, 24.
[22] BHG 477-479. XXXVI, 15,
[23] Los «Thaumata» de Sofronio: contribución al estudio de la «incubatio» cristiana // Consejo superior de investigaciones cientificas, Instituto «Antonio de Nebrija». Manuales y anejos de «Emerita» 31. Madrid 1975. P. 325 = PG 87.3, 3553B.
[24] PO 8, 134–135.

санном приблизительно между в 312–320 гг., о богослужении аскетов упоминает следующим образом:

> Следуя наставлениям Учителя, ученики приспособили его учение к различным возможностям многих людей…С того времени, два образа жизни существуют в Церкви Христовой. Первый превосходит природу и обычный образ жизни, поэтому он не позволяет своим последователям ни вступать в брак и производить потомство, ни торговать и владеть имением. Наполняемый божественной любовью, он возносится над повседневной жизнью, посвящая все исключительно служению Богу… Те, кто последовал по этому пути, являются посвященными, они предстают перед Богом на небе и на земле, как представители всего человечества — не с кровавыми и дымящимися жертвами и не с возлияниями и каждением ладана, но с природой жизни, воистину посвященной, словами и деяниями, выражающими их внутренние добродетели. Это означает, что они смирились перед Богом, отправляют ему служения за себя и за ближних. Это воистину совершенство. Другие идут менее возвышенным путем. Живя целомудренно в браке, они отдают себя продолжению человеческого рода, военной службе, семье и коммерческим делам. *Для них установлен специальный час для благочестивых занятий и определенные дни, посвященные религиозному обучению и чтению закона Божия.*[25]

Из последнего предложения можно заключить что церковные собрания предназначались для мирян. И следовательно, некоторые первые монахи находились в сложном духовном состоянии, ощущая конфликт между стремлением к уединению и участием в общественном литургическом действе. Хотя примеры показывают значительную разницу в обычаях отшельников, и можно обнаружить широту различных подходов монашеского индифферентизма

---

[25] *Eusebius* Werke 6 // Die griechischen christlichen Schriftsteller. Bd. 23. Leipzig, 1913. S. 39 = PG 22, 76C–77A; *Dekkers E.* Were the Early Monks Liturgical // Collectanea Cisterciensia. 1960. № 22. P. 120–137.

к таинствам. Подобное отношение было особо характерно для мессалиан, членов восточной секты псевдомистиков,[26] тем не менее это проявлялось и среди православных монашеских кругов.

Некоторые сирийские тексты, приписываемые св. Ефрему (ок. 306–373), заходят настолько далеко, что позволяют предположить, что монашеский аскетизм заменил собой даже евхаристическую литургию:

> …и вместо зданий церкви они [монахи] становятся храмами Духа Святого, вместо алтарей у них — собственные души, в качестве жертв — молитвы, постоянно приносимые пред Лице Господне. Они служат священниками самим себе, они совершают жертвоприношение своих страданий, пост является их Евхаристией, бдение — их возлиянием… вера — их святилищем, души — их престолами, девство является совершенной жертвой, целомудрие - покровом престола, а смирение — каждением фимиама.[27]

Подобное настроение выражено, даже более ярко, Анастасием Синаитом (ок. 640-700) в его *Вопросе 2*, в ответ

---

[26] *Dekkers E.* Were the Early Monks Liturgical? P. 126. О мессалинизме : *Hausherr I.* L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme // OCP. 1935. № 1. P. 328–360 = *Hausherr I.* Études de spiritualité orientale // OCA. Roma, 1969. № 183. P. 64–96.

[27] Приводится на сирском языке с английским переводом: *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient. Vol. 2 // CSCO 197. Subsidia 17. Louvain, 1960. P. 311. Авторы отмечают некоторую похожую неуверенность по отношению к внутренней мистической жизни Церкви повсеместно в сирской литературе, например в конце IV в.: Liber Graduum. Memra 12, Patrologia Syriaca 3, 284–303; *Kowalski A.* Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum // OCA. Roma, 1989. № 232. P. 216–17; также в творениях Иоанна Отшельника (вторая половина IV в.): *Jean le solitaire (Pseudo–Jean de Lycopolis)* Dialogue sur l'âme et les passions ds hommes traduit du syriaque sur l'édition de Sven Dedering par I. Hausherr // OCA. Roma, 1939. № 120. P. 101–102; и писаниях Иоанна Апамейского (конец V – начало VI вв.): *Strothmann W.* Johannes von Apamea // PTS. Berlin, 1972. № 11. P. 79–80. *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975. P. 129, 262–76.

на недоумение собеседника по поводу уклонения отшельников от церковных собраний и соборных богослужений (синаксисов). Анахорет сказал в ответ:

> Подобные синаксисы, и литургии, и праздники созданы для всех… поэтому, если человек может быть свободен от грехов, то и Господь может пребывать в нем, как написано… Однажды человек превращается в живой храм Божий, и душа, ведомая Богом, удаляется от всякого желания видимых церквей, и синаксисов, и человеческих праздников. В нем уже пребывает Отец и Сын-Первосвященник и Дух, истинный огонь; внутри него находится жертвоприношение Богу в истине и сокрушенный дух; внутри него алтарь … внутри — царство и Иерусалим на высотах…[28]

Такой подход становится даже более проблематичным в случае с отшельниками, которые не только избегали общественных церковных синаксисов, но даже в некоторых случаях пренебрегали ими. Палладий (ок. 363–ок. 431), епископ Еленополиса в Вифинии (ок. 400–406), изгнанный с кафедры за поддержку Иоанна Златоуста и ставший позже епископом Аспуны в Галатии (ок. 412 г.), с 388 по 400 гг. находился в Египте и Палестине, и его рассказы о египетском монашестве, известные как *Лавсаик*, написанные около 419 г., особенно богаты на подобные истории, вероятно из-за того, что Палладий чувствовал необходимость показать актуальность подобных проблем. Наиболее яркий случай — видения аскета Валента, который прямо утверждал: «Мне нет нужды причащаться, ибо сегодня я видел Христа».[29] Другой отшельник, Птолемей, живший в такой полной изоляции, что «он стал чуждым учению святых отец… и постоянному причащению тайн и удалился настолько да-

---

[28] PG 89, 344–352.

[29] Ch. 25, 2–5. *Palladio* La Storia lausiaca, testo critico e commento // Vita dei santi, 2. Milan, 1990. P. 134–37; *Déroche V.* Représentations de l'Eucharistie dans la haute époque byzantine.

леко от прямого пути, что объявил эти понятия ничего не значащими», а монах Герон, в свою очередь, отказался участвовать в евхаристии и принимать тайны, как и обычную пищу.[30]

Даже строгий общежительный устав Пахомия Великого не предоставлял возможности кому-либо из братии приступать к причастию по своему усмотрению. Житие св. Пахомия на бохарском диалекте коптского языка *Vita bohairica* §§ 86–94 повествует об оглашенном монахе, которому позволили умереть без крещения, и ангел совершил его уже после смерти.[31] Подобное безразличие — даже пренебрежение — по отношению к Церкви и таинствам можно увидеть в образе жизни «безумных Христа ради» (юродивых), которые своим вызывающим поведением демонстрировали смирение и даже пренебрежение к морали. *Житие* святого Симеона Юродивого, записанное Леонтием Неапольским на Кипре в 642–649 гг., но сложившееся в сирийском городе Емеса на протяжении VI столетия,[32] в главе 12 повествует о совершенно неадекватных выходках святого во время воскресных служб.[33]

Неудивительно, что бенедиктинец Элигиус Деккерс иронически назвал свою статью «А были ли ранние монахи

---

[30] §§ 26.2, 27.2/ *ed. Bartelink*. P.138–39, 142–43. Обратите внимание, однако, что та же самая глава *Лавсаика* определенно осуждает подобный подход, а глава 17, 9 рассказывает о том, как женщина-мирянка превратилась в кобылу, потому что шесть недель не причащалась/*ed. Bartelink*. P. 74–75.

[31] S. Pachomii vita bohairica scripta, text // CSCO, 89. Scriptores Coptici series, 3. Vol. 7. Paris, 1925. P. 86–94; перевод // CSCO, 107. Scriptores Coptici, series 3. Vol. 7. Louvain, 1936. P. 57–62.

[32] *Krueger*. P. 4.

[33] *Léontios de Néapolis* Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre // Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Tome 95. Paris, 1977. P. 79–80, 133; *Déroche* P. 194–95. См. также *Житие Андрея Юродивого* // PG 111, 836CD.

литургическими?»,[34] вылив ушат холодной воды на романтизм клюнийской иделогии *monachus propter chorum* [монах рядом с хором], которая утверждала, что монах должен быть литургическим существом по определению.

3. Евхаристия отцов-пустынников

С другой стороны такое монашеское пренебрежение литургией уравновешивается другими чудесными историями, показывающими, что требования участия в евхаристии всех христиан, включая мирян и отшельников, не так легко игнорировать. В этой категории есть чудесные уловки, которые позволяли пустынникам участвовать в евхаристической литургии и/или причащении, одновременно примиряя необходимость хранить уединение с требованиями участия в сакраментальной жизни. В другом анекдоте из жизни палестинского монашества, извлеченном из *Душеполезных рассказов* 30 Анастасия Синаита (ок. 640–700), собрании нравоучительных историй, считающихся аутентичными, повествуется о том, как три отшельника, чудесно становившиеся невидимыми, принимали таинства незамеченными, часто приобщаясь святым дарам, хранящимися в дарохранительнице (*скевофории*) монастыря. Однажды монах, ответственный за сохранение святых тайн, заметил, что частицы освященного хлеба таинственно исчезают, тогда аскеты явились ему и признались за собой вину.[35]

---

[34] Collectanea Cisterciensia. 1960. № 22. P. 120–137; Les anciens moines cultivaient–ils la liturgie? // LMD. № 51. 1957. P. 31–54. Ранняя редакция статьи: *Dekker E.* Vom christlichen Mysterium // Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis Odo Casel OSB. Düsseldorf, 1951. P. 97–114, немецкий перевод: Liturgie und Mönchtum, 22. 1958. См. также *Wulf F.* Priestertum und Rätestand // Geist und Leben. 1960. № 33. S. 109–118, 246–261; и дискуссию та эту тему: *Taft R. F.* Hours. P. 362–363.

[35] *Nau*. P. 77–78. Об аутентичности см.: CPG, §7758 B9[9].

Тогда же, а именно около 600 г., Иоанн Мосх (†619) в *Луге духовном* § 122 рассказывает, как два голых анахорета — их крайний аскетизм включал себя жизнь без одежды — принимали причастие невидимыми во время евхаристии в монастыре в Великий Четверг, в то время как в § 127 другой анахорет чудесно причащался в Великую Субботу в иерусалимской базилике Святого Воскресения.[36] Несмотря на то, что все посещения церкви святым Иоанном Салосом (Юродивым) приводили к скандальным выходкам, чтобы подчеркнуть избранную им роль «Христа рада юродивого», он порицал других за редкое причащение.[37]

4. Частное причащение матерей-пустынниц

Около 419 г. Палладий в *Лавсаике 59, 2* повествует — без тени осуждения — как девственница Таор, спасавшаяся тридцать лет насельницей одного из двенадцати женских монастырей устава Пахомия в Антиное (Египет), отказалась идти причащаться вместе с другими монахинями в воскресение, не потому что она пренебрегала таинством, но потому что более ценила свое уединение и девственность.[38] Поэтому даже среди затворников, не отвергавших т*а*инственную жизнь саму по себе, многие отказывались нарушить свое уединение даже во имя участия в воскресной евхари-

---

[36] PG 87.3, 2983–2986, 2998–2999 = *Wortley*. P. 99–100, 103. В *Лавсаике* Палладия 18, 25, египетский монах Марк получает причастие от ангела, а не от священника во время евхаристической литургии.

[37] *Rydén L.* Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis // AUU. Studia Graeca Upsaliensia. № 4. Stockhom/Göteborg, Uppsala, 1963. № 4. P. 145–46, 162; Английский перевод: *Krueger*. P. 150–51, 165; *Déroche*. P. 194–95.

[38] *Bartelink*. P. 260–61.

стии.[39] Это особенно характерно для женщин, по совершенно ясным культурным особенностям того времени.

Что касается женщин аскетов, спасавшихся в глубоких пустынных местах вдали от лавр или церквей, пребывание без евхаристии в течение многих лет не было для них необычным. Легендарное *Житие* св. Марии Египетской, дошедшее до нас из VII в., свидетельствует, что отшельница провела 48 лет в пустыни без участия в евхаристической литургии, пока иеромонах-саввaит, удалившийся в пустыню на время Великого поста, не принес ей святые тайны в Великий четверг перед смертью.[40] Эта история стала образцом для повествований о других отшельниках, [41] особенно женщинах. Одна из них, например, о которой рассказывает Кирилл Скифопольский (ок. 512 – † ок. 558) в *Житии* св. Кириака § 18, (составлено в 449–556 гг.), провела 18 лет в пустыне и ни разу не видела священника.[42] А *Житие* (сост. ок. 913–919 гг.) св. Феоктисты Лесбосской § 18–20 из первой половины IX столетия повествует о том, что подвижница не причащалась 45 лет во время пребывания в полном одиночестве на одном из маленьких островов — необитаемом Фаросе. Однажды она повстречалась с охотником с соседнего острова Эвбея и попросила его привести причастие в сосуде во время следующего приезда на остров для охоты. В следующий год она причастилась и сразу же умерла.[43]

---

[39] По этому вопросу см.: *Hertling L. von* Antonius der Einsiedler // Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 1. Innsbruck, 1929. P. 80–86.

[40] *Talbot*. P. 88–90, (= BHG 1042).

[41] *Nau*. P. 67, §XII.

[42] Kyrillos von Skythopolis // Texte und Untersuchungen, 49.2. Leipzig, 1939. S. 233 = *Cyril of Scythopolis* The Lives of the Monks of Palestine // Cistercian Studies Series. № 114. Kalamazoo, 1991. № 114. P. 257. О византийских отшельницах см.: *Talbot A. M.* A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women // The Greek Orthodox Theological Review. 1985. № 30. P. 1–20.

[43] BSLT. Vol. 1. P. 111–13 (= BHG 1723–1724).

5. Чины причащения отшельников

Ранее в Палестине вступительная часть (f. 72r-v) одного из «ночных песнопений» полунощницы в орологии IX в. по рукописи *Sinai Gr. 864,* созданной для нужд отшельников, читалась:

> Мы приняли твою плоть, Христе, и мы приобщились твоей крови, мы пережили протяжение для, даруй нам отдохновение ночью.[44]

Как замечает ин. Максима Лейла Аджуб, издатель данного приватного часослова, текст наводит на мысль, что он написан для отшельников, которые причащались регулярно, если не ежедневно.[45] А в случае когда отшельник не был пресвитером, это могло совершаться только из запасных даров.

Другой палестинский рукописный орологий этого периода показывает, что частное причащение отшельников происходило во время службы часов, что является аномалией для современных византийских служб суточного круга. Греческий орологий между трапезными молитвами (т. е. благословением главного приема пищи) и девятым часом[46] — в славянских книгах перед вечерней[47] — содержит служ-

---

[44] *Ajjoub M. L.* Le codex Sinaiticus 864 (IXe siècle). Horologion. (неопубликованная докторская диссертация). PIO. Roma, 1986. §38. Текст песнопения можно также проследить по кодексу *Erlangen 96* (1025 г.), f. 53, и списку XV в. *Barberini Gr. 307*, f. 301, а также по изданию *Maas P.* Frühbyzantinische Kirchenpoesie // Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. № 52/53. Berlin, 1931. S. 6–7. §4; О песнопениях см. также *Baumstark A.* Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus // OC. Neue serie 9. 1920. S. 54; *Baumstark A.* Te Deum und eine Gruppe griechischer Abendhymnen // OC. № 34 = Series 3, 12. 1937. S. 25.

[45] «Le scribe de l'horologion ne pourraît être qu'un moine solitaire qui a le souci de former un manuel pour sa prière individuelle [Переписчик часослова не мог быть монахом-отшельником, которому было нужно пособие для индивидульной молитвы]»: *Ajjoub M. L.* Le codex Sinaiticus 864. P. xxxviii, 40.

[46] Horologion. Roma, 1937. P. 181–94.

[47] Иерейский молитвослов. Рим, 1950. С. 222–237.

бу, известную как *типика* (на славянском языке — последование изобразительных или обедница),[48] которая используется только в алитургические дни, т.е. в дни поста и покаяния, когда полная евхаристическая литургия не совершается.[49] Ее чин для периода вне Великого поста в греческом орологии стоит из следующих элементов:[50]

Пс. 102
Пс. 145 + Единородный Сыне[51]
Блаженны (*Мф.* 5,3-12) с припевами[52]
Тропари
Верую
Молитва отпущения
Отче наш
Кондаки
Господи помилуй, 40 раз
Буди имя Господне благословенно отныне и до века (*Пс.* 112, 2), 3 раза
Слава…и ныне…
Пс. 33
Отпуст

Сегодня эта служба, по-видимому, лишена особого смысла. Но в древнем артефакте, озаглавленном «Орологий по чину лавры во святых отца нашего Саввы» по списку *Sinai Gr. 863,* восходящем к IX веку, она носит название «К причащению [εισ τεν μεταλιπσιν]», показывая, что типика была изначально палестинским монашеским чином причащения, предоставляющим подвижниками возможность

---

[48] Об аналогичной службе армянского обряда см. прим. 52 ниже.
[49] См.: *Hanssens J. M.* Institutiones. II. §§ 186–195. Также: *Stichel*. S. 389–406.
[50] Horologion. Roma, 1937. P. 181–94. О типике в древних манускриптах см.: *Klentos*. P. 186–89.
[51] Песнь «Единородный Сыне» заканчивает ныне второй антифон на Божественной литургии: см.: *Mateos J.* Célébration. P. 50–52; *Taft R. F.* Monogenes // ODB 2, 1397.
[52] Славянская редакция *Последования изобразительных* (обедницы) включает в себя Апостол и Евангелие после *Блаженных*.

причащаться даже в алитургические дни Великого поста, когда евхаристическое приношение не совершается.[53] Это очевидно из заключения первоначальной службы, вероятно смоделированной по агиополитскому кафедральному чину ПРЕЖД,[54] с такими элементами как Молитва Господня, воз-

---

[53] *Mateos J.* Un horologion inédit de S. Sabas. Le codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) // Mélanges E. Tisserant. Vol. III. 1 // ST. Vatican, 1964. № 233. P. 47–76; ср.: *Mateos J.* Célébration. P. 68–71. Дальнейшие источники «древнего палестинского мельхитского чина» по Баумштарку: *Baumstark A.* Comparative Liturgy. P. 223–224; *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 56–57, 64–65. Соответствующая армянская служба Третий или Полуденный час: *Findikyan M.* Bishop Step'anos Siwnec'i: A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy // OKS. 1995. № 44. P. 171–196; и недавние исследования: *Winkler G.* Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus // SOC. 2000. № 4/1. P. 133–154. О возможных взаимовлияниях армянской службы и византийской типики см.: *Taft R. F.* Review of Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac`i. Translated with an introduction by S. Peter Cowe // Armenian Church Classics. A Publication of the Department of Religious Education, Diocese of the Armenian Church. New York, 1991 // OCP. № 59. 1993. № 59. P. 274–276; (рецензия на тот же самый труд) *Taft R. F.*: Journal of the Society for Armenian Studies, 7. 1994. P. 174–177 (опубликовано в 1997 г.); *Taft R. F.* The Armenian Liturgy: Its Origins and Characteristics // Treasures in Heaven: Armenian Art, Religion, and Society. Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library at a Symposium Organized by Thomas F. Mathews and Roger S. Wieck, 21–22 May 1994. New York, 1998. P. 13–300; *Taft R. F.* The Armenian 'Holy Sacrifice (Surb Patarag)' as a Mirror of Armenian Liturgical History // The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Roma, of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians. December 12, 1996 // OCA. Roma, 1997. № 254. P. 175–197. Аналогичная монашеская служба для причащения вне литургии существовала также и на Западе согласно *Монашеским правилам* 57, 11–12 Аврелиана, епископа Арльского (546–551), составленным в 534–542 гг. Месса была исключительным событием даже в воскресные и праздничные дни, когда монахи обычно принимали причастие из запасных даров в конце Третьего часа: «Каждое воскресенье... после Третьего часа молись *Отче наш* и, воспев псалмы, приступайте к причастию. Творите так же по праздникам. А если покажется подобающим аббату, да будет месса»: PL 68, 396B = Règles monastiques d'occident, IVe–VIe siècle, d'Augustin à Ferrèol // Vie monastique. Bégrolle–en–Mauges, 1980. № 9. P. 248–49.

[54] Такое мнение о происхождении было впервые высказано проф. Стефано Паренти (ср. *Thiermeyer*. S. 475–513) и развито в статье *Пентковского*

гласом к причащению «Святая святым» и его ответными стихом, агиополитским киноником или причастным, (*Пс.* 33 + Аллилуйя), в дополнение с послепричастным благодарением.[55]

Вот полная схема оригинальной службы, находящейся в кодексе *Sinai Gr. 863,* († = означает совпадение с агиополитским чином преждеосвященной литургии):

Блаженны
† Антифон: тропарь «Ангельский хор», *Пс.* 33, 6, снова тропарь, славословие[56]
Верую[57]
† Отче наш[58]
Господи помилуй, 3 раза
† Един свят (ответный стих на «Святая святым»)[59]
† Агиополитские киноники: *Пс.* 33, 9, Аллилуйя, *Пс.* 33, 1–2, славословие[60]
Молитва после святого причащения
† Благодарственная молитва после святого причащения[61]

А., Йовчевой М. Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII вв. // Paleobulgarica. Т. XXV. В. 3. С. 31–60. Малоизученную агиополитскую ПРЕЖД можно проследить по следующим изданиям в хронологическом порядке: Типикон Анастасии по греческому кодексу *Jerusalem Stavrou 43* (1122 г.), изданный А. Пападопуло-Керамевсом в Analekta Hierosolymitike Stachyologias. СПб, 1894–1898. Т. II. С. 49–51, 65–66, 78–83; две грузинские редакции агиополитской ПРЕЖД по кодексам *Graz Georg. 4* (X в.) и *Vatican Borgia Georg. 7* (XIII–XIV вв.): Liturgiae Ibericae antiquiores // CSCO, 122–123. Scriptores Iberici 1–2. Series I. Vol. 1. Louvain, 1950. P. 71–73, 78–80 соответственно; греческая агиополитская ПРЕЖД по списку *Sinai Gr. 1040* (1156–1169 гг.): LEW. P. 494–500; *Дмитриевский А. А.* II. С. 134–35.

55 Об элементах чина перед причащением см. *Taft R. F.* Precommunion Rites.

56 *Tarchnishvili M.* Liturgiae. I.1. P. 71.

57 В кодексе *Graz Georg. 4* (X в.) относительно *Символа веры* говорится недвусмысленно: «Non dicitur Credo [не произносится *Верую*]» (*Ibidem*. P. 74).

58 *Ibidem*. P. 74.

59 *Ibidem*. P. 75.

60 *Ibidem*. P. 79, но согласно фрагменту ПРЕЖД по кодексу *Vatican Borgia Georg. 7* (XIII–XIV вв.) здесь содержится *Пс.* 148 + аллилуйя.

Другая рукопись, которую я видел, хронологически отстоит далеко от первой, но все еще показывает типику как чин причащения в орологии, приложенном к псалтыри в кодексе *Harvard University Houghton Library Ms. Greek 3* (1105 г.). Типика представлена на листах 247v-248v и является по структуре более развитой службой с рубрикой после *Пс.* 33,9 (f. 248v): «Перед причащением божественных и святых тайн» [Про τεσ τον τηειον και ηαγιον μυστεριον μεταλεπσιοσ].[62]

Житие святого Луки Нового (†953), чудотворца и основателя монастыря Хосиос Лукас в Фокисе, Греция,[63] подтверждает использование типики в качестве чина причащения преждеосвященными дарами монахов, живущих в затворе. Глава 42 этого *Жития*, датируемая эпохой после византийского завоевания Крита в 961 г., передает следующий диалог между святым Лукой и архиепископом Коринфским, который остановился в монастыре на пути в Константинополь (гл. 41) вскоре после 927 г.:[64]

> 1. Тогда он [Лука] спросил епископа, говоря «Скажи мне, учитель, каким образом те из нас, которые пребывают в горах и пустынях по причине множества грехов, могут участвовать

---

[61] *Ibidem*. P. 75.

[62] За эту информацию я благодарен проф. Джефри Андерсону из Университета Джорджа Вашингтона, который открыл этот текст в орологии и обратил на него мое внимание, что сделало возможным опубликовать его в серии OCA.

[63] The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary // The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources. Brookline, 1994. № 18. = BHG 994. К этой ссылке на типику при причащении привлек мое внимание Василий Лурье в статье «Святая Чаша в раннехристианских чинопоследованиях домашнего причашения (с замечанием о коптском чине исполнения чаши) // Средневековое православие. От прихода до патриархата. Выпуск 2. Волгоград, 1998. С. 4–29.

[64] Дата взята из статьи *Kazhdan A*. Hagiographical Notes // BZ. 1985. № 78. S. 49–55. В § 12 Александр Каждан размышляет о проблеме приобщения евхаристии непосвященных анахоретов, но не проводит параллелей между *Житием* и типикой.

в божественных и страшных тайнах? Ибо ты видишь, что у нас недостает не только собрания, но даже и священника?» 2. Он [архиепископ] одобрил его за вопрошание и сказал «Отче, хорошо, что ты спросил об этом добром и важном деле, ибо «все хорошо, что хорошо кончается». 3. Следует начать с того, что необходимо присутствие священника, но если он отсутствует по неизбежной причине, поставьте сосуд с преждеосвященными [дарами] на святой престол, если это часовня, а если это келья [поставьте его] на очень чистую скамью. 4. Тогда, покрыв ее маленьким покрывалом, поместите святые частицы на нее, и, воскурив ладан, пойте псалмы типики или Трисвятое вместе с Верую. 5. После трех коленопреклонений, прострите руки и возьмите вашими устами святое Тело Христа Господа нашего, говоря «Аминь». 6. Вместо евхаристического вина вы можете выпить чашу обычного вина, но эта чаша не должна впоследствии использоваться для другого дела. 7. Затем, покройте остающиеся частицы в сосуде покровом, позаботившись, чтобы жемчуг [μαργαρίτην] [65] не выпал и не был попран»[66]

Это сценарий совершенно ясен. Единственное недоумение происходит из пункта 4. Так как последование изобразительных (типика) уже включает в себя *Верую* и *Трисвятое*, как мы видим на схеме вверху, тогда содержание п. 4 могло быть; «произнесите службу типики, включающую в себя псалмы, *Трисвятое* и *Верую*».

В любом случае, мы имеем здесь определенно службу причащения преждеосвященными дарам, разработанную для того, чтобы дать возможность отшельникам принимать евхаристию вне литургии в отсутствие священника — возможность, которая прослеживалась в славянских православных источниках практически до XIX в., некоторые из которых, действительно, цитировали эту главу из *Жития*

---

[65] μαργαρίτην (жемчуг) – общий греческий термин для частиц освященного хлеба.
[66] The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. P. 62–65.

Луки, чтобы доказать правомочность подобной практики.[67] Но вскоре типика прекратила использоваться для причащения: я не знаю ни одного свидетельства о подобной практике после появления средневековых византийских монашеских уставов.[68]

Монахи Константинополя, которые заимствовали подобный чин причащения из савваитского орология в ходе студийской реформы,[69] наряду с византийской кафедральной литургией Преждеосвященных Даров использовали палестинский монашеский чин причащения в качестве суррогатной причастной службы в алитургические дни на протяжении малых постов, предшествовавших Рождеству и празднику святых апостолов Петра и Павла 29 июня.[70] На протяжении Великого поста, предшествовавшего Пасхе, когда ПРЕЖД совершалась в качестве чина причащения для литургических дней, служба изобразительных была низведена на уровень раздачи антидора, или благословенных частей хлеба, оставшихся от просфоры для евхаристии, но не освященного.[71] В дальнейшем развитии, можно увидеть, что начало и конец чина типики были добавлены в божественную литургию в типиконе XII в. монастыря Пресвятой Богородицы Эвергетиды, основанного в 1049 г.[72] Начало

---

[67] *Алмазов А.* Тайная исповедь. Т. II. С. 116–138. Т. III. С. 26–28; ср. *Лурье В. М.* Святая чаша. Прим. 18.

[68] О них см. *Thiermeyer*; *Talbot A.-M.* Typikon, Monastic // ODB. № 3. P. 3132; Byzantine Monastic Foundation Documents. 5 vols. // Dumbarton Oaks Studies, 35. Washington, 2000; и новый перевод, выполненный в Белфасте, синаксария монастыря Эвергетиды, см. прим. 72 ниже.

[69] О студийской реформе: *Taft R. F.* Byzantine Rite. Ch. 5–6; и недавно: *Pott*. Ch. 4

[70] *Klentos*. P. 186–89, 233.

[71] Йоханнес-Михаэль Ханссенс (*Hanssens I. M.* Institutiones. II, §§ 189–195) цитирует несколько источников из собрания И. И. Дмитриевского (I. С. 233, 248, 603, etc.); *Симеон Солунский* Диалоги 330 // PG 155. Об антидоре см. *Taft R. F.* Precommunion. P. 217–20, 405–13; *Taft R. F.* One Bread, One Body. P. 28–32.

[72] *Mateos J.* Célébration. P. 70. О влиянии Монастыря Пресвятой Богородицы Эвергетиды можно судить по огромному массиву литературы, вы-

чина, состоявшее из *Псалмов* 102 и 145 в дополнение с *Единородный Сыне*[73] и *Блаженными,* заменили три традиционных антифона в начале литургии,[74] где они остаются до сих пор в некоторых литургических традициях.[75] Окончание изобразительных *Пс.* 112, 2, *Пс.* 33, сопровождаемые раздачей благословленного хлеба (антидора), и заключительные молитвы аполизиса были добавлены в окончание Божественной литургии после исконного отпуста, заамвонной молитвы и молитвы потребления даров (в скевофилакии), которыми литургия традиционно заканчивалась.[76]

шедшей в рамках проекта Королевского университета Белфаста: The Theotokos Evergetis and Eleventh–Century Monasticism. Papers of the Third Belfast Byzantine International Colloquium, 1–4 May 1992 // BBTT 6.1. Belfast, 1994; Work and Worship at the Theotokos Evergetis 1050–1200. Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium. Portaferry, 14–17 September 1995 // BBTT 6.2. Belfast, 1997. P. 166–177. О влиянии Монастыря Эвергетиды на все византийское монашество см.: *Crostini B.* Towards a Study of the Scriptorium of the Monastery of the Theotokos Evergetis: Preliminary Remarks // *Mullet–Kirby* Theotokos Evergetis // BBTT 6.1. P. 1176–197; *Jordan R.* The Monastery of the Theotokos Evergetis, its Children and Grandchildren // *Ibidem*. P. 215–145; *Thomas J.* Documentary Evidence from the Byzantine Monastic Typika for the History of the Evergetine Reform // *Ibidem*. P. 246–273; о влияние богослужебных обычаев этого монастыря см. *Klentos*; также *Mullet–Kirby* Theotokos Evergetis // BBTT 6.1. Studies 16–17, 19; *Mullet–Kirby* Work and Worship // BBTT 6.2. Studies 19–23. Полное издание литургического типикона или синаксария этого монастыря находится в собрании *Дмитриевского И. И.* I. С. 256–656, но из печати в Белфасте уже вышло новое отличное критическое издание с английским переводом: The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. September–February // BBTT 6.5. Belfast, 2000. Административный типикон–ктеторикон критически издан Полем Готье: Le Typikon de la Théotokos Évergétis // REB. 1982. № 40. P. 5–101.

[73] См. прим. 50 выше.

[74] Мы видим это в ранней грузинской версии ЗЛАТ XI в. в палестинском манускрипте *Sinai Georg. 89*: *Jacob A.* Version géorgienne. P. 65–117. В случае с монастырем Эвергетиды, см. *Дмитриевский А. А.* I. С. 256–656; *Mateos J.* Célébration. P. 69–70; *Klentos*. P. 225–29, 233–34.

[75] Об антифонах см. *Mateos J.* Célébration. P. 71; славянский Служебник. Рим, 1956. С. 291–92, 403–4, 468–69.

[76] *Дмитриевский А. А.* I. С. 603, ср. 515; *Mateos J.* Célébration. P. 70; и наиболее подробно *Klentos*. P. 225–29, 233–34.

6. Заключение

Хотя эти свидетельства спорадические и часто легендарные, они вполне достаточны для того, чтобы сделать вывод о том, что частное причащение и сохранение запасных даров для причащения отшельников все еще широко практиковалось на христианском Востоке, особенно в Палестине и позднем византийском Православии задолго после того, как оно уже исчезло на Западе. Если мы добавим к этому многочисленные поздние свидетельства из византийского наследия о причащении, которое производилось в особых условия не только несвященниками, даже мирянами — император Юстиниан I (527–565) в *Новелле* 123, 36 разрешает монахиням выбирать священника или диакона одобренного епископом, чтобы приносить причастие; они даже могли выбрать мирянина, и если епископ сочтет его достойным, он мог потом принять посвящение по крайней мере в сан диакона;[77] 58-е правило Пято-шестого собора «иже в Трулле» в 691-692 гг. постановило, что миряне не имеют права причащать себя в присутствие епископа, пресвитера или диакона, и если такое говорится, то это означает, что мирянам разрешалось причащать себя в отсутствие духовенства;[78] патриарх Фотий (877–886), писавший архиепископу Льву Калабрийскому в 885–886 гг., разрешает даже диаконисам приносить причастие христианам, находящимся в пленении;[79] и не позже времени Симеона Солунского († 1429), согласно его *Responsiones* 40, диакону в отсутствие священника разрешалось преподавать преждеосвя-

---

[77] Corpus iuris civilis. III: Novellae. Berlin, 1928. S. I620. На Западе это служение могло осуществляться даже субдиаконом или мириняном: *Browe P.* Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter // ZKT. 1936. № 60. S. 1–54.

[78] The Council in Trullo Revisited // Kanonika, 6. Roma, 1995. P. 138 = *Mansi* 11, 969.

[79] Les Regestes. 531.

щенные дары находящимся при смерти[80] — поэтому католические нововведения после II Ватиканского собора в виде «экстраординарных служителей» евхаристии, которых некоторые самоуправные хранители традиций находят искусительными, не являются вопиющим нововведением, как это может показаться на первый взгляд. Обращение к истокам позволяет увидеть явления в исторической перспективе, которая все расставляет по своим местам. Именно такое знание нам и дает история литургии.

***Taft R. F.* Home-Communion in the Late Antique East // Ars Liturgiae. Worship: Aesthetics and Praxis. Essays in Honor of Nathan D. Mitchell / *Johnson C. V.* (ed.) Chicago: Liturgy Training Publications, 2003. P. 1–25.**

[80] PG 155, 889B. Алмазов (Тайная исповедь. Т. II. С. 116–26) приводит свидетельства подобной практики в некоторых Православных церквах вплоть до XVII столетия.

КАФЕДРАЛЬНОЕ И МОНАШЕСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ: ДОКАЗАТЕЛЬСТВО РАЗЛИЧИЯ*

I. Тезис: Два вида молитвы

В литургических исследованиях в 1923 г. произошло существенное продвижение, когда Антон Баумштарк[1] выделил два различных стиля литургии или способов совместной молитвы в ранних источниках, создав таким образом новую «эвристическую структуру», как назвал ее Бернард Лонерган, чтобы интерпретировать литургические свидетельства прошлого. Согласно Полу Брэдшоу,

> Исследование ранней истории богослужений суточного круга сделало существенный шаг вперед в середине XX в., когда Антон Баумштарк привлек внимание к тому, что существовало две весьма различные формы ежедневного богослуже-

---

* Автор в долгу перед другом и коллегой проф. Стефано Паренти за прочтение предварительной версии статьи и ценные замечания.

[1] *Baumstark A.* Vom geschichtlichen Werden der Liturgie // EOrans. Freiburg/B., 1923. № 10. S. 64–70; *Baumstark A.* Comparative Liturgy. P. 111; *Lanne E.* Les dix leçons de Liturgie Comparée d'Anton Baumstark au Monastère d'Amay-sur-Meuse en 1932: leur contexte et leur publication / *Taft R. F., Winkler G. (eds.)* // Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948). Roma, 25–29 September 1998 // OCA. Roma, 2001. № 265. P. 145–161. О методе самом по себе: *Taft R. F.* Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited // *Ibidem.* P. 191–232; *Taft R. F.* Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics // Worship. 1999. № 73. P. 521–540; *Bradshaw P. F.* Two Ways of Praying. Nashville, 1995. Ch. 1: 'Cathedral' and 'Monastic' Prayer. Об Антоне Баумштарке и его трудах: *West F. S.* Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context. Ann Arbor: University Microfilms International Dissertation Services, 1988.

ния в IV в., которые он обозначал как «кафедральное» и «монашеское». Это видение было впоследствии принято и плодотворно развито другими учеными, наиболее известны из которых Хуан Матеос, Габриела Винклер и Роберт Тафт, которые усовершенствовали эту классификацию.[2]

«Монашеская (монастырская) литургия» была совместной молитвой аскетических общин, а «кафедральная литургия» была богослужением соборных храмов, где собирались миряне. Мы называем ее «соборной», а не «приходской» традицией, потому что повсеместно в течение первого христианского тысячелетия, прежде обращения язычников *(pagani)* в сельской местности *(pagus*), что стимулировало расцвет приходской системы, центром немонашеской литургической жизни был кафедральный собор епископа.[3]

Хуан Матеос уточнил замеченное Баумштарком раз-

---

[2] *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy. Oxford/New York, 2002. P. 172–73.

[3] *Taft R. F.* Hours. P. 297–99; *Taft R. F.* Home–Communion in the Late Antique East // Ars Liturgiae. Worship. № Aesthetics and Praxis. Essays in Honor of Nathan D. Mitchell. Chicago, 2003. P. 1–25 (*перевод в этом сборнике — прим. пер.*). О христианизации империи: *Trombley F. R.* Hellenic Religion & Christianization (370–529). 2 vols. // Religions in the Graeco–Roman World 115/1–2. Leiden/New York/Cologne, 1993–1994; *Gain B.* L'église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondence de Basile de Césaarée (330–379) // OCA. № 225. Roma, 1985. P. 94–100, 265–69. Ранние труды: *Joannou P.* Chorbishop // New Catholic Encyclopedia. 15 vols. New York, 1967. Vol. 3. P. 625–626; О хорепископах и миссии в сельской местности: *Gillmann F.* Das Institut der Chorbischöffe im Orient. München, 1903; *Gottlob T.* Der abendländische Chorepiskopat // Kanonistische Studien und Texte. № 1. Bonn/Koeln, 1928. Репринт: Amsterdam, 1963; *Hess H.* The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343, a Landmark in the Early Development of Canon Law // Oxford Theological Monographs. Oxford, 1958. P. 100–103; *Kirsten E.* Chorbischof // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 2. 1954. S. 1105–1114; *Leclercq H.* Chorévêques // DACL. Vol. 3.1. P. 1423–1452; *Leclercq H.* Périodeute / /DACL. Vol. 14.1. P. 369–379; Parisot J. Les chorévêques // ROC. 1901. № 6. P. 157–171, 419–443. О сельской местности в Византии: *Kaplan M.* Les hommes et la terre à Byzance du Ve au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol // Byzantina Sorboniensia, 10. Paris, 1992. P. 95–101, 202–203, 227–231.

личие, предложив более развитую систематизацию сложившихся соборных и монашеских служб трех основных типов: 1) соборная, 2) египетская монашеская или «чисто» монашеская, 3) городская монашеская. Последняя гибридная служба произошла из монастырей, расположенных не в дикой местности или пустыне, а возле городов или прямо внутри городских стен, где обряды кафедрального собора повлияли на монашеское молитвенное правило.[4]

Недавно Пол Брэдшоу, вслед за более ранним критическим замечанием Джорджа Гуивера[5] предложил, чтобы было бы правильнее назвать эти два типа молитвенных последований не «соборным» и «монашеским», а «городским» и «пустынническим».[6] Это замечание не лишено смысла, но термины «монашеский» и «соборный» настолько вошли в обиход, что я пользуюсь именно ими. Выражение «кафедральная служба», вероятно, может вызвать в воображении англоязычного читателя «взлетевшие готические арки»,[7] но это означает лишь, что рассматриваемые явления не имеют конкретного исторического фона, и чтобы понять значение термина в его контексте, следует знать, что в эпоху поздней античности именно кафедральный собор епископа был центром общественного богослужения, пока не начались преобразования в сельской местности, приведшие к появлению приходской системы.

Таким образом, слова — словами, а явления — явлениями. Мои студенты часто слышат, что я повторяюсь, и различие между собором и монастырем, хотя возможно и неадекватно, но менее неадекватно (в старом философском смысле «неадекватного различия»), чем другие предложенные систематизации. Это напоминает различие между ро-

---

[4] *Mateos J.* The Origins of the Divine Office // Worship. 1967. № 41. P. 477–485.
[5] *Guiver G.* The Company of Voices. New York, 1988. P. 53.
[6] *Bradshaw P. F.* Cathedral and Monastic: What's in a Name? // Worship. 2003. № 77. P. 341–353.
[7] *Ibidem*. P. 341.

дом и разновидностью: все пудели — собаки, но не все собаки — пудели. «Пустыня и город» могли бы одинаково хорошо вызвать в сознании пейзажи пустынных дюн Сахары и силуэты манхэттенских небоскребов, однако, греческое слово ἔρημος (пустыня) в монашеском смысле, означает не барханы, а пустынное, бесплодное, заброшенное, необитаемое место, «дикую местность», в отличие от населенных областей, называемых словами πόλις (городок, город) и χώρα (деревня, сельское поселение).[8]

Другие главные авторитетные знатоки литургии часов, например, Уильям Ф. Стори, согласились с наличием различия между собором и монастырем,[9] а Карл Ден использовал эти модели, чтобы описать различные литургические стили непосредственно после II Ватиканского собора в эпоху «месс за журнальным столиком».[10] Позже я проследил далее взаимоотношение между соборным и монашеским в гибридных богослужениях, предполагая, что в различных областях этот синтез проявился по-разному. Некоторые гибридные монашеско-соборные службы, происходящие из монастырских часословов, были «кафедрализированы», и одновременно большое количество соборных последований были «омонашены» в зависимости от обстоятельств.[11]

II. Антитезис: кажущееся различие?

Недавно, однако, некоторые авторы выразили не только неуверенность в приложения этого различия к литургической истории, но даже высказались достаточно

---

[8] О нюансах этих терминов см.: *Taft R. F.* A Pilgrimage to the Origins of Religious Life: The Fathers of the Desert Today // The American Benedictine Review. 1985. № 36. P. 113–142; *Taft R. F.* A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa. Roma, 2004. P. 387.

[9] *Storey*. P. 50–70; Christians at Prayer / *Gallen J.* (ed.) Notre Dame, 1977. P. 61–82.

[10] *Dehne C.* Roman Catholic Popular Devotions // *Gallen*. P. 83–99.

[11] *Taft R. F.* Hours. P. 202–4; *Bradshaw P.* Search. P. 173.

скептически относительно его обоснованности. Особенно известны замечания австралийского доминиканца Питера Ноулза в статье для журнала *Worship*.[12] Предлагая «...переоценку аксиом, предложенных на обсуждение исследователям литургии с начала XX столетия», Ноулз риторически спрашивает:

> …не слишком ли многого было сделано из соборно-монашеского диптиха? А имеет ли вообще различие этих двух богослужебных стилей какое-нибудь реальное богословское и литургическое обоснование кроме гипотетической конструкции? …К сожалению, теории развития позднейшей византийской литургии были основаны на контрасте между кафедральным и монашеским стилем, словно на несомненных и определенных фактах, в изобилии рассеянных по страницам церковной истории. Но нехватка деталей и непрерывности в источниках должна была бы навести на мысль, что следует с крайней осторожностью определять то, что является последовательной ступенью литургического развития... При подобном рассмотрении песенное последование Великой Церкви [ἀσματικη ἀκουλουθία] при ближайшем рассмотрении может оказаться принадлежащем скорее городской монашеской традиции, чем аутентичному обряду кафедрального собора.[13] Учитывая нехватку точности, которой характеризуется этот метод, следует в этом свете разумно и трезво рассматривать эпизод известного посещения Иоанном и Софронием преподобного Нила на горе Синай. Можно утверждать, что удивление, выраженное гостями относительно аскетичности богослужения, на котором они только что были, — признак того, что этот стиль служения был совершенно нетипичен даже для монашеских кругов того времени.[14]

---

[12] *Knowles P.* A Renaissance in the Study of Byzantine Liturgy // Worship. 1994. № 68. P. 232–241. Прим. 13–14 взяты из цитат Ноулза.

[13] *Stuhlman B. D.* The Morning Offices of the Byzantine Rite: Mateos Revisited // SL. 1989. № 19. P. 162–178.

[14] *Arranz M.* Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine — Byzance — Russie Essai d'aperçu historique // Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle. Conférences Saint–Serge, 1975. // BELS. Roma, 1975.

Байрон Штульман, на которого ссылается Ноулз с замечаниями о кафедральной «песенной службе» или ᾀσματικη ἀκουλουθία Константинополя, принимает различие между соборным и монашеским стилем, хотя с некоторыми нюансами Матеоса относительно соборных богослужений Великой Церкви.[15] Брэдшоу, соглашаясь с обоснованностью различий, также расставил свои акценты и расширил некоторые понятия.[16]

Полностью разделяя призыв Ноулза к добросовестности и точности в использовании любого метода, включая этот эвристический принцип систематизации источников — из него именно и произошло это кафедрально-монашеское различие — и не задерживаясь на истинности или ошибочности его вердикта о современной византийской литургиологии, я хочу привлечь внимание только к вопрошанию Ноулза, имеет ли «монашеско-соборный антитезис», какое-либо реальное основание в литургических источниках. Короче говоря, основывается ли он на «несомненных и определенных фактах, в изобилии рассеянных по страницам церковной истории» или — это, *в сущности (au fond)*, только изобретение литургистов? [17]

Спешу добавить, что, даже если бы «монашеско-соборный антитезис» был изобретением литургистов — хотя это не так — то он никоим образом не лишил бы законной силы научный инструментарий. В природе любого исторического исследования категоризация, объяснение, типология и систематизация является результатом размыш-

---

№ 7. P. 43–72; *Grosdidier de Matons J.* Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon // DOP. 1980–1981. № 34/35. P. 31–43.

[15] См. прим. 13.

[16] *Bradshaw P. F.* Cathedral vs. Monastery: The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours? // Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley // NPM Studies in Church Music and Liturgy. Washington, 1990. P. 123–136.

[17] Я спорю с другими моментами статьи Ноулза в работе: *Taft R. F.* Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark. P. 531–40.

ления историка над источниками.[18] Великий Ириней Осер SJ, основоположник исследований восточной духовности как академической дисциплины, сделал это в новаторской статье 1935 года.[19] Я в свое время дал периодизацию исторического развития византийской литургии в моем эссе по истории византийского обряда.[20] Это то, что Сирил Фогель,[21] Амэ-Жордж Мартимор,[22] Эдвард Б. Фоли[23] и другие сделали в области средневековых латинских литургических книг. Идентификация литургических источников по содержанию и назначению имеет главное значение для восстановления истории литургического взаимодействия и развития. Она показывает, как элементы одной традиции переходят в другую и интегрируются в новые категории Аристотеля, чтобы сформировать новые литургические типы. Именно это делает *каждый историк*, который хочет объяснить что-либо. Развитие типологий или систематизации источников — существенный шаг в этом процессе. То, что эти типологии не названы явно в самих источниках, не лишают их законной силы их. Они теряют доказательность, если только их засунуть в прокрустово ложе предвзятых концепций и совершить над ними насилие.

---

[18] *Taft R. F.* Diptychs. P. xxx.

[19] *Hausherr I.* Les grands courants de la spiritualité orientale // OCP. 1935. № 1. P. 114–138.

[20] *Taft R. F.* Byzantine Rite.

[21] *Vogel C.* Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, translated and revised by W.G. Storey and N.K. Rasmussen with the assistance of J. Brooks Leonard // NPM Studies in Church Music and Liturgy. Washington, 1986.

[22] *Martimort A.-G.* Les «Ordines», les Ordinaires et les Cérémoniaux // Typologie des sources du moyen âge occidental. Fasc. 56. A–VI.A.1. Université Catholique de Louvain — Institut d'études médiévales. Turnhout, 1991; *Martimort A.-G.* Les lectures liturgiques et leurs livres // Typologie des sources du moyen âge occidental. Fasc. 64. A–VI.A.1. Université Catholique de Louvain — Institut d'études médiévales. Turnhout, 1992.

[23] *Foley E. B.* The First Ordinary of the Royal Abbey of St.-Denis in France. Paris, Bibliothèque Mazarine, 526. // Spicilegium Friburgense, 32. Fribourg, 1991; *Foley E. B.* The libri ordinarii: An Introduction // EphL. 1988. № 102. P. 129–137.

Следовательно, для любой науки, чтобы продвинуться по дороге знания, важно чтобы систематизация и эвристические структуры были подвергнутым критике исследователями, компетентными в данной области. Каждая наука диалектически движется двумя типами ученых: теми, кто формулирует правила, и теми, кто указывает на исключения. «Правила» литургических исследований походят на правила грамматики. Языки имеют правильные глаголы, которые следуют общим правилам. Но есть и неправильные глаголы, и нужно иметь мудрость осознать, что они ни в коем случае не отменяют правила для обычных глаголов. Иначе весь разговор на данном языке был бы невозможен. То же самое происходит и в литургике. *Конечно,* есть исключения, которые не соответствуют общепринятым образцам. Но это не затеняет того факта, что правила действуют. Эти правила не следует преувеличивать, как попытки филологов прошлого выправить немецкий язык по латинской грамматике, делая предпосылку (*Vermutung*) в будущее, потому что мудрецы не могли представить свой язык без строгих латинских рамок. Модели являются лишь моделями, и чем дальше мы удаляемся от парадигмы, тем меньше модель работает. Но без моделей, сравнений, парадигм и систематизаций мы никуда не продвинемся. Тот факт, что половина английского лексикона произошла из северо-французского языка после битвы при Гастингсе 1066 г. и последующего норманнского завоевания, не делает английский романским языком, и огромные славянские заимствования в румынском языке не отказывают ему в праве оставаться романским языком. Поразительная неспособность некоторых ученых усвоить эти азбучные истины, которые гораздо проще, чем клише, меня просто удивляет. Итак, без обобщения и категоризации объяснение просто невозможно.

Поиски объяснения проистекают из простого человеческого желания знать и понимать. Это естественное жела-

ние, потому что часто известные факты нас совершенно не удовлетворяют. Но голые факты ничего не скажут непосвященному. Довольствоваться только описанием или упорядочиванием данных, извлеченных из источников, означает отказаться от осмысления истории. История должна выявить отношения, указать на причинно-следственные связи, оперируя гипотезами, категоризацией, обобщением, одним словом, объяснять. Если источники должным образом не истолкованы, то их критическое редактирование и/или простое описание содержания ни на йоту не продвинут нас в осмыслении истории. Знание — не накопление данных и даже не поиск новых фактов, но вскрытие их взаимоотношений, создание гипотетических структур, чтобы объяснить новые данные или объяснить новым способом старые. Источники не говорят нам, каким образом они образовались в том или ином виде, при этом поздние источники не говорят нам, почему они не такие, как ранние. Экспертиза источников вызывает не ответы, а вопросы, и на них нельзя ответить простым описанием того, что было вначале, а что стало потом.

Историки литургии не изобретают проблем литургической истории. Эти проблемы проистекают из-за наличия сходства и различий, постоянства и изменения в самих источниках. Это могут быть дополнения, опущения или отклонения, которые отличают источник от ранее установленных образцов. Единственным путем решения проблем, по крайней мене, гипотетически, является, просеивание и анализ, классификация и сравнение литургических текстов и фрагментов в пределах традиции и за ее границами. Только таким образом можно предугадать направление, в котором происходит развитие, проследить его траекторию и выдвинуть гипотезу о том, чем восполнить отсутствие промежуточных свидетельств. Все происходит так же, как детектив пытается восстановить картину преступления на основании немногих доказательств. У историка нет другого

пути. У нас нет прямого доступа к прошлому, наше знание неизбежно логически выводится из того, что Ван Остин Харви назвал «артефактами, сохранившимися намного позже времени, когда они были в употреблении: пустая масляная лампа, ржавое ружье, выцветший документ, погнутая монета, осыпающиеся руины».[24]

III. Кафедральные и монашеские службы в ранних источниках о литургии

Теория теорией, однако, последнее слово всегда за историческими фактами. Посмотрим же, что источники, а некоторые из них привлекаются впервые, могли бы добавить к нашим спорам. По моему, нынешнее классическое разделение христианского богослужения на монашеское и кафедральное явно обнаруживается уже в описаниях литургии в эпоху поздней античности. Особенно это касается псалмопения и служб суточного круга (литургии часов), которые обычно (но ошибочно) считаются «монашескими службами» по определению (*par excellence)*.

1. Монашеская литургия

Ранняя монашеская молитва была скорее совместным размышлением на темы Священного Писания, чем «литургической церемонией». Первые монашествующие не уделяли большого внимания символам и обрядам, гимнам и песнопениям, освящению времени или праздникам.[25] Они приспосабливали не молитвы ко времени суток или года, но стремились к созвучию своих сердец со Словом Божиим. Монахи обычно делали так: чтец читал псалмы громко и медленно один за другим в том порядке, в котором они находятся в Библии, в то время как другие собратья размыш-

---

[24] *Harvey V. A.* The Historian and the Believer. New York, 1969. P. 69.
[25] Детали и источники: *Taft R. F.* Hours. P. 66–73.

ляли в своем уме о словах Священного Писания и сообразовывали их с внутренней молитвой.[26] Есть также свидетельство, что вся монашеская община произносила псалмы одновременно или поочередно, разделившись на два хора.[27]

a. Иоанн Кассиан (ок. 360 – † после 432)

Иоанн Кассиан Римлянин, побывав в монашеской Скитской «пустыне» в Нижнем Египте приблизительно в 380-399 гг., описал следующий способ псалмодии: после прочтении очередного псалма чтецом монахи поднимались и молились в молчании с руками, воздетыми в положение «оранта», а потом совершали великие поклоны (метании), непрерывно молясь, а затем они вновь стояли с руками, воздетыми в молитве. Предстательствующий завершал молебствие соборной молитвой. Это повторялось в цикле двенадцати псалмов, последний из которых был аллилуарным. Псалмодия завершалась доксологией «Слава Отцу ...», после чего читались два отрывка из Священного Писания, которые и оканчивали синаксис (общественное богослужение). [28]

b. IV век, Пахомий Великий

Другое египетское монашеское богослужение происходит из общежительных монастырей, начало которым положил Пахомий Великий († 346) приблизительно в 320 г. в Тавеннийской обители, расположенной в т. н. «Фиваиде», Нильской долине к северу от Фив. Богослужение имело подобную же простоту.[29] *Правила иже во святых отца нашего*

---

[26] *Mateos J.* Célébration. P. 26; *McKinnon*. P. 505–519. Перепечатано: *McKinnon J. W.* The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant // VCSS. CS, 606. Aldershot/Brookfield/Singapore/Sidney, 1998. Chap. XI. P. 506–509. *Taft R. F.* Hours. P. 57–73.

[27] *Mateos J.* Célébration. P. 26; *Taft R. F.* Hours. P. 39–40; MECL § 139.

[28] Тексты и детали: *Taft R. F.* Hours. P. 58–61.

[29] Общий взгляд на литургию Пахомия: *Veilleux A.* La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle // SA. Roma, 1968. № 57.

Пахомия § 8 описывают последование, состоящее из псалмодии, молитв и чтения.[30] В 346 г. по смерти Пахомия его преемники Петроний и Ортисий преставились в течение двух месяцев в результате эпидемии чумы. *Наставления* §§ 8-10, приписываемые Ортисию, недолго бывшему наставником Тавеннийского монашеского сообщества, дают более обстоятельное описание служб:

> 8. Когда подается сигнал для молитвы, нужно быстро встать; и когда раздается сигнал к коленопреклонению, нужно быстро склониться, чтобы почтить Бога, знаменуя себя [крестным знамением] перед тем как встать на колени. Как только мы падем на наши лица, да восплачем в сердцах о грехах наших …
>
> 9. Когда мы поднимаемся снова, то опять творим знамение; и после произнесения молитвы Евангелия [т. е. Отче наш] в умилении говорим, «Господи, вложи страх твой в сердца наши, что мы работали для вечной жизни и держали себя в страхе». Да говорит всякий из нас в сердце с внутренним воздыханием: «Очисти меня, Боже, от моих тайных грехов …» (*Пс.* 18, 13-14) и «Сердце чистое сотвори во мне, Боже …» (*Пс.* 50, 10).
>
> 10. Когда подается сигнал к сидению, да сотворим снова на челе знамение в форме креста. Тогда садимся и внимаем, сердцем и слухом, к святым словам, которые читаются …[31]

Этот порядок напоминает повторяющийся ряд чтений из Священного Писания по описанию Кассиана: чтениям внимают задумчиво сидя, тогда как «Отче наш» возносится стоя; затем иноки становятся на колени для искупительной молитвы в тишине, затем снова совершают молчаливые молитвы стоя; каждая часть сопровождается крестным знамением. Покаянная серьезность этого бесконеч-

---

[30] *Veilleux A.* Pachomian Koinonia // CSS, 45–47. Kalamazoo, 1980–1982. Vol. II. P. 146; *Taft R. F.* Hours. P. 62–65.

[31] *Veilleux A.* Pachomian Koinonia. Vol. II. P. 199–200.

ного ряда повторяющихся ранних монашеских коленопреклонений недавно была подтверждена палеопатологическим исследованием монашеских скелетов V–VII веков, найденных в Палестине. На них были очевидны патологии нижних конечностей, произошедших в результате длительных повторяющихся стояний на коленях. [32]

2. Кафедральная литургия

Изначально христианские сообщества в городах и весях эпохи поздней античности были организованы как одно целое под руководством епископа. Архиерей предстоял в молитве на соборных службах с многочисленным нижестоящим духовенством,[33] помогавшим ему в совершении таинств и других служб. Архипастырские обязанности состояли в основном в отправлении богослужений и треб — всего того, что сегодня мы называем «литургией».[34] В этой системе пресвитеры при рукоположении в сан ориентировались на служение в определенном сообществе, а не на собственное духовное удовлетворение и машинальное от-

---

[32] *Guise Sheridan S.* Biocultural Reconstruction of Kneeling Pathology in a Byzantine Judean Monastery // American Journal of Physical Anthropology. 1996. Supplement 24. P. 209; *Guise Sheridan S.* 'New life the dead receive': The Relationship between Human Remains and the Cultural Record for Byzantine St. Stephen's // Revue biblique. 1999. № 106. P. 1–34; *Guise Sheridan S., Nieburh S. E.* Vertebral Pathology from a Byzantine Judean Monastery // Abstract. American Journal of Physical Anthropology. 1998. Supplement 26. P. 170; *Guise Sheridan S., Driscoll M. S.* Every Knee Shall Bend: A Biocultural Reconstruction of Liturgical and Ascetical Prayer in V–VII Century Palestine // Worship. 2000. № 74. P. 453–468.

[33] Даже маленькие городки имели своего епископа и множество мелких клириков из расчета: один на двадцать человек населения. Две церкви в Бреслау XV в. насчитывали 236 священников: *Jungmann J. A.* Pastoral Liturgy. New York, 1962. P. 66.

[34] *Taft R. F.* Hours. P. 298; *Taft R. F.* One Bread. P. 23–50; *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 398; *Baldovin J.* The Fermentum at Rome in the Fifth Century: A Reconsideration // Worship. 2005. № 79. P. 38–53.

правление оплаченных заказных обеден.[35] На Западе в раннее Средневековье можно уже увидеть закат древней системы «кафедральной литургии»,[36] а с ним и «распад литургической общины» и «триумф частной мессы».[37] Крах кафедральной системы ознаменовался погребальным звоном общественному совершению соборной литургии для всей общины. Сельские часовни и малые пригородные церкви дошли до обслуживания собственным духовенством.[38] Практика совершения крещений в приходских церквах в любой день года похоронила древний процесс христианского посвящения, сосредоточенного в баптистерии кафедрального собора и бывшего неотъемлемой частью пасхального торжества.[39] Быстрое увеличение гильдий с собственными домовыми церквами и литургиями[40] усилило раздробление литургического единства и рост клерикализации и приватизации евхаристии.

На Востоке этот вопрос, как и многие другие, никогда не подвергался серьезному исследованию, но кафедральная система в Византии просуществовала, по крайней мере, чуть ли не до конца «омонашивания» византийской цер-

---

[35] Халкидонский собор (451 г.) 6–м правилом запретил рукоположение пресвитеров просто так, т.е. без конкретного предназначения: Decrees of the Ecumenical Councils. London/Washington, 1990. Vol. I. P. 90. Об изменении в этом принципе см.: *Vogel C.* Une mutation cultuelle inexpliquée: le passage de l'eucharistie communautaire à la messe privée // RSR. 1980. № 54. P. 231–250; *Vogel C.* The Development of the Private Mass // Primary Readings on the Eucharist. Collegeville, 2004. P. 27–35.

[36] *Addleshaw G. W. O.* The Early Parochial System and the Divine Office // Alcuin Club Prayer Book Revision Pamphlets, 15. London n.d.; *Beck H. G . J.* The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century // AG. № 51. Roma, 1950. № 51. P. 66–79; *Greenslade S. L.* The Unit of Pastoral Care in the Early Church // SCH. London, 1965. № 2. P. 102–118; *Salmon P.* The Breviary through the Centuries. Collegeville, 1962. P. 6.

[37] Цитаты из: *Klauser*. Chap. 3.

[38] *Taft R. F.* Hours. P. 298.

[39] *Cattaneo*. P. 295.

[40] *Ibidem*. P. 295–96.

ковной жизни, последовавшей за латинским завоеванием 1204—1261 гг. в результате IV Крестового похода (1204 г.). Во всяком случае, насколько мы увидим в текстах, приведенных ниже в разделе VI, византийские литургические источники определенно говорят о кафедральной системе и богослужениях, называя их «соборными [то есть, кафедральными] богослужениями [ἀκολουθία ... ὁ ἐκκλησιαστής], «службами по чину соборного [то есть, кафедрального] обряда [ἡ ἀκολουθία, η᾽γουν ἡ διάταξις ἐκκλησιαστοῦ]», «Великой церкви [τῆς μεγάλης ἐκκλησίας]», или «согласно соборной традиции [κατὰ ἐκκλησιαστήν]», тогда как в Александрии эти службы называли «кафолическим — то есть соборным — синаксисом [σύναξις καθολική]».

Последования служб в мирских (то есть, немонашеских) или «кафедральных» церквах были полностью отличны по духу, структуре и содержанию от чисто монашеских богослужений. Сосредоточенные на Пасхальное Тайне кафедральные богослужения были службами поклонения *(latreia)*, разработанными с целью восхваления и благодарения Бога за домостроительство спасения во Христе Иисусе, и испрошения его помощи и благословения. Как чины хвалы и заступничества, соборные службы не были собственно литургией Слова, созданной, чтобы наставлять или воспитывать в вере.[41] Кафедральные чины весьма отличаются от монашеских богослужений, где псалмодия — не наше восхваление Бога, а скорее его спасительные слова к нам. Мирские богослужения характеризовались символикой и пышными церемониями (возжжением светильников, курением ладана, крестными ходами и т.п.), общим пением (респонсорной или антифонной псалмодией, хоровыми припева-

[41] Обычно на повседневных службах не читалось Священное Писание. Об этом см. *Zerfaß R.* Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems // LQF. Münster, 1948. № 48. ; *Taft R. F.* Hours. P. 32–33, 319–20.

ми и гимнами), руководством определенного предстоятеля (епископа или пресвитера) и участием полного спектра разнообразных служителей (дияконов, чтецов, псаломщиков, и т.д.) [42]

Кроме того, кафедральные службы были направлены на активное участие мирян. Их структура была проста и почти неизменна. Они включала в себя жесты, движения и процессии. Она использовала церемониалы и символы (свечи, ладан). Просительные молитвы о нуждах обычных людей заняли главную часть службы. Псалмопение было ограниченным и выборочным, а не изливалось сплошным потоком. Псалмы не читались непрерывно по порядку из Библии, употреблялись лишь избранные псалмы, или даже отрывки в зависимости от потребы, согласно тексту литургической псалтыри:[43] из текста LXX, например, был взят *Пс.* 140 на вечерню, потому что стих 2 говорит: «воздеяние рук моих, как жертва вечерняя»; *Пс.* 62 был включен в утреню, потому что стих 2а взывает: «Тебя от ранней зари ищу я; Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной», а стих 7: «когда я вспоминаю о Тебе на постели моей, размышляю о Тебе в [ночные] стражи» нашел свое место в полунощнице.

а. Кафедральная вечерня в конце IV века[44]

Дневник Эгерии § 24, 4-6 описывает ежедневную иерусалимскую кафедральную вечерню с возжиганием вечернего светильника от постоянно теплящейся лампады в пещере Гроба Господня, очевидного символа воскресшего Христа, Света мира:

---

[42] *Taft R. F.* Hours. P. 32–33; *Storey*. P. 56–58.
[43] О различной нумерации псалмов см: *Taft R. F.* Hours. P. x.
[44] *Mateos J.* Quelques anciens documents sur l'office du soir // OCP. 1969. № 35. P. 347–374.

> … в четыре часа у них происходит обряд возжжения светильника, как они называют это, или на нашем языке, *Lucernare*. Все люди собираются еще раз в храме Воскресения с зажженными светильниками и свечами, что делает все очень ярким. Огонь приносится не снаружи, а из внутренней пещеры — из-за завесы — где постоянно горит лампада и ночь, и день. В течение некоторого времени они читают светильные псалмы и антифоны; наконец, они посылают за епископом, который входит и восседает на главном седалище. Также входят пресвитеры и садятся на свои места, а гимны и антифоны продолжаются. Тогда, когда они заканчивают петь, что предписано, епископ поднимается и встает перед завесой (то есть перед пещерой). Один из диаконов делает обычное поминовение людей, и каждый раз, когда он возглашает, большая группа мальчиков отвечает *Kyrie eleison* (на нашем языке «Господи помилуй»). Их голоса очень громкие. Как только диакон заканчивает свою часть, епископ творит молитву и возносит прошения за всех. До этого момента верные и оглашенные молятся вместе, но теперь диакон призывает всех оглашенных восстать и склонить свои головы, и епископ произносит благословение оглашенным со своего места. Есть и другая молитва, после которой диакон призывает всех верных преклонить головы, и епископ произносит благословение верующим со своего места. Далее в храме Воскресения совершается отпуст, и все подходят друг за другом для лобызания руки епископа.[45]

Это — немонашеское молитвенное богослужение, если его можно так назвать. Председательство посвященного духовенства, церемониальное украшение, совершенное отсутствие непрерывной псалмодии, хор мальчиков, антифоны и последующие припевы, молитвы о нуждах и отпуст — ничто из этого не характерно для монашеского богослужения IV в.

---

[45] Гл. 24, 4–6: Égérie Journal de voyage (Itinéraire) / *ed. Maraval P.* // SC, 296. Paris, 1982. P. 238–240; *Wilkinson*. P. 123–124.

Современные Эгерии «Апостольские постановления», приблизительно от 380 г., происходящие из окрестностей Антиохии, не только описывают подобную вечерню, сосредоточенную на классическом кафедральном вечернем 140-м псалме, сопровождаемого длинными просительными литаниями о различных чинах молящихся, но даже содержат тексты:

> II, 59:2. … каждый день собирайтесь утром и вечером на пение и молитву в домах Господних: утром, говоря псалом шестьдесят второй, а вечером — сто сороковой? [46]
> VII, 48, 1-4. Хвалите, отроки, ЯХВЕ, хвалите имя ЯХВЕ. Хвалим Тебя, поем Тебе, благословим Тебя великой ради славы Твоей; ЯХВЕ, Царю, Отче Христа, Агнца непорочного, взявшего грех мира. Тебе подобает хвала, Тебе подобает пение, Тебе слава подобает, Богу и Отцу чрез Сына во Всесвятом Духе во веки веков. Аминь.
> Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовил пред лицом всех людей, свет для откровения народам, и славы народа Твоего, Израиля. (*Лк.* 2, 29-32). [47]
> VIII, 35, 2. Когда настанет вечер, епископ да соберет церковь, и после того, как скажут светильный псалом, диакон да возгласит об оглашенных, и обуреваемых, и просвещаемых, и кающихся, как прежде сказали мы (в VIII, 6,3-9). [48]

Дальше в VIII, 36, 1–37, 7 следует диаконская литания верных, епископская соборная молитва и заключительное благословение верных и отпуст, возглашаемый диаконом. [49]

---

[46] Les Constitutions; The Liturgical Portions of the Apostolic Constitutions: A Text for Students / translated, edited, annotated and introduced by *Grisbrooke W. J.* // Alcuin GROW Liturgical Study, 13–14 = Grove Liturgical Study, 61. Bramcote, 1990. P. 54.
[47] SC 336, 114.
[48] SC 336, 246.
[49] SC 336, 246–250.

b. Еженедельное воскресное всенощное бдение

Кафедральное бдение в ночь с субботы на воскресенье также описано в обоих источниках: *Дневнике* Эгерии, 24, 9–11 и *Апостольских постановлениях* II, 59, 2–4. Элементы этого богослужения заключают в себе:

1. три псалма, напоминающие три дня Господа во гробе;

2. каждение в воспоминание благовоний, которые принесли жены-мироносицы, чтобы умастить тело Господа (*Мк.* 16, 1, *Лк.* 24, 1); т. е., первое бдение перед гробом, стало образцом для всех христианских всенощных служб в воспоминание Воскресения Христова;

3. торжественное чтение воскресного Евангелия со словами ангела, сидевшего на камне, отваленном от гробницы, и возвестившего о воскресении Господа.

Эгерия описывает богослужение, которое она видела 1620 лет назад в ротонде Воскресения в Иерусалиме следующим образом:

> На седьмой день, в День Господень, перед рассветом во внутреннем дворе собираются все люди, столько сколько может войти, словно на Пасху. Вскоре с криками первых петухов, входит епископ и направляется в пещеру Воскресения. Двери распахиваются, и люди входят в пещеру Воскресения, которая уже вся пылает от лампад. Когда они оказываются внутри, один из пресвитеров читает псалом, на который следует ответ, сопровождаемый молитвой; затем псалом произносится одним из диаконов, и следует вторая молитва; тогда третий псалом читается одним из клира, следует третья молитва и поминовение всех. После трех псалмов и молитв они воскуривают фимиам в пещере Воскресения, так чтобы вся базилика Воскресения была наполнена благовонием. Тогда епископ, стоя за завесой, берет Евангелие и идет в дверь, где сам читает о Воскресении Господа… Когда Евангелие закон-

чено, епископ выходит с пением ко Кресту, и все идут с ним. Там они читают псалом и молитву, после чего он благословляет людей, и это — отпуст. Как только епископ выходит, каждый подходит, чтобы поцеловать ему руку.[50]

Всякий, знакомый с антипатией первых монашествующих к всякому виду церковного псалмопения, антифонам и припевам, детально описанным в этих источниках, вряд ли сделает убедительное заключение, что нет никакого различия между этими общественными кафедральными службами и обиходом раннего монашества, особенно в агиографической литературе, которую мы исследуем в разделе IV.

c. Стациональная литургия

Дальнейшая сфера, где кафедральный характер литургии наиболее выразителен, находится в стациональных шествиях (*крестных ходах*), характерных для кафедральных богослужений позднеантичного Иерусалима, Рима, Константинополя, Александрии и позже других центров средневекового Запада. Джон Болдуин изучил и проследил этот феномен на примере Иерусалима, Рима и Константинополя,[51] и нет смысла повторять на этих страницах то, что он уже и так сказал. Хайнцгерд Бракманн из Института им. Дёльгера в Бонне показал, что в Александрии также была совершенно четкая кафедральная система литургии, сосредоточенной в «кафолической — то есть, соборной церкви [ἐκκλησία καθολική]» и названной «кафолическим — то есть, соборным синаксисом [σύναξις καθολική]» или литургией, «техническим термином Александрийского патриар-

---

[50] SC 296, 242–244; *Wilkinson*. P. 24–25; *Mateos J.* La vigile cathédrale chez Égérie // OCP. 1961. № 27. P. 281–312.

[51] *Baldovin J. P.* The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy // OCA. Roma, 1987. № 228.

хата».[52] Кафедральная природа этой стациональной литургии, в которой председательствует епископ или в его отсутствии пресвитер, весьма понятна.[53]

IV. Монашеское и кафедральное богослужение в агиографической и аскетической литературе

Но различия между чисто монашеской молитвой пустынников и общественным богослужением кафедральных соборов превышают структурные различия. Они укоренены в различном менталитете и отражают совершенно разный подход к литургии. Монашеские богослужения не были тем, что мы называем «литургией». Это может показаться удивительным нам, привыкшим к тому, что монашество *по определению* является сосредоточением литургичности. Согласно немецкому иезуиту и знатоку монашества Фридриху Вульфу:

> Вначале литургия вообще не была частью монашеской жизни. Даже совершение евхаристии не вызывало у монашества особого интереса. Это было делом духовенства, а не монашества. Харизма монаха заключалось в непрестанной сердечной молитве. Это было его делом Божиим и его часословом, т. е., он должен был поститься, созерцать, трудиться и пребывать в сердечном покаянии и безмолвии.[54]

Вслед за Литургическим движением, вышедшем из романтизма XIX в. и бенедиктинского возрождения в духе Геранже (à la Guéranger) под лозунгом «Клюнийский монах возле хора» (Cluniac monachus propter chorum), мы привыкли считать, что монашествующий это *homo liturgicus* по оп-

---

[52] *Brakmann H.* Σύναξι καθολικη in Alexandreia. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienst // JbAC. 1987. № 30. S. 74–89.
[53] *Ibidem*. S. 78–80.
[54] *Wulf F.* Priestertum und Rätestand // Geist und Leben. 1960. № 33. S. 109–118, 246–261.

ределению. Но статья бенедиктинца Элигия Деккерса «Действительно ли первые монахи были литургическими?» вылила на наши иллюзии ушат холодной воды,[55] ибо ранние аскетические источники демонстрируют неоднозначное, даже недоверчивое отношение к литургии, граничащее в некоторых случаях с враждебностью.[56] Я уже проанализировал в одной из своих работ, как некоторые монашествующие, чувствуя конфликт между требованиями отшельничества и участия в общественном священнодействии, думали, что литургия предназначена для мирян, а не для них.[57]

Но, даже не касаясь такого сомнительного и ни в коем случае ни всеобщего монашеского отношения и поведения, агиографические источники показывают обоснованность различия между монашеским и кафедральным богослужением, так же как и подтверждают недоверие монахов к некоторым соборным обычаям. В самом начале монашеской жизни св. Антоний Великий (ок. 251 – †356) заметил, что монахам не подобает петь [μελίζειν].[58] Мы встречаем тот же

---

[55] *Dekkers E.* Les anciens moines cultivaient–ils la liturgie? // Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, O.S.B. Düsseldorf, 1951. S. 97–114.

[56] Некоторые анахореты не только отвергали кафедральную псалмодию, но и отказывались принимать участие в литургической и та́инственной жизни Церкви. Некоторые сирийские тексты, приписываемые св. Ефрему Сирину, позволяют предположить, что монашеский аскетизм просто не оставил места евхаристической литургии: *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient. Vol. 2 // CSCO 197. Subsidia 17. Louvain, 1960. P. 311. Подобный подход в более резкой форме мы встречаем у Анастасия Синаита (*Quaestio* 2 // PG 89, 344–352). Некоторые отшельники не просто избегали церковных богослужений, но и презирали их, см: Палладиев *Лавсаик* (ок. 419) 25, 2–5, 26, 2, 27, 2 // *Palladio* La Storia lausiaca / *Bartelink G. J. M.* (ed.) // Vita dei santi, 2. Milan 1990. P. 134–142. См. цитируемые тексты в: *Taft R. F.* Home-Communion. P. 4–7.

[57] *Taft R. F.* Home-Communion. P. 4–7.

[58] *Garitte G.* Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite // Bulletin de l'Institut historique belge de Rome. 1930. № 20. P. 165–170.

самый взгляд в одном из благочестивых сказаний, сохранившемся в *Эвергетиноне, или Собрании (Синагоге*[59]*)* преподобного Павла Эвергета, дошедшей до нас в рукописной редакции XIV в. на листах 415–523 кодекса *Biblioteca Vallicelliana Gr. 67 (E. 21).*[60] Это огромная энциклопедическая антология на темы монашества, списанная для крупного и влиятельного[61] средневекового константинопольского монастыря Богородицы Эвергетиды, основанного в 1049 г.[62] Там повествуется (л. 518) о том, что когда персы разорили Каппадокию в V в., некий инок Павел бежал в Константинополь, а потом в Александрию, где обосновался среди отшельников монашеской Нитрийской пустыни в Нижнем Египте в келье старого анахорета. Через некоторое время он пришел к игумену монашеского поселения и умолял его:

---

[59] О «Синагоге» см. проект Королевского университета Белфаста о монастыре Теотокос Эвергетис (Богородицы Благодатной) Theotokos The Theotokos Evergetis and Eleventh–Century Monasticism. Papers of the Third Belfast Byzantine International Colloquium, 1–4 May 1992 // BBTT. Vol. 6,1. Belfast 1994.

[60] *Martini E.* Catalago di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane. Milan, 1893, 1902. Vol. II. P. 98–108.

[61] О влиянии его на монашество, см.: *Crostini B.* Towards a Study of the Scriptorium of the Monastery of the Theotokos Evergetis: Preliminary Remarks // BBTT 6.1. P. 1176–197; *Jordan R. H.* The Monastery of the Theotokos Evergetis, its Children and Grandchildren // *Ibidem*. P. 215–145.

[62] *Talbot A.-M., Cutler A.* Euergetis Monastery // ODB 2, 740–741. О типиконе, или уставе, монастыря см.: *Lappin C.* The Katechetikon of Paul, Founder of the Monastery of the Theotokos Evergetis. Relation to the Foundational Documents // OCP. 1998. № 64. P. 123–141; *Lappin C.* Structure and Dating of Codex Atheniensis Graecus 788, Typikon of the Theotokos Evergetis (founded in 1049) // Scriptorium. 1998. № 52. P. 330–349. Новое критическое издание синаксария (литургического типикона): The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. Vol. I: September–February. Vol. II: March–August; The Movable Cycle. Text and translation by *Jordan R. H.* // BBTT 6.5–6.6. Belfast 2000, 2005. Первоначально описание было доступно только в книге: *Дмитриевский А. А.* I. С. 256–614; административный типикон был критически издан: *Gautier P.* Le Typikon de la Théotokos Évergétis // REB. 1982. № 40. P. 5–101.

Пожалейте меня, авва, и дайте мне собственную келью [καὶ δός μοι κέλλιον τοῦ ἡσυχάσι], ибо я больше не могу жить со старцем, потому что он не отправляет ни монашеского правила, ни мирского богослужения [διότι οὐ φυλάττει τὰς ἀκολουθίας ν μοναχῶν, ἀλλ᾽ οὔτε κοσμικὼν]. И он заставляет меня поститься в воскресенье и другие праздники, а также во время периода Пятидесятницы. А самым невыносимым является то, что он не разрешает мне петь каноны и тропари, что подобает воспевать каждому [ψάλλειν κανόνας καὶ τροπάριἀ πάντες συνήθως ψάλλουσι]. И во время Пятидесятницы, великих праздников и по воскресеньям он заставляет меня петь службу часов [ψάλλει τὰς ὥρας] …

Начальник, игумен горы, ответил мне: «Брат, возвратись и оставайся со старцем, если хочешь спасти свою душу … Ибо пение тропарей и канонов и использование музыкальных звуков подобает мирским священникам и прочим мирянами [τὰ τροπάρια καὶ κανόνας ψάλλειν καὶ ἤχους μελίζειν τοῖς κατὰ κόσμον ἱερεῦ σί τε καὶ λοιποῖς ἁρμόζον], ибо это обычно для людей, собирающихся в церквах [δια; τοῦ γαρ καὶ ὁ λάος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις συναθροίζεσθαι εἰώθε]. Но для монахов, живущих вдали от мирской суеты, такового творить не подобает, ибо причиняет большой вред [τοῖς δὲ μοναχοῖς τοῖς μακρὰν τῶν τοῦ κόσμου θορύβων διάγουσι τό τοιοῦτον οὐ μόνον ἀσύμφορόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ βλάβης πολλάκις γίνεται πρόζενον]. Ибо, как рыболов ловит рыбу на крючок и червя, таким же образом дьявол ловушкой тропарей и песнопений увлекает душу в яму тщеславия, чувственного удовольствия, любви к услаждениям и, наконец, к блудодеянию; воистину, удерживай все песенные излишества подальше от монаха, действительно хотящего спастись [γὰρ ᾇσμα μακρὰν απὸ μοναχοῦ ἐπ᾽ ἀληθείας σωθῆ ναι θέλοντος]![63]

Антология Павла также включает следующий текст из *Апофегматы Отцов*, древнего собрания изречений отцов-пустынников об аскетической жизни, включая неприятие

[63] *Pitra J.-B.* Hymnographie de l'Église grecque. Roma, 1867. P. 43; *Grosdidier de Matons*.

Памвой (†385–390), аввой Нитрийской пустыни в Египте, кафедральных обычаев Александрии:

> Авва Памва послал брата в Александрию, чтобы продать [монашеское] рукоделье. Брат провел шестнадцать дней в городе, как он сказал нам. Ночью он спал в комнате при церкви в приделе св. Апостола Марка. После того как он увидел литургию в храме, он вернулся к начальнику [Памве]. И он также узнал о тропарях [в Александрии]. Авва говорил с ним после возвращения: «Сын мой, я вижу, что ты встревожен. Тебя постигло искушение в городе?» Брат ответил: «Отче, мы проводим здесь наши дни безмятежно и мы не поем ни каноны, ни тропари. Но когда я пришел в Александрию, я увидел хоры в церкви и услышал, как они поют, и мне стало очень грустно, что мы не поем ни каноны, ни тропари». Тогда наставник сказал ему: «Горе нам, сын мой! Пришли дни, когда монахи отвратились от спасительного наставления, которое подавал им Дух Святой и самочинно дошли до пения. Разве это покаяние [κατάνυξις]? Какие слезы могут быть от пения тропарей? Какое может появиться у монаха сокрушение, если он пребывает в храме или в келье и голосит словно рогатый скот? Поскольку мы предстоим перед Богом, то мы должны постоянно пребывать в состоянии плача о грехах, а не в самонадеянности. Монахи удалились в пустыню не для того, чтобы предстоять перед Господом в гордыне и дерзости, петь мелодичные песни и сочинять ритмичные напевы, пожимать друг другу руки и приплясывать ногами. Наша обязанность состоит в том, чтобы молиться Богу в священном страхе и трепете, в слезах и воздыханиях, с настойчивостью и бдительностью, со смирением и тихим молитвословием. Смотри, говорю тебе, сыну моему, настанут дни, когда христиане отвергнут книги святых евангелистов, святых апостолов и вдохновленных пророков, отвратятся от Священного Писания и поставят на их место тропари.[64]

---

[64] *Pavlos Evergetinos* Συναγογὴ τῶν θεοφθόγγων ῾ημάτων καὶ διδακαλιῶν τῶν θεοσόφων καὶ ἁγίων πατέρων. Venice, 1783; Athens, 1983[7]. P. 371; Английский перевод: *Quasten*. P. 94–95.

Квастен подчеркивает значение этого «постоянного противостояния между монашеским идеалом благочестия и богослужением обычных христиан». [65]

В Палестине те же самые настроения отражены в известном *Повествовании преподобных Иоанна и Софрония*, творении VII-VIII вв., рассказывающем о посещении двумя палестинскими иноками отшельника Нила, спасавшегося с двумя учениками на вершине горы Синай.[66] Их беседа, сохранившаяся в *Герменейе* Никона, касается главным образом служб суточного круга, различию между кафедральным богослужением и монашеским правилом и негативному отношению монашества к пению в соборных храмах. Когда Иоанн и Софроний выражают удивление отсутствием в молитвенном правиле Нила припевов к вечернему 140-му псалму и другой духовной поэзии, которая уже вошла в обиход их савваитского правила,[67] Нил отвечает, что такие припевы свойственны посвященному духовенству, отправляющему кафедральное богослужение, но не подобают монахам, воздыхающим о грехах:

> Говорю тебе, чадо, почему монахи не творят этого: чтобы не считать себя духовенством и чтобы, попирая правила святых отцов, не попасть под проклятие … То, что ты сказал, — прилично чтецам и псаломщикам, и иподьяконам, и дьяконам, и пресвитерам, — всем тем, кто получил посвящение. Для тех, кто не получил рукоположения, не подобает быть столь дерзким, чтобы творить это. И по этой причине в церковный чин [ἡ ἐκκλησιαστικὴ τάξις] поставляются псаломщики, чтецы, иподиаконы и пресвитеры; псаломщики, чтобы мелодично стихословить и воспевать [διὰ τὸ ψάλλειν καὶ ᾄδειν μετὰ μέλους καὶ ἤχου καὶ ᾄσματος] и вести людей в пении «Святый Боже», и в прокимнах и псалмопениях, пропсалмах

[65] *Quasten*. P. 95. *Grosdidier de Matons*. P. 8–15; *Frøyshov*. P. 229–245.
[66] Об этом тексте см: *Taft R. F.* Hours. P. 198–200, 224, 274–75; *Frøyshov*. P. 235.
[67] *Taft R. F.* Byzantine Rite. Chap. 5–7.

и виматикиях, и во входе тайн [εἰς τὴν προέλευσιν τῶν Μυστηρίων] [иже] херувимы [тайно образующе] и причастных; и чтецы [поставляются] для книг притч, писаний пророческих и апостольских ... [68]

И далее:

Что касается псалмодии, совершаемой с пением и распеванием народом, отвечающим посредством акростиха мелодично и нараспев [Ὅσα δὲ ἐν ψαλμοῖς μετὰ ᾄσματος καὶ ἤχου προεκφωνοῦνται καὶ ὁ λαο;ς τὰ ἀκρόστιχα ὑποψάλλουσι μετὰ μέλους καὶ ᾄσματος] — все это мы [монахи] оставляем за чтецами, псаломщиками, иподиаконами и диаконами [ταῦτα παραχορήσωμεν ἀναγνμώσται καὶ ψάλταις κιὰ ὑποδιακόνοις και διάκονοις].[69]

Таким образом, Нил выглядит более умеренным, чем некоторые из более ранних монашеских собеседников, цитированных выше, повторяя, что эти песнопения не подобают монахам, он одобряет только для духовенства те из них, которые его собеседники называют «церковным», т. е., относящимся к обрядам соборных церквей [ἐν γὰρ τῇ ἐκκλησιαστικῇ παραδόσει],[70] «именно поэтому люди и собираются в церковь [Διὰ γὰρ τὸ ᾆσμα καὶ ὁ λάος ἐν ταῖς ἐκκλησίας συναθροίζεται]»[71] - как мы уже видели почти дословно выше. Он даже называет мирские песнопения «украшением и славой кафолической — то есть, соборной Церкви [στολὴ καὶ δόξα τῆς καθολικῆς᾽Εκκλησία]»[72]. Воистину, весь текст является настоящим трактатом о различии между монастырем и кафедральным собором.

---

[68] Строки 42–55.
[69] Строки 238–41.
[70] Строки 70–72.
[71] Строки 269–270.
[72] Строки 268–274.

Я уже продемонстрировал в одной из своих работ,[73] что агиополитское происхождение этого текста доказывается не только его литургическим чином, но также и лексиконом: προέλευσι (выступающий) — термин в агиополитской литургии Св. Иакова (ИАК) для входного стиха (интроита)[74]; πρόψαλμα [пропсалом] — агиополитский синоним для прокимна (респонсория); βηματίκιον [виматикий] — иерусалимский аналог хапакса. Из описания Нилом того, как эти песнопения совершались, ясно, что миряне все еще участвовали в кафедральной псалмодии, что само по себе является подтверждением древнего возраста этого документа. Именно популярные кафедральные песнопения, которые псаломщики и чтецы «воспевают и представляют [προάδοντες καὶ προοιμιάζοντες]»[75] было тем, чего сторонились монахи.

Источники многих традиций свидетельствуют о сопротивлении монашества влиянию кафедральных богослужений на молитвенное правило, поэтому это не только византийская проблема. Иоанн Руф (Иоанн Антиохийский), араб из Южной Палестины, бывший монофизитским епископом Маюмским возле Газы (491–?)[76] в своем трактате *Плерофории, или Осуждения: свидетельства и доказательства против Халкидонского собора во время патриаршества Севира Антиохийского* (512–518),[77] приводит подобную историю:

---

[73] *Taft R. F.* The βηματίκιον in the 6/7th c. Narration of the Abbots John and Sophronius (BHGNA 1438w). An Exercise in Comparative Liturgy // Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler // OCA. Roma, 2000. № 260. P. 675–692.

[74] La Liturgie de S. Jacques. Édition critique du texte grecque avec traduction latine // PO. Vol. 26.2. Paris, 1946. P. 164. Строка 21.

[75] Строки 61–64.

[76] *Fedalto*. Vol. II. P. 1027. § 99.22.15.

[77] PO 8, 6–7.

> …Брат спросил авву Силуана: «Отче, как я могу положить начало покаянию? Меня одолевает усталость и сон. И когда я поднимаюсь ночью, я много борюсь с собой и не могу произнести ни одного псалма без мелодии [χωρὶς τοῦ ἤχου] и даже так не могу одолеть сонливость.[78] И старец ответил: «Сын мой, твое молитвословие псалмов под мелодию [Μετὰ ἤχου] — самонадеянно и опасно, поскольку это все равно, что сказать: «Я пою [ἐγὼ ψάλλω]!». Монах [буквально, брат] не поет, поскольку пение возносит и ожесточает сердце, и не позволяет душе проникнуться смирением. Поэтому, если ты хочешь достигнуть покаяния, оставь пение [ἄφες τὸ ᾆσμα]…
>
> …Затем брат сказал: «Отче, так как я один, то пою службу канонов и часов и [песнопения] октоиха [τὴν ἀκολουθίαν τοῦ κανόνες καὶ τὰς ωρας καὶ τὰ τῆς ὀκταήχου ψάλλω]». И старец ответил: «Вот, почему сокрушение и печаль удаляются от тебя. Рассмотри великих отцов, как они … не имели никакого отношения к пению, тропарям и мелодиям [ἤχοι], но проводили время в молитвах и постах, ибо человеку нельзя спастись красивым пением, но только страхом Господним и соблюдением заповедей Христовых. Пение, напротив, уже многих склонило к низменным страстям мира сего. И это пробуждает не только у мирян страсть к нечистоте, но даже и у священников. Сын мой, пение — это для людей мира сего, и именно поэтому люди собираются вместе в церквах [διὰ τοῦτο γὰρ καὶ συναθροίζεται ὁ λάος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις][79]…

И Фома, епископ Маргский (840 г.), в *Книге наставников, или Монашеской истории* VIII сообщает, как монахи месопотамской «Церкви Востока» упрекали своего католикоса Ишо ‘Яхве III (647–658) за его попытки нарушить их монашеское уединение учреждением школы для мальчиков. По их мнению, это неизбежно приведет к введению кафедральных обычаев и нарушению исихии монахов:

> Не подобает [нам] монахам, живя в наших кельях, тревожиться звуком пения псалмов, и гимнов, и служб, и шумом

[78] PO 8, 180.

[79] Мы уже встречали почти дословно эту фразу ранее.

> голосов школьных мальчиков и тех, кто сторожит их [ночью]. Мы не нашли ничего такого записанным и никогда не слышали, что такое когда-либо происходило в монастырях прежних отцов. Нам подобает плакать и печалиться, ибо мы живем в наших кельях, согласно учению, которое узнали из [наших] книг и мы также получили его от отца нашего Мар Иакова, который на протяжении всей жизни и по отходе от нас не повелевал по-другому учить, и петь, и читать службы из книг. Прекратите попытки учредить здесь школу для мальчиков и вместо этого позвольте каждому жить в келье и читать молитвы самостоятельно.[80]

Подобное сопротивление введению кафедрального псалмопения в восточно-сирийскую монашескую традицию можно отметить и в другом, в значительной степени игнорируемом, но важном тексте — жалобе Дадишо бар Катрайи конца VII в. на то, что быстрое увеличение новых *оньята* (антифонов) и других «бесполезных песнопений», как он их называет, разрушает древнюю чистоту монашеского правила.[81] Текст слишком долог, чтобы приводить его полностью, и лишь несколько извлечений будет достаточным, чтобы понять смысл спора:

> …Именно среди нас и в нашем поколении можно заметить … это новшество, которое приносит только вредные плоды: рассеяние и трату времени, наряду с тщеславием, пустым обольщением и сплошными неприятностями. Я подразумеваю … разнообразие *оньята*, *уннайе*, *канонов* и *хепакта*, введенных в общины братьев. Это лишь ведет к бесчинию и разрушению чистой аскетической жизни и созерцания Бога

---

[80] The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A.D./ *Wallis Budge E. A. (ed.)* London, 1893. Сирийский текст: Vol. I. P. 75. Английский перевод: Vol. II. P. 148–149.

[81] Неизданный сирийский текст из кодекса *Vatican Syriac 496* (ff. 154^{v}–157^{v}), переведенный на французский язык: *Mateos J.* Lelya–Sapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin // OCA. Roma, 1972. № 156. P. 472–74. Appendix VIII: Commentaire de Dadisho‘ bar Qatraya aux memre d’Isaïe de Scété.

> … Это быстрое увеличение канонов, о которых я говорю, совершенно извращенное изобретение… Почему все так хотят воспевать множество *оньята* и канонов? Это — дело духовенства в школах, а не отшельников.

Дадишо продолжает, что этих поэтических припевов не было во время египетских отцов. И когда они появились, то отцы осудили их как препятствие к усердию в аскетической жизни. Это новшество даже приводило «к искушениям и спорам, злословию и оскорблениям в сообществах монахов», особенно на праздниках, на которых, очевидно, вначале и появились эти кафедральные песнопения.

В XII столетии сирийский яковитский автор Дионисий бар Салиби (†1191) в глл. IV-V *Трактата против мельхитов* все еще находит необходимым защищать введение *маньято и оньята*, сирийских эквивалентов антифонов и припевов, в западносирийские службы,[82] в то же самое время осуждая каноны, гласы, стихиры и мелодии греков.[83]

---

[82] *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 278–81.
[83] *Mingana A. A.* Treatise of Barsalibi against the Melkites // Woodbrooke Studies. № 1. Cambridge, 1927. № 1. P. 31–40.

V. Кафедрально-монашеский симбиоз и синтез

Конечно, в более позднем смешивании, а в некоторых традициях даже сплаве кафедральных и монашеских богослужений, оба стиля псалмодии и молитвословия воспринимаются и используются в литургии часов различных восточных и западных обрядов. Почти во всех традициях службы суточного круга представляют собой гибрид обоих типов, синтезированный в среде городского монашества в эпоху поздней античности.[84]

По общему мнению, кафедральная псалмодия пользовалась большим успехом, если можно верить святоотеческим свидетельствам поздней античности, как на Востоке, так и на Западе.[85] Надежность этого положительного свидетельства подтверждена тем фактом, что псалмодия была тем единственным, что единодушно хвалили Отцы Церкви, а вся их критика была направлена на поведение прихожан в церкви.[86] В Малой Азии св. Григорий Назианзин († 390) в *Слове 43 в похвалу Св. Василия Великого* § 52 упоминает, что, когда арианский император Валент посетил церковь св. Василия на Богоявление, «громоподобная псалмодия ударила ему в уши».[87] И *Чудо 33* из *Жития и чудес св. Феклы*, произведения V в. из Селевкии Исаврийской (ныне Силифке в Турции), говорит о том, как паломники посетили святилище Феклы (Айятекла) к югу от Селевкии, вспоминая свои

---

[84] Об этом см.: *Taft R. F.* Hours.

[85] *Дневник Эгерии* 24, 5, 8 // SC 296, 240–243; *Василий Великий* Hom. in Ps 1, 1–2 // PG 29. P. 212; *Августин Аврелий* Исповедь IX, 6 (14) – 7 (15); X, 33 (49–50) // CCL 27, 141–142, 181–82 = MCEL §§351–52, 365, 372; Sermo de calendis Januariis II, 1–2 // PL 38, 1024.

[86] *Taft R. F.* Women. P. 27–87, 82–86; *Taft R. F.* 'Eastern Presuppositions' and Western Liturgical Renewal // Antiphon. 2000. № 5:1. P. 10–22.

[87] PG 36, 561CD = MECL. § 148.

впечатления от праздника и литургии (*синаксиса*), и упоминали, между прочим, «гармонию пения псалмов».[88] На св. Амвросия († 397) в Милане псалмодия производила великолепное впечатление,[89] а молитвы и респонсории людей, созвучные с тихой гармонией волн на море, вызывали у него невыразимую радость.[90] Августин также был глубоко тронут народным псалмопением,[91] хотя признает, что северо-африканские католики (*православные*) довольно вялы, а донатисты не только поют гораздо лучше, но и справедливо упрекают своих кафолических соперников в скуке и рутине на богослужении.[92] Даже меланхоличный Иероним (341-420) сообщает, что на похоронах Фабиолы, «когда все народные массы города, собравшиеся для похорон, пели псалмы и аллилуйю, то резонировали позолоченные потолки храмов (*sonabant psalmi et aurata tecta templorum reboans in sublime alleluia quatiebat*).[93] И в Южной Галлии Цезарий Арльский хвалит способ, которым его верные поют псалмы.[94]

Отцы прославляют псалмодию и по вероучительным, и по духовным причинам. Прежде всего, они видели в библейской псалмодии противоядие к «частным псалмам [ψαλμοί ἰδιοτικοί]» — то есть небиблейским песнопениям и гимнам, которыми пользовались еретики, чтобы распространять ложное учение.[95] «Если тоскуете по песням, то у

---

[88] Vie et miracles de Sainte Thècle, texte grec, traduction et commentaire // SH. Brussels, 1978. № 62. P. 376–77.
[89] Explan. in ps. 1, 9 // CSEL 64, 7–8 = MECL. § 276.
[90] Hexaemeron III, 5, 23 // CSEL 32, 1, 74–75 = MECL. §289.
[91] Исповедь IX, 7 (15); X, 33 (49–50) // CCL 27, 141–42, 181–82 = MCEL §§ 351–352.
[92] Ep. 55, 34–35 // CSEL 35, 208–209 = MECL. §377.
[93] Ep. 77, 11 // CSEL 55, 48 = MCEL. § 3213.
[94] Sermo 75 // CCL 103, 313–315.
[95] См. многочисленные тексты в: MCEL. §§ 71, 165, 211, 218, 226, 232, 377, 385; *Grosdidier de Matons*. P. 8–15; *Taft R. F.* Hours. P. 149, 159, 172; *Franz A.* Tradition und Innovation in der Liturgie der Alten Kirche, dargestellt am

вас есть псалмы», — кратко наставляет христиан[96] *Дидаскалия VI, 3, 53* в третьем столетии, и приблизительно ок. 360–390 гг. Правило 59-е Собора в Лаодикии, главном престоле провинции Фригии Пакатианы, явно запрещает небиблейские песни.[97] С духовной точки зрения, отцы рекомендуют псалмодию прежде всего из-за библейского происхождения: псалмы божественно открыты, они воспевались самим Христом и апостолами;[98] псалмы содержат все, что можно найти во всех остальных книгах Библии: историю, законы, пророчества, назидание, этику;[99] псалмы вмещают благочестие и любовь к Богу; псалмодия успокаивает страсти, преподает любовь к мудрости, очищает душу, вызывает слезы покаяния, изгоняет диавола, возносит душу к Богу...[100]

В те времена, когда монахи еще не ополчились против музыки, ранние Отцы Церкви св. Василий Великий (†379) на Востоке[101] и св. Никита (335–414), епископ Рамесианы (теперь Бела Пеланка в Сербии) на латинском Западе,[102] возвеличивали духовные преимущества кафедраль-

---

Beispiel des liturgischen Gesanges // Liturgiereformen. Historische Studien zum bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes // LQF. Münster, 2002. № 88. Bd. I. S. 97–120.

[96] Didascalia et Constitutiones apostolorum Paderborn, 1905. Репринт: Turin, 1964. Vol. I. P. 15 = MECL. § 71.

[97] О Лаодикии см. *Fedalto*. I. P. 150 § 17.1.2. Греческий текст канонов см.: *Joannou*. I.2. P. 154 = *Mansi* 2, 574C. На Западе 12–й канон Собора в Браге (563 г.) подтвердил подобный запрет: *Taft R. F.* Hours. P. 158–159.

[98] *Августин Аврелий* Послание 55, 34 // CSEL 34, 208–209 = MCEL. §377.

[99] MCEL. §§ 129, 131–33, 138, 276

[100] MCEL. §§ 115, 129–32, 164–66, 188, 198–99, 275–76, 305–6, 352.

[101] *Taft R. F.* Hours. P. 39–41; *Mateos J.* L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce // OK. 1963. № 47. P. 53–88.

[102] О Никите см.: *Burn A. E.* Niceta of Remesiana, His Life and Works. Cambridge, 1905; *Turner C. H.* Niceta of Remesiana, De vigiliis and De psalmodiae bono (De utilitate hymnorum) // JTS. 1920–21. № 22. P. 305–320; *Turner C. H.* Niceta of Remesiana II: Introduction and Text of De psalmodiae bono //

ной псалмодии для общественного богослужения.[103] Св. Никита, очевидно, еще не запуганный монашескими предостережениями, написал настоящее восхваление *О пользе гимнов* (De utilitate hymnorum).[104]

Храмовая система богослужений с ее поэтическими припевами и духовными одами достаточно рано затронула монашеское молитвенное правило, что очевидно из того факта, что Иоанн и Софроний, оба монахи-савваиты, использовали ее для обычной части своих богослужений. Понятно их удивление, когда они не обнаружили ее в еремитском правиле Нила Синайского. Большинство древних Отцов Церкви благоволили мелодичному псалмопению, Фрейсхов называет это «псалмодическим движением» (*mouvement psalmodique*), начавшемся в V веке. Однако, когда церковные гимны «небиблейского содержания» стали умножаться, в VI-VIII вв. они вызвали гневную реакцию анахоретов Египта и Синая, решительно выступивших против новой манеры пения и отказавшихся разбавлять свою псалмодию припевами и рефренами.[105] Эти монахи пришли к принятию подобной «кафедральной псалмодии» значительно позже[106] во время замечательного сдвига, обозначившегося во время расцвета литургической поэзии, начиная с V века и получившего дальнейший импульс при

JTS. 1922–1923. № 24. P. 225–242; *Turner C. H.* Niceta and Ambrosiaster I // JTS. 1905–1906. № 7. P. 203–219.

[103] О псалмопении на евхаристии: *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 274–81; *Van de Paverd*. S. 116–29, 436–40; *Leeb H.* Die Psalmodie bei Ambrosius // Wiener Beiträge zur Theologie. Vienna, 1967. № 18.; *McKinnon J. W.* The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant.

[104] *Turner C. H.* Niceta of Remesiana II: Introduction and Text of De psalmodiae bono // JTS. № 24. 1922–23. P. 225–242.

[105] *Quasten*. P. 94–99; *Frøyshov*. P. 229–30, 245.

[106] *Lingas A.* Hesychasm and Psalmody // Mount Athos and Byzantine Monasticism. Aldershot, 1996. P. 155–168; *Pott*. Chap. 4. *McKinnon*. P. 514–21.

восстановлении монашеской и церковной жизни на Святой Земле после персидского опустошения в 614 г.[107]

Дневник Эгерии описывает монашествующих, участвующих в литургической жизни кафедральных церквей Палестины во время ее паломничества в 381–384 гг.[108] Согласно творению Кирилла Скифопольского (525–558) *Жития* палестинских иноков, аскеты V столетия помогали в отправлении соборных служб во многих местах Святой Земли.[109] Например, в первой главе *Жития* св. Феодосия (около 430-529 гг.) говорится, что преподобный начал свое монашеское послушание при Лонгине:

> Хотя Феодосий пожелал удалиться в один из монастырей пустыни, будучи любителем одиночества, и одевался в страх Господень, как в ризу, преподобный Лонгин не дал ему на это благословения… Вместо этого он послал его к Ицелии, которая тогда строила церковь Кафисмы Божией Матери, чтобы он был там полезным в богослужениях церкви и других служениях [ἔν τε τῷ ἐκκλησιαστικῷ κανόνι καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς διακονίαις]… Она приняла святого молодого Феодосия и, найдя его очень одаренным певчим [ψάλτην], записала в общину благочестивых спудеев [τάγματι τῶν… σπουδαίων] при себе.[110]

---

[107] *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 58; *Frøyshov*. P. 243–45; *Stichel*. S. 389–406.

[108] Chaps. 24.1, 12, 25.2, 6–7, 12, // SC 296, 234–237, 244–47, 250–251, 254–255.

[109] Житие св. Саввы 6, 31 // BHG 1608; Житие св. Феодосия // BHG 1777: Kyrillos von Skythopolis // Texte und Untersuchungen. Bd. 49.2. Leipzig, 1939. S. 90, 116, 236; второстепенные источники приводятся в: *Stichel*. S. 404–406. По всему вопросу: *Garrigues J.-M., Legrez J.* Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des pères—IVe–VIIIe siècle // Théologie historique. Paris, 1990. Vol. 87.

[110] Житие св. Феодосия // BHG 1777. P. 236. Термин σπουδαῖοι происходит от прилагательного «прилежный, серьезный, усердный» и применялся по отношению к аскетами Иерусалима и Константинополя. О спудеях см. *Pétrides S.* Le monastère des spoudæi à Jérusalem et les spoudæi de Constantinople // Échos d'Orient. 1900–1901. № 4. P. 224–231.

Уже в XII веке в т. н. *Типиконе Храма Воскресения*, своего рода Триоди Страстной Седмицы по кодексу *Jerusalem Stavrou 43,* датированному 1122 годом, но описывающему обычаи до разрушения христианских святынь в 1009 г., среди которых была Анастасия, египетским калифом Аль-Хакимом Фатимидом (996–1021), мы видим, что спудеи участвуют в соборных богослужениях.[111]

В Константинополе монашеские обычаи подверглись аналогичной кафедрализации.[112] Монашеское движение IV в. началось там под эгидой Евстафия (300—380), ставшего епископом Севастии в 356 г. и подвижником аскетической жизни, или μοναχικὴ πολιτεία, в его родной Армении, а позже в Пафлагонии, Понте, Каппадокии и Константинополе. Он был также наставником св. Василия Великого до их разрыва из-за неприятия Василием сомнительного учения Евстафия.[113] Последний, проживая в столице некоторое время до 357 года[114] вместе с другими подвижниками благочестия из Анатолии, создал городскую общину монахов, подвизающихся не в традиционном для пустынников бегстве от общества и сосредоточении на непрерывной внутренней молитве, созерцании и аскетизме, а посвятивших себя делам милосердия: попечению о бедных, покинутых, больных, инвалидах и бездомных города.[115] Вдохновленный учением Евстафия, Марафоний, благочестивый диакон Великой Церкви в период епископства Македония

---

[111] *Пападопуло-Керамевс А.* Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας СПб, 1894–1898. Т. 2. С. 1–254; *Bertoniere*. P. 12–18.

[112] *Pétrides S.* Le monastère des spoudæi à Jérusalem et les spoudæi de Constantinople. P. 228–30.

[113] *Dagron G.* Les moines. P. 229–276.

[114] *Miller T. S.* Orphanotropheion. P. 83–104. О монашеском движении см.: *Dagron G.* Les moines. P. 246–52; *Miller T. M.* Hospital. P. 76–85, 120–132.

[115] О городском монашестве см. *Dagron G.* Les moines. P. 246–261; *Miller T. M.* Hospital. P. 120–132; *Епифаний* Панарий 75,1 // Epiphanius III // GCS 37, 333 = PG 42, 504.

(340-348, 350-360), организовал свободные общины константинопольских аскетов и направил их в сферу социального служения.[116] Хотя эти подвижники также увлеклись сомнительными учениями того времени, но для нас интересно то, что они культивировали в своей среде кафедральное пение,[117] традицию, которой отмечено анатолийское аскетическое движение с момента его зарождения в середине VI в., согласно *Посланию 207* св. Василия Великого (†379), архиепископа Кесарии Каппадокийской и экзарха Понтийского с 370 г. Это традиция успешно развивалась в следующее столетие: архимандрит св. Авксентий († ок. 470) под влиянием своего македонского дяди и вифинской общины македонских монахинь, как сообщается, питал любовь к хоровому пению и всенощным бдениям. [118]

Сиропитатель, или орфанотрофий, св. Зотика (†472),[119] основанный в Константинополе, вероятно, в правление Констанция (337–361), был также известен пением хора воспитанников,[120] согласно сирийской *Хронике Заха-*

---

[116] О социальном служении константинопольского монашества см.: *Angold*. P. 308–14, 329–31.

[117] *Григорий Назианзин* Oratio 41 in Pentecosten 7 // PG 36, 440A; *Василий Великий* Ep. 207 // *Courtonne*. Vol. 2. P. 184–186; Ep. 223 // *Courtonne*. Vol. 3. P. 8–17; *Созомен* HE VII. V. 21. // *Sozomenus* Kirchengeschichte // GCS 50, 334 = PG 67, 1184–1185; *Miller T. M*. Hospital. P. 124.

[118] *Vita Sancti Auxentii* (= BHG 199) // PG 114, 1380B; *Miller T. M*. Hospital. P. 124.

[119] Житие Зотика 12 // BHGNA 2479; *Aubineau M*. Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux // AB. № 93(975). P. 67–108; *Janin*. P. 399–400, 567–568.

[120] О хоровом пении в Византии см. *Dubowchik R*. Singing with the Angels: Foundation Documents as Evidence for Musical Life in Monasteries of the Byzantin Empire // DOP. № 56. 2002. P. 277–296; *Moran N. K*. Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting // BN. Leiden, 1986. № 9. P. 14–50; *Wolfram G*. Der byzantinische Chor, wie er sich in den Typika des 9.–12. Jahrhunderts darstellt // International Musicological Society Study Group, Cantus Planus. Papers Read at the 6th Meeting, Eger, Hungary, 1993. Budapest, 1995. P. 397–402.

рии Митиленского IV, 11. В то время когда пресвитер Акакий был начальником орфанотрофия при патриархе Геннадии (458–472), народные массы «толпились» возле приюта, чтобы услышать, как красиво поют сироты, а брат Акакия Тимоклит писал гимны для этого хора.[121]

Музыкальная традиция орфанотрофия развивалась в течение многих столетий. Уже в правление императора Феофила (829–842) мы читаем об имперском чиновнике, который вызвал хор, чтобы утешать свою умирающую дочь гимнами, исполняемыми «согласно традиции орфанотрофия».[122] И *Клеторологий* (899 г.), и трактат X в. *De cerimoniis 21 (12), 36 (27)* сообщают о хоре орфанотрофия, участвующем в дворцовых и церковных праздниках на Богоявление (6 января), Сретение (2 февраля) и Благовещение (25 марта), а так же в среду Светлой седмицы в Софийском соборе.[123]

Эта традиция также вошла с соприкосновение с Иерусалимом. Один из великих византийских гимнографов св. Андрей Критский (ок. 660–†740), родившийся в Дамаске при халифе Омайяде (661–750), был пострижен в юном возрасте в монахи Воскресенского монастыря, относящегося к одноименному иерусалимскому храму. Эта община проис-

---

[121] The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London, 1899. P. 80.

[122] Житие св. Антония Нового (785–865) (= BHG 142), *Halkin F.* Saint Antoine le jeune et Pétronas (d'après un text inédit) // AB. 1944. № 62. P. 187–225; ППС. 1907. № 19. 3. С. 186–216.

[123] Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète. Paris, 1935–1939. P. I, 82, 139–40, 153; Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles // Le monde byzantin. Paris, 1972. P. 185–186. Музыкальная традиция орфанотрофия была перенесена в Рим константинопольскими монахами: Le Liber pontificalis. Texte, introduction, commentaire. Paris, 1886, 1892, 1957. T. II. P. 86, 92; *Miller T. M.* Orphanotropheion. P. 92. О греческом влиянии на папскую литургию, см.: *Richards J.* Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great. London, 1980. P. 121; *Dijk S. J. P. van* The Urban and Papal Rites in the Seventh and Eighth Centuries // Sacris erudiri. 1961. № 12. P. 411–482.

ходила от тех же самых анатолийских городских монахов, которые прибыли в Святой Град в середине V в. и обрели свое место на клиросах базилики Воскресения. Затем св. Андрей Критский, сочинитель известного Великопостного канона, носящего его имя, некоторое время после 685 г. служил начальником крупного и влиятельного константинопольского орфанотрофия, и резонно предположить, что его талант писателя вдохновенных гимнов нашел там себе приложение и импульс для развития. [124]

Это «перекрестное опыление» сделало неизбежным некоторую «кафедрализацию» богослужений городских монахов. Однако, данный процесс происходил не без конфликта, который мы наблюдаем в позднейших чудесных историях из жизни сардинских монахов, учеников Григория Асбеста (800?–879/80), бывшего в середине IX века архиепископом Сиракуз в Сицилии и жившего в Константинополе с 847 г., где он был учителем и покровителем Фотия. [125] Эти монахи удивились великопостным канонам утрени из Триоди св. Феодора Студита (†826), вероятно потому, что в таких отдаленных областях монахи все еще чурались новой поэзии:

> Настало время, чтобы описать чудо, которое произошло у человека, живущего на острове Сардиния, и которое должно усладить слух благочестивого читателя, ибо это замечательная история, сочетает удивительное с необычайным. Жил человек на острове, который любил и уважал творения великого человека [св. Феодора Студита] прежде всего остального и особенно его песни для периода Пятидесятницы, которые обычно называются триодями. Однажды несколько путешествующих монахов прибыли к нему в гости во время Велико-

---

[124] *Никита* Житие св. Андрея Иерусалимского 5 // BHG 113. *Papadopoulos-Kerameus*. Vol. 5. P. 169–179; Житие св. Феодосия (ок. 430–529) // BHG 1777. *Price–Binns*. P. 262–263; *Miller T. M.* Hospital. P. 122–132; *Kazhdan A.* Andrew of Crete // ODB 1, 92–93.

[125] *Nicetas Paphlagon* Vita Ignatii // PG 105, 512B.

го поста. Они были учениками Григория Сиракузского и весьма невежественны сердцами, полными высокомерия и попытались насмехаться над песнями святого, говоря, что они составлены не по правилам поэзии и исполнены ошибок. Когда их хозяин, услышал об этом, я не знаю когда, но он быстро передумал и прекратил петь их на утреннем славословии [ἐν ὀρθριναῖς ταῦ τα ὑποψάλλων δοξολογίας], как имел обыкновение делать. Отец явился к нему однажды ночью, выглядя очень старым (каким он и был в то время на самом деле) с бледным лицом и лысиной. С ним были другие люди, державшие розги; это было видение, которое было достаточно ужасным и невыносимым. Он приказал, чтобы те люди повиновались ему и немедленно высекли розгами человека, который так легко поддался и был настолько неустойчив к своему мнению. Пока они его пороли, Отец стоял поблизости и говорил: «Ты — неверующий, брат; почему ты отвергаешь мои поэмы и считаешь их ничего не стоящими, хотя лишь недавно их любил и почитал? Ты должен лично убедиться, что Церковь Божия не приняла бы их и не распространяла, если бы в них не было пользы. Поскольку напыщенность и риторическое искусство не знают, как затронуть сердце, прекрасно звучат лишь скромные слова, составленные для духовной пользы. Для меня тот, кто следует мудрости прежде всего остального, является более благородным, чем тот, кто обращает внимание только на звучание». Когда его достаточно высекли и наказали за обращение к худшему, настал день. Все еще испытывая боль, он восстал с ложа; его сердце дрожало от опасения, а тело болело от ударов. Он показал всем раны на своем теле и с ужасом рассказал, что с ним случилось. После сильных болезненных ран, которые вызывали его страдание, он выгнал их из своего дома. Желая умиротворять Отца, он показал веру в него большую, чем прежде и любил и почитал поэзию этого великого человека. Так как он сделал это с большим почитанием, чем я могу описать, он получил истинное заживление души. [126]

---

[126] Житие св. Феодора Студита 113 (= BHG 1755) // PG 99, 216B–217A; *Латышев В.* Житие преп. Феодора Студита в мюхенской рукописи № 467 // ВВ. № 21. 1914. С. 222–254; Михаил Студит *Житие* 1, 56 (= BHG 1754) //

В XIII столетии великий эрудит своего времени, писатель и позже монах Никифор Влеммид (1197–† 1269) все еще выражает неприятие гимнов в монашеских богослужениях — но не для кафедральных служб — в *Типиконе монастыря Господа нашего Иисуса Христа, иже в Емафе близ Ефеса* гл. 13:

> Те, кто посвятил себя полностью Богу, сотворившего все, те, кто отвергся мира сего…, должны оставить всякую мысль и попытки достигнуть того, что вызывает радость… Поэтому в будущем не стремитесь использовать гимны и молитвенное пение на мелодию с вариантами гласов; не потому, что такое пение должно отвергнуть — его нужно, конечно, разрешить для общественных молитв. Оно является самым подходящим для мирской общины и особенно для слабейших в ней, поскольку оно рассеивает медлительность и отгоняет лень и очень полезно, чтобы пробудить внимание — но просто потому, что лучшее должно быть предпочтено полезному и более благородному. Для посвященных самым подходящим должно быть устремление души со всей напряженностью к Богу, без любого отвлечения удовольствием..., чтобы достигнуть радости покаяния.[127]

К тому времени маятник изначального монашеского отвержения музыки уже качнулся в сторону восхваления гимнов как подражания небесным хорам ангелов — просто поразительный пример изменения литургического восприятия.[128] Можно обнаружить византийское монашество, разделенным на хор, или «церковь» [ἐκκλησιαστικοί], и служащих [διακονητάι], т.е., неграмотных и неспособных к

PG 99. P. 312C–313B; and Vita 3 (= BHG 1755d), *Латышев В.* Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n° 520 // ВВ. 1914. № 21. С. 255–304. PG 99. P. 216B–217A; Theodore Daphnopata Vita 1, 56 // PG 99. P. 312C–313B. Я благодарен за последнюю ссылку Александру Каждану.

[127] BMFD. Vol. 3. P. 1204–5; *Macrides R. J.* Blemmydes, Nikephoros // ODB. Vol. 1. P. 296.

[128] Многочисленные примеры: *Dubowchik R.* Singing with the Angels. P. 281–96; *Lingas A.* Hesychasm and Psalmody. P. 160–68.

чтению поэтических текстов иноков и инокинь, занимающихся физическим трудом. Подобное различие между «монахами хора» и *conversi,* или простыми братьями, стало обычным в западном монашестве после цистерцианской реформы 1098 г. [129]

VI. Кафедральное и монашеское в византийских литургических источниках

1. Литургические книги [130]

Должно быть уже понятно к этому моменту, что тенденция разделять «соборное» и «монашеское» в литургии — не более чем эвристическая структура, созданная литургистами, чтобы помочь в систематизации и интерпретации данных. Это — искусственное построение, но оно было почерпнуто не из воображения литургистов, а непосредственно из рукописных источников, где мы находим кафедральные и монашеские обычаи уже перемешанными, что наиболее характерно для византийского богослужебного круга, как пишет об этом Ноулз.[131]

Праксапостол, лекционарий апостольских посланий в кодексе XI века *Grottaferrata Aβ* V (f. 74r), имеет следующую рубрику, вводящую коленопреклоненные молитвы на ве-

---

[129] *Dubowchik R.* Singing with the Angels. P. 282–83; *Angold.* P. 306–8.

[130] О литургических книгах см.: *Taft R. F.* I libri liturgici // Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circonstanti. Vol. 1: La cultura bizantina. Roma, 2004. P. 229–256.

[131] Две недавние докторские диссертации: *Lutzka C.* Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebets und ihre geschichtliche Entwicklung. Würzburg, 1991; *Hanke G.- M.* Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalystische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien. Inauguraldissertation zu Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie, Philosophisch–Theologische Hochschule Sankt–Georgen, Frankfurt am Main, 29 Oktober 2003.

черне Пятидесятницы: «Чин коленопреклонения». На вечерне совершается последование, или церковный чин, следующим образом [Διάταξις τῆς Γονυκλισίας· Γίνεται δὲ ἑσπέρας ἡ ἀκολουθία η᾽γουν ἡ διάταξις τοῦ ἐκκλησιαστοῦ οὕ τους]».[132] Праксапостол XI-XII вв. *Grottaferrata Δβ XVII* дает ту же самую дословную рубрику чина коленопреклонения[133]. Также явно присутствует рубрика для первого антифона Великой Пятницы, основного для X-XI столетия рукописного евхология *Grottaferrata Γβ X* (f. 34r): «И говорят люди псалом согласно обычаю собора. И в конце по славословии говорят тропарь, и *И ныне* [и ныне и присно и во веки веков, аминь], потом они говорят то же самое [снова] [Καὶ λέγει ὁ λαός τὸν ψαλμὸ κατὰ τον ἐκκλησιαστικόν. Καὶ εἰς τὸ τέλος δοξάζεὶ, καὶ λέγει τροπάριον, καὶ εἰς τὸ καὶ νῦν λέγει τὸ αὐτό]».[134] Это — классическое описание византийской кафедральной антифонной псалмодии, заканчивающейся славословием и заключительным двойным повторением припева, или περισσή.[135] Особенно существенно чередование двух традиций чина коленопреклонения типикона монастыря Неа Одигитрия в Россано в кодексе *Jena Thüringer Universität G.B.q.6* от 1152–1182 гг. (f. 157r). После коленопреклоненных молитв согласно кафедральной традиции там помещена та же самая служба по монашескому обряду, вводимая следующей рубрикой: «Тот чин, написанный выше, есть церковный [то есть, соборный] обряд. А оный из типикона — следующий: [Αὕτη ἡ τάξις ἣν

---

132 *Velkovska E.* Il Praxapostolos A.b.V di Grottaferrata // *Velkovska E., Parenti S.* Mille anni di “Rito Greco” alle porte di Roma. Raccolta di szaggi sulla tradizione liturgica del Monastero italo–bizantino di Grottaferrata // ANALEKTA KRUPTOFERRHS. Grottaferrata 2004. № 4. P. 1–20.

133 *Velkovska E.* Il Praxapostolos A.b.V XI secolo. Biblioteca di Grottaferrata PIUO. Excepta ex Dissertaione ad Doctoratum. Roma, 1994. P. 84.

134 *Parenti S.* La celebrazione delle Ore del Venerdì santo dell’eucologio G.b.X. di Grottaferrata (sec. X–XI) // BBGG. 1990. № 44.P. 81–125.

135 *Mateos J.* Célébration. P. 13–21; *Mateos J.* Typicon. Vol. II. P. 283–85, 313–14, 323–25; *Taft R. F.* Precommunion. P. 270–73.

προεγράψαμεν ἔστι τοῦ ἐκκλησιαστοῦ, ἡ δὲ τοῦ τυπικοῦ ἐστὶν αὕτη·].[136] Та же самая рубрика находится в типиконе монастыря Гроттаферрата по списку *Grottaferrata Γα I* от 1299-1300 гг.[137] Даже достаточно поздний музыкальный манускрипт *Vienna Theol. Gr. 185*, датируемый 1385–1391 годами, продолжает отличать монашеские обычаи от кафолических, т.е. обрядов соборных церквей. [138]

2. Двойная традиция типикона

В дополнение к этому явному подтверждению различия между монашеским и соборным в рукописных апостолах, псалтырях и евхологиях, развитие византийского типикона отражает то же самое сопоставление, взаимодействие и окончательный синтез двух различных обычаев: соборного и монашеского. Литургический типикон, книга, соответствующая средневековому латинскому *ordo,* или *ordinarium*,[139] является общепринятым руководством для надлежащего отправления последования богослужений на каждый день литургического года. Это — один из двух византийских литургических уставов. Второе руководство — это *таксис,* или *диатаксис,* с рубриками, регулирующими неподвижную структуру служб.[140] Литургические типиконы впервые появляются в XI-X столетиях в виде указаний, добавленных к соборному календарю для специальных богослужений и праздников церковного года или как руди-

---

[136] *Stockhausen A. von* Katalog der griechischen Handschriften im besitz der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena // BZ. 2001. № 94. P. 692–697.
[137] *Дмитриевский А. А.* I. С. 912.
[138] *Levy K.* A Hymn for Thursday in Holy Week // Journal of the American Musicological Society. 1963. № 16.2. P. 127–175.
[139] *Vogel C.* Medieval Liturgy. Chap. 4; *Martimort A.-G.* Les Ordines les Ordinaires et les Cérémoniaux; *Foley E. B.* The Libri ordinarii.
[140] *Taft R. F.* Mt. Athos; *Velkovska E.* Libri liturgici bizantini // Scientia Liturgica. Manuale di liturgia. Vol. 1. Casale Monferrato, 1998. P. 243–258.

ментарные наставления для монашеского правила и псалмодии, приложенными к монашеским уставам или типиконам.[141] Именно исходя из этой монашеской ассоциации название τυπικόν, которое мы не найдем в самых ранних рукописях, применил к литургическим наставлениям в XI в. Никон с Черной Горы (ок. 1075–† после 1088) в *Предисловии 9* своего Ἐν τάξει διαθήκης.[142]

После завершения иконоборчества (725–843), водораздела в формировании византийского синтеза, вся история византийского типикона стоит на распутье кафедрально-монашеского взаимодействия. Оно началось в византийский «темный век», с 610 г. приблизительно до 850 г., продолжилось в период борьбы против иконоборчества и достигло высшей точки в Студийскую эпоху около 800–1204 гг. Я называю ее «студийской», потому что в ней доминирует развитие студийского монастырского обряда, который в XI-X столетиях и далее, особенно в период восстановления после латинского завоевания 1204–1261 годов, окончательно вытесняет весьма отличный от него мирской обряд Типикона Великой Церкви.[143] Последующий синтез, происходивший в эпоху от латинского завоевания 1204–1261 гг. до падения Константинополя и позже, я назвал «неосавваитским», потому что он представляет собой вторую волну влияния монашеских обычаев лавры св. Саввы Освященного в пустыне между Иерусалимом и Мертвым морем.[144] Хо-

---

[141] *Дмитриевский А. А.* I; BMFD 1–5; The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis; *Taft R. F.* I libri liturgici. P. 237–238, 248–253;

[142] Тактикон Никона Черногорца: Греческий текст по рукописи №. 441 Синайскаго монастыря св. Екатерины. Выпуск 1. // Записки Историческо–Филологического Факультета Петроградского Университета. Часть 139. Петроград, 1917. С. 21; BBMT 1. P. 377–424; *Taft R. F.* Mt. Athos. P. 179.

[143] *Mateos* Typicon I–II.

[144] *Taft R. F.* The Byzantine Rite. Chap. 7; *Taft R. F.* Mount Athos: The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present // OLA, 98. Louvain, 2001.

тя этот последующий неосавваитский синтез постепенно изменит и, в конечном счете, вытеснит студийский обряд повсюду в течение периода господствующего влияния афонского исихазма, неосавваитские обычаи представляют собой, в основе, не более чем дальнейшее развитие студийского синтеза на основе ранней версии «савваитского» монашеского обряда Палестины.

Даже в XV столетии свт. Симеон Солунский († 1429), последний из классических византийских литургических комментаторов, все еще различает обряды двух типиконов в *Responsiones 56*, называя их «Иерусалимский типикон, который является монашеским; другой — устав Великой Церкви [ἀπὸ τοῦ Ἱεροσολυμητικοῦ τυπικοῦ, ο μοναχικόν ἐστιν. Ἕτερον δ᾽ ἐστι τῆς μεγάλης ἐκκλησίας]. Симеон также называет монашеский обряд «уставом монашеского [обряда] Иерусалима [ἀπὸ τοῦ μοναχικοῦ τῶν Ἱεροσολύμων τυπικόν]», а кафедральный типикон Константинополя «старым типиконом Великой Церкви [ἀρχαιὸν τυπικὸν τῆς μεγάλης ἐκκλησίας].[145]

3. Соборное и монашеское в службах Триоди

В *торжественные моменты (temps forts)* церковного года, такие как Великий Пост, как это отражено в традициях Типикона и Триоди, частные богослужения также предоставляют прекрасную возможность проследить различие между монастырем и собором. Докторская диссертация Марка Морозовича о Великом Четверге, написанная под моим руководством, раскрыла многочисленные, не всегда четкие различия между монашеским и соборным обрядом

[145] PG 155. P. 905C 908A, C. См. также: Symeon *De sacra precatione* 347, 349 // PG 155. P. 624–29, 636–42; *Strunk O.* Essays on Music in the Byzantine World. New York, 1977. P. 113, 118, 125.

умовения ног.[146] Например, в кафедральном константинопольском чине согласно типикону Великой Церкви по списку *Jerusalem Stavrou 40*, второй половины X в., ноги омываются двенадцати избранным мужам, подобно апостолам на Тайной Вечере[147], тогда как в монашеском обычае, описанном в том же самого типиконе по списку *Patmos 266,* IX-X вв., ноги моются всем братьям монашеской общины.[148] Некоторые манускрипты даже фиксируют двойную традицию. Савваитская триодь в кодексе *Sinai Gr. 735* (ff. 170v–174v), относящемся к X в., дает две подобные расходящиеся практики, кафедральную и монашескую, по-видимому, из-за промежуточного состояния савваитской традиции. И итало-греческий кодекс *Vatican Gr. 1872*, рукопись XII в. с материалом, основанном на константинопольских источниках, демонстрирует кафедральный чин умовения ног Константинопольского патриархата на листе 85v [Ακολουθία γινομένη εἰς τὸν νιπτῆρα τῇ μεγάλῃε . ᾽Αρχεται ὁ διάκονος· εὐλόγησον, δέσποτα, καὶ ὁ πατριάρχης· Εὐλογημένη ἡ βασιλεία...] Следом списан иноческий обряд на листах 89v-93v [Ακολουθία γινομένη τῇ μεγάλῃ ε εἰς μονὴν γενομένου νιπτήρος].[149] Подобные монашеские чины омовения ног найдены в стихирарии по списку *Athos Vatopedi 1488* первой половины XI в. и по спискам XII в. *Athos Lavra G 67* и *G 72*. Стихирарий манускрипта *Athos Vatopedi 1488* (f. 84v), предусматривает совершение чина простым монахом и даже мирянином, что просто невообразимо в соборной практике.

---

146 *Morozowich*. Chap. 8: The Footwashing Ceremony.
147 *Mateos J.* Typicon. Vol. II. P. 72–74.
148 *Дмитриевский А. А.* I. С. 130.
149 *Canart P.* Codices Vaticani graeci: Codices 1745–1962. Tomus I: Codicum enarrationes // Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti recensiti. Vatican, 1970. P. 424.

Это не просто небольшие вариации одного и того же чина: кафедральный обряд «отличается весьма драматично от монашеской традиции».[150] «Кафедральное традиция умовения ног основана на вечерне, что прослеживается по всему константинопольскому кафедральному рукописному корпусу. Монашеская традиция умовения ног имеет совершенно иную структуру...»[151] Кроме того, монашеское умовение в савваитской триоди *Sinai Gr. 735* отличается от того же чина в типиконе монастыря Христа Спасителя в Мессине по кодексу *Messina Gr. 115* (1131 г.), изданном моим коллегой и собратом Мигелем Арранцем SJ, и в типиконе по списку *Синод. 330/380* под редакцией Алексея Пентковского, т. н. «второго извода» типикона патриарха Алексия Студита (1025–1043). Данный устав существует ныне только в славянском переводе,[152] «который представляет собой старую студийскую традицию, подобную кафедральной константинопольской».[153] Далее, константинопольский «Евхологий Виссариона» XIII в. из манускрипта *Grottaferrata Gb I* и евхологий XII-XIII вв. кодекса *Athens Ethnike Bibliotheke 662* определяет «молитвы относительно святого умовения ног, совершаемого в монастырях [Εὐχαί τοῦ ἁγίου νιπτῆρος γινομέναι ἐν τοῖς μοναστηρίοις]».[154] Это — всего лишь часть обильной источниковой базы, привлеченной Морозовичем, чтобы проиллюстрировать факт существования нескольких кафедральных и монастырских традиций чина умовения

---

[150] *Morozowich*. P. 22.
[151] *Morozowich*. P. 24.
[152] *Пентковский А. М.* Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. Москва, 2001; *Petras D. M.* The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St. Sophia 1136. Excerpta ex dissertatione ad doctoratum. PIO (Roma). Cleveland, 1991.
[153] *Morozowich*. P. 24.
[154] *Arranz M.* L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagismatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale). Roma, 1996. P. 222; *Morozowich*. P. 31–32

ног, и его исследование раскрыло подобную двойную традицию в других богослужения Великого Четверга.

4. Двойная традиция литургии Преждеосвященных

Наконец, — только потому, что мы должны где-нибудь закончить, а не потому, что у нас нет больше дальнейших аргументов о разнице между монастырем и собором — есть свидетельство для отдельной палестинской монашеской службы причащения преждеосвященными дарами во время алитургических дней Великого поста. Эта служба выходит из употребления, когда монашеские обычаи Палестины синтезируются с практикой монастырей Константинопольского патриархата, который уже усвоил кафедральную константинопольскую литургию Преждеосвященных даров. Поскольку я уже подробно объяснил в другой своей работе,[155] что современный византийский орологий содержит перед *чином о панагии* (благословением приема пищи) и девятым часом[156] особую службу, известную как *типика* (по-славянски *последование изобразительных,* или *обедница*),[157] которая совершается только в алитургические дни, то есть, в дни поста и покаяния, когда полная ев-

---

[155] *Taft R. F.* Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism // Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del Simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano» per il 50° Anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio – 1 giugno 2002. // SA. Roma, 2004. № 140. P. 419–458.

[156] Horologion. Roma, 1937. P. 181–94.

[157] *Taft R. F.* The Armenian 'Holy Sacrifice (Surb Patarag)' as a Mirror of Armenian Liturgical History // The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Roma, of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996 // OCA. Roma, 1997. № 254. P. 175–197; *Findikyan M.* Bishop Step'anos Siwnec'i: A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy // OKS. 1995. № 44. P. 171–196; *Winkler G.* Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus // SOC. 2000. № 4/1. P. 133–154, 142–47, 149–54.

харистическая литургия не разрешается.[158] Некоторые славянские часословы помещают обедницу перед вечерней.[159]

Сегодня это служба, по-видимому, лишена смысла, но в древности, как это прослеживается по *Орологию по правилу Лавры иже во святых отца нашего Саввы* рукописи IX в. *Sinai Gr. 863,* она называлась «К причащению [εἰς τὴν μετάληψιν]». Очевидно, что типика была исконным палестинским монашеским чином приобщения преждеосвященным дарам, который обеспечивал монахам возможность причащения даже в алитургические дни, когда евхаристия не совершалась.[160] Это совершенно ясно из заключения этой изначальной редакции, созданной, вероятно, в качестве чина причащения агиополитской кафедральной литургии Преждеосвященных,[161] где содержатся такие характерные элементы как Молитва Господня, возглас к причащению «Святая святым!» и ответ на него, агиополитский причастен и общинный респонсорий (*Пс.* 33 и Аллилуйя) плюс благодарственные молитвы.[162]

Другая похожая греческая литургическая рукопись, которую я узучил, все еще показывает последование изобразительных в качестве причастной службы. Это орологий, приложенный к псалтыри в списке *Harvard University*

---

[158] *Hanssens J. M.* Institutiones. II, §§ 186–195; *Stichel.* P. 395–97; *Alexopoulos.*

[159] Иерейский молитвослов. Рим, 1950. С. 222–237.

[160] *Mateos J.* Un horologion inédit de S. Sabas. Le codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) // Mélanges E. Tisserant, III.1 // Studi e testi, 233, Vatican 1964. P. 47–76; *Mateos J.* Célébration. P. 68–71; Livre d'heures de Sinai (Sinaiticus graecus 864) // SC 486. Paris, 2004. P. 274–77. О причащении монахов см. *Taft R. F.* Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism. P. 437–45; *Baumstark A.* Comparative Liturgy. P. 223–224.

[161] *Thiermeyer*. P. 475–513; *Пентковский А., Йовчева М.* Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII вв. // Palaeobulgarica. 2001. № 25/3. P. 31–60; *Jacob A.* Version géorgienne; LEW. P. 494–500; *Дмитриевский А. А.* II. С. 134–135.

[162] О некоторых элементах предпричастных обрядов см.: *Taft R. F.* Precommunion Rites.

Houghton Library Ms. Greek 3 (1105 г.), представляющем на листах 247v-248v структурно более развитое последование изобразительных с рубрикой после стиха *Пс.* 33, 9 (f. 248v): «Перед причащением божественных и святых тайн [Πρὸ τῆς τὸν θείον καὶ ἁγίον μυστηρίον μεταλ-ήψιος]».[163] К этим двум рукописям Стефанос Алексопулос теперь добавил чин обедницы, найденный на листах 60v-63v орология XIII в. в кодексе *Sinai Gr. 870*, который все еще содержит типику в виде причастной службы, хотя, несомненно, она уже не использовалась в момент списания манускрипта.[164] Это доказывается фактом отсутствия в чине благодарственных молитв, находящихся в кодексе *Sinai Gr. 863* (f. 77r-v), как отметил проф. Стефано Паренти.[165]

Житие св. Луки Нового († 953), чудотворца и основателя монастыря Св. Луки в Фоки, Греция,[166] подтверждает использование типики как причастной службы для монашествующих, живущих в уединении. Гл. 42 этого жития, датируемого временем после византийского завоевания острова Крит в 961 г.[167], передает следующий диалог между св. Лукой и архиепископом Коринфа, который заехал в монастырь на пути в Константинополь (гл. 41) вскоре после 927 г.:[168]

---

[163] За эту информацию я благодарен проф. Джефри Андерсону из Университета им. Джорджа Вашингтона, который открыл этот текст и потом издал его в серии OCA совместно с проф. Стефано Паренти.

[164] *Alexopoulos*. P. 93–105, 110.

[165] Но Гарвардский список содержит молитвы перед причащением.

[166] The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary // The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources. Brookline, 1994. № 18. (= BHG 994). На эту ссылку я обратил внимание благодаря работе иеромонаха Григория (*Лурье В. М.* Святая Чаша в раннехристианских чинопоследованиях домашнего причащения, 1997 // Вертоградъ–информ. 1998. № 7 (40). С. 38).

[167] *Connor & Connor*. P. ix.

[168] Данные из статьи: *Kazhdan A.* Hagiographical Notes // BZ. 1985. № 78. P. 49–55.

> Тогда он [Лука] спросил архиепископа, говоря: «Скажи мне, Владыко, как таковые из нас, кто обосновался в горах и пустынях из-за большого числа наших грехов, могут участвовать в божественных и страшных тайнах? Поскольку ты видишь, что у нас нет ни только общины, но даже и священника?» Он [архиепископ] ответил на вопрошание и сказал: «Отче, ты благо сотворил, чтобы спросил об этом хорошем и важном деле, «ибо хорошо то, что хорошо кончается». Теперь для начала должен быть священник, но если его нет, то есть место, сосуд с преждеосвященными [дарами] на святом престоле, если это в церкови, но если это происходит в келье, то он [полагается] на очень чистую скамью. Тогда, покрыв ее маленьким покрывалом, поместите святые частицы на нее, и, воскурив ладан, пойте псалмы типики или Трисвятое вместе с Верую. После трех коленопреклонений прострите руки и возьмите вашими устами святое Тело Христа Господа нашего, говоря «Аминь». Вместо евхаристического вина вы можете выпить чашу обычного вина, но эта чаша не должна впоследствии использоваться для другого дела. Затем, покройте остающиеся частицы в сосуде покровом, позаботившись, чтобы жемчуг [μαργαρίτην][169] не выпал и не был попираем». [170]

Мы видим здесь явное свидетельство использования типики при причащении преждеосвященным дарам, поскольку отшельникам разрешалось принимать евхаристию вне литургии и при отсутствии священника. Эта возможность еще предусматривалась славянскими православными источниками, происходящими прямо из XIX в., некоторые из которых, действительно, ссылаются на эту главу *Жития* св. Луки в оправдании подобной практики.[171] Но когда именно типика вышла из обихода, я не знаю, у меня нет

---

[169] Μαργαρίτης (жемчуг) – общий греческий термин для частиц освященного хлеба.
[170] *Connor & Connor*. P. 62–65.
[171] *Алмазов А*. Тайная исповедь. Т. II. С. 116–138; Т. III. С. 26–28.

никаких свидетельств об этом позже средневековых византийских монашеских правил.[172]

5. «Протеория» (1085–1095)

Различие между собором и монастырем дошло до аффекта, чтобы затронуть квинтэссенцию всех кафедральных богослужений — византийскую евхаристическую литургию. Глава 21 «Протеории» (1085–1095),[173] литургического комментария из Андиды (теперь Зивинт или Бозойя в Турции), викарном престоле Пергамской митрополии в провинции Памфилия Вторая Малой Азии в пределах Константинопольского патриархата, обращается к монашеской традиции сокрытия тайн алтарной завесой, закрываемой после Великого входа:

> Закрытие врат и завесы за ними, что общепринято в монастырях, и покрытие даров так называемым воздухом, символизирует, я думаю, ночь, в которую произошло предательство ученика. Но когда воздух снят, и занавес открыт, и врата отверзаются, это являет рассвет, когда они увели Его и передали Понтию Пилату, прокуратору.[174]

Я уже написал в одной из своих работ, что закрытие завесой изначально не было кафедральным обычаем.[175]

VII. Соборное и монашеское вне Византии

Вне Византии в других восточных литургических традициях мы повсеместно находим следы соборных и монашеских обычаев. Я хочу только подвести итоги научных исследований. В ассиро-халдейской, или восточно-

---

[172] *Thiermeyer A.-A., Talbot A.-M.* Typikon, Monastic // ODB 3, 3132.
[173] Об авторстве этого комментария см.: *Bornert*; *Darrouzès J.* Nicolas d'Andida et les azymes // REB. 1974. № 32. P. 199–210.
[174] PG 140, 445BC.
[175] *Taft R. F.* Decline of Communion.

сирийской, традиции обширные и адекватные труды покойного Хуана Матеоса (1917–2003) о службах суточного круга раскрыли следы в значительной степени кафедральной традиции.[176] Уильям Ф. Макомбер продемонстрировал существование двух отличных традиций богослужебных чтений, соборных и монашеских, в то же самом обряде.[177] И недавно исследование Джекобом Веллианом кодекса *Vatican Syr. 88, с*ирийского манускрипта списанного Мар Иосифом Салакой в Салесте около Гоа в Индии 28 января 1557 г., показывает, какого рода монашеское правило восточно-сирийских отшельников совершалось в их кельях.[178]

О мало известной до настоящего времени литургии часов эфиопского обряда первопроходческое исследование Абтмишеля Кидане показало существование целого ряда параллельных, отличных друг от друга традиций: одной соборной и нескольких явно монашеских.[179]

В дополнение к вышесказанному классическое исследование вечерни Габриелы Винклер, к сожалению так и не переведенное на английский язык для более широкой аудитории, раскрыло соборные элементы в пересекающихся

---

[176] В хронологическом порядке: *Mateos J.* Lelya–Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes // OCA. Roma, 1959. № 156. P. pp. xx + 510; Un office de minuit chez les Chaldéenes? // OCP. 1959. № 25. P. 101–113; Les «semaines de mystères» du Carême chaldéen // OS. 1959. №4. P. 449–458; Les matines chaldéennes, maronites et syriennes // OCP. 1960. № 26. P. 51–73; L'Office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen // LMD. 1960. № 64. P. 65–89; Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen // OCP. 1961. № 27. P. 46–63; L'office divin chez les Chaldéens // La prière des heures // Lex orandi. Paris, 1963. № 35. P. 253–281; Lelya–Sapra. Les offices chaldéenns de la nuit et du matin. Deuxième édition // OCA. Roma, 1972. № 156.

[177] *Macomber W. F.* The Chaldean Lectionary System of the Cathedral Church of Kokhe // OCP. 1967. № 33. P. 483–516.

[178] *Vellian J.* The East Syrian Monastic Divine Office. A Study Based on Ms. Vat. Syr. 88 // Symposium Syriacum VIII. University of Sydney Department of Semitic Studies, 26 June–1 July 2000 // JECS. 2004. № 56. P. 293–301.

[179] *Kidane H.* L'Ufficio Divino della Chiesa Etiopica. Studio storico–critico con particolare riferimento alle ore cattedrali // OCA. Roma, 1998. № 257.

традициях Востока и Запада. [180] И мое исследование о службах суточного круга выделило то же самое для истории литургии часов вообще.[181]

VIII. Синтез

Неужели в свете этих свидетельств — а тот, кто занимался исследованием скудных фрагментов византийской литургической документации ранее XV века, сказал бы, «исчерпывающих свидетельств» — можно серьезно утверждать, что кафедрально-монашеская парадигма — это выдумка литургистов, не подтвержденная конкретными фактами позднеантичной и средневековой литургической истории? По-видимому, наши гегельянские тезис и антитезис достигли, наконец, синтеза, если это не чистое и простое отрицание антитезиса. Во всяком случае, я остаюсь на своих позициях. Читатель да судит.

Конечно, знатоки этой сферы давно полагали, что соборные и монашеские службы изначально влияли друг друга: уже к концу V в. монашествующие участвовали в совершении литургии в соборных храмах Палестины, поскольку мы видели, что никакая служба, соборная или монашеская, не сводилась к чистой и неслиянной форме. Эксперты также прекрасно знают, что различные обычаи палестинских савваитских богослужений в кафедральных церквах и храмах отшельников, описанных в *Повествовании преподобных Иоанна и Софрония,* относятся в обоих случаях к палестинским монашеским богослужениям: те, что совершали еремиты, несомненно, представляют собой более ранний обычай, просто в более подобающем для монашества состоянии, а другой обычай уже содержал в себе ли-

---

[180] *Winkler G.* Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens // ALw. 1974. № 16. S. 53–102.
[181] *Taft R. F.* Hours.

тургическую поэзию, которая расцвела в результате восстановления монашеской и церковной жизни на Святой Земле после персидского завоевания 614 г.[182] Это, вероятно, является фоном истории о чудесах с монахами в Сардинии, учениками Григория Асбеста, архиепископа Сиракузского в Сицилии в середине IX в., который высмеивал Св. Феодора Студита (†826) за каноны Триоди на утрени во время Великого Поста. В таких отдаленных областях монахи, по-видимому, еще не приняли новую форму литургической поэзии.

Кроме того, мы обнаружили явное свидетельство монашеского влияния на службы в Великий Четверг по самой ранней рукописи типикона Великой Церкви, кодексу *Patmos 260* IX-X вв., который его издатель Матеос признал бывшим в употреблении в палестинском монастыре,[183] и который предает палестинские монашеские влияния, как отмечено в труде Морозовича (см. раздел V.3). Те, кто провел целую жизнь, погрузившись в эти источники, совершенно согласны, что соборно-монашеское взаимодействие имело место. *Точка зрения сравнительной литургии должна попробовать встать на фоне всех существующих источников, чтобы гипотетически воссоздать, классифицировать, сравнить и объяснить ранние исконные формы.*

Так, на мой взгляд, данное кафедрально-монашеское различие противостоит недавним попыткам тех, кто, по-видимому, думает, что это — эвристическая структура, изобретенная литургистами, чтобы интерпретировать источники. Рзличие происходит из самих источников непосредственно, это убедительно зафиксировано в позднеантичных и средневековых агиографических сказаниях и греческих литургийных манускриптах. Но, увы, сначала

---

[182] *Taft R. F.* Byzantine Rite. P. 58.
[183] *Mateos J.* Typicon. Vol. I. P. xv.

нужно найти и прочитать источники, а не полагаться на гипотезы и собственные догадки.

***Taft R. F.* Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction // BBGG. Series 3, 2. 2005. P. 173–219**

ЧИН И МЕСТО ПРИЧАЩЕНИЯ МИРЯН В ПОЗДНЮЮ АНТИЧНОСТЬ НА ВИЗАНТИЙСКОМ ВОСТОКЕ

Каноник Пол Брэдшоу, мой давний друг и коллега, которому я счастлив посвятить это скромное исследование, все свое научное творчество отдал реконструкции таинств по «Апостольскому преданию». В недалеком прошлом в моей собственной деятельности были сдвиги и переходы от недавних исследований о методе[1] к общим социо-культурным вопросам и конкретным проявлениям народного участия в литургии, а именно, как оно отображено в исторических источниках: месту женщин в храме, их сегрегации и ограничениям, наложенным на них;[2] народной псалмодии и литургическому пению;[3] поведению (а иногда и злоупотреблениям) мирян за литургией;[4] реак-

---

[1] *Taft R. F.* Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics // Worship. 1999. № 73. P. 521–540; *Taft R. F.* Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited / *Taft R. F., Winkler G.* (eds.) // Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948). Roma, 25-29 September 1998 // OCA. Roma, 2001. № 265. P. 191–232.

[2] *Taft R. F.* Women. P. 27–87.

[3] *Taft R. F.* Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse. One of Two Keynote Lectures: The Differing Natures of Jewish and Christian liturgical Psalmody—The Kavanagh Lectures in Liturgy and Liturgical Art," at the Conference Up with a Shout. The Psalms in Jewish and Christian Religious, Artistic, and Intellectual Traditions. From Historical and Theoretical Studies to Practice and Performance, sponsored by The Institute of Sacred Music at Yale University // Congress Acta.

[4] *Taft R. F.* Women. P. 82–86; *Taft R. F.* «Eastern Presuppositions» and Western Liturgical Renewal // Antiphon. 5:1. 2000. P. 10–22; здесь: p. 13–14.

ции мирян на проповедь;[5] почитанию святых;[6] отстраненности мирян от литургического действа из-за закрытия алтаря[7] и произнесения тайных молитв;[8] присутствию византийского императора за богослужением;[9] частоте принятия Святых Тайн монашествующими и мирянами и ее постепенному уменьшению[10] и т.д. Так я воплощал свой призыв, сделанный несколькими годами ранее о том, что мы должны «использовать в нашем исследовательском творчестве методы школы *pietà popolare (народного благочестия)* или «школы анналов христианской истории в Европе» и изучать литургию не только сверху вниз, т.е. по официальным и полуофициальным текстам, но также и снизу вверх, «как это отражается в жизни обычных мирян».[11]

---

[5] *Taft R. F.* Women. P. 84.

[6] *Taft R. F.* Liturgia e culto dei santi in area bizantino-greca e slava: problemi di origine, di significato e di sviluppo // IV Convegno Internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio dei Santi, dei Culti e dell'Agiografia: Il tempo dei santi fra Oriente e Occidente. Liturgia e Agiografia e liturgia dal Tardo Antico al Concilio di Trento, University of Florence 26–28 October 2000; *Taft R. F.* Saints.

[7] *Taft R. F.* Decline of Communion.

[8] *Taft R. F.* Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It. // St. Nersess Armenian Seminary 40th Anniversary Symposium Liturgy in Context: Worship Traditions of Armenia and the Neighboring Christian East. New Rochelle (N.Y.), September 25–28, 2002.

[9] *Taft R. F.* The Byzantine Imperial Communion Ritual / *Armstrong P.* (ed.) // Ritual and Art: Essays for Christopher Walter. London, 2003.

[10] *Taft R. F.* Beyond East and West. Chap. 5; *Taft R. F.* Frequency. P. 103–132; *Taft R. F.* The Frequency of the Celebration of the Eucharist throughout History / *Johnson M. E.* (ed.) // Between Memory and Hope: Readings in the Liturgical Year. Collegeville, 2001. P. 77–96; *Taft R. F.* Home-Communion; *Taft R. F.* Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism // Pontificio Ateneo S. Anselmo Monastic Institute Fiftieth Anniversary Symposium Classic Texts and Themes of the Christian Monastic Tradition (Yesterday—Today—Tomorrow), 27 May - 1 June 2002.

[11] *Taft R. F.* Response to the Berakah Award: Anamnesis // Worship. 1985. № 59. P. 304–325, здесь: p. 314–315; *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 292–293.

На этих нескольких страницах я продолжу продвижение в данном направлении, исследуя два конкретных проявления участия мирян за литургией на греческом Востоке на протяжении поздней античности и в последующий византийский период.

А. Причащение мирян в позднюю античность

На всем пространственно-временном протяжении Христианства в раннюю и позднюю античность[12] причастники из числа мирян и низшего клира, как и священнослужители высших санов, принимали священные тайны раздельно своими руками. Миряне стояли.[13] Сначала к ним подходил служитель со Святым Хлебом, затем — служитель с чашей. Каждый причастник брал хлеб правой рукой, затем целовал и потреблял Священное Тело. После этого он отпивал Священную Кровь из потира.[14] Мы имеем этому

---

[12] Клаус Гамбер (*Gamber K.* Ritus modernus. Gesammelte Aufsätze zur liturgiereform // SPL. Regensburg, 1972. № 4. S. 50) полагает, что практика раздаяния причастия в руки исчезла на рубеже V–VI вв., но и несколькими столетиями спустя мы наблюдаем ее по многочисленным восточным и западным источникам.

[13] Преклонение колен по воскресеньям и пасхальное время не только не практиковалось, но было прямо запрещено 20-м правилом Никейского собора 325 г. (Decrees of the Ecumenical Councils / *Tanner N.P.* (ed.) 2 vols. London/Washington, DC, 1990. P. 16) и святыми отцами (*Habert*. P. 269–272; *Ferguson E.* The Liturgical Function of the 'Sursum Corda' // SP 13,2. // Texte und Untersuchungen. Berlin, 1975. № 116. S. 361–362; *Leclercq H.* Génuflexion // DACL VI.1. P.1017–1021; *Rordorf W.* Sunday. London, 1968. P. 267–268). Обычай становиться на колени во время причащения постепенно входит в обиход на Западе между XI и XVI вв.: *Jungmann J. A.* Missarum sollemnia. II. P. 376. Современный католические традиционалисты, которые во время причащения на воскресной мессе демонстративно становятся на колени, причиняя неудобства другим причастникам, поленились узнать, в чем же заключается их собственная исконная традиция.

[14] Исторические свидетельства подобной практики просто рассыпаны по вторичной литературе, в которой можно найти неисчислимые ссылки на источники: *Auge M.* A proposito della comunione sulla mano // EOrans.

тьму примеров по всему Востоку и Западу, и опровержения бессмысленны.[15]

Далее, народ Божий причащался в строго отведенных местах по чину. Первым это делало духовенство высших санов: епископы, пресвитеры и диаконы, которые приобщались в алтаре перед престолом, затем они преподавали Святые Тайны низшим священнослужителям и мирянами за алтарным ограждением. Весь процесс святого причащения мало изучен,[16] и я собираюсь исследовать, где это происходило и в каком порядке.

1991. № 8. P. 293–304; *Cody A.* An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West-Syrian Church / *Mitchell N., Baldovin J.* (eds.) // Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh OSB. Collegeville, 1996. P. 56–79; *Dölger F. J.* Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie. Eine altchristliche Kommunionsitte // AC. 1932. № 3. S. 231–244, здесь: S. 239, прим. 34, *Dölger F. J.* Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in den Händen der Laien // AC. 1936. № 5. S. 232–247, здесь: S. 236; *Husslein J.* Communion in the Early Church // The [American] Ecclesiastical Review. 1929. № 81. P. 491–509; *Jungmann J.A.* Missarum Sollemnia. Vol. II. P. 374–391; *Krosnicki T. A.* The Early Practice of Communion in the Hand // Review for Religious. № 29. 1970. № 29. P. 669–676; *Lugmayr M.* History of the Rite of Distributing Communion // The Veneration and Administration of the Eucharist. The Proceedings of the Second International Colloquium of Historical, Canonical and Theological Studies on the Roman Catholic Liturgy. Translated and edited by members of CIEL UK. Southampton, 1997. P. 53–72; *Nußbaum O.* Handkommunion; *Yousif P.* L'eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe // OCA. Roma, 1984. № 224. P. 314–315; etc.

[15] Армянская традиция, по-видимому, представляет собой исключение из этого широкого разнообразия (embarass de richesses): но мне не удалось найти описания ранних армянских причастных чинов.

[16] См. об этом: *Taft R. F.* The Minister of Holy Communion in the Eastern Traditions / *Karukaparampil G.* (ed.) // Tuvaik. Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian // Syrian Churches Series. XVI. Kottayam, 1995. P. 1–19.

B. Чин причащения

I. Ранние свидетельства

1. Апостольское предание, § 21 (III–IV вв.?)

Одно из первых косвенных упоминаний о чине причащения находится в *Апостольском предании* 21, 31–38.[17] Не будем вдаваться в подробности о его происхождении, авторстве и датировке: скорее всего этот источник относится к раннему периоду (III–IV вв.?) Для нас важно описание изучаемого обычая.[18] В ст. 2 упоминает молоко [и мед], которые преподаются новокрещеным[19] наряду с причащени-

---

[17] Я следую нумерации издания АТС. P. 122.

[18] Об этом источнике существует огромная библиография. Недавние труды можно увидеть в приложении к АТС: *Baldovin J. F.* The Apostolic Tradition? Of Hippolytus? Of Rome? // The Sir Daniel & Countess Bernardine Murphy Donohue Chair in Eastern Catholic Theology at the Pontifical Oriental Institute, Roma, Annual Lecture, March 13, 2003; *Brent A.* Hippolytus & the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop // Supplements to Vigiliae Christianae, 31. Leiden, 1995. P. 184–203, 458–540; *Bradshaw P. F.* Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps / *Mitchell-Baldovin* // Rule of Prayer. P. 3–17; *Magne J.* En finir avec la Tradition d'Hippolyte // BLE. 1988. № 99. P. 5–22; *Martimort A.-G.* Encore Hippolyte et la Tradition apostolique // I: BLE. 1991. № 92. P. 133–137 // II: BLE. 1996. № 97. P. 275–275; *Martimort A.-G.* Nouvel examen de la Tradition apostolique d'Hippolyte // BLE 88. 1987. P. 5–25; *Metzger M.* Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique // EOr 5. 1988. P. 241–259; *Metzger M.* Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique // EOr 9. 1992. P. 7–36; *Metzger M.* A propos des règlements ecclésiastiques de prétendue Tradition apostolique // RSR 66. 1992. P. 249–261; *Stewart-Sykes A.* On the Apostolic Tradition. An English Version with Introduction and Commentary // St. Vladimir's Seminary Press Popular Patristic Series. Crestwood, 2001: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark; *Markschies Ch.* Neue Forschungen zur sogennaten Traditio apostolica. S. 583–598; *Metzger M.* Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les receuils de traditions apostoliques. P. 599–612; *Bradshaw P. F.* The Problems of a New Edition of the Apostolic Tradition. P. 613–622.

[19] Об этом обычае см.: *Kilmartin E. J.* The Baptismal Cups: Revisited / *Carr E., Parenti S., Thiermeyer A.-A., Velkovska E.* (eds.) // EULOGHMA. Studies

ем Тела и Крови в стт. 1–2. Некоторые исследователи полагают, что здесь идет речь о пасхальной евхаристии, но это явно гипотеза:[20]

> 31. И когда он преломляет хлеб, то, давая каждый кусочек, пусть говорит: «Хлеб Небесный во Христе Иисусе»,
> 32. А принимающий должен отвечать: «Аминь».
> 33. Пресвитеры же, а если их недостаточно, то и диаконы, пусть держат чаши и стоят благочинно и со смирением: первый, кто держит [чашу] с водой, второй — кто держит молоко, третий — кто держит вино.
> 34. И причащающиеся пусть отведают из каждой чаши трижды [т.е. одна формула для каждой из трех чаш][21] в то время, когда причащающийся говорит: «Во [имя] Бога Отца Всемогущего». Принимающий же пусть говорит: «Аминь».
> 35. «И во [имя] Господа Иисуса Христа».
> 36. «И во [имя] Святого Духа и Святой Церкви». И пусть говорит: «Аминь».
> 37. Так это должно совершаться с каждым [причастником].[22]

Хотя текст подробно не детализирует причащение мирян, очевидно, что они принимали Тело (31) и Кровь (32–33) раздельно.

2. Апостольские постановления (ок. 380 г.)

«Апостольские постановления», происходящие из периферии антиохийского культурного пространства,[23] также свидетельствуют о сложившемся чине причащения, приводя подробную инструкцию о его осуществлении:

> 11. …диакон пусть говорит: вонмем.

---

in Honor of Robert Taft SJ // SA. № 110 // AL. Roma, 1993. № 17. P. 249–267; ATC. 134–135.

[20] Ср. ATC. 134–135.

[21] В квадратных скобках мои пояснения.

[22] *Русский перевод: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. II. Москва: Либрис, 1996. С. 243–260.*

[23] Но не из самой митрополии: см. *Van de Paverd*. S. vii, 106, 156, 186, 527.

12. И епископ пусть возглашает к народу так: святая святым.
13. И народ пусть отвечает: един свят, един ЯХВЕ, един Иисус Христос, в славе Бога Отца, благословен во веки. Аминь. Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение. Осанна Сыну Давидову: благословен грядущий во имя ЯХВЕ; Бог ЯХВЕ и явился нам; осанна в вышних.
14. После этого пусть причащается епископ, потом пресвитеры, диаконы, иподиаконы, чтецы, певцы, аскеты, а между женщинами — диаконисы, девственницы, вдовицы, потом дети, а затем весь народ по порядку, со стыдливостью и благоговением, без шума.
15. Епископ же пусть преподает приношение [просфоры], говоря: тело Христово; а принимающий пусть говорит: аминь. Диакон же пусть держит чашу и, подавая, пусть говорит: кровь Христова, чаша жизни; а пьющий пусть говорит: аминь.
16. Во время же причащения всех прочих пусть говорят Пс. 33, а когда причастятся все мужчины и женщины, диаконы, взяв остатки [евхаристических даров], пусть внесут их в притвор [пастофорий].[24]

Дети, упомянутые в VIII, 13, 14, несомненно уже достигли того возраста, который мы называем сегодня «возрастом различения (*aetas discretionis*)». Стих VIII, 12, 2 указывает, что младшие дети остаются на руках своих матерей,[25] которые наверняка приносили их причащаться, что обычно для Востока и доныне.[26]

---

[24] Les Constitutions VIII, 13// SC 336, 208–210. См. предписания о сидении в храме: *Апост. пост.* II, 57, 4, 11–14; 58,1–2, 5–6 // SC 320, 312–316, 320–322.
[25] SC 336, 176.
[26] *Nußbaum O.* Handkommunion. S. 21; *Taft R. F.* On the Question of Infant Communion in the Byzantine Catholic Churches of the USA // Diakonia. 1982. № 17. P. 201–214; *Vasil' C.* La comunione eucaristica dei bambini prima dell'uso della ragione. Differenze nella prassi sacramentale fra Chiese d'Orient e d'Occidente. Motivo di divisione oppure un'occasione di approfondimento e di crescita ecclesiale? / *Zapp H., Weiß A., Korta S.* (eds.) // Ius canonicum in

3. Завещание Господне (V в.)

Источник V в. *Завещание Господне* 1, 23 приводит схожий порядок:

> Священники да приступают первыми следующим образом: епископ, пресвитеры, диаконы, вдовы, чтецы, иподиаконы, после них те, кто имеет [духовные] дары, новокрещеные, маленькие дети. Люди [приступают так]: старейшие, девственницы. Вслед за ними остальные. Женщины [получают] так: диаконисы, после них — остальные.[27]

Любопытно, что данный источник в отличие от «Апостольских постановлений», приведенных в предыдущем разделе, усваивает вдовам почетное место сразу после диаконов и перед низшими священнослужителям, в то время как диаконисы занимают нижестоящую позицию.

II. Благочиние

Если такие ранние указания для причащения кажутся чересчур формальными для постмодернистского восприятия, то для поздней античности — а в реальности и для всей нашей эры вплоть до начала 50-х гг. XX в. — наша привычная американская непосредственность выглядела бы просто оскорблением нравов. Первое упоминание о евхаристии, Павлово свидетельство *1 Кор.* 11, 17–34, касается не богословия, а порядка. Это же относится и к I Вселенскому собору в Никее, 18-е правило которого регулирует чин причащения, запрещая диакону преподавать тайны

Oriente e Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag. Frankfurt M., 2003. P. 759–789.

[27] *Rahmani I.* Testamentum. P. 46–47; английский перевод: *Sperry-White G. S.* The Testamentum Domini: A Text for Students, with Introduction, Translation, and Notes // Alcuin/GROW Liturgical Study. № 19 // Grove Liturgical Studies. Bramcote, 1991. № 66. P. 19.

пресвитерам или приобщаться раньше епископов и пресвитеров.[28]

Несмотря на романтическую ностальгию о «золотом веке святоотеческой литургии», в тот период поздней античности поведение мирян в храме оставляло желать лучшего, а человеческие страсти часто брали верх над благоразумием. Свт. Иоанн Златоуст в беседе «О крещении Христовом» описывает причащение мирян в Антиохии как полную неразбериху: «приступают не с трепетом, но с давкою, ударяя других, пылая гневом, крича, злословя, толкая ближних, полные смятения».[29] И в *Беседе на Мф.* 82, 6 он поминает диаконов, чьей задачей было удалять из числа причастников тех, кто приступал недостойно.[30] И таких примеров из духовной жизни Востока и Запада в позднюю античность можно привести бесконечное множество.[31] Что же касается *Апост. пост.* VIII, 13, 14, то предостережение сохранять спокойствие не следует считать риторическим преувеличением, как я уже проиллюстрировал это в одном из своих прежних исследований.[32]

III. Симеон Солунский (†1429)

Многочисленные свидетельства,[33] тянущиеся до последнего классического византийского литургического комментатора свт. Симеона Солунского (†1429) и его тво-

---

[28] *Joannou* I.1, 39–40 = *Tanner* 1, 14–16 = КП. С. 38.
[29] PG 49, 371 (= CPG, §4335); ср. *Van de Paverd F.* Meßliturgie. S. 399–400. *Здесь и далее: дореволюционный русский перевод.*
[30] PG 58, 744–746 (= CPG, § 4611).
[31] См., например, *Иоанн Златоуст* Беседа на 1 Кор. 27, 5 // PG 61, 231 (= CPG, §4428) и следующее примечание.
[32] *Taft R. F.* Women. P. 82–86; *Taft R. F.* Eastern Presuppositions. P. 13–14.
[33] *Taft R. F.* Women. P. 82–86.

рения *О священной литургии* 99,[34] содержат неоспоримые доказательства, что подобные нестроения имели место на всем протяжении византийского периода и позже. Длинное название 99-й главы говорит само за себя: «О том, что как на небе, так и на земле, причащающиеся святых тайн, как клир внутри алтаря, так и миряне вне его, делают это по чину». Далее Симеон детально описывает, в чем состоит этот порядок. Во-первых, внутри алтаря: предшествует служащий архиерей, затем другие владыки, пресвитеры и диаконы приступают к престолу, чтобы причаститься. После этого вне святилища перед алтарными вратами приобщаются младшие чины: иподиаконы, чтецы, певцы и монахи. В конце концов, и миряне, но не так, как им заблагорассудится, «ибо они не равны».[35] Далее в той же самой 99-й главе Симеон проводит четкую границу между сослужащими епископами и священниками и теми духовными особами, кто только помогает за литургией. При причащении служащие предшествую неслужащим, несмотря на равный сан:

> Епископы и священники в алтаре, даже хотя они все являются сослужащими не приступают [к причастию] как первый [т.е. архиерей, предстоящий за литургией]. И снова, другие священники с ним имеют низший ранг и не могут произносить то же самое,[36] и подходят последними к внушающему благоговение причастию, как и литургический диаконский чин. После этого перед Священными Вратами приобщаются

---

[34] PG 155, 296–301. *Русский перевод 1856 г.: Блаженный Симеон Солунский. Объяснение православных богослужений, обрядов и таинств. М.: Благословение, 2009. 512 с.*

[35] PG 155, 297A.

[36] Симеон скорее всего подразумевает, что сослужащие произносят священнические молитвы, которые, насколько нам известно вошли в обычай византийского евхаристического сослужения с X в. См. об этом *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 114–117, 124.

> иподиаконы и чтецы. После них певцы. После них монашествующие перед мирянами.[37]

Порядок следования к причастию до сих под действителен для главных духовных чинов, приобщающихся в алтаре. Для мирян, принимающих причастие пред царскими вратами иконостаса, определенные порядок — мужчины перед женщинами — дошел до новейшего времени.[38] Действительно, такой порядок мы все еще можем увидеть в сельской местности, хотя возможно это связано не столько с церковным чином, сколько с более низким социальным статусом женщины в старые времена.[39]

C. Место для причащения мирян

I. За престолом?

Действительно ли миряне некогда приобщались прямо за престолом, как это иногда утверждается? Церковный историк Евсевий (236–339), епископ своего родного города Кесарии в Палестине с 313 г., допускает это в *Церковной истории* VII, 9, 4–5. Евсевий приводит *Послание о крещении* § 5 Дионисия Александрийского (†264/265) папе Сиксту II (257–258) о перекрещивании некоего мирянина, который печалился о действительности крещения, принятого от еретиков, желая возродиться новым крещением. Дионисий отказался от перекрещивания:

> Я не отважился на это, сказав ему, что многолетнего общения с Церковью для этого достаточно: он присутствовал при евхаристии, вместе со всеми произносил «Аминь», подходил к престолу, протягивал руки для принятия Святого Хлеба, по-

---

[37] PG 155, 296D–297A.

[38] *Habert*. P. 269; *Hanssens J.-M*. La cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux // Gregorianum. 1960. № 41. P. 30–62, здесь: p. 49.

[39] По этому вопросу см.: *Taft R. F*. Women и библиографию: P. 27. Прим. 1.

> лучал его, в течение долгого времени приобщался Тела и Крови Господа нашего. Я не дерзаю начинать сначала. Я велел ему ободриться, с твердой верой и доброй надеждой приступать к Святыне. Он плакал, не переставая, весь дрожа, подходил к престолу и, несмотря на приглашение, с трудом присутствовал на службе.[40]

Отсюда некоторые делают вывод о том, что миряне в прошлом действительно подходили к святой трапезе, чтобы приобщиться тайнам. Подразумевается, что такая практика имела место в домашних церквах до Константинова мира 313 г., прекратившего гонения на христиан. Но и после этого времени мы встречаем подобные упоминания, что ставит вопрос, как это понимать: в прямом или переносном смысле? Я до сих пор сомневаюсь, что обычные миряне некогда подходили к священному престолу для причащения. Христианские писатели с незапамятных времен использовали фразы наподобие «приступая к престолу Господню», что не обязывает это понимать дословно. В 247–248 гг. Дионисий Александрийский (195–264) в *Послании к Василиду* § 2, отвечая на вопрос, позволительно ли женщинам в состоянии месячной нечистоты «входить в дом Божий», отвечает:

> О женах, находящихся в очищении, можно ли им в таком состоянии входить во храм Божий, считаю излишним и спрашивать. Ибо не думаю, чтобы они, будучи верными и благочестивыми, осмелились в таком положении или приближаться к святой трапезе, или вкушать тела и крови Христа. Жена, имевшая двенадцатилетнее кровотечение, ради исцеления прикоснулась не к Нему Самому, но только к краю одежды Его (*Мф.* 9, 20; *Лк.* 8, 43–44). Молиться, в каком бы кто ни был

---

[40] *Eusèbe de Césarée* Histoire ecclésiastique / *Bardy G.* (ed.). Vol. I. Livres I–IV // SC 31, 175 = Eusebius Werke. II. / *Schwartz E.* (ed.) // GCS 9.2. Leipzig, 1908. S. 648 = PG 20, 656 = CPG. § 3495. *Здесь: русский дореволюционный перевод.*

> состоянии и положении, помнить о Господе и просить о получении помощи, не предосудительно. А входить во святая и во Святая святых [15] не совсем чистому душой и телом да будет воспрещено.[41]

Здесь, как и в других женских делах, очевидно, что «приближаться к святой трапезе» не следует понимать буквально. Правило 44-е Лаодикийского собора (ок. 360–390 гг.) утверждает: «Не подобает жене в олтарь входити».[42]

Поэтому трудно представить, что они причащались в алтаре, вход в который был для них заказан. Следовательно, выражение «приближаться к престолу» применяется здесь в метафорическом смысле. В этом же самом ключе Псевдо-Златоуст в *Беседе на слова «во Христе новая тварь»* говорит:

> Нищий и император равно приближаются к престолу, а не нищий одним образом, а император другим.[43]

Хотя, надо сказать, что в IV в. императоры в Риме или Константинополе действительно приобщались в алтаре, несмотря на мирянский статус.

И аутентичные творения Златоуста, настоящая кладезь сведений о различных аспектах литургии, также предоставляют нам большое количество относящихся к теме цитат:

> *Беседа на Евангелие от Матфея* 82, 5: С таким же расположением и мы должны приступать к этой трапезе и к сосцу духовной чаши, — или лучше сказать, мы с большим еще желанием должны привлекать к себе, подобно грудным младенцам,

---

[41] The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria / *Feltoe C. L.* (ed.) // Cambridge Patristic Texts. Cambridge, 1904. P. 102–103 = *Joannou*. II. P. 12 (датировка и аутентичность: P. 2). *Van de Paverd F.* Confession. P. 51–53.

[42] *Joannou*. I.2. P.148 = *Mansi* 2, 571 = КП. С. 169.

[43] PG 64, 34 (= CPG. § 4701). Я обязан этой ссылкой д-ру Хайнцгерду Бракманну из Института им. Дельгера (F.J. Dölger-Institut) в Бонне.

благодать Духа; и одна только у нас должна быть скорбь - та, что мы не приобщаемся этой пищи.[44]

Беседа на 1 Послание к Коринфянам 27, 5: Ты слышал священные песни, видел брак духовный, насладился царской трапезы, исполнился Святого Духа, приобщился к лику серафимов, сделался сообщником горних сил?[45]

Беседа на Евангелие от Иоанна 46, 4: от этой же трапезы происходит источник, изводящий реки духовные. При этом источнике насаждены не ивы бесплодные, но дерева досягающие до самого неба и приносящие плод всегда спелый и никогда неувядающий. Если кто томится от зноя, – пусть идет к этому источнику и прохладит свой жар…[46]

II. Перед оградой

В любом случае, для этого времени у нас есть археологические и иконографические доказательства развития архитектурных деталей, отделяющих алтарное пространство, которое возвышается на ступень от наоса и огораживается алтарным барьером (темплоном).[47] Творения Отцов Церкви и другие тексты этого периода часто говорят о та-

---

[44] PG 58, 744 (= CPG. § 4424).

[45] PG 61, 232 (= CPG. § 4428).

[46] PG 59, 261–262 (= CPG. § 4425).

[47] Об алтарном барьере см. *Taft R. F.* Decline of Communion; *Taft R. F.* Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions // OCP. 1968. № 34. P. 326–359, здесь: p. 347–348 = *Taft R. F.* Liturgy in Byzantium and Beyond // Variorum Collected Studies. Series CS494. Aldershot/Brookfield, 1995. Ch. VII. P. 347–348; *Taft R. F.* Great Entrance. Roma, 1978.[2] P. 181–185, 411–416 и ссылки в прим. 195–198. К этому можно добавить недавние исследования: *Chatzidakis M.* Ikonostas // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Stuttgart, 1966. B. III. S. 326–353; *Wharton Epstein A.* The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis? // Journal of the British Archaeological Association. 1981. № 134. P. 1–28; *Walter Ch.* The Origins of the Iconostasis // ECR. №3. 1971.P 251–267 = *Walter Ch.* Studies in Byzantine Iconography // Variorum Collected Studies Series. London, 1977. Ch. III; *Walter Ch.* A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier // REB. №51. 1993. P. 203–228.

ком широком различии.[48] Например, в антиохийской *Беседе на Еф.* 3, 5 Златоуст говорит о том, что «поднимается завеса» и священниками «износится жертва» для причащения. Исследуем же эти тексты, исходя из того, что я уже сказал ранее.[49]

Точка зрения Златоуста состоит в том, что мирянам следует приступать к причастию или же, если они чувствуют себя недостойными, покинуть храм после отпуста:

> 1.Как во время трапезы в присутствии господина низшим слугам не позволяется участвовать в ней, и они высылаются вон,
> 2. так должно быть и здесь. Когда износится жертва
> 3. и в жертву предлагается Христос – это Владычное овча;
> 4. когда слышишь: помолимся все вместе;
> 5. когда видишь, что поднимается завеса, – то представляй себе, что разверзаются небеса, и свыше нисходят ангелы.[50]

Златоуст говорит об анафоре (3) и о том, что следует за ней далее. Однако нет оснований предполагать, что он перечисляет каждый элемент в том порядке, в котором он находится в чинопоследовании (déroulement). В противном случае получилось бы, что жертва износится раньше (2), чем сам Христос, Агнец Божий, предлагается в жертву (3), т. е. перед анафорой! Фактически если бы мы буквально восприняли данную композицию текста, то оказалось бы, что

---

[48] Например, *Апост. пост.* II, 57, 2–13 // SC 320, 310–16 и VIII, 11, 10 // SC 336, 174; Григорий Назианзин (329–390) *De vita sua* 25–40 и *Somnium de Anastasiae ecclesia* 1–36 // PG 37, 1031–1032, 1254–1257 (= CPG. § 3036); *Van de Paverd F.* Meßliturgie. S. 413–419; *Or.* 18, 29 (374 г.) // PG 35, 1020C-1021B (= CPG. § 3010), *Van de Paverd F.* A Text of Gregory of Nazianzus Misinterpreted by F. E. Brightman // OCP. 1976. №42. P. 197–206, особенно: P. 201–202, 206 и многочисленные ссылки: *Van de Paverd F.* Meßliturgie 1. S. 33–47 (= Антиохия до 398 г.), S. 411–422 (= Константинополь, 398–404 г.); *Lampe* P. 296 (bema C), P. 660 (thysiasterion B).

[49] *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 73–74.

[50] PG 62, 29 (= CPG. § 4431).

жертва износится (2), и литания возглашается (4) ранее, чем завеса поднимается (5), что трудно представить. Следовательно, Златоуст здесь просто свободно воспроизводит последовательность (déroulement) чина, как и в других случаях,[51] и текст следует понимать созвучно с тем, что мы знаем из сравнительной литургики и последующей традиции:[52]

Анафора (3)
Открытие завесы (5)
(Благословение)
Диаконская литания (4)
(Отче наш)
(Святая святым)
(Причащение клира)
Изнесение святых даров для причащения мирян (2)

У нас есть ясное описания обряда причащения в последней четверти IV в., и можно не сомневаться, что духовенство первым причащалось в алтаре, затем из святилища дары выносились мирянам, которые приступали к ним возле врат алтарного барьера. В 691–692 гг. 69-е правило Пятошестого собора «иже в Трулле» канонизировал этот обычай, запретив вход в алтарь не только женщинам, но и вообще всем мирянам, за исключением императора, что было давним обычаем: царь приносил туда дары[53] и принимал причастие.[54]

---

[51] *Taft R. F.* Diptychs. P. 41–46.

[52] Элементов в круглых скобках нет в обсуждаемой беседе, но они упоминаются в других константинопольских творениях Златоуста (*Van de Paverd F.* Meßliturgie. S. 525.

[53] *Nedungatt-Featherstone.* P. 151 = *Joannou.* I.1. P. 207 = *Mansi* 11, 969. О Трулльском соборе см.: *Laurent V.* L'oeuvre canonique du Concile en Trullo (691–692), source primaire du droit de l'église orientale // REB. 1965. № 23. P. 7–41.

[54] О царском причащении см.: *Taft R. F.* The Byzantine Imperial Communion Ritual; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 26–31; *Dölger F. J.* Kaiser Theodosius der Große und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predikt und Meßliturgie // AC. 1929. № 1. P. 54–65.

1. Развитие позднеантичного алтарного ограждения

К счастью, у нас есть сельский храм, вырубленный в известняковом массиве в Северной Сирии, который показывает, каким образом там происходило развитие алтарного пространства. Жорж Чаленко, изучавший археологию и хозяйство этого района, шаг за шагом реконструировал эволюцию сельской церкви в Киркбизе (Qirqbize), один из древнейших дошедших до нас христианских храмов в Сирии.[55] Этот храм имел скромные размеры 14,75 на 6,1 м, из которых 11,6 м приходится на единственный наос, а остальные 3,15 м на святилище. Крыша фронтона, самая высокая точка, находится на уровне 6,55 м.

Чаленко описывает развитие алтарного пространства следующим образом. Изначальной структурой из 1-й трети IV в. был единый неделимый зал со святилищем в виде платформы, приподнятой на одну ступень. В середине IV в. на краю платформы была построена триумфальная арка, чтобы обозначить святилище. В начале V в. алтарное пространство было приподнято еще на одну ступень и огорожено низкой каменной оградой, в середине которой была единственная центральная дверь, увенчанная с обеих сторон колоннами, которые поддерживали каменный архитрав, предназначенный, как полагает Чаленко, для навешивания завесы. В середине V в. алтарь стал полностью закрытым с тремя дверьми и мощехранилищами.

В то же самое время простая завеса, закрывавшая святилище, была заменена капитальной структурой, появление которой может быть реконструирована с долей вероятности. Апсида (chevet) несет следы двух оснований малень-

---

[55] *Tchalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélust à l'époque romaine. 3 tome. // Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Tome LX, I–II, Paris 1953; III, Paris 1958. I. P. 319–342, особенно 327–338; II. Илл. CI-CVI.

ких колонн между тремя дверями, а пилоны арки украшены наверху соединительными деталями и поперечными балками со второй выемкой, предназначенной для второй балки. Так как три проема несут на себе следы трех двустворчатых дверей (à battants), логично предположить, что эта капитальная структура служила каркасом для этих дверей и таким образом являет собой полную закрытость. Возможно, на ней находились также иконы. В любом случае апсида полностью отделена от наоса оградой, которая прообразует иконостас (илл. CVI, 4).[56]

Дополнение последующими мощевиками в VI в. нас не касается. Храм, который хорошо сохранился, был заброшен в середине VII в., и с тех пор в нем не было никаких изменений.

2. Византийский алтарь доиконоборческой поры

Хотя сирийский храм находился вне Константинопольского патриархата, хронология его развития полностью созвучна тому, что мы знаем об алтаре, или виме, Юстиниановой Святой Софии (537 г.) и других церквей доиконоборческой эпохи, которые реконструированы археологами и историками.[57] Древний византийский алтарь был обозначен ограждением, которое препятствовало доступу, а не видимости.[58] После окончательной победы над иконо-

---

[56] *Ibidem*. I. P. 329–330.

[57] *Xydis*. P. 1-24; *Mathews*. P. 96-99; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 178; *Mainstone*. P. 232-233. Илл. 252; 271. Илл. A2; *Majeska G. P.* A Description of the Sanctuary of St. Sophia in Constantinople from Medieval Rus' // Chrysai Pulai = Palaeoslavica. 2002. № 10.1. P. 249–254.

[58] *Mathews*. P. 23–27, 32–33, 37–39, 54, 96–99, 109–110, 178–179; Илл. 32, 95–98. Для иллюстранции интерьера алтарей, указанных Мэтьюзом, следует добавить изображение «Убийство Захарии» (ок. 1260 г.) в книге: The Church of Haghia Sophia at Trebizond / *Talbot Rice* (ed.). Edinburgh, 1968. P. 94. Илл. 59; недавнее исследование: Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert. Katalog der

борчеством в 843 г. на ограждение было добавлено несколько икон, но сплошной иконостас возник гораздо позже.[59] Алтарь Святой Софии, как он детально описан около 563 г. Павлом Силенциарием,[60] представлял собой приподнятую платформу, включающую апсиду и выдающуюся во фронт за ее пределы. Апсида была сама по себе относительно неглубоким пространством, где находились на ступенчатом основании сопрестолия [σύνθρονον], на которых восседало духовенство. Алтарное пространство с фронта было огорожено Р-образным барьером, позже названным «темплоном», который выдавался в наос со стороны двух вторичных пирсов с северо-западной и юго-западной оконечности апсиды. Три двери, по одной с каждой алтаря (северная, западная, южная), предоставляли доступ в святилище. Сразу от «Святых дверей» начинался приподнятый подиум (солея), который вел к овалообразному амвону, возвышающемуся в центре наоса.

Силенциарий описывает этот амвон как «остров посреди морских волн…, соединенный с материком перешейком»[61] — солеей — словно «длинный залив», тянущийся к вратам святилища, огражденного стеной по пояс.[62] Па-

---

Ausstellung im Erzbishöflichen Diözesanmuseum Paderborn, 2001 / *Stiegemann Ch.* (ed.) Mainz, 2002. P. 25, Илл. 9, 26 Илл. 10, 33 Илл. 3, 39 Илл. 9.

[59] Сведения о предыстории иконостаса можно найти в исследованиях, указанных в прим. 47.

[60] *Descriptio S. Sophiae* 418–423, 682–805; *Descriptio ambonis S. Sophiae* 50 / *Friedländer P.* (ed.) // Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit. Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern. Leipzig/Berlin, 1912. S. 227–265 = *Paulus Silentiarius* Descriptio S. Sophiae et ambonis / *Bekker I.* (ed.) // CSHB. Bonn, 1837. P. 3–58 = PG 86.2, 2119–2264. Перевод на английский: The Art of the Byzantine Empire 312–1453 / *Mango C.* (trans.) // Sources and Documents in the History of Art Series. Englewood Cliffs, 1972. P. 82, 87–89, 91–96.

[61] Аналогичная терминология используется в экфрасисе XII в.: Ekphrasis § 7: *Mango-Parker*. P. 233–245, здесь 240, 244.

[62] *Descr. ambonis* 224-246; *Mango C.* Art. P. 95.

рапет ограждал проход, необходимый для прохода между святилищем и амвоном. В алтарную часть можно было пройти из северного и южного приделов базилики через северо-южный проходы, которые пронизывали два вторичных барьера, ограждавших апсиду с севера и юга.[63] Та же самая архитектурная композиция может быть прослежена даже в интерьере малых храмов, таких как церковь Святой Евфимии.[64]

Несомненно, что именно во фронт этого алтарного ограждения священнослужители выносили Святые Тайны, чтобы приобщить мирян, за единственным исключением — частных домовых храмов.

3. Святое Причащение в домовых церквах

Свт. Григорий Назианзин (329–390) описывает в *Эпитафии* §§ 88–89, как его упокоившаяся мать св. Нонна († ок. 373 г.) держалась за «священную трапезу» одной рукой, когда вставала на молитву.[65] И в *Слове* 8 в похвалу сестре Горгонии († ок. 370) он сообщает, что когда она была тяжело больна и утратила всякую надежду на земную помощь, встала с одра болезни в ночи и «положила голову на престол [θυσιαστήριον]».[66] Мы знаем о предписаниях, запрещающих вход в алтарь мирянам, мужчинам и женщинам, в

---

[63] *Van Nice*. Илл. 11; *Mainstone*. P. 232–233. Илл. 252; 271. Илл. A2 и 16–17 Илл. 8; P. 196 Илл. 223. Некоторые нюансы можно почерпнуть в статье: *Moran N. K.* The Musical 'Gestaltung' of the Great Entrance Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia // JÖB. 1979. № 28. S. 167–193, здесь 181–185.

[64] *Mathews*. P. 61–67. Илл. 31–33.

[65] PG 38, 55A-56A (= CPG. § 3038).

[66] PG 35, 909C (= CPG. § 3010). Греческое слово «θυσιαστήριον [жертвенник]» обычно относится ко всему алтарном пространству как таковому: например, *Прокопий* О зданиях (ок. 550–560 г.) I, i, 65 / *Dewing H. B., Downey G.* (trans.) // Procopius. 7 vols. Vol. VII: Buildings. Cambridge (MA), 1954. P. 26; *Lampe*. P. 660. Поэтому в данном случае трудно уловить точный смысл. Но в любом случае в предшествующем тексте стоит «ἱερά τράπεζα», что определенно относится к престолу.

позднюю античность.[67] Такие поступки были бы невозможны, если бы в данных домовых храмах сооружались алтарные преграды.

Сокровенная закрытость домовых храмом длилась достаточно долго, как это сообщает позднейший источник — ответ Никиты хартофилакса и синкелла Великой церкви во время патриаршества Михаила I Керулярия (1043–1058) Никите Стифату Студийскому (ок. 1090),[68] настаивавшему в своем *Послании* 8, 3–4, что миряне должны держаться подальше от святилища:

> Знай, что во время святой анафоры, место мирян в собрании верных вдали от божественного святилища. Внутренность вимы предназначена для священников, диаконов и иподиаконов; пространство рядом с вимой усвоено монахам и другим чинам нашей иерархии; а позади них и трибуны — мирянам… Как с такого расстояния может мирянин, которому не подобает, созерцать тайны Божии, со страхом [φρικτῶς] совершаемые священниками? …Но если ты говоришь, что часовня в твоем доме свята, то мирянам во время совершения бескровного жертвоприношения подобает держаться подальше от престола, ибо это серьезно осуждает тебя… Тебе не следует собирать их вместе в твоем доме и сооружать иной престол в противовес местной кафолической церкви и возносить на нем жертву Богу.[69]

---

[67] See *Taft R. F.* Great Entrance. P. 26–28; *Taft R. F.*“Women. P. 70–72.

[68] Об этих персонажах-тезках см.: *Nicétas Stéthatos* Opuscules et letters / *Darrouzès J.* (ed.) // SC 81. Paris, 1961. P. 15–17. В 1051–1052 гг. хартофилакс Никита упоминается среди клира Великой церкви во время патриаршества Михаила I Керулярия (1043–1058): Les Regestes. § 858.

[69] SC 81, 284-286. О широком распространении домовых храмов, несмотря на их запрет см.: *Mathews Th. F.* ‘Private Liturgy’ in Byzantine Architecture: Toward a Re-appraisal // CahArch. 1982. № 30. P. 125–138. «Домашняя» евхаристия характерна для духовной жизни как Востока, так и Запада. Домашние литургии вошли в широкую практику Константинополя V в., например, печально известный патриарх Несторий (428–431) упрекал в этом пресвитера Филиппа (*Hardouin J.* Acta conciliorum. 12 vols. Paris, 1714–1715. T. I. P. 1322). То же самое можно сказать о других приватных церквах (примеры и ссылки: *Taft R. F.* Beyond East and West. P.

Это подтверждает, что у частных капелл не было ограды, чтобы изолировать народ от престола.

III. В местах причащения

1.Византийские причастные вместопрестолия

Последующий источник сообщает нам о малых престолах или трапезах, использованных в византийских храмах для причащения мирян в тех местах, которые мы сегодня могли бы назвать «причастными местами [communion stations]», феномен, который не известен по другим свидетельствам вне Византии. Анонимное полулегендарное *Описание св. Софии* § 16 (VIII–IX вв.), описывая святилище Юстиниановой Великой Церкви, утверждает, что император «установил в пресвитерии четыре серебряных стола

89–91). Следовательно, подобное сходило с рук, хотя 58-е правило (*Mansi* 2, 574) собора в Лаодикии Фригийской (ок. 360–390 гг.) (возле современного Денизли в Анатолии, Турция) и собор в Селевкии-Ктесифоне (410 г.) в Месопотамии (*Chabot J.-B.* Synodicon orientale. Paris, 1902. P. 267) откровенно запрещает подобную практику, в то время как II Карфагенский собор в Северной Африке требует благословения епископа на совершения домашних литургий (*Mansi* 3, 695). Практика продолжала существовать, и Новелла 131.8 Юстиниана I (527–565) настаивает на необходимости благословения правящего епископа на совершении литургии в частных домах (CIC. III, 657). Следовательно, во времена Юстиниана храмы в частных домах или монастырские часовни (см. *Magdalino P.* Eukterion // ODB 2, 745; *Dagron G.* Le christianisme dans la ville Byzantine // DOP. 1977. № 31. P. 9. Прим. 31) стали настолько привычными, что требовали разрешения епископа и регулировались византийским частным правом (Кодекс Юстиниана I, 2, 25 // CIC. II, 18). Веком позже в 691–692 гг. 31-е правило Пято-Шестого собора «иже в Трулле» повторило ту же самую норму: «Определяем, чтобы священнослужители, совершающие литургию в молитвенных храмах внутри домов, делали это не иначе, как с согласия местного епископа» (*Nedungatt-Featherstone*. P. 106 = *Mansi* 11, 956), что показывает, что обычай продолжал существовать, несмотря на ограничения. Правило 59 запрещает крещение в домовых храмах (*Nedungatt-Featherstone*. P. 139 = *Mansi* 11, 969). *Император Лев VI* (896–912) Novella 4 // PG 107, 432–433.

(τράπεζας) на колоннах, которые он позолотил».[70] Эти столы не следует путать с престолом, который был явно отдельной трапезой, потому что следующий раздел (§17) того же самого источника описывает его отдельно.[71]

Такие небольшие многоцелевые литургические столы легко представить в храмах византийского обряда, где мы видим их и сегодня. В «Книге церемоний» X в. мы наблюдаем их в обиходе не только на причащении, но также для положения мантии и короны во время коронации и брака василевса, а также в церемониях награждения имперских сановников.[72] Симеон Солунский в гл. 48 творения «О священном храме» также упоминает их в связи с коронацией,[73] как и славянские источники чина венчания на царство.[74] Далее это полностью подтверждается рукописными константинопольскими патриаршими евхологиями, в который упоминаются подобные литургические столы, расставленные повсюду: на солее, на амвоне, в галереях Августеона (закрытой площади к югу от Святой Софии).[75]

«Пасхальная хроника» от 624 г. сообщает о боковых престолах, или паратрапезах [παρατράπεζα], с которых происходила раздача причастия:

---

[70] *Preger*. S. 94; перевод на английский *Mango C.* Art. P. 263.
[71] Ibid.
[72] De cerimoniis I, 39 (30) // *Vogt*. I. P. 157; De cerimoniis II, 47 (38), 49 (40), 50 (41), 56 (47), 57 (48), 59 (50) // *Vogt*. II. P. 3, 11, 16, 47, 59, 65; cf. *Taft R. F.* Great Entrance. P. 31–32.
[73] PG 155, 356A; cp. *Arranz M.* Couronnement royal et autres promotions de cour // Les sacrements de l'institution de l'ancien euchologe constantinopolitain. III.1 // OCP. 1990. №56. P. 83-133, здесь 125.
[74] *Beliarsky I. Al.* Le rite du couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres axiai // OCP. 1993. №59. P. 91–139, здесь 116, 118, 121–122.
[75] *Arranz M.* Sacrements. III.1. P. 90–91, 98–101, 104–105; *Goar*. P. 731; cp. *Strube*. S. 91; *Mango C.* Augustaion // ODB 1, 232.

1. В этом году [624] в месяц Артемисий (*май у римлян*), 12 индикта при патриархе Сергии Константинопольском было впервые введено следующее пение,

2. после того как все приобщились Святых Тайн,

3. когда духовенство собирается вернуть в скевофилакию драгоценные рипиды, дискосы и потиры, и другие священные сосуды;

4. после раздачи [причастия] с боковых паратрапез все возвращается назад на святой престол;

5. и после исполнения заключительного стиха киноника

6. чтобы исполнялся тропарь: «Да исполнятся уста наша хваления Твоего, Господи…»[76]

«Книга церемоний» X в. I, 10[77] и архиерейская литургия X–XI вв., описанная в диатаксисе рукописи XII в. *British Library Add. 34060,*[78] называет причастный стол антиминсом [αντίμισιον, αντίμησιον], или переносной трапезой, что не следует путать с современным антиминсом византийского обряда в виде напрестольного плата.[79] Но в свете хорошо известной склонности византийцев давать всякой вещи более чем одно наименование, такие терминологические нюансы не играют большой роли. Некоторые тексты уточняют, что во время причащения святые дары ставятся на такие паратрапезы для приобщения верных. В «Книге церемоний» один из таких столов-антиминсов используется для причащения василевса и его сановников.[80]

---

[76] Chronicon paschale / *Dindorf L.* (ed.). 2 Bd. // CSHB. Bonn, 1832. Bd. I. S. 714 = PG 92, 1001 (= Les Regestes. 284a).

[77] *Vogt.* I, 70.

[78] *Taft R. F.* The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060 // Part I: OCP. 1979. №45. P. 279–307; Part II: 1980. № 46. P. 89–124 = *Taft R. F.* Liturgy in Byzantium and Beyond. Ch. II; здесь Ch. I. P. 302–303. § X.13.

[79] По этому вопросу основное исследование: *Izzo J.* M. The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches. Roma, 1975.

[80] De cerimoniis I, 9, 10 // Vogt. I. P. 60–61, 70; II, 56 (47), 57 (48), 59.

В Святой Софии правая (южная) сторона наоса, где находились места высших должностных лиц империи, предшествовала по чести левой стороне,[81] и царственные особы осуществляли публичное участие за литургией из метатория, или царского места, расположенного именно с правой стороны наоса рядом с вимой, или святилищем.[82] Именного из этого места василевс приступал к причастию за Рождественской литургией в Святой Софии, как описано в «Книге церемоний».[83] После лобзания мира:

> Император возвращается снова в метаторий, и во время божественного причащения церемониймейстер делает знак препозиту, а препозит — императору, и он исходит, предшествуемый вышеуказанными [придворными], и когда он оказывается перед патриархом, чтобы приобщиться пречистым телу и крови Господа нашего Иисуса Христа, два пажа придерживают края его одеяний, и после получения драгоценного дара в его руку, он целует патриарха и после спуска с платформы [от причастного стола-антиминса] и троекратного крестного знамения, он приобщается святых даров. Затем он снова восходит на ту же самую платформу и пажи придерживают его одеяния, и после получения евхаристического вина от патриарха, он нисходит и, сотворив молитву, оба [император и патриарх] кланяются друг другу, затем повер-

---

[81] De cerimoniis I, 1 // Vogt. I. P. 11. Левая сторона была предназначена для женщин: I, 10, *Vogt. I.* 70.

[82] De cerimoniis I, 1, 9, 32 (23),35 (26) // *Vogt.* I, 12–13, 58–61, 123–24, 135; ср. *Vogt A.* Commentaire. P. I, 61. *Mathews.* P. 96, илл. 50; 132–134 и *Mainstone.* P. 223–226 и илл. 59, 249, 252. Точное местанахождние метатория не столь важно для целей нашего исследования, см. об этом: C. *Mango C.* The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople // Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser. Bind 4. №. 4. Copenhagen, 1959. Bind 4. №. 4. P. 64, 72 и прим. 198; *Strube.* S. 73–81, 163-64; *Majeska.* P. 228, 241, 432-33; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 30, 195, 396; *Papadopoulos J.-B.* Le mutatorion des églises byzantines // Mémorial Louis Petit // AOC. Bucharest, 1948. №1. P. 366–372.

[83] *Mateos J.* Typicon. I. P. 154–159.

> нувшись, он возвращается в метаторий и приглашает отобедать с ним патрициев и сановников, кого пожелает.[84]

«Книга церемоний» в описании торжественных ритуалов для праздничных дней в целом, когда государи присутствуют за литургией в Святой Софии, предписывает тот же самый чин причащения (I, 1),[85] добавляя для Пятидесятницы (I, 9) уточнение, что при выходе из метатория для причащения в сопровождении церемониймейстера и препозита император

> идет и становится напротив святилища возле царского антиминса и, сотворив молитву, восходит и принимает причастие от патриарха по чину, указанному ранее для праздника Рождества Христова, и после причащения император и патриарх кланяются друг другу, и император удаляется в метаторий…[86]

«Книга церемоний» указывает местонахождение царского причастного антиминса с точностью «спереди от святилища».[87] Эберсоль уверенно располагает антиминс на солее[88] возле святых врат, ведущих в алтарь,[89] по аналогии с упоминаниями *De cerimoniis* I, 56 (47) и 59 (50), где антиминс используется в чине посвящения в патриции, и где монарх и новопосвященный принимают причастие из рук патриарха согласно *De cerimoniis* I, 57 (48).[90]

Такие паратрапезы также применялись при приобщении обычных мирян, как можно увидеть в «Пасхальной

---

[84] *Vogt*. I, 124.
[85] *Vogt*. I, 3, 13.
[86] *Vogt*. I, 61; ср. De cerimoniis I, 1 // *Vogt*. I, 13.
[87] *Ebersolt J*. Sainte-Sophie. P. 17. Прим. 3.
[88] *De cerimoniis* I, 56 (47) // Vogt. II, 47. Строка 20.
[89] *De cerimoniis* I, 59 (50) // Vogt. II, 65. Строка 19.
[90] Vogt. II. P. 56, строки 21–22, и особенно P. 59, строки 20-28; ср. прим. 51–52 выше.

хронике».[91] Диатаксис XI в. по кодексу *British Library Add. 340,* списанному веком позже, показывает, что столики еще были в употреблении спустя половину тысячелетия:

> X, 13. И после раздачи [причастия] всем [в святилище] он [епископ] подходит к первому причастному столу (*антиминсу*), и когда диакон, держа дискос, произносит «Благослови, владыко», епископ говорит «Благословлю Господа на всякое время…» [*Пс.* 33].
> 14. И затем весь псалом отправляется прислужниками во время получения народом причастия.[92]

Текст упоминает «первый антиминс», следовательно, таких паратрапез должно быть больше, чем одна.

Как выглядели подобные причастные вместопрестолия, сказать трудно. В V в. мраморные столы с D-образной (*сигмаобразной*) столешницей, т. н. алтарные столы, появляются в районе восточного Средиземноморья (Сирии, Палестине и Египте) и оттуда в большом количестве распространяются по всей ойкумене и достигают Запада.[93] Их легкая конструкция и малая площадь столешницы навели Гульельмо Де Анджелиса д'Оссата на мысль, что они были переносными трапезами для временной установки либо в виме сирийских храмов, либо вне алтарного барьера для раздаяния причастия мирянам.[94] Иногда можно слышать, что такие столики могли стоять в храме для помещения на них приношений верных. Но это неуместно для константинопольской литургии в доиконоборческий период, потому что до окончательной победы над иконоборчеством в 843 г. евхаристические вещества приносились верными в

---

[91] Уже цитировано в прим. 76.
[92] *Taft R. F.* Pontifical Liturgy. I. P. 302-303. §X.13.
[93] *Nußbaum O.* Zum Problem der runden und sigmaformigen Altarplatten // JAC. №4. 1961. №4. S. 18–43; *De Angelis d'Ossat*. P. 31–47, особенно 31–35.
[94] *De Angelis d'Ossat*. P. 35-47.

особое здание во дворе храме — внешнюю скевофилакию.[95] Как бы то ни было, несколько *сигмаобразных* столов, найденных в Византии и Малой Азии,[96] достаточно для того, чтобы предположить *сигмаобразную* форму византийских паратрапез. Более точные размеры и очертания не играют большой роли. Главное, что мы точно знаем, что при причащении в Византии использовались литургические столики.

2. Византийские литургические сосуды

Для чего нужны были такие паратрапезы и не в одном экземпляре гадать не нужно. Достаточно знать, что византийские евхаристические сосуды по размеру были значительно больше современных аналогов.[97] Мэрлиа Манделл-Мэнго иллюстрирует и изучает 12 дискосов[98] и 14

---

[95] Я уже подробно рассмотрел этот вопрос в монографии: *Taft R. F.* Great Entrance. P. 12–26, 31–34, 178–191, 258–159; и особенно в статьях *Taft R. F.* Quaestiones disputatae: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited // Part I. OC. № 81. 1997. P. 1–35; Part II, OC. № 82. 1998. P. 53–87 и *Taft R. F.* Divine Liturgies—Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria, and Palestine // VCSS. CS 716. Aldershot/Burlington/Singapore/Sidney, 2001. Chaps. VII–VIII.

[96] *De Angelis d'Ossat*. P. 35.

[97] Это предметы большой ценности: более точные измерения с приложением современных эквивалентов ценности можно узнать из исследования: *Mundell Mango M.* Monetary Value of Silver Revetments and Objects belonging to Churches, A.D. 300-700 / *Boyd–Mundell-Mango*. P. 123–136 + 20 илл. здесь 132–136. Среди приверженцев византийского наследия сегодня, русские православные придерживаются древней традиции освящать один великий евхаристический хлеб (ангец) и одну большую чашу. Относительности «единства» хлеба и чаши см.: *Taft R. F.* One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period // Nova Doctrina Vetusque: Essays in Early Christianity in Honor of Fredric W. Schlatter, S.J. American University Studies. Series VII. Theology and Religion. Vol. 207. New York, 1999. P. 23–50; *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 360–371.

[98] *Mundell-Mango M.* Silver. №№ 4-6 (Hama Treasure), 34, 36, 39 (Stuma Treasure), 35 (Riha Treasure), 60 (Beth Misona Treasure), 63-64 (Phela Treasure), 74 (Marato tes Myrtes[?] Treasure), 75 (Sarabaon Treasure).

чаш,[99] датированных VI –VII вв. из клада, найденного в Сирии.[100] Дискосы имеют от 35 до 41,4 см в диаметре и весят от 767 до 1090 грамм. Но они легки по сравнению с Сионским кладом из Малой Азии, изученного Сьюзан А. Бойд.[101] Шесть дискосов из этого сокровища настолько велики (в диаметре от 58 до 77,5 см), что весят от 4,2 до 5,2 кг.[102] Следует упомянуть, что три самых тяжелых дискоса из найденных возле Капер-Караона, №№ 5–6 из клада Хама и № 39 (самый массивный) из клада Стума, весят до 1090 г.[103] Но и это не предел: дискос епископа Патерна из сокровищ Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург) имеет в диаметре 62 см и весит 6,52 кг.[104] Несмотря на некоторые оправданные сомнения относительно того, как такие массив-

---

[99] *Ibidem*. №№ 1–3, 27–29 (Hama Treasure), 30 (Riha Treasure), 41 (Antioch Treasure), 57–59 (Beth Misona Treasure), 61–62 (Phela Treasure), 73 (Marato tes Myrtes[?] Treasure). *Lassus J*. Sanctuaires chrétiennes de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des edifices du culte chrétien de la Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane // Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Tome XLII. Paris, 1947. P. 197; *Lassus J*. Syrie // DACL 15, 1927.

[100] Я обхожу стороной вопрос о том были ли клады в Хаме, Стуме, Рихе и Антиохии некогда частью единого целого, как это предполагает Мэрлиа Манделл-Мэнго: *Mundell-Mango M*. Silver. P. x, xiii, 6, 20–21, 33–34. Нахождение кладов в одной и той же литургической зоне не влияет на мою аргументацию.

[101] Моя коллега и друг Сьюзан А. Бойд, куратор Византийской коллекции в Дамбартон-Оуксе, был так любезна, что прочитала данный раздел, и я очень ей признателен за множество ценных замечаний в сфере знания, где моя компетентность оставляет желать лучшего.

[102] Здесь используется метрическая система мер (*неметрическая была опущена при переводе*).

[103] *Boyd S. A*. A 'Metropolitan Treasure' from a Church in the Provinces: An Introduction to the Study of the Sion Treasure // *Boyd-Mundell Mango*. P. 5–37, здесь 17 и илл. S1.1-5, S3.1-2, S41-3, S5.1-3, S7.1

[104] *Boyd-Mundell Mango*. P. 17; *Mundell Mango M*. Monetary Value. P. 134. Илл. 14; *Matzulewich L*. Byzantinische Antike. Studien auf Grund der Silbergefäße der Ermitage // Archäologische Mitteilungen aus russischen Sammlungen. Bd. II. Berlin/Leipzig, 1929. S. 102–108. Abb. 21–22, Tafel 26–27.

ные приборы могли использоваться,[105] Сьюзан Бойд справедливо замечает: «Дошедшие до нас символы, выгравированные на каждом из двух огромных дискосов, подтверждают их литургическое предназначение и развеивают всякие сомнения».[106]

Одна из чаш Сионского клада также поражает исполинскими размерами: ее реконструированная высота составляла около 30 см., в то время как византийские потиры той эпохи колебались по высоте от 14 до 19 см.[107] Чаши из Капер-Кораона имеют в размере от 12,5 до 21,3 см по высоте с диаметром кубка от 11,9 до 18,6 см, что гораздо больше среднестатистических. Для тех, для кого вес (№№ 1–3, 27–30) и объем (№№ 1–3) даны, диапазоны веса составляют от 215,3 до 670 граммов (№ 29), а объемы ок. 600, ок. 980 и ок. 1000 мл для №№ 1, 2, 3, соответственно. № 3, наиболее объемный, вмещает приблизительно литр. У другой большой чаши V–VII вв. из Марато-тес-Миртес (18 см в высотой, 16 см в диаметре кубка) есть ручки с обеих сторон чаши, чтобы облегчить ее удерживание.[108]

Игнатий Смолянин, посетив Константинополь в 1392 г., упоминает о потире из топаза.[109] Трудно даже представить, сколько могло весить такое изделие. Веком позже Ульрих фон Рихенталь сообщает нам, что православный

---

[105] *Elbern V.* Les arts du métal: or, argent et bronze / *Lafontaine-Dosogne J.* (ed.) // Splendeurs de Byzance. Europalia 82. Hellas-Grèce, 2 octobre - 2 décembre 1982. Musées royaux d'Art et d'Histoire. Catalogue. Brussels, 1982. P. 129.

[106] *Boyd S. A.* A 'Metropolitan Treasure' from a Church in the Provinces: An Introduction to the Study of the Sion Treasure // *Boyd-Mundell Mango.* P. 17. Илл. S7.1.

[107] *Ibidem.* P. 14 и «Checklist of the Sion Treasure» (за исключением цепочек и отдельных деталей). Appendix I.

[108] *Mundell-Mango M.* Silver. № 73. Другие чаши с ручками из коллекции Дамбартон-Оукса см.: *Demandt A.* Der Kelch von Ardabur und Anthusa. // DOP. № 40. 1986. P. 113–117. Илл. 1–2.

[109] *Majeska.* P. 94, 280.

потир, который он видел на Констанцском соборе (1414–1418 гг.) по своим размерам был в три раза больше западного аналога. Из-за того, что из подобного сосуда пить было просто невозможно, духовенство использовало лжицу, чтобы приобщиться Честной Крови.[110] Это хорошо иллюстрирует вес чаш, приведенный выше: если она вмещала около одного литра вина, то удерживать такую чашу и причащать из нее было затруднительно. Это же можно сказать о дискосах, описанных выше: самые тяжелые блюда из Капер-Кораона — более килограмма весом, самый тяжелый дискос из Сионского клада весит 5,2 кг, а блюдо Патерна — вообще 6,5 кг. Такие данные объясняют, почему существовала потребность в специальных литургических столиках во время раздаяния причастия, по крайней мере, в больших соборах, которые могли позволить себе такую сложную и тяжелую утварь.

D. Заключение

Исторические данные, приведенные в тексте исследования, не представляют больших проблем с интерпретацией: материал достаточно понятен и лишен внутренних противоречий, поэтому можно легко прийти к выводам.

1. До конца эпохи поздней античности, а в некоторых районах до IX в. и позже, миряне в Византии, как и в других местах, причащались, как высший клир: отдельно под двумя видами, получая хлеб в правую руку, а затем отпивая из чаши.

2. Подобно духовенству, миряне подходили к причастию не спонтанно, а по установленному чину церковных рангов: мирское достоинство, пол, возраст (взрослый,

---

[110] Ulrichs von Richental Chronik der Constanzer Konzils, 1414 bis 1418 / *Buck M. R.* (ed.). Hildesheim, 1962. S. 138

ребенок) и социальный статус (в браке, одинокий, девственник, вдовец).

3. Но в отличии от духовенства высших степеней, миряне не входили в святилище и не приступали к святому престолу, чтобы приобщиться, а выстраивались вне алтаря возле ограды и получали вначале освященный хлеб, а затем чашу.

4. Частные домовые храмы являли исключение из правила.

5. В Византии, по крайней мере, антиминсы, или причастные столы, находились вне алтаря и обозначали точки раздаяния причастия, на которые устанавливались священные сосуды для приобщения низшего клира и мирян.

Такие выводы выглядят весьма тривиально. Но история литургии — это мозаика в процессе сложения, напряженная целенаправленная деятельность. Это не догадки, а только открытия и обогащение новыми знаниями. Это помещение каждого камешка на строго отведенное ему место, что и делает такую мозаичную реконструкцию возможной.

***Taft R. F.* The Order and Place of Lay Communion in the Late Antique and Byzantine East / *Johnson M. E., Phillips L. E.* (eds.) // Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw // Studies in Church Music and Liturgy. Portland: Pastoral Press, 2004. P. 129–149.**

УПАДОК ПРИЧАЩЕНИЯ В ВИЗАНТИИ И ОТДАЛЕНИЕ МИРЯН ОТ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДЕЙСТВА: ПРИЧИНА, СЛЕДСТВИЕ ИЛИ НИ ТО, НИ ДРУГОЕ?

А. Введение

Повлияла ли закрытость византийского алтаря на отстраненность мирян от участия в литургии? Некоторые современные православные авторы критикуют иконостас за сокрытие литургии от верных,[1] а реформаторы вообще призывают от него избавиться.[2] Отцы Николай Афанасьев и Александр Шмеман заклеймили «переориента-

---

[1] Например, *Афанасьев Н., прот.* Служение мирян в Церкви. Париж, 1952. С. 30; *Plekon M.* Living Icons. Notre Dame, 2001. P. 157; *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж, 1947. С. 167; *Ouspensky L.* The Problem of the Iconostasis // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1964. № 8. P. 186–218, здесь P. 187–189. Л. Успенский приводит мнения различных критиков иконостаса, как православных, так и католических.

[2] Это был одним из вопросов, который обсуждался в Российской Православной церкви в 1905–1917 в рамках подготовки к поместному собору, который состоялся в памятном 1917 г. в Москве. Большевистская революция отбросила проекты реформ в небытие. Детально об этом см.: *Mojzeŝ M.* Analisi metodologica di alcune tendenze per una riforma liturgica nelle Chiese di tradizione bizantina nel XX° secolo (неопубликованная докторская диссертация, выполненная под моим руководством в Папском Восточном институте (Рим) и защищенная 17 июня 2003 г.); *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. Серия: Церковные реформы. М., 2001. 512 с. О Московском соборе 1917 г. в целом: *Cunningham J.W.* A Vanquished Hope. The Movement for Church Renewal in Russia, 1905–1906. Crestwood (NY), 1981 (Русское издание: *Каннингем Дж. В.* С надеждой на Собор. Лондон, 1990). Недавно мысль о демонтаже иконостаса прозвучала и в греческом православии: *Bouwen F.* Tradition orthodoxe et monde contemporain. Symposium interorthodoxe de théologie, Thessalonique, 12–16 septembre 1973 // POC. 1973. № 23. P. 33–54, здесь: 51.

цию» литургии и храма, возложив вину за это на клерикализацию, сакрализацию и приватизацию литургии, в результате чего евхаристическая община трансформировалась в неевхаристическое собрание, за которым причащается лишь сослужащее духовенство.[3]

Хорошо известно, что завершение эпохи гонений Миром Константина в 312 г.[4] привело к созданию более формализованных церковных структур и регламентации литургической жизни, выразившейся в некоем отчуждении литургии от народа. Здесь можно упомянуть четыре феномена, поддающихся датировке:

1) пенитенциарный кризис IV в.;
2) видение евхаристии как таинства, внушающего страх и трепет (явление, возникшее в тот же самый период);
3) появление закрытого алтаря в IV столетии;
4) тайное произнесение литургических молитв в V–VI вв.

Я уже посвятил последнему фактору отдельное исследование.[5] Первыми тремя я собираюсь заняться здесь.

Во-первых, нужно сделать уточнение. Под «византийской церковью» и «византийской литургией» я понимаю все, что мы называем храмами и литургией, т. е. «литургией Великой церкви», которые восходят к Константинопольскому патриархату и его церквам-дочерям. Для историка литургии единственным критерием принадлежности к «византийскому обряду» является происхождение из

---

[3] Цитируется по: *Plekon M.* Living Icons. P. 157.

[4] *В российской историографии свобода вероисповедания в Римской империи ассоциируется с Медиоланским эдиктом 313 г. — прим. пер.*

[5] *Taft R. F.* Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It // Liturgy in Context: Worship Traditions of Armenia and the Neighboring Christian East. New Rochelle (New York) September 25-28, 2002.

данного литургического ареала. Единственное исключение может быть сделано для палестинского монашества, потому что савваитские лавры в Палестине оказали огромное влияние на формирование монашества и монашеской литургии в позднейший период развития византийского обряда.[6] Византинисты из других дисциплин могут использовать эпитет «византийский» более широко, относя его к храмам в Палестине или церковной утвари из Сирии. Для историка же литургии литургический сосуд из Сирии не является «византийским», несмотря на то что Сирия географически входила в Византийскую империю, ведь православные патриархаты Александрии, Антиохии и Иерусалима имели свои собственные традиции, пока в первые века II тысячелетия они не были тотально византинизированы.[7]

Во-вторых, мой вопрос не в том, что иконостас в его современном виде сплошного алтарного заграждения непостижимым образом повлиял на отчуждение народа от литургии, потому что упадок народного участия начался

---

[6] *Taft R. F.* Byzantine Rite. Chaps. 5-7; *Taft R. F.* Mount Athos. P. 179–194; *Pott*. Ch. 4; *Пентковский А. М.* Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы //ЖМП. 2001. №4; *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции //ЖМП. 2001. №5. С. 69–80.

[7] Этот процесс все еще ждет научного освещения. Некоторые работы: *Charon C. (Korolevsky C.)* Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours, II-III. (Том I до сих пор не опубликован). Roma, 1910–1911. III, 1–21 = History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the Sixth Century Monophysite Schism until the Present (1910) / *Samra N.* (ed.). 3 vols. Fairfax (VA), 1998–2001. III.1, 1–25; *Charon C.* Le rite byzantine et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) // ΧΡΥCOCTOMIKA. P. 473–497*; Meester P. de* Grecs (liturgies) // DACL VI.2. P. 1605-1608; *Nasrallah J.* La liturgie des patriarcates melkites de 969 à 1300 // OC. 1987. №71. P. 156–181; *Taft R. F.* The Byzantine Rite. P. 56–57; *Todt K.-P.* Religion und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit // BZ. 2001. № 94. S. 239–269; здесь: 262–266.

задолго до появления подобного сооружения. Скорее я хотел бы исследовать вопрос, повлиял ли предшественник иконостаса темплон, или алтарный барьер, на то, что мы считаем упадком.

B. Частота причащения в Византии

Частота причащения — т.е. как часто люди приобщались Святыми Тайнами на самом деле — является критерием плодотворного литургического участия согласно самой сакральной части литургии, эпиклезису, на котором возносятся молитвы о том, чтобы святые дары были «причащающимся, [ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν] 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».[8] Более прозаически: святое причащение как акт народного благочестия в том виде, в котором оно происходило на протяжении всей истории византийского православия, может быть документально прослежено по источникам.

I. Кризис IV в. и его последствия[9]

Частое причащение в эпоху раннего христианства хорошо известно и не требует особых доказательств.[10] В период до воцарения Константина Великого христиане обычно причащались за каждой евхаристической литурги-

---

[8] *Taft R. F.* The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom / *Scicolone I.* (ed.) Psallendum // Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons, O.S.B. // AL. № 15 = SA. Roma, 1992. № 105. P. 275–302.

[9] Ссылки и точное описание: *Herman*. S. 204. См. Также: *Bohl H.* Kommunionempfang der Gläubigen // Disputationes theologicae. Frankfurt, 1980; *Browe*; *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 104.

[10] *Leclercq H.* Communion quotidienne // DACL. III.2. P. 2457–2462; DTC III.1, 515–521; *Duhr J.* Communion fréquente // DSp. 2, 1234–1292; *Herman*. S. 203–204; *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 88–89.

ей, как сообщают об этом Иустин в «Апологии»[11] и Евсевий Кесарийский (ок. 263–339) в «Церковной истории».[12]

1. Покаянная дисциплина

Увы, безмятежные дни быстро миновали, а Константинов мир 312 г. спровоцировал радикальные перестановки на всех уровнях церковной жизни, включая литургию. Переход от маленькой гонимой секты к Церкви Империи с неизбежным возвращением отступников и возрастанием количества неискренних обращений привел к созданию канонической покаянной дисциплины для контроля процесса воссоединения с церковью тех, кто покинул ее во время гонений,[13] и бурного притока желающих вступить в политически одобренную церковь.[14] Это бросало ради-

---

[11] *Apologia* I, 65, 67.

[12] *HE* VI, 43, 18 // GCS 9, 2,622 = *Eusèbe de Césarée* Histoire ecclésiastique // *Bardy G.* (ed.) 4 vols. I: Livres I–IV // SC 31. Paris, 1952; II: Livres V–VII // SC 41. Paris, 1955; Livres VIII-X // SC 55. Paris, 1958; IV: Introduction, Index, Addenda et Corrigenda // SC 73c. Paris, 1987; здесь: SC 41, 158 = PG 20, 625–28. Евсевий цитирует письмо папы Корнелия Римского (251–253) епископу Фабию Антиохийскому (250–252) и описывает антипапу Новациана или Новата (†258), требующего присяги на верность от своих сторонников во время раздаяния причастия на литургии. Здесь для цели нашего исследования важно, что причастие, очевидно, раздавалось всем молящимся.

[13] *Berrouard M.-F.* La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie // LMD. 1974. № 118. P. 92–130. Каноническое или «публичное» покаяние отмерло на Востоке и Западе около V в. по Швартцу: *Schwartz*. Bd. V. S. 274–362; здесь: 352, 361.

[14] *Dujarier*. P. 78–90; *Johnson M. E.* The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation. Collegeville, 1999. P. 89–92. У нас до сих пор нет адекватного исследования по истории катехумената в Константинополе. Правила 78, 95, 97 Трулльского собора (691–692) являются последними каноническими документами, упоминающими оглашенных: *Nedungatt-Featherston*. P. 159, 174–79 = *Mansi* 11, 977, 984–985. Позднейшие своды канонического права продолжали включать ранние акты об оглашенных, хотя сами оглашенные уже канули в лету. Мало того, возникают сомнения в том, что даже во времена Трулльского собора катехуменат был действующим институтом. Иные свидетельства VII в. говорят об упадке традиции. Хотя в 628–630 гг. Максим Исповедник в «Мистаго-

кальный вызов евхаристической дисциплине. Не было

гии» (Mist. 14–15 // PG 91, 692–693) говорит об оглашенных как о существующей реальности, его *Житие* упоминает «распростирание некрещеных в предхрамии [ἀμυήτων ἐν τῷ προνάῳ πρόπτωσις]» (*Devreesse R.* La vie de S. Maxime le confesseur et ses récensions // AB. 1928. № 46. P. 22, строка 6 (= BHG 1234), *Схолии* же Максима на творения Псевдо-Дионисия говорят об отпусте оглашенных как об отмершем обычае [οὐ γίνεται] (PG 4, 141C), и этот фрагмент не из тех, чья аутентичность может быть поставлена под сомнение: см. *Balthasar H. U. von* Das Problem der Dionysius-Scholien // *Balthasar H. U. von* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961². S. 644–672. Далее, ни Прокопий, ни Силенциарий и словом не обмолвились об оглашенных в Святой Софии, хотя они прошлись вдоль и поперек по катехуменам (храмовым галереям) (*Mathews*. P. 128-29). Множественные упоминания оглашенных в византийских литургических текстах ничего не скажут. Литургийные формуляры продолжали переписываться без какой-либо связи с реальностью. Лишь в X в. молитва над оглашенными стала постепенно пропадать из богослужебных списков суточного круга, но не из литургийных чинов. Типикон X в. все еще упоминает рудиментарный чин оглашения для детей православных родителей с катехизисом для оглашаемых перед крещением на Пасху: *Mateos J.* Typicon. II. P. 31–33, прим. 2; p. 38–39, 78–79, прим. 6; Index, p. 300; *Dresden A 104* // *Дмитриевский А. А.* Древнейшие типиконы. С. 154–156; *Arranz M.* Sacrements. I. P. 43-49, 64, 377-97; *Arranz M.* Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin / Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conferences S.-Serge, XXIVe Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin - 1 juillet 1977 // BELS. Roma, 1978. № 14. P. 37–53. Арранц полагает, что в те времена в Великой церкви совершалось крещение детей, достигших «возраста разума»: *Arranz M.* Sacrements. I.2 // OCP. 1983. № 49. P. 42–90; здесь: 44–47, 89–90; *Алмазов А. И.* История. Гл. 24, особенно с. 592–596. «Книга церемоний» X в. (*De caerem.* I, 21 (12) // *Vogt*. I. P. 82), по-видимому, поддерживает эту интерпретацию: в среду после Пасхи император принимал во дворце 6 новокрещеных, которых сопровождали 6 сирот. Трудно представить, чтобы сироты сопровождали взрослых неофитов, хотя я допускаю, что церемониальные книги содержат множество анахронизмов. Византийские источники VI–X вв. показывают прочное вхождение в обиход крещения младенцев на 40-й день: *Житие преп. Елизаветы Константинопольской* (после 591 г.), *Halkin F.* Sainte Elizabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople // AB. 1973. № 91. P. 249–264; здесь: 255–256 (= BHG 2121); и Les Regestes. § 592 (886–893 гг.) и § 972.1 (1094 г.); *Baup J.* The fate of Babies Dying before Baptism in Byzantium // SCH. 1994. № 31. P. 115–125— хотя ранее детей крестили в возрасте 3 лет: Les Regestes. § 972.1.

больше «малого стада», небольшого сплоченного общения святых. Указание на совместное евхаристическое причащение как на выражение единства общины, основанное на явном евхаристическом отрывке из Павлова послания (*1 Кор.* 10, 17) рухнуло после появления новых категорий молящихся, не приступающих к причащению: оглашенных, обуреваемых [ἐνεργούμενοι], просвещаемых [φωτιζόμενοι], кающихся [οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ], слушателей [ἀκροώμενοι][15] и наблюдателей [συστάντες].[16] Все они должны были покидать собрание перед началом евхаристической части богослужения.[17] Участившаяся практика откладывания креще-

---

[15] «Слушателями» были те, кто интересовался христианством, но еще не был записан в оглашенные. Им было разрешено участвовать в литургии Слова (*литургии оглашенных*), пока их не отпускали вместе с другими категориями прихожан, которым было не дозволено участвовать в молитвах и таинствах. См. *Апост. пост.* II, 39, 6 = Les Constitutions // SC 320, 268, которые сохраняют оригинальный греческий текст параллельного фрагмента в *Дидаскалии* II, 39, 6, ныне имеющегося только в сирской версии: Didascalia apostolorum syriacae / *Legarde P. A. de* (ed.) Leipzig, 1854. Reprint: Göttingen, 1911. P. 45 = *Connolly R. H.* Didascalia. P. 103; *Апост. Пост.* II, 41,1 // SC 320, 270–271; VIII, 6, 2; 12, 2 // SC 336, 150; 176; ср. SC 329, 90–91, §§ 380–382; *свт. Василий Великий* (†379) Посл. 188, 4; Посл. 217, 56, 58, 64, 66 = *S. Basile* Lettres / *Courtonne*. II. P. 125, 210–212; многочисленные ссылки: *Lampe*. P. 65. О «слушателях» см.: *Schwartz*. Bd. V. S. 307–315, 328ff (ἀκρόασις: правила 4, 58, 64, 66); *Schwartz*. Bd. III. S. 95–96, 144; *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 192–198, 236–239, 454, 456–460, 466; *Braniste E.* L'assemblée liturgique décrite dans les Constitutions apostoliques et les differentes functions dans son cadre / L'assemblé liturgique et les différentes roles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge—XXIIIe Semaine d'Études liturgiques, Paris 28 juin – 1 juillet 1976 // BELS. Roma, 1977. № 9. P. 93–130; здесь: 122 = *Braniste E.* The Liturgical Assembly and its Functions in the Apostolic Constitutions // Roles in the Liturgical Assembly / The Twenty-Third Liturgical Conference Saint Serge. New York, 1981. P. 73–100; здесь: 94.

[16] «Наблюдателями» были кающиеся, которым разрешалось находиться в храме во время анафоры, но не разрешалось совершать приношение и приобщаться, см. *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 181–182, 191, 194–196.

[17] Об отпустах в Константинополе см.: *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 139-98; об отпустах в районе Антиохии ок. 380 г. см. тамже, S. 447–460 и Апост. Пост. II, 14 // SC 320, 361–317; VIII, 6–9, 35, 38, SC 336: 150–167,

ния на более поздний срок привела к разделению общины на причастников и непричастников.[18] Падение частоты причащения еще более углубило это разделение, так как мирянам постоянно внушали, что тайны обладают высочайшей степенью сакральности, коей сами верные совершенно недостойны, что приводило к благоговейному воздержанию последних от трапезы Господней. Святое причащение призванное свидетельствовать об общем участии в принесенных дарах, неизбежно переродилось в акт личного благочестия.

Упадок частоты причащения среди мирян стал главным предметом пастырских поучений и гомилетических воззваний церковных иерархов. Уже ок. 330 г. 2-е правило Антиохийского собора постановило:

> Все, входящие в церковь и слушающие священные писания, но, по некоемому уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом, или отвращающиеся от причащения святыя евхаристии да будут отлучены от церкви дотоле, как принесут плоды покаяния… [19]

Но попытки поставить препятствия общему течению в виде канонов и увещеваний были напрасны. Свт. Амвросий Медиоланский (339–397) из Италии и блаж. Августин (†430) из латинской Северной Африки свидетельствуют об аналогичном падении частого причащения на Западе, считая, что данный кризис начался на Востоке,[20] в то время как

246–247, 250–251. Другие позднеантичные источники см.: *Taft R. F.* Great Entrance. P. 48-49.

[18] *Dujarier*. P. 81–84.

[19] *Mansi* 12, 1309 = КП. С. 153. О дате этого собора см. PL 56, 35–41. 9-е правило Святых Апостолов (= Апостольские постановления VIII, 47:9 // SC 336, 276) говорит о том же самом.

[20] *Амвросий Медиоланский* De sacramentis V, 4, 25 // CSEL 73, 69 = PL 16, 452BC; *Августин Аврелий* De sermone Domini in monte II, 7, 26 // PL 34, 1280; Sermo 132, 1 // PL 38, 734–35; ср. *Herman*. S. 204–205.

Златоуст горько жаловался на то же самое во время служения в Антиохии и Константинополе.[21] Не секрет, что Златоуст в своем ригористическом порыве часто прибегал к риторическим преувеличениям.[22] Но нет дыма без огня, тем более что Златоуст, Амвросий и Августин рисуют достаточно похожую картину во всех уголках тогдашней ойкумены. Кроме того, в IV в. проявилась практика отпуста с евхаристической литургии, которая в свою очередь привела к появлению и упрочнению категории молящихся, не приступающих к Евхаристии.[23]

2. «Страх и трепет» перед Евхаристией у Златоуста

Но Златоуст, несмотря на увещевания, обнажает лишь часть проблемы. В беседах и творениях его современников Кирилла/Иоанна II Иерусалимских (после 380 г.) и Феодора Мопсуестского (ок. 388–392) при наставлении неофитов появляется новая терминология «страха и трепета». Евхаристия определяется уже как нечто, внушающее ужас, особенно для «нечистых».[24] У верных после таких

---

[21] См. беседы Златоуста, приведенные в следующем разделе (B.I.2).

[22] О соотношении достоверности и риторических приемов в проповедях Иоанна Златоуста, см. дискуссию: *Natali A.* Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome // SP 16 // TU. Berlin, 1985. № 129. 463-470. Об историческом контексте проповедей Златоуста в целом см: *Bauer Ch.* Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. 2 Bd. München, 1929–1930. I. S. 166–212; II. Bd. 72–83; *Kaczynski R.* Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus // Freiburger theologische Studien. Freiburg/B., 1974. S. 271–306; *Pasquati O.* Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo // OCA. Roma, 1976. №201. Chap. 7: *Pasquati O.* Spettacoli e liturgia и наиболее свежий взгляд: *Kelly J. N. D.* Golden Mouth. The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop. London, 1995.

[23] См. прим 17 выше; а также текст Златоуста (№ 8) привиденные ниже в прим. 116.

[24] Такой новый способ описания евхаристических тайн, был совершенно чужд Каппадокийцам (*Moreau E. de* Récitation du canon de la messe à voix basse // Nouvelle revue théologique. 1924. № 51. P. 65–94; здесь 87–88),

слов о внушающем трепет таинстве и требований ритуальной чистоты появлялось большое психологическое препятствие, чтобы приблизиться к Евхаристии, особенно после систематических упреков в недостоинстве. Неудивительно, что у мирян постепенно пропало всякое желание приступать к таинству, и их пришлось настойчиво приглашать приобщиться.

Златоуст в Антиохии до 398 г. был не только жертвой падения благочестия паствы. Он несет свою долю ответственности за систематическое взращивание в прихожанах комплекса религиозной неполноценности, постоянно делая акценты на «искренности и чистоте души», которые требовались, чтобы приступить к Вечери Господней. «В этой [чистоте] приступай во всякое время, а без нее — никогда!», — восклицает он. «Напрасна ежедневная жертва, напрасно

впервые это появляется в огласительных беседах Кирилла/Иоанна II Иерусалимских *Catech*. 1, 5; 5, 4 // *Cyrille de Jérusalem* Catéchèses mystagogiques, introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris // SC 126bis. Paris, 1988. P. 90, 150; Иоанна Златоуста *Catech*. 2, 12, 14 // *Jean Chrysostome* Huit catéchèses baptismales inédites / *Wenger A*. (ed.) // SC 50. Paris, 1970. P. 139–141; и особенно Феодора Мопсуестского *Hom*. 13, 6; 14, 2, 6, 10, 18; и *Hom*. 15; 16 passim // *Tonneau- Devreesse*. P. 377, 407, 413–415, 425, 461–605. О «страхе и трепете» особенно в контексте евхаристии, см. *Betz J*. Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. 2 Bd. Freiburg/B., 1955. I.1. S. 126; *Bishop E*. Fear and Awe attaching to the Eucharistic Service / The Liturgical Homilies of Narsai, translated into English with an introduction by R.H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop // Texts and Studies. № VIII.1. Cambridge, 1909. S. 92–97; *Daniélou J*. Introduction to Jean Chrysostome, Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Tome I. / *Maligrey A.-M*. (ed.) // SC 28bis. Paris, 1970. P. 30–39, 55–59; *Fittkau G*. Der Begriff des Mysteriums bei Chrysostomus // Theophaneia. Bonn 1953. № 9. S. 122–145; *Jungmann J. A*. The Place of Christ. P. 245; *Kretschmar G*. Abendmahl // Theologische Realenzyklopädie 1, 77–78; *Quasten J*. Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des 4. Jahrhunderts / *Mayer A. C*. et al. (eds.) // Vom christlichen Mysterium. Düsseldorf, 1951. P. 66–73 и важднейшие святоотеческие цитаты: *Arranz M*. Le «sancta sanctis» dans la tradition liturgique des églises // ALW. 1973. № 15. P. 31–67; здесь 62–66.

мы предстоим перед престолом: никто не причащается, — жалуется он, но тут же поправляется, чтобы уточнить, – Я же говорю это не для того, чтобы вы могли просто так приобщаться, но чтобы сотворили себя достойными».[25]

Златоуст снова столкнулся с той же самой ситуацией, когда взошел на константинопольскую кафедру в феврале 398 г. Вот как он описывает парадокс в *Беседе на Послание к Евреям*:

> Что же? Разве мы не приносим [евхаристическое жертвоприношение] каждый день [ἑκάστην ἡμέραν οὐ προσφέρομεν]? …Многие причащаются этой жертвы однажды во весь год, другие дважды, а иные несколько раз… Что же? Кого нам одобрить? Тех ли, которые причащаются однажды, или тех, которые — часто, или тех, которые редко? Ни тех, ни других, ни третьих, но причащающихся с чистою совестью, с чистым сердцем, с безукоризненною жизнью. Такие пусть всегда приступают; а не такие — ни однажды. Почему? Потому, что они навлекают на себя суд, осуждение, наказание и мучение… Говорю это не с тем, чтобы запретить вам приступать однажды в год, но более желая, чтобы вы непрестанно приступали к святым тайнам. [26]

Несмотря на настойчивые призывы Златоуста к более частому причащению, его послание (message) было понято паствой в негативном смысле и приводило к прямо противоположным результатам. Это можно проследить из дальнейшего: «Когда он [предстоятель] говорит: святая святым, то говорит: кто *не* свят, тот *не* приступай». [27]

3. Позднейшие источники

Общепризнано, что Златоусту свойственны риторические преувеличения. Из других источников можно уз-

---

[25] In Eph hom. 3, 4 // PG 62, 28–29 (= CPG. § 4431); In 1 Cor hom. 28, 1 // PG 61, 233 (= CPG. § 4428); De baptismo Christi 4 // PG 49, 369–370 (= CPG. § 4435); In 1 Tim hom. 5, 3 // PG 62, 529–530 (= CPG. § 4436). *Здесь и далее дореволюционный русский перевод.*

[26] In Heb 10 hom. 17, 3–4 // PG 63, 131–132 (= CPG. § 4440).

[27] In Heb 10 hom. 17, 4 // PG 63, 133. Курсив мой.

нать, что причащение в Константинополе, особенно в праздничные дни, еще долго оставалось массовой практикой. Пресвитер Евстратий в *Житии* патриарха Евтихия (552–565, 577–582), составленном вскоре после смерти святителя в 582 г.,[28] описывает скопление народа в Святой Софии, собравшегося 2 октября 577 г., чтобы приветствовать возвращение патриарха в столицу из ссылки. Вот как изображается раздаяние причастия, длившееся три часа на литургии:

> …и совершив бескровное жертвоприношение, он преподал его верным мирянам, начав с третьего часа до шестого, потому что каждый хотел приобщиться у него… [διά τό πάντας ἐπιθυμεῖν παρ᾽ αὐτοῦ μεταλαμβάνειν].[29]

Это же житие описывает Евтихия, совершающего евхаристию на Пасху перед кончиной и снова раздающего Тело Христово всем верным:

> После того как добрый пастырь совершил всю Божественную литургию, он также преподал пречистое и животворящее Тело Господа нашего Иисуса Христа всем верным мирянам [μεταδούς καί τοῦ ἀχράντου καί ζωοποιοῦ σώματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν᾽Ιησοῦ Χριστοῦ παντί τῷ πιστῷ λαῷ]…[30]

Даже допустив неизбежные преувеличения, свойственные агиографическому жанру, можно прийти к выводу, что в конце VI в. в столичном граде Константина все еще продолжалось широкое участие прихожан в приобщении святым тайнам.

---

[28] *Vita et conversatio* 78. О *Житии* см.: *Cameron A.* Eustratius' Life of Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council; *Cameron A.* Models of the Past in the Late Sixth Century: The Life of Patriarch Eutychius; *Cameron A.* Changing Cultures in Early Byzantium // VCSS. CS 536. Aldershot/Brookfield, 1996. Chaps I–II; датировка: I. P. 244–245.

[29] *Eustratius* Vita et conversatio S. Eutychii 78 // BHG 657 // CCSG 25. Turnhout/Louvain, 1992. P. 70 = PG 86.2, 2364BC (= CPG. § 7520).

[30] PG 86.2, 2380B.

Веком позже в том же Константинополе предписания Пято-шестого собора в Трулле (691–692 гг.) позволяют предположить, что верные причащались ежедневно во время Светлой седмицы. Правило 66-е гласит:

> От святого дня воскресения Христа Бога нашего до недели новые, во всю седмицу верные должны во святых церквах непрестанно упражняться во псалмах и пениях и песнях духовных, радуясь и торжествуя во Христе, и чтению Божественных писаний внимая, и святыми тайнами наслаждаясь [καί τῶν ἁγίων μυστηρίων κατατρυφῶντας].

Следует иметь в виду, что 80-е правило предписывает канонические кары тем, кто пропустит евхаристию три воскресения подряд. [31]

В письме к Махаре св. Феодор Студит (759–826) рекомендует частое причащение даже мирянам. [32] В конце XII в. византийский канонист Феодор Вальсамон (ок. 1130–† после 1195) допускает ежедневное причащение для всех монахов, клириков и мирян с условием достойного приуготовления.[33] Как этот возвышенный идеал претворялся в жизнь, остается неизвестным.

II. Монашеское причащение

Из-за наличия большого количества эпизодических свидетельств в агиографических источниках, ограничусь двумя главными важными аскетическими движениями, повлиявшими на византийское монашество в I тысячелетии: лаврой св. Саввы в Палестине и студийской реформой в Константинополе. [34]

---

[31] *Nedungatt-Featherstone*. P. 148–149, 160–161 = *Mansi* 11, 973; 977.
[32] Lib. II, E , 220 // PG 99, 1668C; *Salaville S*. Messe. P. 282–298; здесь 282.
[33] Responsa ad interrogationes Marci 16 (17) // PG 138, 968–969 = *Rhalles G.A., Potles M*. Σύνταγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων... 6 vols. Athens, 1852–1859. 4, 460-461; ср. 2, 11, 3, 127, 4, 462; *Herman*. S. 209.
[34] Об этой реформе см. прим. 6 выше.

1. Лавра св. Саввы

О частоте причащения в савваитских лаврах[35] свидетельства неоднозначны. Анахореты, не имевшие священного сана, вообще могли обходиться без причащения. На протяжении первых пяти лет, когда св. Савва (439–532) еще не был удостоен священства и жил отшельником в пустыне, он приобщался только тогда, когда его навещал пресвитер.[36] Но и здесь вероятно были исключения. Ок. 600 г. Иоанн Мосх (ок. 540/550–619) в «Лугу духовном» сообщает об аскете из лавры, который причащался трижды в неделю. [37] Глава 86 того же самого источника сообщает об одном подвижнике, которого называли «γραζερ [βοσκός]» потому что он питался лишь дикорастущими растениями, при этом он регулярно посещал воскресные богослужения.[38] Однажды он сделал исключение и остался в пустыне на 5 недель, потому что обиделся на одного из братьев, который был к нему несправедлив. В конце концов, он вернулся в лавру на синаксис, за которым примирился с братьями, причастился и отдал Богу душу. [39]

---

[35] *Taft R. F.* Frequency. P. 103–132; *Taft R. F.* Home-Communion; *Taft R. F.* Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism. Paper delivered at the Pontificio Ateneo S. Anselmo Monastic Institute Fiftieth Anniversary Symposium Classic Texts and Themes of the Christian Monastic Tradition (Yesterday—Today—Tomorrow), 27 May - 1 June 2002 // Symposium Acta; *Herman*; *Salaville S.* Messe. P.

[36] Кирилл Скифопольскй (ок. 512–†558) Житие св. Саввы 16 (= BHG 1608); Kyrillos von Skythopolis / *Schwartz E.* (ed.) // TU. 49.2. Leipzig, 1939. S. 100 = *Cyril of Scythopolis* The Lives of the Monks of Palestine // Cistercian Studies Series 114. Kalamazoo, 1991. P. 109.

[37] Pratum spirituale 17 // PG 87.3, 2865A; *John Moschos* The Spiritual Meadow (Pratum Spirituale)// Cistercian Studies Series 139. Kalamazoo, 1992. P. 12.

[38] Об этих монахах см. недавнее исследование *Wortley J.* 'Grazers' [βοσκοί] in the Judaean Desert // *Patrich*. P. 37–48.

[39] PG 87.3, 2944AB.

Пять недель без участия в евхаристии считалось чрезмерным сроком даже для мирян,[40] и Кирилл Скифопольский (ок. 512–†558) в *Житии* св. Евфимия (†473) скорее всего подразумевает, что большинство присутствовавших за литургией монахов, если не все, принимали причастие:

> просвещенный Евфимий… рассказывал каждому из своих близких, говоря: «Часто в то время, как я раздавал братии Божественные Тайны, видел, что некоторые из приступающих были просвещаемы пречистым приобщением, другие же им были осуждаемы и неким образом умерщвляемы, как недостойные Божественного света». И постоянно поучал братию, говоря: «Внимайте себе, братия и отцы, и каждый из вас да искушает себя и тако от хлеба да ест и от чаши да пьет, как говорит апостол, «творяй же сие недостойне, суд себе яст и пиет» (*2 Кор.* 11, 28). [41]

2. Студитский обычай

Из Константинополя у нас мало сведений о частоте монашеского причащения перед студийской реформой византийского монашества, которая началась в Вифинии и достигла столицы в 799 г.[42] Преп. Феодор Студит (759–826) ратовал за ежедневное совершение евхаристии. В *Послании 554* Феодор обосновывает личную практику ежедневного приобщения и рекомендует ее другим.[43] Глава 27 студий-

---

[40] Палладий (ок. 363 – ок. 430) в «Лавсаике» (Historia lausaica 17, 6–9) сообщает о том, что авва Макарий сказал жещине, которую колдун превратил в кобылу, что это у него получилось потому, что она 5 недель не причащалась: *Palladio* La Storia lausiaca // Vita dei santi. Milan, 1990. № 2. P. 72–74. См. также правило Трулльского собора в прим. 31.

[41] Vita 29 / *Schwartz E.* (ed.). 56 (= BHG 647). *Русский текст: Житие иже во святых отца нашего Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1898. Вып. 2.*

[42] *Pott*. Chap. 4; *Taft R. F.* Byzantine Rite. Chap. 5 и ссылки там. Устав обители «неусыпащих [ἀκοίμητοι]» раннего (достудийского) периода ничего не говорит о причащении монахов: Vie d'Alexandre l'acémète / *Stoop E. de* (ed.)// PO 6, 5.

[43] Theodori Studitae Epistulae. 2 vols. / *Fatouros G.* (ed.) // CFHB. 31.1–2, Berlin/New York, 1992. II, 849, 50-57 = Liber I, Ep. 57 // PG 99, 1116AB.

ского *Ипотипосиса* говорит о ежедневной евхаристической литургии за исключением алитургических дней.[44] И *Малый катехизис* Феодора настаивает на том, что каждый монах должен причащаться за каждой литургией, которая совершается, т. е. ежедневно.[45] Мало того, правило 31-е студийской *Епитимии* накладывает покаяние постом или великими поклонами (метаниями) тем, которые этого не соблюдают,[46] несмотря на то, что многие монахи находили приобщения по воскресным дням достаточным. Суровые кары обещаны прожившим 40 дней без причащения. [47]

3. Последующие типиконы

Согласно типикону XII в. монастыря Богородицы Эвергетиды, евхаристия продолжается совершаться почти каждый день, а в алитургические дни, когда обычная литургия не совершается, предписано отправлять литургию Преждеосвященных Даров, за которой все монашествующие должны приобщаться.[48] Никто не может принимать причастие или отказаться от него без благословения настоятеля, и типикон разрешает ревностным монахам при-

---

[44] PG 99, 1713B = BMFD 1, 108-109. Издание I приводится по списку *Vatican Gr. 2029*, изданному в PG 99, 1704–1720 = Nova patrum bibliotheca. 10 vols. / *Mai A., Cozza-Luzi G.* (eds.) Roma, 1852–1905. V. 4. P. 111–125. Этот манускрипт является более ранним свидетельством, чем кодекс XIII–XIV вв. *Athos Vatopedi 322 (956), Дмитриевский А. А.* I. C. xii–xxxi, 224–238, с вариантами из кодекса *Vatican Gr. 2029*. Об *Ипотипосисе* и его рукописях: BMFD 1, 84; *Parenti S.* Un capitolo della Hypotyposis di Teodoro di Stoudios in due Triodia di Grottaferrata dell'XI/XII secolo // EOr. 1996. № 13. P. 87–94, особенно 91-92; *Taft R. F.* Mount Athos. P. 182-83. О студийской практике причащения: *Salaville S.* Messe. P. 282–283.

[45] Малый катехизис 59 и 107 / *Auvray E.* (ed.) // Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis. Paris, 1891. P. 210–211, 368–370.

[46] PG 99, 1754. Об этой антологии покаяния, приписываемой Феодору Студиту и вероятно, выведенной из его концепции «истинного добра (echtes Gut)» с позднейшими дополнениями: *Beck*. Bd. I. S. 495.

[47] Epitimia I, canon 62 // PG 99, 1756.

[48] *Дмитриевский А. А.* I. C. 515, 602; *Klentos*. P. 220.

общаться трижды в неделю. [49] Совершенно очевидно, что это часто, а в студийской традиции на протяжении первого тысячелетия нашей эры в широком обиходе находилось даже ежедневное причащение. Позднейшие византийские монашеские типиконы обычно проявляют заботу о ежедневной евхаристии или, по крайней мере, причащении преждеосвященным дарам, если совершение обычной литургии не полагалось. [50]

Херман отметил нарастание сдержанности по отношению к причащению монашествующих в предписаниях типиконов начиная с XII–XIV вв., [51] хотя частое причащение все еще остается желаемым идеалом для тех, кто должным образом приуготовлял себя к этому.[52] Последующие исторические документы свидетельствуют об ограничении частоты причащения нормой один раз в неделю, затем раз в две недели, потом раз в месяц или три-четыре раза в год в зависимости от суждения духовника или настоятеля. В XV в. изредка упоминаются случаи ежедневного приобщения, хотя подобная практика воспринималась исключительной даже в ограде монастыря. Несмотря на то, что ритм практики монашеского причащения варьировался, некоторые причащались настолько часто, насколько им позволяла внутренняя оценка своего достоинства и степени приуготовления. Поэтому, как сказал Салавиль: «В средние века евхаристическое благочестие византийских монастырей не имело ничего общего с тем, что было в западных обителях того же самого периода». [53]

---

[49] *Дмитриевский А. А.* I. С. 619–620; *Salaville S.* Messe. P. 284–286.
[50] О подобной практике: *Herman*. S. 210–115; *Salaville S.* Messe. P. 284–298.
[51] *Herman*. S. 210–215.
[52] *Salaville S.* Messe. P. 283–298.
[53] *Salaville S.* Messe. P. 298; отсносительно западной практики см. *Browe*. P. 57–60.

III. Царское причащение

Визнантийские василевсы представляют собой отдельную категорию мирян, и есть множество свидетельств об их участии за богослужением. Как часто императоры приобщались святых даров? В 899 г. т. н. *Ктерологий* Филофея сообщает, что государи принимали причастие в Святой Софии на Пасху. [54] Столетием позже «Книга церемоний» упоминает, что император причащался на великие праздники, совершаемые в Святой Софии (I, 1),[55] особо отмечая семь случаев, когда он принимал Святое Причастие: Рождество, 25 декабря (I, 32 [23]); Сретение, 2 февраля (I, 36 [27]); Благовещение 25 марта (I, 39 [30]); Светлый Понедельник (I, 10); Пятидесятницу (I, 9); также при венчании на царство и возведении в патриции (I, 57 [48]).[56] Несомненно, что император причащался в Святой Софии и в другие праздники, когда он участвовал за богослужением, несмотря на отсутствие прямых указаний: Богоявление, 6 января; Неделю Православия и Крестопоклонную неделю (первое и третье воскресенье Великого поста); Фомину неделю; Преображение и Воздвижение Креста Господня, 14 сентября.[57]

Можно предположить, что император приобщался за всеми праздничными литургиями, и вполне возможно, что такова была своеобразная норма для большинства мирян.[58]

---

[54] *Oikonomides N.* Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Le monde byzantin. Paris, 1972. 201.17.

[55] *Vogt. I.* 3. P. 13.

[56] *Vogt.* II. P. 56, строки 21–22 и особенно p. 59, строки 20–28. На эту тему: *Taft R. F.* The Byzantine Imperial Communion Ritual / *Armstrong P.* (ed.) // Ritual and Art: Essays for Christopher Walter. London.

[57] *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy // OCA. Roma, 1987. №228. P. 198.

[58] Исследования на эту тему: *Salaville S.* Messe; *Herman*; *Taft R. F.* Beyond East and West. Chap. 5. О западном обычае см. превосходные исследования *Callam* и *Browe*.

Далее «Книга церемоний» перечисляет другие частые случаи, когда государь посещал или участвовал на службах в иных храмах столицы,[59] особо отмечая, что царь поступал в таких случаях по обычаю.[60] Это могло означать принятие причастия, хотя это и не отмечено особо.

Конечно, в таких случаях вне зависимости фиксации в церемониальных книгах, император и его свита были вольны приобщаться или нет в зависимости от соответствующего приуготовления и поста, как это ясно следует из рубрики в позднейшем (1347–1368 гг.) трактате «О службах» Псевдо-Кодина, что даже при венчании на царство император приобщается только «если он приуготовился к этому [εἰ δέ παρεσκευασμένος ἐστίν εἰς τοῦτο]».[61]

IV. Заключение

Развитие, которое мы обрисовали в общих чертах, содержит в себе парадокс. В то время как с IV столетия частота совершения евхаристической литургии в Византии постепенно возрастала, пока не достигла ежедневного ритма, за исключением, по крайней мере, алитургических дней,[62] частота причащения среди мирян стабильно падала в тот же самый период, а затем во втором тысячелетии пошла на спад и у монашествующих.

---

[59] *Reiske*. II. S. 559–563.
[60] *Reiske*. II. 559.
[61] *Verpeaux*. P. 267.
[62] Согласно записи в «Историческом компендиуме» Кедрина от 1044 г. император Константин IX Мономах (1042–1055) выделил субсидии для ежедневного совершения литургии в Святой Софии, чтобы она отправлялась не только по субботам и воскресеньям по обычаю: Cedrenus II, 609 // PG 122, 340B. О постепенном возрастании частоты служения в Константинополе и других частях византийского мира см. *Taft R. F.* Frequency. P. 107–117.

C. Закрытый алтарь

I. Развитие алтарного ограждения

Повлиял ли процесс загораживания алтаря на падение частоты причащения? К счастью, в Северной Сирии сохранился сельский храм, вырубленный в известняковом массиве. На его примере можно воочию увидеть, каким образом происходило развитие алтарного пространства. Жорж Чаленко, изучавший археологию и хозяйство этого района, поэтапно реконструировал эволюцию сельской церкви в Киркбизе (Qirqbize). Это один из древнейших дошедших до нас христианских храмов в Сирии. [63] Он имел скромные размеры: 14, 75 на 6,1 м, из который 11,6 м приходится на единственный наос, а остальные 3,15 м на святилище. Крыша фронтона, самая высокая точка, находится на уровне 6,55 м.

Развитие алтарного пространства Чаленко описывает следующим образом:

1. Изначальной структурой из 1-й трети IV в. был единый неделимый зал со святилищем в виде платформы, приподнятой на одну ступень в восточной стороне.

2. В середине IV в. на краю платформы была построена триумфальная арка, чтобы выразить святилище.

3. В начале V в. алтарное пространство было приподнято еще на одну ступень и огорожено низкой каменной оградой в середине, в которой была единственная центральная дверь, увенчанная с обеих сторон колоннами, которые поддерживали каменный архитрав, предназначенный, как полагает Чаленко, для навешивания завесы.

---

[63] *Tchalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélust à l'époque romaine. 3 tome. // Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Tome LX, I–II, Paris 1953; III, Paris 1958. I. P. 319–342, особенно 327–338; II. Илл. CI–CVI.

4. В середине V в. алтарь стал полностью закрытым с тремя дверьми и мощехранилищами:

> В то же самое время простая завеса, закрывавшая святилище, была заменена капитальной структурой, появление которой может быть реконструировано с долей вероятности. Апсида (*chevet*) несет следы двух оснований маленьких колонн между тремя дверями и пилонов арки, украшенных наверху соединительными деталями и пересекающимися балками со второй выемкой, предназначенной для второй балки. Так как три проема несут на себе следы трех двустворчатых дверей (*à battants*), логично предположить, что эта капитальная структура служит каркасом для этих дверей и таким образом являет собой полную закрытость между последними. Возможно, на ней находились также иконы. В любом случае, апсида полностью отделена от наоса оградой, которая прообразует иконостас (илл. CVI, 4) [64]

Окончательной ступенью в развитии храмового интерьера стало дополнение его последующими мощевиками в VI в., но нас это уже не интересует. Храм, который хорошо сохранился, был заброшен в середине VII в., и с тех пор в нем не было никаких изменений.

II. Святилище Святой Софии

Хотя это северо-сирийское здание находится вне ареала Константинопольского патриархата, хронология его развития полностью созвучна с тем, что нам известно о византийской церковной ограде доиконоборческой поры. Данное сооружение препятствовало доступу, но не видимости.[65] По достижении окончательной победы над иконоборчеством в 843 г, все больше и больше икон устанавлива-

---

[64] *Ibidem*. I. P. 329–330.

[65] *Mathews*. P. 23–27, 32–33, 37–39, 54, 96–99, 109–110, 178–179. Илл. 95–98.

лись на эту ограду, но сплошной барьер не возникает достаточно долго.[66]

Роль парадигмы для традиции Великой церкви является литургическая планировка темплона и вимы Юстиниановой Святой Софии и других константинопольских храмов доиконоборческого периода, которые были реконструированы археологами и историками архитектуры.[67] Алтарь Святой Софии, как он детально описан около 563 г. Павлом Силенциарием,[68] представлял собой приподнятую платформу, включающую апсиду и выдающуюся во фронт за ее пределы. Апсида была сама по себе относительно неглубоким пространством, где находились на ступенчатом полукруглом основании сопрестолия [σύνθρονον], или седалища, для духовенства. Алтарное пространство с фронта

---

[66] Конкретные данные по истории иконостаса можно найти в недавнем исследовании: *Epstein A. W.* The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis? // JBAA. 1981. № 134. P. 1–28. См. также прежние труды на эту тему: *Bréhier L.* Anciennes clôtures de choeur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos // SBN. 1940. № 6. P. 48–56; *Grabar A.* Deux notes sur l'histoire de l'iconostase d'après des monuments de Yougoslavie // Zbornik radova Vizantoloskog Instituta. № 7. 1961. № 7. P. 13–22; *Konstantynowicz J. B.* Ikonostasis, Studien und Forschungen. Bd. I. Lwów, 1939; etc.

[67] *Xydis.* P. 1–24; *Mathews.* P. 96–99; *Taft R. F.* Great Entrance. P. 178; *Mainstone R. J.* Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. London, 1988. P. 232–233. Илл. 252, 271. Илл. A2; *Majeska G. P.* A Description of the Sanctuary of St. Sophia in Constantinople from Medieval Rus' // Χρυσαῖ Πύλαι — ZLATAIA VRATA. Essays Presented to Ihor Shevchenko on his eightieth birthday by his colleagues and students = Palaeoslavica. 10/1. 2002. P. 249–254.

[68] Descriptio S. Sophiae 418–423, 682–805; Descriptio ambonis S. Sophiae 50 / *Friedländer P.* (ed.) // Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit. Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern. Leipzig/Berlin, 1912. S. 227–265 = *Paulus Silentiarius* Descriptio S. Sophiae et ambonis / *Bekker I.* (ed.) // Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1837. P. 3–58 = PG 86.2, 2119–2264. Перевод на английский: The Art of the Byzantine Empire 312–1453 / *Mango C.* (trans.) // Sources and Documents in the History of Art Series. Englewood Cliffs, 1972. P. 82, 87–89, 91–96.

было огорожено Р-образным барьером, носившем названия τέμπλον, διάστυλα, κάγκελος, κάγκελλον, κάγκελλα, κιγκλίς, κιγκλίδες и т. д. Барьер выдавался в наос со стороны двух вторичных пирсов с северо-западной и юго-западной оконечности апсиды. Три двери, по одной с каждой алтаря (северная, западная, южная) предоставляли доступ в святилище.

Сразу от «Святых дверей» начинался приподнятый подиум, солея, который вел к овалообразному амвону, возвышающемуся в центре наоса. Парапет ограждал проход, необходимый для прохода между святилищем и амвоном. Силенциарий описывает этот амвон как «остров посреди морских волн… соединенный с материком перешейком»,[69] — солеей — «длинным заливом», тянущимся к вратам святилища, огражденным стеной по пояс.[70]

В алтарную часть можно было пройти через северный и южный приделы базилики через северо-южный проходы, которые пронизывали два вторичных барьера, ограждавшие апсиду с севера и юга.[71] Различные мнения о других меньших проходах, точное нахождение входа или входов на амвон с западной стороны солеи,[72] не столь важны для нашей темы. Та же самая архитектурная композиция может быть прослежена в интерьере малых храмов, таких как церковь Святой Евфимии.[73]

---

[69] Аналогичная терминология используется в экфрасисе XII в.: Ekphrasis §7 // DOP. № 14. 1960. P. 233–245; здесь: 240, 244.
[70] Descr. ambonis 224–246; *Mango C.* Art. P. 95.
[71] *Van Nice*. Илл. 11; *Mainstone*. P. 232–233. Илл. 252; 271. Илл. A2 и 16–17 Илл. 8; 196 Илл. 223. Некоторые нюансы можно почерпнуть из статьи: *Moran N. K.* The Musical ‘Gestaltung’ of the Great Entrance. P. Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia // JÖB. 1979. № 28. P. 167–193; здесь 181–185.
[72] *Moran N. K.* The Musical ‘Gestaltung’ of the Great Entrance. Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia // JÖB. 1979. № 28. P. 167–193; здесь 181–185.
[73] *Mathews*. P. 61–67. Илл. 31–33.

III. Цель огораживания византийского алтаря

Парапет вокруг алтаря, солеи и амвона был создан с целью ограждения главных мест, где духовенство отправляло богослужения, от доступа мирян, которые могли помешать. Необходимость этого подтверждают несколько источников. Они описывают скопление на богослужении верных, которые сгрудились в центре наоса, чтобы лучше видеть и слышать происходящее.

1. Григорий Назианзин (329/30–ок. 390)

Свт. Григорий Назианзин, недолго бывший епископом Константинополя в 380–381 гг., вспоминает:

> Λαοί δ᾽ οἱ μέν ἔχυντο περισταδόν, ὥστε μέλισσαι, Κιγκλίδος· ἣν γαρ ἀγών ἀσσοτέρω πελάσαι Οἱ δ᾽ ἱεροῖς προθύροισι περι–στείνοντο ῥέοντες...[74]
>
> Люди, некоторые облепили алтарь, как пчелы, другие боролись, чтобы пробраться ближе к центральным дверям…

2. Проповедь Златоуста в Константинополе (394–404)

Византийский историк Созомен, уроженец Газы, после 443 года описал важнейшие события в истории Церкви в 324–425 гг. Вот как он изображает проповедь Златоуста:

> Τοσοῦτον δέ πρός αὐτόν τό πλῆθος ἐκεχήνεσαν καί τῶν αὐτοῦ λόγων κόρον οὐκ εἶχον, ὥστε, ἐπεί ὠστιζόμενοι καί περιθλίβοντες ἀλλήλους ἐκιν-δύνευον, ἕκαστος προσωτέρω ἰέναι βιαζόμενος ὅπως ἐγγύς παρεστώς ἀκριβέστερον αὐτοῦ λέγοντος ἀκούοι, μέσον ἑαυτόν πᾶσι παρέχων ἐπί τοῦ βήματος τῶν ἀναγνωστῶν καθεζόμενος ἐδίδασκεν.[75]

---

[74] PG 37, 1255A.

[75] HE VIII, 5, 2 // *Sozomenus* Kirchengeschichte / *Bidez J., Hansen G.Ch.* (eds.) // GCS 50. Berlin, 1960. 357, 11–15 = PG 67, 1528BC. *Здесь: русский перевод 1851 г.* С меньшими подробностями это описано у Сократа в *Церковной истории* VI, 5, 5 // *Sokrates* Kirchengeschichte // GCS. Neue Folge 1. Berlin, 1995. P. 317 = PG 67, 673B = NPNF. 2 vol. 2, 140. О местонахождении и позе проповедника в тот период см. *Olivar*. P. 726–736.

Народ так жаждал его речей и до того не мог насытиться его беседою, что когда, вошедши в средину толпы, он [Златоуст] садился на амвоне чтеца и начинал учить, слушатели толкали и теснили друг друга, желая пройти вперед и стать к нему ближе, чтобы яснее слышать его беседу.

В своей *Беседе на Ин.* 3, 1 Златоуст сам свидетельствую о подобном столпотворении вокруг амвона. [76]

3. Константинопольский собор 518 г.

Аналогичную толпу можно видеть по источникам о соборе 518 года.[77] 10 июля 518 г., с восшествием православного императора Юстина I, прохалкидонски настроенная толпа потребовала от недавно (17 апреля 518 г.) избранного патриарха Иоанна II Каппадокийца (518–520) включить Халкидонский собор в церковные диптихи. По случаю патриаршей литургии 16 июля в Святой Софии «во время диптихов толпа стеклась в огромном количестве вокруг алтаря и в полной тишине слушала [τῷ καιρῷ τῶν διπτύχων μετά πολλῆς ἡσυχίας συνέδραμον ἅπαν τό πλῆθος κύκλῳ τοῦ θυσιαστηρίου καί ἠκροῶντο] как диакон провозглашает четыре собора и поминает отошедших православных патриархов. [78]

4. Павел Силенциарий (ок. 563 г.)

При таком скоплении людей, тем не менее, миряне не вторгались в пространство духовенства, за исключением кризисов и волнений. *Экфрасис амвона Святой Софии* Павла Силенциария, созданный около 563 г., (строки 247–249) доносит до нас, как множество людей подходили вплотную к

---

[76] PG 59, 37 (= CPG. § 4425).
[77] Подробнее об этом: *Taft R. F.* Diptychs // OCA. Roma, 1991. № 238. P. 102–103 и недавнее исследование *Speigl J.* Synoden im Gefolge der Wende der Religionspolitik unter Kaiser Justinos (518) // OKS. 1996. № 45. P. 3–20; здесь: 3–8.
[78] ACO. III, 71–76.

солее, чтобы коснуться или поцеловать Евангелие после того, как его проносили назад после чтения с амвона:

> Здесь иерей, который возвестил благую весть, следовал назад по возвращении с амвона, удерживая высоко золотую книгу; и в это время толпа прильнула в честь Пресвятого Бога, чтобы коснуться священной книги устами и руками; бесчисленные людские волны сгрудились со всех сторон. Это напоминало перешеек, на который с обеих сторон накатывали волны; а священник словно спустился с высокой скалы [возвышенного амвона] и следовал в святилище святой трапезы [алтарь]. Весь этот путь с обеих сторон был огражден зеленым фессалийским камнем…[79]

5. Житие Стефана Нового, написанное Стефаном Диаконом (ок. 807–809)

Житие Стефана Нового, написанное приблизительно в 809 г. св. Стефаном, диаконом Святой Софии во время патриаршества свт. Никифора I (806-815), сообщает в § 8 как молодой Стефан, замученный в 765 г. во время преследования при иконоборческом императоре Константине V Копрониме (740–775), подходил прямо к алтарному ограждению, чтобы услышать чтения:

> Он беспрерывно ходил по ночам [νυκτοπορῶν] со своей святой матерью на общепринятые бдения [ἀγρυπνίας], установленные в честь памяти святых. И этот благочестивый юноша настолько сподобился благодати, что когда наступало время сесть для чтений, он продолжал стоять возле священного барьера [πρό τῆς ἱερᾶς κιγκλίδος ἱστάμενος], внимая чтецу…[80]

---

[79] Английский перевод: *Mango C.* Art. P. 95–96.

[80] La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre / *Auzépy M.-F.* (ed.) // Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3. Aldershot, 1997. Текст 97 = PG 100, 1081 (= BHG 1666). Датировка: *Ibidem.* P. 5–9; ср. *Mango C.* Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History. Washington, 1990. P.

IV. Приличие и безопасность

1. Литургия в «кафолических церквах»

Я подозреваю, что настоящей причиной столпотворения было желание увидеть великолепное зрелище, которое представляла собой позднеантичная литургия, как это ярко описал Сирил Мэнго в блестящей (и, к сожалению, неопубликованной) лекции, которую он прочел в 1979 г. на симпозиуме по византийской литургике в Дамбартон-Оуксе.[81] Таким образом темплон представлял собой скорее устройство для упорядочения прихожан, чем для закрытия действа в т. н. «кафолических церквах», т. е. общественных храмах, предназначенных для соборных богослужений. В то время христианская литургия переняла роль места публичных зрелищ у языческого театра, сурово порицаемого отцами церкви. В результате литургия претерпела стремительный скачок в развитии из скромного и таинственного ритуала христиан эпохи гонений.

Алтарный барьер возник скорее из-за заботы о благочинии и безопасности в позднюю античность, когда община молящихся вела себя немногим лучше, чем базарная толпа. Увещевания из «Апостольских постановлений» (ок. 380 г.), призывающие приступать к святому причастию «по чину [κατά τάξιν] с уважением и благочестием, и без суматохи [ἄνευ θορύβου]»,[82] не следует считать просто преувеличением. Поведение прихожан в позднеантичных храмах оставляло желать лучшего. Свт. Иоанн Златоуст в *Беседе о крещении Христовом* описывает причащение мирян в Антиохии как полную неразбериху:

222; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources // CSCO. Vol. 384. Subsidia.

[81] «The Liturgy and the People». P. 5–8. Я признателен проф. Мэнго за предоставлении копии этой лекции.

[82] SC 336, 208–210.

> …приступают не с трепетом, но с давкою, ударяя других, пылая гневом, крича, злословя, толкая ближних, полные смятения.[83]

Каждому, кто вместо благочестивых воздыханий о «золотом веке святоотеческой литургии» предавался изучению исторических документов, не трудно понять, что воздвижение барьера понадобилось для ограждения литургического пространства от бесчинствующей толпы. Хотя святые отцы иногда хвалили прихожан за благочестивое участие в церковных службах,[84] они гораздо чаще сетовали на беспорядок. Златоуст в Константинополе (398-404) жалуется на блуждания прихожан по храму во время службы[85] и на то, что они либо вообще не обращают внимания на проповедника,[86] либо начинают толпиться и толкаться, чтобы услышать его (раздел С.III.2 выше); они либо надоедают, либо раздражают разговорами, особенно во время чтения Священного Писания,[87] уходом прежде отпуста службы,[88] в

---

[83] PG 49, 371 (= CPG. § 4335); ср. *Van de Paverd F.* Meßliturgie. S. 399–400. *Здесь и далее: дореволюционный русский перевод.*

[84] Несколько примеров: *Carroll Th. K.* Preaching the Word // Message of the Fathers of the Church 11. Wilmington, 1984. Chap. 3.

[85] PG 57, 283–285.

[86] PG 57, 384–385.

[87] *Беседа на Бытие* 10, 1; *Беседа на Исход* 12, 2; Origines Werke / *Baehrens W. A.* (ed.). Bd. 6.1 // GCS 29. Leipzig, 1920. S. 93, 263–264. *Цезарий Арльский* Sermones 55, 1, 4; 72, 1; 73, 1–5; 78, 1; 80, 1 // CCSL 103. P. 241–244, 303, 306–309, 323, 328–389 = SC 243, 476–485; 330, 180–181, 190–199, 237–244, 256–257.

[88] То же самое происходило в Антиохии: *Иоанн Златоуст* О крещении Христовом 4, 1 // PG 49, 370–371 (= CPG 4335), и в Египте по словам Евсевия Александрийсого (V–VI вв.) Sermo 16 De die dominica // PG 86, 416 (= CPG 5525); *Nau F.* Notes sur diverses homélies pseudoépigraphiques, sur les œuvres attribuées à Eusèbe d'Alexandrie et sur un nouveau manuscrit de la chaine contra Severianos // ROC. 1908. № 13. P. 406–434. В Арле Цезарий даже ушел со службы, как сообщает его *Житие* I, 27: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot/*Krusch B.* (ed.) // MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum. III. Hannover, 1896. P. 466–67.

общем, своими словами и делами. Златоуст воздыхает, что они ведут себя словно на форуме или у брадобрея — или хуже того — как в кабаке или публичном доме.[89] Женщины постоянно привлекали к себе внимание (даже служащего духовенства)[90] разного рода пышными одеяниями, косметикой и украшениями.[91] Молодежь, которую Златоуст называет «скорее мерзостью [καθάρματα], чем молодостью» проводила время в храме смеясь, шутя и болтая.[92] Большой наплыв людей на Пасху напоминает скорее базарную толпу, чем общину верных. Люди ходили в храм словно в бани или на форум, без благоговения и духовной пользы. «Лучше бы сидели дома!» — восклицает святитель.[93]

Общение полов в святом храме является предметом многочисленных соблазнов. Златоуст в *Беседе на 1 Кор.* 36, 5-6 удивляется, что хотя предстоятель приветствует молящихся «миром», суровая реальность такова, что он оказывается лицом к лицу с «всеобщей враждебностью [πολύς ὁ πόλεμος πανταχοῦ] и продолжает:

> А здесь великий шум, великий беспорядок; собрание наше ничем не отличается от гостиницы; здесь такой же смех, такой же шум, как в банях, как на торжищах, где все кричат и производят смятение. И это бывает только здесь; а в других местах не позволяется сказать в церкви даже слова близ стоящему, хотя бы кто встретил давно не виденного друга, но делается это вне, — и весьма справедливо... Позвольте и мне сказать тем, которые здесь шумят и разговаривают: разве вы не имеете домов для пустословия? Или нерадите о церкви Божией и развращаете желающих сохранять целомудрие и

---

[89] См. цитаты из Златоуста ниже.
[90] См. происшествия выше, в разделе A.III.10.
[91] Беседа на Мф. 73/74, 3 // PG 57, 677; Беседа на 1 Тим 2, 8, 1–3 // PG 62, 541–544.
[92] Беседа на Деян. 24, 4 // PG 60, 190.
[93] Беседа на Деян. 29, 3 // PG 60, 218; ср. также Беседа на Мф. 19, 7–9 // PG 57, 283–285.

> спокойствие? Но, скажете, нам весело и приятно разговаривать со знакомыми. Я не запрещаю этого; но пусть это будет дома, на торжище, в банях; церковь же есть место не разговоров, а учения. Между тем ныне она нисколько не отличается от торжища, и, может быть, если не оскорбительно сказать, даже от театра: так нецеломудренно и подобно тамошним блудницам украшаются собирающиеся здесь жены! Потому они и сюда привлекают многих невоздержных. Кто искушает или хочет соблазнить женщину, тот, кажется, не считает для себя никакого места удобнее церкви. Если нужно что-нибудь купить или продать, то церковь считается для этого удобнее рынка; здесь об этом бывает больше разговоров, нежели в самих лавках. Кто хочет злословить или слушать злословие, тот найдет и этого здесь более, нежели вне, на торжище. Хочешь ли слышать о делах гражданских, или о домашних, или о военных, — не ходи в судилище, не сиди в лечебнице, есть и здесь, есть люди, которые подробнее всех расскажут обо всем этом; здесь — место скорее всего другого, только не церковь.[94]

Даже допустить, что это риторическая гипербола,[95] можно с уверенностью сказать, что ныне в храмах порядка больше, чем раньше. Неудивительно, что в уже в ранней греческой литургии появились диаконские возгласы: «Прости [᾽Ορθοί]!», «Станем добре [Στῶμεν καλῶς]!»[96], «Перестаньте [Παύσασθε]!», «Вонмем [Πρόσχωμεν]!» — к которым, несомненно, Златоуст мог бы добавить: «Оставьте в покое женщин!»

2. Литургия в домовых храмах

Эта чисто утилитарная цель алтарного ограждения доказывается ее совершенным отсутствием в домовых хра-

---

[94] PG 61, 313–14 (= CPG. § 4428). Схожие сетования на служение в Антиохии можно встретить в Беседе на 2 Фесс. 3, 4 // PG 62, 483–484 (= CPG. § 4435); Беседа на Мф. 88/89, 4 // PG 57, 780–781 (= CPG. § 4424).

[95] По вопросу соотношения правдоподобия и риторических приемов таких обвинения см. прим. 22.

[96] Анастасий Синаит рассуждает об этих возгласах в контексте церковного порядка в *Слове о священном чине* // PG 89, 837 (= CPG 7750).

мах (частных часовнях). Если бы ограда несла в себе существенную символическую функцию, как позднейший иконостас, даже в домовых храмах был бы ее аналог. Мы наблюдаем ныне подобное: как мал бы не был визанитийский храм, алтарь обязательно огорожен иконостасом. Есть несколько свидетельств, говорящих об отсутствии ограды в частных храмах. Свт. Григорий Назианзин (329–390) описывает в *Эпитафии* 88–89, как его упокоившаяся мать св. Нонна († ок. 373 г.) держалась за «священную трапезу» [ἱερά τράπεζα] одной рукой, когда вставала на молитву.[97] И в *Слове* 8 в похвалу сестре Горгонии († ок. 370) он сообщает, что когда сестра была тяжело больна и утратила всякую надежду на земную помощь, встала с одра болезни в ночи и «положила голову на престол [τῷ θυσιαστηρίῳ τήν κεφαλήν ἑαυτῆς προθεῖσα]».[98] Мы знаем о предписаниях, запрещающим в позднюю античность мирянам, мужчинам и женщинам, вступать в алтарь.[99] Такие поступки были бы непредставимы, если бы в данных домовых храмах были бы алтарные преграды.

Интимную атмосферу домовых храмов подтверждает позднейший источник — *Послание* 8, 3–4 Никиты Стифата Студийского (ок. 1090)[100] Григорию Софисту. Никита на-

---

[97] PG 38, 55A–56A (= CPG. § 3038).

[98] PG 35, 909C (= CPG. § 3010). Греческое слово «θυσιαστήριον [жертвенник]» обычно относится ко всему алтарном пространству как таковому: например *Прокопий* О зданиях (ок. 550–560 г.) I, i, 65, // Procopius. Vol. VII: Buildings. Cambridge (MA), 1954. P. 26; *Lampe*. P. 660. Поэтому в данном случае трудно уловить точный смысл. Но в любом случае в предшествующем тексте стоит ἱερά τράπεζα, что определенно относится к престолу.

[99] *Taft R. F.* Great Entrance. P. 26–28; *Taft R. F.* Women P. 70–72.

[100] Об этих персонажах-тезках см. *Nicétas Stéthatos* Opuscules et letters / *Darrouzès J.* (ed.) // SC 81. Paris, 1961. P. 15–17. В 1051–1052 гг. хартофилакс Никита упоминается среди клира Великой Церкви во время патриаршества Михаила I Керулярия (1043–1058): Les Regestes. §858.

стаивал, что миряне должны держаться подальше от святилища:

> Знай, что во время святой анафоры, место мирян — в собрании верных вдали от божественного святилища [μακράν ἐστι τοῦ θείου θυσιαστηρίου]. Внутренность вимы предназначена для священников, диаконов и иподиаконов; пространство рядом с вимой [ἐκτός καί πλησίον τοῦ βήματος] усвоено монахам и другим чинам нашей иерархии; а позади них и их трибуны [τά δέ τούτων ὄπισθεν καί τοῦ ὀκρίβαντος]— мирянам… Как с такого расстояния может мирянин, которому не позволено, созерцать тайны Божии, которые с трепетом [φρικτῶς] совершаются священниками?... Но если ты говоришь, что часовня в твоем доме свята, то мирянам во время совершения бескровного жертвоприношения подобает держаться подальше от престола, ибо это серьезно осуждает тебя… Тебе не следует собирать их вместе в твоем доме и сооружать иной престол в противовес местной кафолической церкви и возносить на нем жертву Богу.[101]

---

[101] SC 81, 284–86. О широком распространении домовых храмов, несмотря на их запрет см. *Mathews Th. F.* 'Private Liturgy' in Byzantine Architecture: Toward a Re-appraisal // Cahiers Archéologiques. 1982. № 30. P. 125–138. «Домашняя» евхаристия характерна для духовной жизни как Востока, так и Запада. Домашние литургии вошли в широкую практику Константинополя V в., например, печально известный патриарх Несторий (428–431) упрекал в этом пресвитера Филиппа (*Hardouin J.* Acta conciliorum. 12 vols. Paris, 1714–1715. I. P. 1322). То же самое можно сказать о других приватных церквах (примеры и ссылки: *Taft R. F.* Beyond East and West. P. 89–91). Следовательно, подобное сходило с рук, хотя 58–е правило (*Mansi* 2, 574) собора в Лаодикии Фригийской (ок. 360–390 гг.) (возле современного Денизли в Анатолии, Турция) и собор в Селевкии–Ктесифоне (410 г.) в Месопотамии (*Chabot J.-B.* Synodicon orientale. Paris, 1902. P. 267) откровенно запрещает подобную практику, в то время как II Карфагенский собор в Северной Африке требует благословения епископа на совершения домашних литургий (*Mansi* 3, 695). Практика продолжала существовать и Новелла 131.8 Юстиниана I (527–565) настаивает на необходимости благословения правящего епископа на совершении литургии в частных домах (CIC III, 657). Следовательно, во времена Юстиниана храмы в частных домах и монастырские часовни (см. *Magdalino P.* Eukterion // ODB 2, 745; *Dagron G.* Le christianisme dans la ville Byzantine // DOP. № 31. 1977. P. 9. Прим. 31) стали настолько привычными, что требовали разрешения

Эти доказывается, что в домовых храмах не было внутренней ограды, чтобы изолировать народ от престола, и подтверждается чисто утилитарное предназначение византийского алтарного барьера.

D.Занавешенный алтарь

Последний приведенный текст говорит, что миряне не могли созерцать тайны, потому что престол был далеко от них, а не потому что он был сокрыт от них. Это приводит нас к еще одному аргументу, часто выдвигаемому в этом контексте, а именно к вопросу об алтарной завесе. Исконная византийская алтарная ограда была открытой структурой, не препятствовавшей видимости. Занавешивался ли это барьер и (или) киворий над престолом, чтобы сокрыть святое святых от взора непосвященных? Этот вопрос широко обсуждался, особенно преуспел в нем Франс Ван де Паверд несколько лет назад.[102] Следует иметь в виду, что периодические упоминания о завесе в греческих источниках могут относиться к трем совершенно разным предметам, бывшим в употреблении в разное время и разном месте: завесе над церковными дверями,[103] занавесу алтар-

---

епископа и регулировались византийским частным правом (Кодекс Юстиниана I. 2, 25 // CIC. II, 18). Веком позже в 691–692 гг. 31-е правило Пято-Шестого собора «иже в Трулле» повторило ту же самую норму: «Определяем, чтобы священнослужители, совершающие литургию в молитвенных храмах внутри домов, делали это не иначе, как с согласия местного епископа» (*Nedungatt–Featherstone*. P. 106 = *Mansi* 11, 956), что показывает, что обычай продолжал существовать, несмотря на ограничения. Правило 59-е запрещает крещение в домовых храмах (*Nedungatt–Featherstone*. P. 139 = *Mansi* 11, 969). Император Лев VI (896–912) Novella 4 // PG 107, 432–433).

[102] *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 44–47.

[103] Изображение завесы на входе в храм, см.: Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613) ed. by the curators of the Vatican Library. 2 vols. I: Testo, II: Tavole // Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi. Vol. VIII. Turin, 1907. II. F. 142, 223 (= Храм Пресвятой Богородицы во Влахернах, Константинополь), 344; *Mathews*. Илл. 90, 92.

ного барьера[104] или занавесям надпрестольного кивория (сени).[105] Я подробно исследовал этот вопрос в своем прежнем труде, вышедшем поколением ранее, и при написании этого исследования просмотрел источники еще раз.[106] Позвольте подвести итоги.

I. Позднеантичная алтарная завеса вне столицы

Несмотря на то, что есть много свидетельств о наличии разного рода завесы в различных районах позднеантичного восточного христианства, только Иоанн Златоуст в Антиохии сообщает нам сведения о том, как эта завеса литургически использовалась.

1. Чудесный покров в агиографических источниках

Андре-Жан Фестюжьер обратил внимание на агиографические источники, которые упоминают чудесные покровы, иногда из священного огня, сходящего во время евхаристического освящения, чтобы сокрыть тайны.[107] Такие чудеса происходили в разных местах: Палестине, Малой Азии и даже Италии. О Палестине говорится в *Житии св. Евфимия* § 28[108] Кирилла Скифопольского, а о Малой Азии

---

[104] Il Menologio di Basilio. II. II. F. 408.
[105] См. ниже разделы D.II.3–4, 8–10 и прим. 160–161.
[106] *Taft R. F.* Great Entrance. P. 411–16; *Mathews*. P. 162–71.
[107] *Festugière A.-J.* La voile de l'épiclèse // Revue de l'histoire des religions. 1974. № 186. P. 45–53. О евхаристических чудесах в византийских агиографических источниках см. *Déroche V.* Représentations de l'eucharistie dans la haute époque Byzantine // Mélanges Gilbert Dagron = TM. 2002. № 14. P. 167–180. Некоторые легенды сообщают, что схождение Духа Святого происходило во время возношения, а не эпиклезиса: Vita S. Stephani Sabaitae Thaumaturgi Monachi 9 (= BHG 1670) // AASS 13 Julii. 3, 506; *Zaccagni C.* Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235) // RSBN. 1996. № 33. P. 191–274; здесь 225, 16–21 (греческий текст), 269–270 (перевод на итальянский язык) и чудеса, упомянутые ниже в разделе D.II.3. Cf. *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 211, 227–228.
[108] *Schwartz*. P. 45 = *Price–Binns*. P. 41–42 (= BHG 647).

в *Житии св. Феодора Сикеота* § 80[109] († 613) в Галатии Первой — Феодор был долгое время епископом Анаставиополиса (Лагании) в той же самой провинции в границах Константинопольского патриархата.[110] Оба жития повторяют один и тот же топос. И около 600 г. Иоанн Мосх († 619) в «Луге духовном» сообщает, что в городе Ромилла (Ῥωμίλλα, Rumella, Rumellum) в тридцати римских милях (44 км) от Рима, «покров, размещенный выше святой трапезы [τό καταπέτασμα κείμενον ἐπάνω τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου]» чудесно сошел и закрыл престол от взора сослужащих за епископской литургией. [111] Сирил Мэнго отмечает: это доказывает, что освящение обычным чином происходило без закрытия занавесом за исключением описанных чудесных случаев. [112] Иные евхаристические видения без упоминания завесы лишь подтверждают это. [113]

Преимущество таких агиографических свидетельств в их непосредственности, которая выводит их из-под подозрения в тенденциозности. Можно положиться на них в передаче тех деталей, которые покажутся читателям вероятными. Сведения, которые они сообщают историку литургии, часто косвенные, не составляющие главного предмета сказания, или легенды. Их можно брать буквально,

---

[109] *Festugière A.-J.* I. P. 67–68, II. P. 70 (= BHG 1748).
[110] *Fedalto*. I. P. 60. §7.6.2.
[111] Pratum spirituale 150 // PG 87.3, 3013–3016, = *Wortley*. P. 122–24. Мне не удалось идентифицировать этот, скорее всего, легендарный город.
[112] *Mango C.* The Liturgy and the People. P. 11.
[113] Например Pratum spirituale 25, 27 // PG 86.3, 2869–2873 = *Wortely*. P. 17, 19; собрание афоризмов (apophthegmata) *Regnault L. et alii* Les sentences des pères du desert. Nouveau receuil. Solesmes, 1970. P. 152–153; *Ps.–Amphilochius* In vitam S. Basilii. Chaps. 6, 12 (= CPG. § 3253 / BHG 247 / BHO 164–68, 170); SS. Patrum Amphilochii Iconensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis opera omnia / *Combéfis F.* (ed.). Paris, 1644. P. 175–177, 199–202; *Houze G.* Sancti Georgii Chozebitæ vita auctore Antonio ejus discipulo [et] Miracula Beatae Virginis Mariae in Choziba eodem Antonio Chozibita autore // AB. 1888. № 7. P. 95–144, 336–372; здесь: 366–368 (= BHG 669).

что редко встречается в других древних источниках. Чем менее важны факты для рассказчика, тем более они неизменны по своей форме и более ценны для нас по содержанию. Косвенные свидетельства обычно более надежны, потому что более свободны от интерпретаций и намеренного изменения фактов. В интересующих нас случаях чудесное появление божественного огня или света призвано доказать, что освящение даров совершается силой Духа Святаго. Скрывает он при этом дары от окружающих, не столь важно, потому что мы имеем множество аналогичных евхаристических чудес, в которых ничего не говорится о сокрытии тайн от взора.

Я не делал бы решающих выводов о географии подобных топосов, потому что их стереотипная природа очевидна. Даже если чудесная история произошла под Римом, просматривается ее восточное происхождение: там упоминаются диаконы с рипидами и эпиклезис, что совершенно чуждо чину римской мессы.

2. Антиохия

Однако, тот факт что освещение совершалось открытым образом, еще не доказывает, что так было и во время других частей литургии. Антиохийские беседы Златоуста, произнесенные до 398 г. представляют безошибочное доказательство использования алтарной завесы, которая скрывала престол, но «поднималась [ἀναστέλλω, ἀνέλκω]» во время освящения и определенно во время выноса освященных даров для приобщения.[114] Но она, вполне возможно,

---

[114] Основной источник — *Иоанн Златоуст* In 1 Cor hom. 36, 5 // PG 61, 313 (= CPG. § 4428), *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 41–47, документ 38 h–j; *Иоанн Златоуст* In Eph hom. 3, 4 // PG 62, 29 (= CPG. § 4431), *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 187–190, документ 64 u–v; *Иоанн Златоуст* De incomprehensibili Dei natura 4, 4 // *Jean Chrysostome* Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Tome I / Malingrey A. M. (ed.) // SC 28bis. Paris, 1970. P. 254–332 = PG 48, 733 (= CPG. § 4318), *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 177,

была опущена во время других моментов литургии, наиболее вероятно во время т. н. «мануальных актов» — раздробления, вложения частицы и т. д. — хотя это нельзя утверждать с всей уверенностью.

Вот два важнейших текста:

I.

1. Посмотри на эту трапезу, вспомни, для кого и для чего она поставлена. 2. подумай, кто приходит сюда, и страшись даже прежде времени. 3. Кто увидит только трон царя, тот возбуждается в душе своей, ожидая выхода царя; так точно и ты, еще прежде страшного времени, страшись и бодрствуй. 4. И еще прежде, нежели увидишь поднятые завеси [τά παραπετάσματα ἀναστελλόμενα] и предшествующий сонм ангелов, возносись к самому небу. 5. Но этого не знает непосвященный [ἀμύητος].[115]

II.

6. Посмотри, умоляю тебя: вот стоит царская трапеза; ангелы служат трапезе; сам Царь здесь присутствует. А ты стоишь небрежно? 7. И к тому же – в нечистых одеждах. Но одежды твои чисты? В таком случае приступи и приобщись [ἀνάπεσον καί μέτεχε]… Всякий, кто не приобщается св. тайн [μή μετέχων τῶν μυστηρίων], стоит бесстыдно и дерзко. 8. Потому-то, прежде всего, изгоняются те, которые – во грехах. 9. Когда износится жертва и в жертву предлагается Христос [ἐκφερομένης τῆς θυσίας, καίδφ τοῦ Χρισοῦ τεθυμένου] 10. когда видишь, что поднимается завеса [ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τά ἀμφίθυρα], – то представляй себе, что разверзаются небеса, и свыше нисходят ангелы.[116]

документ 63 i; *Kretschmar G.* Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie // Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 1956. № 2. S. 22–46; здесь 33–34 и прим. 56.

[115] PG 61, 313; NPNF 12, 220.

[116] PG 62, 29; NPNF 13, 64.

Контекст этих фрагментов — общеизвестная озабоченность святителя в том, чтобы люди принимали причастие как можно чаще (см. раздел B.I.2 выше). Текст I явно относится к евхаристической части литургии, потому что на ней нет непосвященных (5); по-видимому, речь идет об эпиклезисе или освящении, когда завесы открываются и Господь является в сослужении ангелов (4). Перед этим евхаристическая трапеза накрыта (1), но царь еще не пришел (2), и царский трон пуст (3).

Фрагмент II также вполне очевидно относится к евхаристической части богослужения: кающиеся отпущены (8), что в Антиохии времен Златоуста происходило в конце литургии Слова.[117] Но святитель, кажется, вначале устремляет свой взор дальше к моменту причащения (6–7), а затем вновь возвращается к освящению (9), когда завеса поднимается и сходят ангелы (10).

В любом случае, очевидно, что завеса открывалась перед освящением, а вынос и раздаяние причастия происходили, естественно, с открытой завесой. Ван де Паверд подверг тексты Златоуста тщательному анализу и сделал вывод, что завеса могла закрываться в начале анафоры, затем открывалась во время освящения, затем вновь закрывалась во время «мануальных действий» и определенно открывалась на святое причащение,[118] как на известном дискосе из Рихи (византийская коллекция Дамбартон-Оукса), на котором надпись «Причащение апостолов» сопровождает изображение открытого, незанавешенного темплона.[119]

Другой антиохийский источник, историк Евагрий Схоластик (ок. 536—† после 594) в «Церковной истории»

---

[117] *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 184–86, 200.
[118] *Ibidem*. P. 340–344, 362. По всему вопросу с анализом всех относящихся документов: 41–47, 59, 95, 177, 187, 340–344, 362.
[119] *Mathews*. Илл. 99.

вспоминает, как император Маврикий увидел горящую завесу в Юстиниановой базилике в Антиохии:

> когда он глубокой ночью совершал курение фимиама в святилище храма святой и пречистой Девы и Богородицы Марии, называемого у феополисцев храмом Юстиниана, завеса вокруг священной трапезы [τό ἀμφί τήν ἱεράν τράπεζαν παραπέτασμα] представилась объятой пламенем; так что Маврикий сам поражен был ужасом и устрашился видения.[120]

Это, по-видимому, показывает наличие завесы кивория вокруг престола, но нет указаний о ее литургическом предназначении.

3. Палестина

В случае Святой Земли другой антиохийский историк Феодорит Кирский (399–466) в «Церковной истории», покрывающий период 323–466 гг. и написанной между 444 и 450 гг., свидетельствует о завесе в святилище Константиновой базилики Анастасии в Иерусалиме: «Божественный престол [τό θεῖον θυσιαστήριον] был задрапирован царскими завесами».[121] Не совсем ясно относится ли это ко всему алтарному пространству, именуемому общим словом жертвенник [θυσιαστήριον],[122] или только к святой трапезе [ἅγια τράπεζα], и функционирование этих завес не вполне понятно.

Источник из того же самого района, который Уортли назвал «добавочными историями» из «Луга духовного» Ио-

---

[120] The Ecclesiastical History of Evagrius with Scholia / *Bidez J., Parmentier L.* (eds.) London, 1898. Репринт: Amsterdam, 1964. P. 216 = PG 86.2, 2836A (= CPG. § 7500); английский перевод: *Whitby M.* The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus, translated with an introduction // Translated Texts for Historians. Vol. 33. Liverpool, 2000. P. 283–284.

[121] *Theodoret* Kirchengeschichte // GCS 44. Berlin, 1954.[2] S. 88 = PG 82, 988C (= CPG. § 6222).

[122] *Прокопий* О зданиях. I, i, 65 // Procopius. Vol. VII: Buildings. Cambridge (MA), 1954. P. 26; *Lampe*. P. 660.

анна Мосха,[123] повествует о чуде во время евхаристической литургии: в нем упоминается завеса, скрывающая престол во время анафоры и открывающаяся на причащение.

> Затем они вошли туда, чтобы совершить святое причащение. Когда диакон подошел, чтобы одернуть завесу [τό βῆλον],[124] она не поддалась. Затем они решили посмотреть, что мешает ей, но ничего не нашли. Затем авва истолковал им: «Это потому, что мы изгнали брата, поэтому это и случилось. Идите и приведите его, и у нас все получится». Затем, когда тот брат вошел, они дернули завесу, и она легко подалась».[125]

Несколько позже Максим Исповедник (580–662)[126] отмечает относительно фразы «божественные завесы [τῶν θείων παραπετασμάτων]» из 8-го послания Псевдо-Дионисия, «что даже тогда была завеса вокруг престола [Ὅτι καί τότε παραπετάσματα ἦν περί τό θυσιαστήριον]."[127] Из этого можно заключить, что алтарная завеса была в употреблении во времена Максима Исповедника, хотя удивительно, что он не говорит ни слова о завесах когда комментирует в «Мистагогии» тот факт, что святилище

---

[123] *Nissen Th.* Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale // BZ. 1938. № 38. S. 351–376; здесь: 366, §9 = *Wortley*. P. 210–211, § 228 (= BHG 1450ze).
[124] *Lampe*. P. 295.
[125] *Wortley*. P. 211.
[126] Издание Миня смешивает схолии Максима Исповедника со схолиями Иоанна Схоластика, епископа Скифопольского (ок. 536–550) в провинции Палестина Вторая (см. *Fedalto*. 2, 1033. §100.1.3), хотя некоторые эксперты приписывают все схолии Иоанну, см.: *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annnotating the Areopagite. Oxford Early Christian Studies. Oxford, 1998 и труды Б. Р. Зухлы (B. R. Suchla), приведенные в библиографии: ibidem. P. 285; *Balthasar H. U. von* Appendix: The Problem of the Scholia to Pseudo-Dionysius // *Balthasar H. U. von* Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. A Communio Book. San Francisco, 2003. P. 359–387. Издание Шервуда (*Sherwood*) вообще не упоминает схолиев.
[127] Scholia in epistula Ps.–Dionisii // PG 4, 548CD (= CPG. §§ 6852, 7708).

[ἱερατεῖον] отделено от наоса [ναός] фактически и символически.[128]

4. Пентаполис в Ливии

В конце концов, Синезий (†414), епископ Киринейский в Пентаполисе в провинции Ливия Верхняя (Киренаика), в юрисдикции последующего Александрийского патриархата,[129] упоминает «молитву, и престол, и завесу тайн [εὐχή, καί τράπεζα, καί καταπέτασμα μυστικόν]» [130] в *Послании* 67 к папе Феофилу Александрийскому (384/5-†412). Упомянутая катапетасма была, скорее всего, напрестольным покрывалом. В любом случае, мы не знаем, как она использовалась.

II. Алтарная завеса византийского обряда

Собственно византийские свидетельства о завесе более чем редки. Ван де Паверд, который произвел дотошный анализ всего собрания творений Иоанна Златоуста, не нашел ни одного упоминания о завесах в константинопольских проповедях святителя. И это притом, что беседы святителя являются самым важным источником о ранней литургии царствующего града Константинова, в которых сообщается *обо всем*. Но молчание — весьма слабый аргумент, поэтому рассмотрим свидетельства.

1. Григорий Назианзин (329/30–ок. 390)

В константинопольской сфере влияния свт. Григорий Назианзин в *Слове 43 во хвалу Святого Василия Великого* § 53 приводит известную историю о том, как Василий разговаривал с императором Валентом «за завесой [εἴσω τοῦ

---

[128] Mistagogia 2–5 и 24 // PG 91, 668D–672C, 681D–684A. Ср. *Mathews*. P. 121–122, 169–170.
[129] *Fedalto*. II. P. 659. §61.5.2.
[130] PG 66, 1420D (= CPG. § 5640).

παραπετάσματος]», несомненно, святилища; другие обстоятельства не столь важны для нас.[131] Феодорит Кирский в «Церковной истории» пересказывает это происшествие.[132] Однако, трудно сказать, какое влияние чин Великой Церкви мог оказать на отдаленную Каппадокию в период становления Константинопольского патриархата, который окончательно консолидировался только после Халкидонского собора 451 г.[133] Из всех свидетельств о завесе, которые я просмотрел, лишь единственное можно принять определенно к сведению, да и оно касается иконостаса. Это свидетельство Павла Силенциария из поздней античности, но к нему следует относиться весьма осторожно.

2. Павел Силенциарий (ок. 563 г.)

Экфрасис Святой Софии (строки 755–805) Павла Силенциария кажется противоречивым в поэтическом упоминании того, что «глазам не позволено видеть», говоря о предыдущем описании алтарного престола (строки 720–754), даже эти покровы могут быть «видимы бесчисленным толпам».

> 755–805. Да вознесу я глас, ограниченный тихими устами, чтобы не предстать нагим перед тем, на что очам не подобает взирать. Но только священники, как повелевает им священный закон, распростирают своими руками покров [φᾶρος], выкрашенный синонскими раковинами, и покрывают верх трапезы [νῶτα τραπέζης]. Разверните покрывало [καλύπτρας] с четырех сторон и покажите неисчислимой толпе золото и тонкую ручную работу.[134]

Но это, скорее всего, может относиться к престольным покровам, чем к завесе кивория (сени).[135]

---

[131] PG 36, 564C (= CPG. § 3010).
[132] *Церковная история* IV, [17] 19.11 // GCS 44, 245 = PG 82, 1161C.
[133] *Taft R. F.* Byzantine Rite. Ch. 2.
[134] Английский перевод: *Mango C.* Art. P. 88.
[135] Cf. *Mathews*. P. 166.

3. Случай с сладострастным клириком

Рассказы о клириках, пялившихся на женщин в галереях или катехуменах, поддерживают мнение, что престол не был занавешен во время евхаристической анафоры. В апокрифическом *Житии свт. Василия*, приписываемому Амфилохию Иконийскому, один из диаконов, обмахивающий освященные дары рипидой во время возношения, отвлекся и вперил взор в женщину, которая загадочно взирала на совершаемые тайны с катехумен. Василий отчитал диакона и указал развесить завесы [βῆλα] на галереях, чтобы скрыть за ними женщин. [136]

Симеон Метафраст в *Житии Иоанна Златоуста* 27, произведении конца X века, приводит историю:

> **1.** Рассказывется…, когда он [Златоуст] возносил Божественный Хлеб во время совершения литургии, он становился совершенно просветленным и по некоторым знакам видел, как Святой Дух нисходил на принесенные дары. **2.** Но когда один из его прислуживающих помощников обратил свой взор на некую женщину, смотрящую вниз свысока, и уставился на нее с любопытством, видение Святого Духа на этом рассеялось. **3.** Он [Златоуст] этого так не оставил и тотчас прогнал помощника со свого места... **4.** Затем, предвидя будущие искушения, он приказал, чтобы галереи были завешены пеленой [παραπετάσμασιν ἐπιτρέψαι τά ὑπερῷα διατειχίζεσθαι].[137]

Итак, при возношении Даров во время древнего причастного возгласа «Святая святым [Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις]» Бо-

---

[136] In vitam et miracula S. Basilii 9 / *Combéfis F.* (ed.) // SS. Patrum Amphilochii Iconensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis opera omnia. Paris, 1644. P. 183 (= CPG. § 3253; BHG 247, 251; BHO 164–168, 170). О женщинах на галереях см.: *Taft R. F.* Women. P. 31–63.

[137] PG 114, 1113BC. Ранний вариант той же самой легенды находится в апокрифе VIII–IX вв.: *Ps.–Amphilochius* In vitam et miracula S. Basilii 9 / *Combéfis F.* (ed.) // SS. Patrum Amphilochii Iconensis, Methodii Patarensis, et Andreae Cretensis opera omnia. Paris, 1644. P. 183 (= CPG. § 3253; BHG 247; BHO 164–68, 170).

жественной литургии (**1**) женщины находились на хорах (**2**), и Златоуст, возмущенный, что причиной утраты мистического восторга стало то, что один из его служек заинтересовался чем-то другим (**2**), изгнал его (**3**) и указал на будущее галереи занавесить, (**4**) чтобы женщины не могли смотреть оттуда вниз.

В обеих историях очевидно, что духовенство в алтаре не было занавешено, по крайней мере, в этот момент литургии. Иначе, как бы оно оттуда сумело пялиться на женщин?

4. Хронография Феофана от 811 г.

«Хронография» Феофана сообщает, что иконолюбивый император Михаил I Рангаве (811/813–†844) на своей коронации в Святой Софии в четверг 25 декабря 811 г. подарил алтарную завесу, украшенную священными изображениями.

> Он пожертвовал украшение для святого алтаря [τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ], а именно золотые сосуды, инкрустированные каменьями и набор из четырех покровов [τετράβηλα] древней ручной работы, роскошно усыпанный золотом и пурпуром и украшенные прекрасными священными образами. [138]

Мэтьюз считает это завесами сени над престолом,[139] но это не так просто, потому что мы уже знаем, что слово θυσιαστήριον обычно относится ко всей виме или алтарю. В любом случае, как замечает Мэтьюз, этим завесам была уготована недолгая жизнь. Они определенно не пережили воцарения Льва Армянина в 813 г. и иконоборческого собора 815 г. в Святой Софии.[140] Таким образом, и здесь нет дока-

---

[138] Theophanis Chronographia / *Boor C. de* (ed.) 2 Bd. Leipzig, 1883–1885. I. 494, 25–31 (= PG 108, 993) = The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford, 1997. P. 678.
[139] *Mathews*. P. 167.
[140] Loc. cit.

зательств, что завесы скрывали престол во время богослужения.

5. Книга церемоний

Это подтверждается позже императором Константином VII Багрянородным (945–959), который в трактате «О церемониях» описывает лобзание мира следующим образом.

> Патриарх становится внутри алтаря в правой стороне святилища, а государи на стороне метатория вне алтаря, и дают лобзание в первую очередь патриарху, затем синкеллу и всем митрополитам и архиепископам…[141]

Как курьезно заметил Кристофер Уолтер, исполнить этот обряд через сплошной или занавешенный алтарный барьер требовало большой ловкости! [142]

6. Никита Стифат Студийский и Никита хартофилакс и синкелл Великой церкви (вторая половина XI в.)

Мы впервые встречаем в византийской литературе богословское обоснование закрытого святилища, ныне считающегося «типичным» выражением духа византийского христианства, у Никиты Стифата Студийского († ок. 1090). В *8-м послании* к Григорию Софисту Никита критикует своего корреспондента за то, что он исключительно духовно истолковал возглас «Двери! Двери! Вонмем [Τάς θύρας, τάς θύρας. Πρόσχωμεν]» Скорее, говорит Никита, эта команда относится к иподиаконам, которые должны охранять двери от доступа неверных и оглашенных:

> … но не только, это также призывает всех верных замкнуть двери чувств, чтобы избежать блуждния духа и беспрепят-

---

[141] De cerimoniis I, 1, // *Vogt*. I. P. 13. О хронологии данного источника: *McCormick M*. De ceremoniis // ODB 1, 595–597.

[142] *Walter J. (Ch.)* The Origin of the Iconostasis // ECR. №3. 1971. P. 251–267; здесь: 255; ср. *Taft R. F.* Great Entrance. P. 396.

свенного взирания глазами вызывающих трепет (φρικτῶς) веществ, которые совершаются в виме (ἐν τῷ βήματι) священниками… Когда святая анафора завершена, мы закрываем наши чувства, как двери, чтобы не бросить взгляда на святые и ужасные тайны, дабы избежать всякого блуждания ума…[143]

Никита повторяет то же самое в творении «О рае»:

Вот почему соответствующим образом божественный призыв всегда раздается для нас: *Двери! Двери! Премудростию вонмем.* Повторением предписывается затворить двери чувств и разума.[144]

Так как Никита предупреждает верующих не взирать на совершаемые тайны, следовательно, они могли их видеть, если бы захотели. И в *Послании* 8, 1 он развивает то, что позже стало классическим подходом к этим материям: «Созерцание и видение этих [тайн] разрешено Богом и его апостолами только служащим священникам…»[145] Мирянам же не подобает бросать свой «неосвященный взгляд» на священное таинство. Однако, Никита подразумевает, что миряне не созерцают тайны не потому, что им физически невозможно. Скорее потому, что они не смеют поднять взора на них, тем более что миряне достаточно далеко удалены от престола, как описывается в *Послании* 8, 3–4, уже приведенном в разделе C.IV.2.[146]

Это также подтверждается посланием Никиты, хартофилакса и синкелла Великой церкви во время патриаршества Михаила I Керулария (1043–1058) Никите Стифату, кстати об анафоре. Хартофилакс Никита выражает согласие со взглядами Никиты Стифата и добавляет, что никто в здравом уме не должен воспринимать возглас «Двери! Две-

---

[143] SC 81, 286–88.
[144] De paradiso 16// SC 81, 172.
[145] SC 81, 280.
[146] См. прим. 102.

ри! Премудростию вонмем!» как призыв к находящимся вне алтаря обратить внимание на священные тайны: они сокрыты и совершаются в молчании, как же можно внимать им?

> Ибо именно мистерии [μυστήρια], что совершаются ныне священниками, отправляются в тишине [καί ἐν σιγῇ τελοῦνται]. В других местах, я сам видел, что даже завеса задергивается вокруг святой вимы во время тайн [καταπέτασμα περί τό θεῖον βῆμα κρεμάμενον κατά τόν καιρόν τῶν μυστηρίων]. Она раскрывается и закрывает [καλύπτειν] все так, что снаружи не видно даже самих священников. Это сделал Кир Евстафий, благословенный среди патриархов.[147]

Отсюда, в Великой церкви святилище не закрывалось алтарной завесой во время анафоры. Это было обычаем, которое Никита видел «в других местах» — следовательно, не в Константинополе — хотя его приписывание подобной практики патриарху Евстафию Константинопольскому (1019–1025) мешает понять, что он подразумевал под «другими местами». Кроме того, из-за краткого патриаршества Евстафия, его постановления не дошли до нас.[148] Во всяком случае, в Великой Церкви тайны были сокрыты, «не потому, что они» невидимы; но потому, что совершаются в тайне? Практика, которая, насколько нам известно, датируется V-VI вв., уже тогда считалась злоупотреблением и, по крайней мере, в Византии осуждалась *Новеллой* 137 Юстиниана в 565 г.[149]

7. «Протеория» (ок. 1085–1095)

Обратите внимание, что предостережение Никиты Стифата и Никиты хартофилакса против созерцания ми-

---

[147] *Ibidem*. P. 232–235.
[148] Les Regestes. §§826–828.
[149] CIC. III. P. 695–699. По всему вопросу см. мои статьи, упомянутые в прим. 5.

рянами святых тайн находится в прямом противоречии с аутентичной византийской традицией, которая выражена в преданафоральном диаконском воззвании: «Вонмем святое приношение … приносити [Πρόσχωμεν τήν ἁγίαν ἀναφοράν...προσφέρειν]» или ее вариант «Вонмем святому приношению [Πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ]»[150] «Протеория» (1085-1095),[151] литургический комментарий из Андиды (ныне Зивинт или Бозойя в Турции), викарного престола Перге в провинции Памфилии Второй в Малой Азии в составе Константинопольского патриархата, подтверждает, что это традиционное учение было еще в обиходе во времена двух Никит, несмотря на их негативное отношение к этому. [152]

> «Вонмем святой анафоре». Почему анафоре? Чтобы совершить тайны, взирая на первообразы символов. Слово «анафора» является откровенным и обозначает подобие, и по этой причине… мы видим страдания Богочеловека теперь. Мы стоим трезво и собранно, чтобы в представлении, или жертвоприношении, этих [даров] в мире, непостижимом для человеческих мыслей, сподобились увидеть Его божественное воскресение и так исполниться радости…[153]

Данный автор далек от того, чтобы запрещать взирать на «тайны», которые не могут быть увидены никоим образом. Верные научены смотреть внимательно на символы, которые не только могут быть видимы, но и предназначены для этого.

---

[150] Я обсуждаю текст и его значение в статье *Taft R. F.* Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition // OCP. №49. 1983. №49. P. 340–365, особенно 342–351, 357–365.
[151] Об авторстве и происхождении этого комментария см. *Bornert*. P. 181–200; в датировке я следую Дарузе: *Darrouzès J.* Nicolas d'Andida et les azymes // REB. 1974. № 32. P. 199–210; здесь 199–203.
[152] Fedalto. I. P. 252. §24.20.3.
[153] PG 140, 444.

Данное учение, прямо противоположное тому, что мы видим у наших двух Никит, является наиболее сообразным изначальной святоотеческой традиции, которую мы впервые встречаем ок. 388–392 гг. в гомилиях Феодора Мопсуестского (†428 г.):

> 15, 44. …священник приближается к службе, в то время… диакон, чей голос ясно говорит, что община должна делать, первый раз возглашает: «Воззрите на жертву». В этот момент, когда он говорит, все смотрят на жертвоприношение, как общественное служение, чтобы оно было завершено и общественная жертва начинает совершаться и общее приношение начинает приноситься за всех…Это причина, почему диакон справедливо говорит перед принесением жертвы: «Воззрите на жертву».
> 15, 45. Когда все приготовятся воззреть на помещенное на престоле… священник начинает само жертвоприношение…
> 16, 2. Затем диакон говорит: «Воззрите на жертву», и когда все по его слову смотрят на то, что совершается, священник начинает анафору…[154]

Но почему «Протеория» позже в главе 21 скрывает тайны за алтарной завесой, закрываемой после Великого входа и снова открываемой, вероятно,[155] только в конце анафоры?

> Закрытие дверей и занавешивание завесы за ними, что обычно в монастырях, и покрытие даров так называемым аером означает, я полагаю, ночь, в которую случилось предательство учеников… Но когда аер удаляется, и завеса разверзается, это означает рассвет, когда они увидели его, схватили и предали в руки правителя Понтия Пилата.[156]

---

[154] ST 145, 529–31, 537; английский перевод: *Mingana*. P. 95–98, сирский текст: P. 233–237.
[155] Об отсутсвии ясности в этом источнике относительно того, когда снова открываются завеса и двери см. *Taft R. F.* Great Entrance. P. 409–410.
[156] PG 140, 445BC.

Противоречие с «Протеорией», цитированной ранее в главе 12, является очевидным. «Протеория» является комментарием архиерейской литургии Великой Церкви и стремится изо всех сил оправдать практику собора Святой Софии, [157] называя завесы монашеской практикой, следовательно, чуждыми кафедральному обряду.

8. Антоний Новгородский (1200 г.)

Антоний Новгородский, совершивший паломничество в Константинополь в 1200 году, также упоминает о завесе кивория в Святой Софии, которая была призвана защитить служащих от соблазнов разглядывания женщин и других молящихся:

> Прежние же святители служаху завесою паволочитою, повесивше катапезму. Чего же ради та бысть? Видения ради женьска и всего народа, да немутным умом и сердцем Богу вышнему, творцу небеси и земли, службу вослют.[158]

Антоний, однако, не приводит виденное своими глазами в 1200 г., но сообщает слышанное от прежних епископов, возможно, вспоминая историю, рассказанную Псевдо-Амфилохием в *Житии св. Василия* и Симеоном Метафрастом в *Житии св. Иоанна Златоуста*, упомянутую выше (раздел D.II.3). В любом случае для Антония завеса служила не только для того, чтобы скрыть тайны от народа, но чтобы сокрыть духовенство от мирян — особенно женщин — которые отвлекали клириков от священного служения в алтаре.

9. Художественные и археологические источники

---

[157] *Bornert*. P. 199–200.

[158] *Лопарев*. Французская версия: *Khitrowo*. P. 92. Об употреблении Антонием термина «катапетасма» для кивория см. *Majeska G.* A Description of the Sanctuary of St. Sophia in Constantinople from Medieval Rus. P. 253–254.

Мэтьюз избежав комментариев о различных упоминанийя завес, вероятно, лучше интерпретировать как ссылки на декоративные драпировки и престольные покровы, ставит вопрос о завесах на киворії или темплоне, которые могут служить для завуалирования престола и всего святилища соответственно.[159] Доказательства весьма шатки: большинство миниатюр, фресок и других изображений, представляющих ранний византийский алтарь, живописуют низкий барьер типа парапета и незанавешенный киворий.[160]

В этом контексте часто упоминают многочисленные миниатюры в т. н. *Менологии Василия II* по кодексу *Vatican Gr. 1613,* многие из которых изображают епископа (или епископов) в литургических облачениях, держащего Евангелие (совершающего литургию?) и предстоящего конструкции, напоминающей темплон, на которой висит завеса, в данном случае открытая или поднятая. [161] Сомнительно, что данные миниатюры изображают именно темплон. Я не уверен, что можно основываться на таких чересчур обобщенных и стилизованных иллюстрациях, многие из которых изображают святых мужей и жен в сходных позах перед подобной же конструкцией в сценах, не имеющих ничего общего с богослужением.[162] Кроме того, одна из миниатюр, изображающая папу Евлогия Александрийского (580–608) помещает святителя перед темплоном — если это действительно то, что мы думаем — но с задернутой завесой (f. 408).

Наилучшей для наших целей является серия миниатюр, иллюстрирующих *Хронику Иоанна Скилицы* на листах

---

[159] *Mathews*. P. 163.
[160] *Ibidem*. P. 165 и Илл. 94–97.
[161] Il Menologio di Basilio. II. II. F. 199, 329, 332, 340, 349, 377, 378, 381, 388, 398, 409–12, 417, 424.
[162] *Ibidem*. F. 318, 320, 322, 334, 342, 351, 367, 408.

9r-234v известной рукописи XII в. *Codex Vitr. 26-2* из национальной библиотеки Мадрида (ранее находилась в монастыре Сан-Сальваторе в Мессине). Миниатюры представляют собой несколько иллюстраций, изображающих, несомненно, открытый темлон в константинопольских храмах, в которых не было алтарной завесы или завесы кивория, препятствовавших видимости. [163]

Художественные изображения и упоминания в письменных источниках доказывают существование алтарных завес лишь в позднейшую византийскую эпоху.[164] Но они использовались не для того, чтобы сокрыть алтарь во время богослужения, а наоборот, раскрывались во время службы и фиксировались на одной из колонн, чтобы открыть престол.[165] Но это вряд ли может свидетельствовать в пользу алтарной завесы. Кроме того, в некоторых константинопольских храмах был настолько низкий барьер, что на него физически невозможно повесить завесу.[166] Иные уместные археологические свидетельства мне неизвестны.

10. Другие свидетельства

Из доиконоборческих времен нет археологических данных, а литературные источники, которые упоминают завесы, закрывающие алтарь, «являются многочисленными

---

[163] *Tsamakda V.* The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid, with 574 Miniatures. Leiden, 2002. Илл. 240–242, 257, 359–360, 362.

[164] *Симеон Солунский* (1416/17–1429) De sacro templo 133, 139 // PG 155б 341CD, 348CD; *Симеон Солунский* Expositio templi 6 // PG 155, 704C. О позднейших художественных изображения святилища см. *Mathews*. P. 167–168, и 175, прим. 60, к которым можно добавить «Убийство Захарии» (ок. 1260 г.) в издании: The Church of Haghia Sophia at Trebizond / *Talbot Rice D.* (ed.) Edinburgh, 1968. P. 94. Илл. 59 и миниатюры Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung im Erzbishöflichen Diözesanmuseum Paderborn, 2001 / *Stiegemann Ch.* (ed.). Mainz, 2002. P. 26. Илл. 10 (IX в.). P. 33. Илл. 3 (XII в.) P. 39. Илл. 9 (XI в.).

[165] *Mathews*. P. 167–168.

[166] *Ibidem*. 168 и прим. 161 выше.

в Египте, Сирии и Понте уже в ранний период, но нигде не упоминается Константинополь».[167] Представляется, что завеса алтаря или кивория, как и другие важные новации в византийском алтаре, например, иконостас, возникли на гребне большого водораздела византийской религиозной истории, каким был иконоборческий кризис.

Доиконоборческие писатели, такие как Прокопий Кесарийский (550-е гг.),[168] Максим Исповедник (580–655),[169] и патриарх свт. Герман I (715–730)[170] описывают византийское святилище, как физически отделенное от мирян и физически недоступное им, но они не сообщают о том, что оно было закрыто от взора молящихся. Комментаторы, придававшиеся объяснениям видимых внешних обрядов и всех сокрытых в них символов, вряд ли упустили бы возможность вскрыть значение символов, которые можно было бы извлечь из завесы, закрывающейся и отверзающейся в наиболее сакральные моменты Божественной литургии, как справедливо замечает Матеос:

> Было бы настоящей аномалией, если бы комментаторы, столь подробно описавшие интерьер алтаря, закрытого для доступа верных, были бы не в состоянии объяснить одну особенность, наиболее очевидную для сообщества мирян, а именно, завесу, закрывающую сам алтарь. И было бы совершенно неожиданным, если бы Герман, сделавший все возможное, чтобы объяснить значение каждого покрова, покрывающего сосуд, забыл бы о завесе, скрывающую весь темплон.[171]

---

[167] *Ibidem*. P. 169.
[168] О зданиях I, 1, 32–35, 65; 4, 12–14; 6, 14. Ср. *Mathews*. P. 121–23, 169–70.
[169] См. прим. 129 выше.
[170] HE 9: St. Germanus of Constantinople, On the Divine Liturgy, The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff. Crestwood, 1984. P. 62–63.
[171] *Ibidem*. P. 170.

III. Заключение

Нет письменных источников за исключением четырех, уже приведенных: Симеона Метафраста, «Протеории», Никиты Хартофилакса и Антония Новгородского, которые бы упоминали завесу, закрывающие алтарь или престол. Но Антоний определенно зависит от Метафраста, «Протеория» называет катапетасму монашеским обычаем, а Никита Хартофилакс видел ее «в других местах», следовательно, не в обряде Святой Софии.

Отсюда, сокрытие алтаря от людей посредством сплошного алтарного барьера и завесы, теперь считающихся «типичными» для византийского обряда, скорее всего является монашеским обычаем, о котором не было слышно до XI в. Даже византийская завеса в алтаре — достаточно позднее монашеское изобретение, которое появилось в то время, когда иконы стали устанавливаться на колонны алтарного ограждения, но это еще не стало повсеместной практикой. Существование закрытого алтаря в Сирии и других местах, не вызывает вопросов,[172] но свидетельства из Константинополя показывают различное происхождение:

1. Позднеантичное алтарное ограждение возникло, чтобы обозначить и зарезервировать место, а не для того, чтобы закрыть святилище.

2. Это было сделано, дабы оградить богослужебное пространство от напиравших толп молящихся.

3. Свидетельства о наличии завес на дверях, ведущих в храм, как в современной Италии, или занавеса на

---

[172] *Taft R. F.* Bema. P. 326–359, актуализировано в *Taft R. F.* Liturgy in Byzantium and Beyond // VCSS. CS 494. Aldershot/Brookfield, 1995. Chap. VII; здесь P. 347–348; также *Schneider G.* Studien. S. 57–73; *Van de Paverd F.* Messliturgie. S. 42–47; *Khouri–Sarkis G.* Notes sur l'anaphore syriaque: prière du voile // L'Orient syrien. 1960. № 5. P. 363–384; 1962. № 7. P. 277–296; 1963. № 8. P. 3–20; *Mathews*. P. 169–70.

триумфальной арке темплона, или вдоль всего барьера, или между колоннами сени над престолом появляются в V столетии в Сирии, а в Константинополе лишь в начале II тысячелетия.

4. Какая именно завеса имеется ввиду, остается непонятно.

5. Церкви в регионе Антиохии имели алтарные завесы, которые раздвигались и закрывались в определенные моменты богослужения, хотя нельзя утверждать это с определенностью.

6. Свидетельства из районов вне Константинопольского патриархата не могут приниматься в расчет для объяснения византийской практики до начала процесса византинизации остальных православных патриархатов, которая произошла в XII–XIII вв.[173]

7. Очень мало свидетельств о завесе в литургических обычаях Константинопольского патриархата, но и они не дают понятия, как использовалась завеса. Не создается впечатления, что она закрывалась во время литургии, по крайне мере, до монашеского обычая XI в.

8. В результате победы над иконоборчеством в 843 г. начался процесс омонашивания православной иерархии, который интенсифицировался после разгрома Константинополя латинянами в результате IV Крестового похода (1204 год). После этого монашество установило господствущее влияние на кафедральный чин столицы,[174] и сплошной иконостас входит в повседневный обиход во всей полноте византийского Православия.

---

[173] *Симеон Солунский* De sacra precatione 301, 347 // PG 155, 553, 625; *Mateos J*. Typicon. I. P. xii; *Taft R. F*. Byzantine Rite. Ch. 5–6.

[174] См. Симеон Солунский De sacra precatione 301, 347 // PG 155, 553; 155, 625; *Mateos J*. Typicon. I. P. xii; *Taft R. F*. Byzantine Rite. chaps 5–6.

E. Причина, следствие или ни то, ни другое?

Ответ на вопрошание в названии статьи следует вывести из сопоставления хронологии. Падение частого причащения начинается в конце IV столетия, задолго до появления иконостаса и закрытого святилища. Благодаря жалобам святых отцов, святое причастие — единственный задокументированный критерий участия народа в литургии — остается относительно частым после появления закрытого алтаря, и позже, когда в V–VI вв. литургические молитвы стали читаться тайно. Кроме того, падение частоты причащения затронуло как церкви Востока, так и Запада вне зависимости от открытости или закрытости святилища. Поздневизантийские храмы, даже украшенные иконостасом, были по размеру гораздо меньше великих базилик раннего византийского периода, поэтому в них царила домашняя атмосфера, и люди не чувствовали себя столь отчужденными от евхаристического действа, как в огромных храмах Юстиниановой эры.

Можно сказать, что нет сомнения в том, что исчезновение монументального амвона из центра наоса, ограничение некогда массовых процессий ритуальным хождением возле алтарного пространства и перенос литургического действа исключительно в закрытое святилище[175] не способствовали широкому участию мирян в литургии. Тем не менее, позднеантичные церковные авторы, за исключением неисправимых ворчунов, никогда не жаловались, что алтарное заграждение или иконостас мешали верным участвовать в литургии. Все без исключения подобные жалобы появляются лишь у православных авторов XX века. Столкнувшись с отсутствием явных доказательств в пользу того, что было причиной или следствием, и зная, как опасно ус-

[175] Об этом развитии см. *Taft R. F.* Byzantine Rite. Ch. 6.

танавливать причинно-следственные связи в культурном контексте, я оставляю читателя перед дилеммой, что было причиной, а что следствием в этом философском вопросе о яйце и курице. Что же касается меня, то мне кажется, что ни то, ни другое. Вероятно, это не столь ожидаемый ответ, но он лучше всего соответствует тем свидетельствам, которые есть в наличии.

***Taft R. F.* The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither? / Статья, представленная на ежегодный симпозиум византийских исследований «The Sacred Screen: Origins, Development, and Diffusion», 9-11 мая 2003 г., Дамбартон-Оукс (США) / *Gerstel S. E. J.* (ed.) // Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West Washington (DC): Dumbarton Oaks, 2006. P. 27—50.**

ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Известный бодрый американский гимн «Святые маршируют в рай» памятен обнадеживающим припевом: «Я хочу быть в их числе, когда святые маршируют в рай». Но в византийском месяцеслове такое большое количество категорий святых, титулов их святости и способов литургического почитания, что вероятно потребуется калькулятор, чтобы подсчитать, какое точное «число» святых марширует в небесные обители. Следует отметить, что в византийском обряде слово «святой» чаще используется в качестве прилагательного ἅγιος, чем в качестве существительного, обозначающего титул святости;[1] — с этой целью греко-византийский и славянский месяцесловы выработали десять общих титулов для наименования святых, как это можно увидеть в Таблице I.

---

[1] По данному вопросу см. интересное исследование: *Rose A.* Le sens de ἅγιος ετ δε ὅσιος dans les Psaumes selon la tradition chrétienne // Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint–Serge XXXIe Semaine d'études liturgiques, Paris, 22–26 juin 1986 // BELS. Roma, 1987. № 40. P. 305–323.

ТАБЛИЦА I

Категории византийских святых

1	ὅσιος	преподобный	святой монах
2	ὁμολογητής	исповедник	христианин, тяжело пострадавший за веру, но не до смерти
3	Ἰσαπόστολος	равоапостольный	«равный апостолам», титул нескольких святых, дарованный им за распространение христианства или крещение народа
4.	ἱερομάρτυς	священномученик	епископ или священник мученик
5	θαυματουργός	чудотворец	святой, творивший чудеса
6	ἀνάργυρος	бессеребренник, безмездник	безвозмездный целитель, исцелявший бесплатно
7	δίκαιος	праведный	благочестивый мирянин
8	σαλός	юродивый	«чудной» Христа ради, аскет, чья аскеза состояла в стремлении выглядеть глупым; древний тип святости[2], остающийся особо популярным в русской традиции
9	προφήτης, προπάτωρ	пророк, праотец	ветхозаветные праведники
10	πρόδρομος	предтеча	Иоанн Креститель

[2] См., например, *Житие св. Симеона Юродивого* (жил в сирийском городе Эмеса в VI веке), написанное Леонтием Неапольским на Кипре в 642–649 гг.: *Léontios de Néapolis* Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre / *Festugière A. J., Rydén L.* (eds.) // Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique. Paris, 1974. № 95; *Déroche*; *Krueger D.* Symeon the Holy Fool. Leontius's "Life" and the Late Antique City. Berkeley, Los Angeles, London, 1996. См. также *Житие Андрея Юродивого*, написанное Никифором // PG 111, 627–888.

Святой может соединять в себе несколько категорий (например, св. Николай Мирликийский в одном лице был чудотворцем и святителем). Разные комбинации вполне возможны, хотя нужно иметь в виду основной титул.

Циклы, праздники и их ранжирование

В высокоразвитой литургической системе византийского обряда литургическое поминовение святых составляет сложный комплекс,[3] который распадается на три различных цикла: седмичный, годичный подвижный и годичный неподвижный.

1. Седмичный круг

Устоявшийся седмичный круг, более или менее важный, состоит из серии воспоминаний на каждый день недели, при том, что Богородица поминается каждый день.

ТАБЛИЦА II
Постоянный седмичный круг

Воскресенье (неделя)	посвящено Воскресению Христову, которое превалирует над любым святым или другим воспоминанием, если оно приходится на воскресенье, за исключение двунадесятых праздников Господних (см. Таблицу IV).
Понедельник	святые бесплотные силы, т. е. ангелы
Вторник	Иоанн Предтеча и Креститель Господень.
Среда	Крест Господень и усопшие верные
Четверг	Святые Апостолы, чудотворец святитель Николай
Пятница	Крест Господень и усопшие верные
Суббота	все святые и усопшие верные

[3] Он также в большинстве своем не изучен с литургической точки зрения, что является здесь моей отправной точкой. Одно недавнее исключение: *Zanetti U.* Le culte des anges et des saints dans l'Italie byzantine // Studia Orientalia Christiana — Collectanea. 1999. № 32. P. 141–178.

Подобный седмичный цикл был известен и на Западе, но в последнее время вышел из употребления.

2. Годичный круг неподвижный праздников

Годичный круг неподвижных праздников, именуемый в византийской традиции Μηναῖον (минея) или «месячный»,[4] содержит те поминовения святых, которые падают на определенную дату календаря — в идеале, как и на Западе, на день преставления святого или его мученичества, считающихся его настоящим «днем рождения», т.е. вхождения в небесную славу. Круг поминовений, каждое из которых имеет соответствующую службу (ἀκολουθία/последование), систематизирован в двенадцатитомной антологии (одна книга на каждый месяц года), также называемой Минеей. Цикл начинается 1 сентября, византийское новолетие с 462 г. н. э.[5] Каждая из этих служб или литургических «особенностей» — т.е. припевов, тропарей, прокимнов, чтений и т.д. свойственна дню или празднику, отличающих его от литургических «будней» — неизменяемых элементов основной структуры службы, безразличной дню или празднику — содержит самое большое количество текстуального материала из всех официальных литургических книг. Достаточно сказать, что каждая из 366 служб святым (есть даже служба св. Кассиану 29 февраля в високосный год), занимает тридцать страниц в обычном часослове и включает около 17 песнопений вечерни, 140 рефренов утрени и полдюжины припевов повечерия. Добавьте к этому псалмодию и чтения из Священного Писания и т. д.,

---

[4] Слова μηνιαῖος означает «месячный», μναῖος – «лунный». Μήνη означает луну, наш месяц происходит от оборота Луны вокруг Земли, который совершается за 29,53 дня, и стал основанием для вычисления хронологического месяца.

[5] Перед этим от Мира Константинова 312–313 гг. до 462 г. цикл начинался 23 сентября праздником Зачатия св. Иоанна Предтечи.

умножьте это на 366 и добавьте к этому гору манускриптов, не включенных в печатные издания (достаточно лишь упомянуть двенадцать томов, месяц за месяцем, итало-византийских материалов, изданных Институтом изучения византийского и новогреческого наследия в Риме под руководством профессора Джузеппе Скиро[6]), и тогда можно объять истинный размах византийского литургического почитания святых.

Как и в истории римских служб суточного круга, одной из главных трудностей византийского богослужения является наложение почитания святых и просительных молений на более значимый литургический круг Октоиха, Постной и Цветной Триодей, ориентированных на Христово домостроительство спасения. Духовные власти Католической церкви предприняли систематические усилия по решению этой проблемы в римском обряде методом отсечения временных наслоений и возвращения почитания святых на его истинное, но менее значимое место, освободив место центральному воспоминанию дня (*proprium de tempore)*.[7] Византийский Восток продолжает опираться на Типикон — книгу, регулирующую все подобные богослужебные вопросы, вне зависимости от разумных суждений о ценности литургического материала.

Что касается Типикона самого по себе, то излишняя сложность способов, которыми изменяемая часть (*проприй*) согласуется с неизменяемой частью (*одинарием*) — ситуация, которая нередко случается и в римском бревиарии[8] — требует воистину талмудической казуистики, чтобы ориентироваться в этой литургической трясине. В настоящее время попытки систематизации и приведения к более простым

---

[6] Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris. 13 vols. Roma, 1966–1983. Последний том снабжен указателем ко всему изданию.
[7] *Taft R. F.* Hours. P. 311–13.
[8] *Ibidem*. P. 314.

осуществимым нормам привели к изданию карманного буклета, содержащего 170 схем возможных комбинаций изменяемых и неизменяемых частей богослужения: 35 схем описывают круг Октоиха, остальные предназначены для более сложных празднеств Постной и Цветной Триодей.[9] Большинство этих излишеств является результатом беспорядочного нагромождения исторических наслоений, и богослужебные чины могут быть радикально упрощены без потерь или ущерба для традиции. На практике это уже давно происходит в приходской жизни, когда некоторые части служб просто опускаются, «аще изволит настоятель».

3. Годичный круг переходящих праздников

Оставшиеся праздники называются подвижными или переходящими, потому что они зависят от даты Пасхи, которая выпадает на первое воскресенье весеннего равноденствия или после него.[10] Этот цикл содержит серию из пятидесяти недель (воскресений): восемнадцать из которых приходится на период Великого Поста — Пасхи — Пятидесятницы, тридцать два приходится на оставшуюся часть года, называемую «по Пятидесятнице», которая разделена на три перекрывающих литургических периода, каждый из которых имеет свои литургический книги, называемые соответственно: Октоих, Постная Триодь и Цветная Триодь.[11]

---

[9] *Корен А., иером.* Литургические схемы общественного богослужения. Гроттаферрата, 1976.

[10] Сегодня Пасха выпадает между 22 марта и 25 апреля по грегорианскому календарю.

[11] Перекрывающих потому, что круг Октоиха для времени «по Пятидесятнице» длится со второго понедельника после Пятидесятницы, т.е. с понедельника после Всех Святых, первой недели (воскресения) после Пятидесятницы, до десятой недели перед Пасхой включительно. Круг Постной Триоди начинается с десятой недели до Пасхи и продолжатся до Пасхальной полунощницы включительно. Но Октоих продолжает использоваться в будние дни до субботы перед сырной неделей, восьмым воскресеньем до пасхи, и для воскресных дней до последнего воскресения Вели-

Цикл из подвижных праздников охватывает службы святым в тех пределах, в которых они поминаются на Праздник Всех Святых, совершаемый в первое воскресенье после Пятидесятницы. Кроме того, великопостный цикл, содержит несколько поминовений в субботы и воскресения Великого поста:

ТАБЛИЦА III

Переходящие праздники Постной Триоди[12]

1-я суббота	св. Феодора Тирона
1-е воскресение	Неделя Православия
2-я суббота	всех святых и всех усопших верных
2-е воскресение	свт. Григория Паламы
3-я суббота	всех святых и всех усопших верных
3-е воскресение	Крестопоклонная неделя
4-я суббота	всех святых и всех усопших верных
4-е воскресение	св. Иоанна Лествичника
5-я суббота	Акафист Пресвятой Богородицы
5-е воскресение	св. Марии Египетской
6-я суббота	Праведного Лазаря
6-е воскресение	Цветоносная неделя

Эти воспоминания ограничены субботами и воскресениями со времени Лаодикийского (в Фригии) собора ок. 360–390 гг., который запретил евхаристию — потому что любое празднование требует евхаристии — в будние дни Великого поста, за единственным исключением для праздника Благовещения 25 марта.[13]

кого Поста включительно, т.е. до воскресенья перед Цветоносной неделей. Круг Цветной Триоди начинается с Пасхальной заутрени и длится до Недели Всех Святых, т.е. до воскресения после Пятидесятницы включительно.

[12] За исключением Страстной, или «Великой», седмицы (недели), которая в восточной традиции следует за Великим Постом. Пост заканчивается в Пятницу перед Вербным воскресением.

[13] *Mansi* 2, 571 (правило 49-е). Вследствие этого Пято-Шестой собор «в Трулле» предписал совершение Литургии Преждеосвященных [Λειτουργία τῶν προηγιασμένων] в будние дни Великого поста, т.е. во все дни за исключением воскресений и Благовещения: *Nedungatt-Fea-*

Классификация византийских праздников святых по чину

Как и другие литургические традиции, византийский обряд также классифицирует праздники по чину, в зависимости от того, насколько важен святой или воспоминаемое спасительное событие. Такое ранжирование часто случайно, и можно найти святых и Отцов Церкви большого исторического значения с низким уровнем почитания.[14] Излишне говорить, как Топси, что все это возникло случайно, и что здесь отсутствует однородная координация между системами, категориями и рангами.

1. Великие праздники

Во-первых, существуют «Великие праздники» пяти категорий: семь «господских» праздников, четыре неподвижных и три переходящих; пять богородичных праздников; три иных праздников святых; и два других календарных праздника, имеющих знак великого праздника, несмотря на то что они никогда не упоминаются в традиционных списках великих празднеств.

ТАБЛИЦА IV
Великие праздники

Господские неподвижные:	14 сентября	Крестовоздвижение
	25 декабря	Рождество
	6 января	Богоявление
	6 августа	Преображение

---

therstone. P. 133. ПРЕЖД впервые упоминается в Константинополе в «Пасхальной хранике» за 615 г.: Chronicon paschale // CSHB. Bonn, 1832. Band I. S.705–706.

[14] Например, свв. Григорий Нисский 10 января, Софроний Иерусалимский 11 марта, Кирилл Иерусалимский 18 марта, Максим Исповедник 13 августа, Феодор Студит 11 ноября, Климент Римский 25 ноября, Иоанн Дамаскин 4 декабря, Амвросий Медиоланский 7 декабря.

Господские переходящие:		Вход Господень в Иерусалим (Неделя Цветоносная) Вознесение Пятидесятница *(Пасха в этом круге находится сама по себе)*
Богородичные праздники:	8 сентября 21 ноября 2 февраля 25 марта 15 августа	Рождество Богородицы Введение во храм Сретение Благовещение Успение
Праздники святых:	24 июня 29 июня 29 августа	Рождество Иоанна Крестителя Петра и Павла Усекновение главы Ионна Крестителя
Дополнительные:	1 января 1 октября (только в славянской традиции).	Обрезание Господне Покров Пресвятой Богородицы

2. Праздники согласно литургической значимости

Литургически ранг, или значение, праздника обуславливается тремя факторами: [1] устойчивостью свойственного ему содержания, если сам праздник выпадает на воскресенье — т.е. насколько изменяемая часть (*проприй*) праздника святого теснит изменяемую часть воскресенья; [2] способ, которым совершают вечерню и утреню; и — намного меньше значения — [3] в евхаристической литургии антифоны, число и превосходство песнопений праздника (тропарей, кондаков и богородичных) и чтений. Разница в рангах праздников особенно чувствуется в богослужениях суточного круга, которые содержат три восходящих по зна-

чимости категории вечерни[15] и пять уровней утрени.[16] В монашеской и русской приходской практике на наличие или отсутствие праздника указывает всенощное бдение накануне оного.

Синаксарий и Типикон располагают эти праздники в шести категориях, согласно Таблице V:

ТАБЛИЦА V

1. Великие праздники или праздники высшего уровня, включающие пять богородичных праздников и три празднества иным святым, см. в Таблице IV.

2. Средние праздники первого уровня отмечены всенощным бдением накануне. Они включают шесть (восемь у русских *православных*) наиболее значимых святых, так же как престольный праздник церкви, монастыря или другой местный праздник, который церковная власть удостоила этой чести: св. Иоанна Богослова 26 сентября, св. Иоанна Златоуста 13 ноября, св. Николая 6 декабря, Трех Святителей: Василия Великого, Григория Богослова (Назианзина), Иоанна Златоуста 30 января, св. Георгия 23 апреля, св. Иоанна Богослова еще раз 8 мая — и в русской *господствующей* традиции свв. Кирилла и Мефодия (добавлено в 1885 г.) и св. Владимира (добавлено в 1888 г.)

3. Средние праздники второго уровня лишены всенощного бдения, но предполагают великую вечерню, чтения, полиелей (*Пс.* 134-135) и Евангелие. На этом уровне находятся праздники Апостолов, Бесплотных небесных сил (ангелов),

---

[15][1] Обычная с входом; [2] с входом и «Блажен муж» (*Пс.* 1, начало 1–й кафизмы) вместо обычной монашеской псалмодии; [3] подобно категории 2, но с чтениями (паремиями) из Ветхого и Нового Завета.

[16][1] Обычная и без Великого Славословия; [2] то же самое, с Великим Славословием; [3] то же самое с чтением Евангелия; [4] то же самое, но только с одним каноном праздника, за исключением, если он приходится на воскресенье; [5] то же самое, но с каноном праздника, даже если он выпадает на воскресение.

много меньших богородичных местных праздников и некоторые менее чтимые святые.

4. Меньшие праздники первого уровня содержат обычную вечерню — т.е. без входа — но включают великое славословие на утрени и стихиры, вплетенные в хвалитные псалмы (*Пс.* 148-150). Русская традиция включает в эту категорию большинство местных русских святых.

5. Меньшие праздники второго уровня отличаются от категории 6 только присутствием большого числа собственных стихир святого (6 вместо 3) на вечерни и утрени.

6. У дней обычного совершения памяти нет специального знака в календаре или Синаксарии.

Заметьте, однако, что не следует ожидать логики от продукта различных культур, формировавшегося спонтанно на протяжении столетий по кусочкам и или целыми частями, порывами и толчками; и Типикон, регулирующий эти вопросы очень часто показывает литургическое празднование одной категории, которое *per se* свойственно другой категории.

3. Праздники «синаксиса»

Ко всему этому нужно добавить систему «синаксисов», согласно которой, воспоминание одного случая истории спасения сопровождается на следующий день «синаксисом», т.е. воспоминанием действующего лица, тесно связанного с празднуемым таинством спасения — Собор Пресвятой Богородицы на следующий день после Рождества Христова, Собор Иоанна Крестителя на следующий день после Крещения Господня и т. д. — см. Таблицу VI.

ТАБЛИЦА VI
Праздники «синаксиса» (собора)

1	9 сентября	свв. богоотец Иокаима и Анны, родителей Пресвятой Богородицы на следующий день после ее рождества
2	26 декабря	Пресвятой Богородицы на следующий день после Рождества Христова
3	7 января	св. Иоанна Крестителя на следующий день после Крещения Господня
4	3 февраля	св. Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы на следующий день после Сретения
5	26 марта	Архангела Гавриила на следующий день после праздника Благовещения
6	30 июня	всех святых апостолов на следующий день после дня первоверховных апостолов Петра и Павла

4. Предпразднества святых

Чтобы еще больше усложнить понятия, Рождество приуготавливается даже не одним, а двумя предпразднествами в два предшествующих воскресения: Неделя Праотцов воспоминает патриархов и пророков, в общем, тех, кто приуготовил путь приходящего Господа, а Неделя Отцов совершает память предшественников Иисуса по прямой линии.[17]

Как все началось — святые до святых

Гораздо интересней заняться изучением зарождения византийского культ святых, чем вдаваться в обилие часто конфликтующих литургических деталей — к которому по-

[17] Это дублирование произошло вследствие бурного развития традиции после VIII в. Изначальный обычай содержал единственное предпразднество в воскресение, непосредственно предшествующее Рождеству. Этапы развития можно проследить в труде: *Winkler G.* Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung // OCP. 1970. № 36. P. 301–336.

ка еще никто даже не подступался, чтобы не потратить весь свой жизненный срок не только на изучение этой традиции, но и на литургическую жизнь в полном круге богослужений согласно уставу.

В современном представлении, святость даруется избранным через мученичество или жизнь в благочестии, аскетизме, покаянии и молитве. Даже не достигнув уровня пелагианства, такой взгляд не имеет ничего общего с изначальной христианской концепцией святости. Он определенно не согласуется с концепцией святости в самом раннем упоминании святых в византийской литургической традиции, древнем призыве к причащению, «τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις — Sancta sanctis — Святая святым» — где только святым [ἁγίοι] предназначена святыня [ἅγια].[18]

В греческом тексте Септуагинты *Левит* 22, 14, ἅγια это мясо, приносимое к жертвеннику. В *Мф.* 7, 6 говорится «Не давайте святыни псам». Здесь используется единственное число ἅγιον; в том же самом смысле текст *Дидахе* IX, 5 гово-

---

[18] Греческий текст этого возгласа буквально означает «Только он один свят, один Господь, Иисус Христос». Но древнейший комментатор Кирилл/Иоанн II Иерусалимский в *Тайноводственных беседах* интерпретирует это в смысле, который я уже привел: «Только один свят, ибо один Господь». Текст не содержит εἷς ἅγιος εἷς («един свят, един») который предшествует фразе из *Фил.* 2,11: Κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός («Иисус Христос – Господь, во славу Бога Отца») плюс заключительное «Аминь»: *Peterson E.* ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen // Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Heft 41. Göttingen, 1926. P. 132; А. Баумштарк (*Baumstark A.* Comparative Liturgy. P. 60) задается вопросом, не мог ли это фрагмент послания иметь литургическое происхождение. По всему вопросу см. *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 230–248. Также интересно познакомиться с этим вопросом в сборнике эссе: Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint–Serge, XXXI Semaine d'études liturgiques, Paris, 22–26 juin 1986 // BELS. Roma, 1987, № 40. особенно: *Andronikof C.* «Sancta sanctis!»: sacrements et sainteté. P. 17–32 и исследование *Rose A.* Le sens de ἅγιος ετ δε ὅσιος dans les Psaumes selon la tradition chrétienne, указанное в прим. 1.

рит о евхаристии: «И пусть никто не ест и не пьет от вашего благодарения, кроме крещенных во имя Господа: так как и Господь об этом сказал: «Не давайте святыни псам»». «Святыня» Септуагинты, таким образом, это приношение народа Богу, и в раннем христианском греческом языке слово «святые» означало всех крещеных верных. Этот обычай часто встречается в Новом Завете, где самые древние тексты называют христиан «святыми» без дальнейших уточнений.[19]

Итак, возглас «Святая святым» следует понимать в том же самом ключе, как и древнее наставление *Дидахе* IX, 5: «И пусть никто не ест и не пьет от вашего благодарения, кроме крещенных во имя Господа».[20] Соответствующий традиционный ответ на это приглашение в оригинальной христологической редакции: «Един свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца! Аминь!».[21] Только святые могут причащаться — но, это же означает, что святость — освящающий дар Божий, а не человеческое достижение. Нужно лишь свободно принять дар, а не заслужить его.

---

[19] См.: *Деян.* 9, 13; *1 Петра* 1, 15–16; *Рим.* 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25; *1 Кор.* 1, 2, 6, 1, 7, 14; *2 Кор.* 1, 1; *Еф.* 3, 8; *Фил.* 4, 22; *Кол.* 1, 2; 22, 26. Дальнейшие ссылки и споры по этому поводу можно посмотреть в любом комментарии к Новому Завете, например: *McKenzie J. L.* Dictionary of the Bible. Milwaukee, 1965. P. 366–67. *Dix.* P. 134–135: «Преломив хлеб, епископ в четвертом столетии и позже поднимал его вверх и приглашал церковь к причастию словами «Святая святым». Не совсем легко передать значение этого призыва в английском языке. Греческое ἅγιος и латинское sanctus означают не столько «благо само по себе» (что звучит в английском слове holy), а скорее «принадлежащее Богу». В этом смысле апостол Павел называет обращенных коринфян «избранными святыми» (ἅγιοι), несмотря на нестроения и раздоры. Поэтому призыв епископа может быть адекватно передан следующим образом: «Вещество Божие —народу Божию». Это позволяет сделать вывод, что, ранняя Церковь понимала святость как членство в Теле Христовом и искуплении, а не личную святость своих членов».

[20] SC 248, 176.

[21] См. *Taft R. F.* Precommnion Rites. P. 230–248.

В конце VI века некоторые комментаторы все еще понимали «святость» в Павловом смысле: святы те, кто крещен, потому что приняли Духа Святого.[22] *Тайноводственная беседа* Кирилла/Иоанна II Иерусалимского V, 19 (после 380 г.) толкует этот возглас следующим образом:

> Священник говорит «Святая святым!». Святы приносимые дары, потому, что они приняли сошедшего Духа Святого. Святы также вы, считающие себя достойными Духа Святого… Затем вы говорите: «Един свят, един Господь, Иисус Христос». Воистину, [только] Он свят, свят по природе. Что касается нас, если [мы] святы тоже, то не по природе, но по соучастию,[23] аскетизму и молитве.[24]

Феодор Мопсуестский (†428) в *Гомилии* 16, 22-23 (ок. 388–392) детально излагает то же самое учение: «Вы сами вкушаете эту пищу, как те, кто принял святость через крещение».[25]

Почитание мучеников

В изначальном христианском представлении о святости наметился сдвиг с началом особого почитания мучеников.[26] Первым свидетельством является *Мученичесто* св. По-

---

[22] По этому вопросу см.: *Arranz M.* Le «sancta sanctis» dans la tradition liturgique des églises // ALW. 1973. № 15. P. 31–67.

[23] Это может означать соучастие [μετοχῆ] в евхаристической трапезе, или соучастие в святости Бога, которая почивает на нас через Духа в крещении. Вряд ли смысл созвучен богословию, которое в то время лишь формировалось.

[24] *Cyrille de Jérusalem* Catéchèses mystagogiques/ *Piédagnel A.* (ed.) // SC 126bis. Paris, 1988. P. 168.

[25] *Tonneau-Devreesse.* P. 565–567; *Mingana A.* Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist // Woodbrooke Studies. Cambridge, 1933. № 6. P. 108–110.

[26] *Delehaye H.* Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité // SH. Brussels, 1927. № 17; *Delehaye H.* Les origines du culte des martyrs // SH. Brussels, 1933. № 20.; *Delehaye H.* The Legends of the Saints. An Introduction to Hagiography. Notre Dame, 1961; *Perham M.* The Communion of Saints. An Examination of the Place of the Christian Dead in the Belief, Worship and Calendars of the Church // Alcuin Club Collections. London, 1980. № 62;

ликарпа Смирнского около 160 г.[27] Постепенно новый культ убиенных за веру привел к образованию элитной категории, которая в конце эпохи гонений постепенно расширилась, чтобы вобрать в себя исповедников,[28] аскетов,[29] выдающихся иерархов[30] и других.

Почитание мучеников родилось из поминовения усопших. Христиане устраивали поминальные тризны возле гробниц с совершением евхаристии, особенно в годовщину смерти. А так как местные мученики были героями всей общины, их память почиталась не только родными и близкими, но всей местной церковью.[31] Память о мучениках развивается в культ, отличный от почитания простых смертных только в III в.[32] В первой половине этого столетия, когда почитание мучеников еще не отделилось от общего

Brown P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Antiquity. London, 1981.

[27] Мученичество Св. Поликарпа 17, 2–3 // *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxford, 1972. P. 14–17.

[28] Т.е. тех кто пострадал, но не сподобился мученической кончины. Наиболее ранними примерами были папа Понциан (†235), Корнелий (†253), Евсевий (†309), Афанасий Александрийский (†373), Павлин Трирский (†358) и Дионисий Миланский (†359).

[29] Антоний Египетский (†356), Иларий (†372).

[30] Первыми были святители Григорий Чудотворец († ок. 270) и Василий Великий (†379) на Востоке, Сильвестр Римский (†335) и Мартин Турский (†397) на Западе.

[31] Как и обычно в те времена, новация возникла на Востоке; на Западе подобное прослеживается только с середины III века: ок. 250 г. в *Послании Киприана* 12,2 и 39, 3 // CSEL 3, 503; 3, 583; и вероятно после 258 г. в Риме, когда папа Сикст II и семь диаконов сподобились мученичества.

[32] О происхождении и развитии прославления святых в дополнение к трудам, указанным в сноске 27 см. *Dörfler P.* Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken // Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, IV. Reihe Nr. 2. München, 1913; *Lucius E.* Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, aus dem Nachlaß / *Anrich G.* (ed.) Tübingen, 1904; *Rordorf W.* Aux origines du culte des martyrs // Irénikon. 1972. № 45. P. 315–331. Об отношении между этим развитием и призванием святых в евхаристии см.: *Taft R. F.* Diptychs. P. 102.

поминовения, дошедшие до нас древние христианские погребения содержат надписи и граффити, показывающие, что христианские молитвы, содержащие прошения о заступничестве,[33] безразличны к тому, были усопшие мученикам или нет. В то же самое время христиане молились к Богу *за* мучеников, по которым совершалась погребальная тризна, как за обычных усопших верных.[34] И хотя общим среди ранних христиан был воззрение, сформулированное около 150 г., что мученики, согласно, *Откр.* 6, 9–11,[35] достигают небесного блаженства немедленно после завершения их страданий,[36] другой взгляд, которого придерживалось меньшинство, настаивал на том, что хотя мученики уже

---

[33] *Vogel C.* Prière ou intercession? Une ambiguïté dans le culte paléochrétien des martyrs // Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean–Jacques von Allmen. Geneva, 1982. P. 284–290.

[34] По этому вопросу см. *Klauser Th.* Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme // Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie // JAC. Ergänzungsband 3. Münster, 1974. S. 221–229; *Klauser Th.* Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung // *Ibidem.* S. 114–120; *Quasten J.* Vetus superstitio et nova religio. The Problem of Refrigerium in the Ancient Church // Harvard Theological Review. № 23. 1940. P. 253–266; *Vogel C.* Prière ou intercession? P. 284–286.

[35] И, когда Он открыл пятую печать, я увидел под жертвенником души умерщвлённых за слово Божие и за свидетельство, которое они имели. И возопили они голосом великим, говоря: доколе, Владыка Святой и Истинный, Ты не судишь и не мстишь за кровь нашу живущим на земле? И дано было им каждому одеяние белое, и было сказано им, чтобы подождали еще малое время, доколе не будет пополнено число их и сорабoтников их и братьев их, которые будут убиваемы, как и они.

[36] Пастырь Ерма III, 1, 9–2, 2/ *Joly R.* (ed.) // SC 53bis. Paris, 1968. P. 98–103; *Иустин* Апология II, 2, 19 / *Goodspeed E. J. (ed.)* // Die ältesten Apologeten. Göttingen, 1914. S. 80 = PL 6, 447; *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. P. 16–17; *Евсевий* Церковная история V, 2, 7; VII, 22, 4 // Eusebius Werke. Bd. 2.1: Die Kirchengeschichte // Die griechischen christlichen Schriftsteller. 9.1. Leipzig, 1903. S. 430; Bd. 2.2 // Die griechischen christlichen Schriftsteller. 9.2. Leipzig, 1908. P. 680 = *Eusèbe de Césarée* Histoire ecclésiastique. Livres V–VII // SC 41. Paris, 1955. P. 25, 198; *Vogel C.* Prière ou intercession? P. 287–89.

упокоились в высших обителях мира и света, они должны все-таки дожидаться воскресения всех умерших и Последнего Суда, когда окончательно будет решена участь всех.[37] Поэтому христиане могли молиться как за мучеников, так и мученикам без противоречия.

Святые в Божественной Литургии — молитва святым или за святых?

Идея, что мы сами с триединым Богом являемся главными действующими лицами церковного литургического делания, укоренена в древнем предании и практике: небесной литургии, члене [Апостольского] Символа веры об общении святых, культе мучеников, древней практике поминовения усопших и веровании, что наши молитвы могут им помочь. Но хотя эти элементы прослеживаются в литургической практике с раннего периода — ассоциации с ангельскими хорам в нашем гимне хвалы[38] и культе мучеников[39], оба из которых имели место уже во времена Апостольских мужей — настоящее упоминание святых или категорий святости в евхаристической молитве не усматривается до IV в.

---

[37] Подобные воззрения высказывал Викторин, епископ Питавии, (ныне Птуй в Словении, †304), Comm. in Apoc. 6, 4 // CSEL 49, 72–6; *Лактанций* Div. inst. I, 15.28 // CSEL 18, 60 = Lactance Institutions divines. Livre I. // SC 326. Paris, 1986. P. 305–308.

[38] *Taft R. F.* The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier. Part I // OCP. 1991. № 57. P. 298–308 = *Taft R. F.* Liturgy in Byzantium and Beyond // VCSS. CS 493. Aldershot/Brookfield, 1995. Ch. ix. P. 298–308 = *Taft R. F.* Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione. Roma, 1999. P. 28–38. К литературе, упомянутой там, следует добавить недавние исследования: *Spinks B. D.* The Sanctus in the Eucharistic Prayer. Cambridge, 1991; *Giraudo C.* I santi nella messa o la messa dei santi? Riflessioni sulla spiritualità della Chiesa // Teologia spirituale. Temi e problemi. Saggi 29. Roma, 1991. P. 159–63; и особенно *Winkler G.* Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken // OCA. Roma, 2002. № 267.

[39] См. прим. 27, 33 выше.

Ко времени появления анафорального воспоминания святых, первого по категории, но последнего по имени, оно представляет собой древнюю форму молитвы *за* святых. Это могло приводить писателей IV в. в некоторое замешательство. Множество дошедших до нас литургических текстов поздней античности все еще отражает изначальное богословское в*и*дение: египетский папирус IV–V вв. *Strasbourg Gr. 254*,[40] фрагмент папируса VI в. *P. Cairo 10395A*[41] и многие другие, упомянутые здесь;[42] *Апостольские постановления* VIII, 12, 43,[43] происходящие из области Антиохии и датируемые приблизительно 380 годом и так далее.

Среди антиохийских свидетельств есть пратекст византийской анафоры свт. Иоанна Златоуста, уязвляющей современное богословское представление невыразительной молитвой после эпиклезиса:

> Еще приносим Ти духовную и бескровную жертву, о иже в вере почивших: праотцех, отцех, патриарсех, пророцех, апостолех, проповедницех, евангелистех, мученицех, исповедницех, воздержницех, и о всяком дусе праведнем в вере скончавшемся.[44]

---

[40] *Andrieu M., Collomp P.* Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc // RSR. 1928. № 8. P. 489–515; *Hänggi A., Pahl I.* Prex eucharistica // Spicilegium Friburgense. Fribourg, 1968. № 12. P. 116–8. Библиография: *Spinks B. D.* A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254 // The Heythrop Journal. № 25. 1984. P. 51–59; и особенно издание на основе манускриптов с комментарием *Cuming G. J.* The Liturgy of St. Mark // OCA. Roma, 1990. № 234. Мотив предстательства в папирусе *Strasbourg Gr. 254* и поздних дошедших текстах МАРК проанализирован в исследовании: *Engberding H.* Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie // 1964. OCP. № 30. P. 398–446.

[41] *Bastianini G., Gallazzi C.* P. Cair. 10395A: frammento liturgico // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1985. № 58. S. 99–102.

[42] Примеры приведены в исследовании: *Taft R. F.* Diptychs. Ch. III.

[43] Les Constitutions. Tome 3. Livres V–VIII // SC 336. Paris, 1987. P. 202–203.

[44] LEW. P. 331.12–332.3 (правая колонка). Как показано в труде проф. Габриэлы Винклер (*Winkler*. Bd. I. S. 304, 320) часть современной редак-

Так же было и в традиции латинского Запада. Киприан Карфагенский († ок. 258 г.) говорит в *Послании 39,* 3:

> Мы всегда приносим жертвы за них [мучеников], как вы помните (sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus).[45]

Мало того, некоторые древние, средневековые и современные[46] авторы чувствовали необходимость пояснить и даже растолковать подобное анафоральное заступничество *за* святых. Текст, где упоминается жертвоприношение или молитва за святых вместе со всеми остальными категориями поминаемых, может привести в замешательство, но это происходит не из-за того, что этот текст неверен, а из-за того, что он очень древний. Но эти трудности, как они отражены в творениях Отцов Церкви, иллюстрируют лишь один из многих примеров богословского развития, приведшего к изменению в литургии. Давайте проследим произошедшее по источникам.

Одним из первых авторов, давших богословское обоснование подобной практики, был святитель Епифаний (ок. 315–483), с 367 г. бывший епископом Констанции (древнего Саламина) на Кипре. В трактате *Панарий* 75, 7, 1, 4–5, написанном около 374–377 гг., он говорит «о практике называния имен умерших [περὶ τοῦ ὀνόματα λέγειν τῶν τελευτησάντων]», и добавляет мотивацию для этой литурги-

---

ции анафоры Иоанна Златоуста «Изрядно о пресвятей, пречистей, преблагословенней, славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии, святем Иоанне пророце, предтече и крестителе, о святых славных и всехвальных апостолех, о святем (имярек), егоже и память совершаем, и всех святых Твоих, ихже молитвами посети нас, Боже» является позднейшей интерполяцией.

[45] CSEL 3.2, 583.

[46] Я цитирую несколько писателей в статье: *Taft R. F.* Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions — Commemorations in the Anaphora: History and Theology // Ab Oriente et Occidente. Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen. St. Ottilien, 1996. P. 439–455.

ческой инновации (75, 7, 4–5): святые — простые смертные люди; они не такие, как Иисус, вечный Господь.

> Мы совершаем поминовение [ποιούμεθα τὴν μνήμην] как праведных, так и грешных; грешных, чтобы испросить Божьей благодати для них, а праведных, и отцов, и патриархов, пророков, и апостолов, и евангелистов, и мучеников, и исповедников, епископов и анахоретов и всего их сонма [παντὸς τοῦ τάγματος], чтобы различить Господа Иисуса Христа от общества людей через честь, данную Ему, и чтобы воздать почитание, будучи уверенными, что Господь не находится на уровне ни с кем из человеков...[47].

Этот текст показывает, что в конце IV века в сознании уже наметился сдвиг: усилилось осмысление этого вопроса, и где-то после 380 г. мы видим *Катехизис 5, 8–9* Кирилла/Иоанна II Иерусалимского, осторожно расставляющий по местам понятия, близкие современному богословию: мы молимся за [ὑπέρ] Церковь, власти и других, живых и мертвых, за всех, за кого приносится жертва, но мы воспоминаем [μνημονεύομεν] святых.[48]

Оригинальный греческий текст древней византийской анафоры Иоанна Златоуста сам по себе не дает оснований делать какое-либо различие между различными типами предстательства, как если бы было различие между святыми и другими.[49] Предлог «за [ὑπέρ]» используется во всех случаях. Тело Христово преломляется «за вы», его кровь изливается «за вы», и мы приносим жертву «за» святых, «за» Богородицу, «за» всех усопших, мир, Церковь, живущих достойной жизнью, власти и воинство.

Все попытки словесными ухищрениями согласовать современное различие между анафорическим *поминовением*

---

[47] *Епифаний* Панарий 3 // GCS 37. Leipzig, 1933. S. 338–339.
[48] SC 126bis, 156–159.
[49] *Wagner G.* La commémoration des saints dans la prière eucharistique // Irénikon. 1972. № 45. P. 447–456.

Богородицы и святых, и *предстательством* за живущих и простых усопших,[50] совершенно неуместны. Все это позднейшие тонкости, вполне разумные сами по себе, не прослеживаются по древним текстам.[51] Литургия отражает жизнь Церкви, и ей следовало бы в идеале вообще существовать вне временного измерения. Но не нужно пытаться притянуть древние литургические тексты к тому уровню богословской рефлексии, который не был достигнут к моменту их составления.

Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой предания и развития (*traditio et progressio)*, традицией в процессе исторического развертывания — феноменом, который очень не нравится фундаменталистской неисторической ортодоксии, потому что предполагает и, следовательно, доказывает изменение богословских формулировок.

Устойчивость древнего обычая на византийском Востоке

1. «Протеория» (1085–1095 гг.)

Древние воззрения долго умирают, и недифференцированное богословие анафорального предстательства в анафоре Иоанна Златоуста все еще отражается в «Протеории»,[52] византийском литургическом комментарии, написанном в Андиде (провинция Памфилия Вторая) во второй половине XI века. Созданный Николаем Андидским и позже переработанный Феодором Андидским,[53] данный про-

---

[50] *Hennig J.* Zu den Namenlisten in den eucharistischen Hochgebeten // Ephemerides Liturgicae. 1977. № 86. S. 280–289; *Jungmann J. A.* The Place of Christ. P. 264–268; *Meyer H. B.* Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral // Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 4. Regensburg, 1989. P. 348.

[51] *Winkler*. S. I, 305–8.

[52] PG 140, 417–468.

[53] Об этом творении и авторе см.: *Bornert*. P. 181–206. Борнер датирует «Протеорию» 1055–1063 гг. Дарузе оспаривает и относит это творение к

винциальный текст направлен на популяризацию обрядов Великой Церкви и может рассматриваться как зеркало византийских обычаев той эпохи.[54]

Текст описывает архиерейскую литургию, совершаемую архиепископом. В главе 30 составитель комментирует:[55]

> [Анафора] Иоанна Златоуста, однако, как написано в этом пункте, утверждает, что жертва приносится за них [святых] также.[56] И это правильно! …Ибо однажды один человек умер за всех… И мы исповедуем, что в литургии мы пристально созерцаем именно эту смерть и воскресение. Это объясняет, что случившееся в то время ныне совершается теми, кто приносит жертву подобающим образом. Не говори: «Как могут епископы ходатайствовать за святых?» Ибо, с тех пор как епископы действительно считаются достойными действовать в личности Христа-Первосвященника, они способны совершать такое ходатайство.[57]

Богословское основание существующей сегодня церковной доктрины в *Римском* Католицизме и Восточном Православии однозначно утверждает: «один человек умер за всех», включая Богородицу и всех святых. Христиане веруют, что все спасены кровью Христовой.

2. Св. Николай Кавасила (ок. 1350)

Около 1350 г. византийский комментатор св. Николай Кавасила не мог больше принять недифференцированного взгляда на анафоральное ходатайство. В § 33, 4-6 своего комментария он решительно отвергает подобную идею:

1085–1095 гг. (*Darrouzès J.* Nicolas d'Andida et les azymes // REB. 1974. № 32. P. 199–203).

[54] PG 140, 444. *Bornert*. P. 199–200.

[55] Текст «Протеории» находится: PG 140, 456C–457A, 460C–461A.

[56] PG 140, 331.

[57] PG 140, 456B; The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression. New York, 1986. P. 96.

> …священник, посвящая Богу принесенные дары, выражал и благодарение, и прошение, так и теперь, по принесении в жертву и освящении даров, он и благодарит за них Бога, и присоединяет прошение, при этом излагает и побуждения к благодарности и указывает предмет молитвы. Какие же это побуждения к благодарности? Это, как и прежде сказано, суть святые, ибо в них Церковь обрела просимое и получила то, о чем молится, — Царствие Небесное. А какой предмет прошений Церкви? Это еще не достигшие совершенства и имеющие нужду в ее молитве…[58]

3. Свт. Симеон Солунский (†1429)

Но свт. Симеон Солунский, последний из классических византийских комментаторов, в *Вопросе 2* своего диалога «*Пояснение о Храме Божьем и службах, в нем совершаемых*» все еще следует старым представлениям и даже утверждает, что:

> …частицы [просфор на проскомидии], вынимаемые за святых, жертвуются таким образом за их славу и честь, за возрастание их достоинства и за великое восприятие ими божественного просвещения...[59]

Это может иметь иной богословский смысл, только если Симеон подразумевает возрастание внешней славы и достоинства святых через их прославление здесь на земле, или эти молитвы вечным Божественным проведением приобщаются святым во время их ожидания на небесах, где время отлично от человеческого. Однако следует усомниться, что Симеон был способен на такую умственную эквилибристику.

---

[58] *Nicolas Cabasilas* Explication de la Divine Liturgie // SC 4bis. Paris, 1967. P. 206–8; *Nicholas Cabasilas* A Commentary on the Divine Liturgy. London, 1960. P. 83–84. *Здесь дореволюционный русский перевод.*
[59] PG 155, 748C // Byzantine Liturgy. P. 121.

Заключение

Только в XIV столетии благодаря св. Николаю Кавасиле, лучшему и самому популярному византийскому комментатору со времен патриарха свт. Германа I (около 730 г.), византийское богословие смогло дойти до различия в терминах новаторского способа поминовения святых, уже имевшего место на Западе со времен Августина (†430),[60] а в Византии со времени составления *Добавления* Св. Василия к анафоре Св. Иоанна Златоуста в манускриптах X–XI вв.[61] Подобная эволюция просматривается в армянской литургической традиции приблизительно в то же самое время в §§ 110–115 комментария X в. на Патараг [армянскую евхаристию] Хосроя Великого,[62] и особенно в позднейших интерполяциях, чтобы проявить нюансы нового богословия.[63] Но другие литургические традиции остаются более консервативными. В Египте, например, общее упоминание Богородицы и святых в списке других поминов продолжается и доныне.[64]

* * * *

Я коснулся только некоторых из многих напряженных вероучительных вопросов культа святых в византийской литургической традиции. Другие проблемы, например роль святых в византийской литургии на основе *Менология Метафраста*, организованного согласно литургиче-

---

[60] Ссылки см.: *Taft R. F.* Praying to or for the Saints. P. 443.
[61] *Winkler*. II. S. 333–334.
[62] *Cowe*. P. 183–189; Winkler. B. I. S. 308.
[63] *Cowe*. P. 242–244; *Wetter*. P. 40–41.
[64] *Taft R. F.* Diptychs. Ch. III.

скому циклу чтений в монашеских службах[65] — я не затрагивал. Вероятно, один из моих читателей решится продолжить изучение культа святых в том или другом направлении.

Taft R. F. **The Veneration of the Saints in the Byzantine Liturgical Tradition // Θυσία αἰνέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'Archevêque Georges Wagner (1930–1993) /** *Getcha J., Lossky A.* **(eds.) Paris: Presses S. Serge , 2005. P. 353–368.**

[65] Недавнее исследование: *Rapp C.* Figures of Female Sanctify: Byzantine Edifying Manuscripts and their Audience // DOP. 1996. № 50. P. 313–344.

«ЧТО ТЯ НАРЕЧЕМ?» ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПОЧИТАНИЕ БОГОРОДИЦЫ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

I. Введение

В этой статье[1] я основываюсь на общем древнем основании почитания Пресвятой Богородицы в совокупном предании святоотеческого периода и эпохи первых вселенских соборов, когда церкви Востока и Запада развивались на основе Священного Писания и раннего богородичного благочестия: я уже писал об этом подробно и нет нужды возвращаться к этому снова.[2] Я лишь остановлюсь на четырех пунктах: [1] проиллюстрирую то, что является характерным для почитания Божией Матери в византийской литургической традиции; [2] обращусь к обсуждаемому вопросу о «Марии Соискупительнице»; [3] покажу насколько византийская мариология соответствует современному высшему католическому учительству о почитании Богородицы в литургии и личном благочестии и [4] поразмышляю о богородичном культе в жизни нашей *(Католической)* Церкви сегодня.

---

[1] *Статья адресована словацким греко-католикам, чья церковь за несколько веков нахождения в унии с Римским престолом подверглась сильной латинизации (Прим. пер.)*

[2] *Taft R. F.* Maria SS. Madre di Dio // Omelie di Natale Betel—brevi saggi spirituali, 4. Roma, 1997. P. 43–57; *Taft R. F.* Marian Liturgical Veneration: Origins, Meaning, and Contemporary Catholic Renewal // Proceedings, Orientale Lumen III Conference June 15–18, 1999, at The Catholic University of America Washington, DC. Fairfax, 1999. P. 91–112.

II. Эфесский собор (431 г.) и литургическое почитание Приснодевы Марии

Название моей статьи взято из вдохновенного богородичного молитвословия Первого часа византийского часослова:

> Что Тя наречем, о Благодатная; Небо, яко возсияла еси Солнце правды: рай, яко прозябла еси Цвет нетления: Деву, яко пребыла еси Нетленна: Чистую Матерь, яко имела еси на святых своих объятиях Сына, всех Бога. Того моли спастися душам нашим.

Я беру этот текст в качестве отправного пункта, ибо трудности в почитании Приснодевы Марии в Византии начались именно с открытого вопроса этого стиха: «Как в православном христианстве можно назвать Марию?»

Только с кризиса, вызванном употреблением титула «Богородица» и постановлениями Эфесского собора 431 г. Византийская церковь дала определенный ответ на этот вопрос. Поэтому только с Эфеса мы видим начало литургического почитания Приснодевы Марии в молитве о заступничестве византийской анафоры и новых богородичных праздниках, которые были установлены на Востоке, а лишь потом подхвачены Западом.

Такое позднее развитие не должно удивлять нас. Ранняя литургия была прямо и исключительно сфокусирована на Пасхальной тайне Христа, освящалась крещением и евхаристией и совершалась еженедельно по воскресеньям и раз в год на Пасху. Ранняя Церковь, подобно изначальному благовестию Павла, обращала внимание исключительно на то, что произошло в конце жизни Иисуса. Бытие Иисуса как Предвечного Слова Божия, Его воплощение как Сына Человеческого, Его рождество от Марии становится литургическим выражением только тогда, когда они стали богословскими понятиями, начиная с гностицизма и спо-

рами на протяжении арианской ереси в первой четверти IV в. Вот почему до этого времени мы не наблюдаем праздника Рождества Христова.

Но эти христологические споры также отразились на учении Церкви о Марии и благочестии. Если Иисус не был Предвечным Словом, то, следовательно, и Мария не была Богородицей, а лишь матерью человека Иисуса.[3] Другим побочным результатом этого бурного христологического кризиса в Византии было установление первых богородичных праздников:[4] Сретения 2 февраля[5], Благовещения 25 марта, Успения 15 августа[6] и Рождества Богородицы 8 сентября.[7]

---

[3] Как я уже показал (*Taft R. F.* Diptychs. P. 100–101), возглас «Изрядно о пресвятей, пречистей, преблагословенней, славней Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии» был включен в византийские диптихи патриархом Константинопольским Геннадием I (458–471) по указанию императора Льва I (457–474) из-за отказа антиохийского патриарха Мартирия I (459–470) даровать ей титул «Богородица». Основанием для изначального почитания Приснодевы Марии было включение ее имени в преамбулу поминального списка упокоившихся. О развитии богословия поминовения см. *Taft R. F.* Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions—Commemorations in the Anaphora: History and Theology // Ab Oriente et Occidente (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen. St. Ottilien, 1996. P. 439–455; *Taft R. F.* Liturgia e culto dei santi in area bizantino–greca e slava: problemi di origine, significato e sviluppo // Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia del tardo antico al concilio di Trento. Atti del IV Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Firenze 26–28 ottobre 2000. Roma, 2005. P. 35–54.

[4] О начале почитания Марии в Константинополе см. информативное исследование: *Fassler M.* The First Marian Feast in Constantinople and Jerusalem: Chant Texts, Readings, and Homiletic Literature // The Study of Medieval Chant. Paths and Bridges, East and West. Woodbridge, 2000. P. 25–87.

[5] Современное исследование с актуальной библиографией: *Pax W., Brakmann H.* Hypapante // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 16. Stuttgart, 1993. S. 946–955.

[6] См. полную библиографию в сноске 7–8, 30, 33.

[7] Об этих праздниках см. в моих статьях: «Annunciation», «Birth of the Virgin», «Dormition», «Hypapante» и «Presentation of the Virgin» / *Kazhdan A. P.* (ed.) // ODB. 3 vols. New York/Oxford, 1991. Прекрасное описание пра-

Данное развитие культа тесно связано с расширением цикла Рождества и Богоявления.[8] Это — изначальное значение для понимания богословского основания поминовения Марии на литургии. Мария почитается не обособленно, не из-за ее превосходных личных добродетелей и святости, но из-за роли в истории спасения, в тесной и неразрывной связи с домостроительством Отца через Его — и ее — Сына. Там где богородичное благочестие утрачивает это свойство, там случается беда.

Отсюда проистекает первый и всеобъемлющий вывод, касающийся литургического почитания Марии, о том, что, *все богородичные догматы являются одновременно христологическими*. Литургическое почитание Марии касается не ее индивидуально, как своего рода женской «богини» на фоне Христа. Мария в византийском благочестии никогда не пребывает одна и никогда не почитается обособленно, вне ее Божественного Сына.

Вот почему традиционная византийская историография не изображает Марию без ее Божественного Сына,

---

вославных праздников см. *Andonikoff C.* Le sens des fêtes. Tome 1. // Bibliothèque œcuménique. Paris, 1970. № 11. См. также современный обзор с приложением иконографии: *Passarelli G.* Icone delle dodici grandi feste bizantine // Corpus bizantino slavo. Milano, 1998. Канонически аспекты можно узнать из статьи: *Cristescu M. I.* Il culto speciale alla Theotókos nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium // Studio teologico–giuridico e comparato con il Codex Iuris Canonici. Roma, 2001.

[8] О рождественском цикле существует непревзойденная работа: *Roll S. K.* The Origins of Christmas // Liturgia condenda. Kampen, 1995. № 5. Можно было бы возразить, что включение в этот список праздника Успения противоречит моему утверждению о том, литургическое почитание Богородицы изначально соседствует с рождественским циклом. Но современные исследования о празднике 15 августа в Иерусалимской церкви, наиболее изученном празднике богородичного цикла, наводят на мысль, что и он берет свое начало от почитания материнства Марии и лишь позже принял современные формы, см. *Maxime le Confesseur* Vie de la Vierge // CSCO 478–479 = Scriptores Iberici, 2–22. Louvain, 1986; Les actes apocryphes des apôtres: christianisme et le monde païen // Geneva, 1981. P. 265–285.

кроме, конечно, тех исторических сцен, где Иисус еще не родился и видимым образом не присутствует. Именно поэтому византийская традиция показывает некое недоразумение: пять великих богородичных праздников на самом деле являются христологическими праздниками. Ответ на это заключается в том, что в воспоминании тайны спасения Приснодева Мария, конечно, играет важную роль, но вся история говорит о том, что это спасение заключается во Христе[9].

III. Как византийская литургия возвеличивает Богородицу

Византийский обряд почитает Марию не только в особых богородичных праздниках, молитвословиях (акафистах,[10] богородичных канонах) и особых службах (мо-

---

[9] Состав, категоризация и ранжирование праздников произошли позднее в результате окончательной систематизации византийских литургических книг и календаря в средневековье, см. об этом: *Taft R. F.* Feast // ODB 2, 781–782; *Taft R. F.* I libri liturgici // Lo spazio letterario del medioevo. Le culture circonstanti. Vol. 1: La cultura bizantina. Roma, 2004. P. 229–256. Часто говорится о том, что тайны спасения Нового Завета запечатлены и систематизированы позже в «Двенадцати Великих праздниках», но это не вполне правильно. Фактически можно найти вариации в 12 тайнах спасения, которые содержатся в «Великих праздниках». Только 10 их них содержатся в творениях Иоанна Эвбейского 744 г. Sermo in conceptionem S. Deiparae 10 // PG 96, 1473C–1476A: Зачатие Анной, Рождество Богородицы, Благовещение, Рождество Христово, Сретение, Богоявление, Преображение, Пасха, Пятидесятница. Но официальный литургический список содержит 12, которые даны в следующем календарном порядке византийского обряда: Рождество Богородицы (8 сент.), Воздвижение Креста Господня (14 сент.), Введение (21 нояб.), Рождество (25 дек.), Богоявление (6 янв.), Сретение (2 фев.), Благовещение (25 марта), Вход Господень в Иерусалим, Вознесение, Пятидесятница, Преображение (6 августа), Успение (15 августа). Иконографический ряд включает в себя также Пасху, праздник праздников, и Распятие Господне (Великую Пятницу), которые не входят в литургический ряд Великих Праздников.

[10] Это богослужение в честь Богородицы с глубоким поэтическим и богословским содержанием совершалось не только в Великий Пост. См. комментарий: The Service of the Akathist Hymn, translated from the Greek by the

лебнах или параклисисах).[11] Вся византийская традиция пронизана обращениями к Богородице, так что воистину можно сказать устами ирландского поэта иезуита Джерарда Мэнли Хопкинса (1844–1889), что Мария окружает нас, словно воздух, которым мы дышим. [12] В византийской традиции общественное богослужение без обращения к Богородице просто немыслимо: она постоянно вопоминается, к ней обращаются практически на всех службах.

В установленном седмичном богослужебном круге, серии поминовений на каждый день недели, Матерь Божия вспоминается ежедневно. Затем существуют особый цикл праздников литургического года, который византийцы именуют «минея», от слова «месяц», что говорит о привязки поминовения к определенной дате. Службы или литургические молитвословия этих праздников содержат удивительно большой объем текстов в официальных литургических книгах. Достаточно сказать, что ежедневный суточный круг сам по себе содержит около 30 страниц нормального формата и включает в себя около 17 рефренов вечерни, 140 стихов утрени и 6 - повечерия. В этой системе 12 ежегодных т.н. «Великих праздников» занимают особое положение, 5 из которых относятся к богородичным: Рождество Богородицы (8 сент.), Введение во Храм (21 нояб.), Сретение (2 фев.), Благовещение (25 марта), Успение (15 авг.) [13]

Holy Transfiguration Monastery. Boston, 1991; также: *Kallistos Ware* The Lenten Triodion. The Service Books of the Orthodox Church. London/Boston, 1978. P. 422.

[11] Ср. *Hannick*. P. 69–76.

[12] Я ссылаюсь на поэму, которая озаглавлена «The Blessed Virgin Compared to the Air We Breathe».

[13] В русском обиходе сюда добавляют еще и Покров Пресвятой Богородицы 1 октября, см.: *Taft R. F.* Liturgia e culto dei santi in area bizantino–greca e slava.

IV. Византийский синтез

Богословие любого византийского литургического дня или праздника пронизано содержательной поэзией служб суточного круга, и это, главным образом, византийская мариология. Византийские службы и их малоизученное богословие[14] являются результатом в высшей степени комплексного процесса культурного взаимодействия и взаимного оплодотворения в синтезе двух совершенно различных и независимых литургических преданий Константинополя и Палестины.[15] Первое тысячелетие показывает развитие соборного обряда Константинополя от IV до X в. В конце этого периода этот процесс был отмечен агиополитским влиянием (т. е. Святого Града Иерусалима — *прим. пер.)*, вызванной борьбой монашества против иконоборчества (725–843 гг.), которая достигла своей кульминации в реформах студитской эры, когда две обособленных традиции: имперский обряд столицы и суровый монашеский обиход Палестинской пустыни познакомились друг с другом и вступили в несчастливый морганатический брак.

---

[14] См. *Hannick*. P. 70–71. Обильная общая библиография в: *Taft R. F.* Hours. P. 375–377, 384–387; *Taft R. F.* Select Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours // OCP. 1982. № 48. P. 358–370.

[15] См.: *Arranz M.* Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine—Byzance—Russie. Essai d'apreçu historique // Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle. Conférences Saint–Serge 1975 // BELS, 7. Roma, 1975. P. 43–72; *Пентковский А. М.* Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. № 4. С. 70–78; *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 69–80; *Taft R. F.* Byzantine Rite. *Taft R. F.* Mount Athos; *Taft R. F.* In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church // La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9–13 maggio 1988 // AL. № 14 = SA. № 102. Roma, 1990. P. 71–97; *Taft R. F.* A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History // Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley // NPM Studies in Church Music and Liturgy. Washington, 1990. P. 21–41.

Вот как это произошло. В начале XI века св. Феодор Студит пригласил в Вифинию нескольких монахов из лавры св. Саввы в пустыне возле Иерусалима с просьбой помочь ему в противостоянии иконоборчеству.[16] Монахи прибыли к нему, взяв с собой агиополитский *орологий* (часослов) – сборник молитв, бывший в употреблении в Палестине. Вскоре Феодор и несколько его собратьев покинули монастырь Саккудион в Вифинии и переселились в угасавший столичный монастырь Студион; вместе с ними в Константинополь пришли палестинские богослужебные обычаи и смешались с элементами «песенного последования [ᾀσματικη ἀκουλουθία]» по чину, бывшему в обиходе кафедрального собора Святой Софии.[17]

V. Новая гимнография

Характеризуя монашеское богослужение в Палестине в том виде, в котором оно возродилось после опустошения, вызванного персидским завоеванием 614 г., нельзя не отметить настоящую вспышку гимнографического творчества.[18] Почему именно палестинское монашество встало на этот путь, остается своего рода загадкой[19]. В любом случае это произошло в палестинской пустыне, в которой Св. Иоанн Дамаскин, монах Лавры Св. Саввы Освященного и «последний из греческих отцов», наложил финальный штрих на то, что может быть названо «окончательным синтезом»

---

[16] О Св. Савве и его лавре см.: *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries // DOS. Washington, 1995. № 32; *Patrich*.

[17] *Pott*. Ch. 4; *Taft R. F.* Byzantine Rite. Ch. 5.

[18] *Peristeris A.* Literary and Scribal Activities in the Monastery of St. Sabas // *Patrich*. P. 171–194; *Hannick Ch.* Hymnographie et hymnographes sabaïtes. P. 217–228.

[19] См.: *Hannick Ch.* Hymnographie et hymnographes sabaïtes.

византийского богословия.[20] Может быть поэтому «окончательный синтез» приобрел в монастыре св. Саввы богословское обоснование и породил лавинообразный поток литургической поэзии.[21] Несмотря на жесткую оппозицию со стороны палестинских отшельников,[22] поэзия быстро распространилась и стала характерной чертой богослужений византийского суточного круга,[23] как это описано в известном эссе Льва Жилле «Гений византийского обряда» (1924 г.)[24]

---

[20] Каким образом лавра восприняла это влияние остается тоже загадкой: см: *Louth A*. St. John of Damascus and the Making of the Byzantine Theological Synthesis // *Patrich*. P. 301–304.

[21] *Patrich*; *Ehrhard A*. Das griechische Kloster Mâr–Saba in Palästina: seine Geschichte und sein literarischen Denkmäler // Römische Quartalschrift. 1893. № 7. P. 32–79.

[22] См.: о противостоянии в следующих текстах: *Longo A*. Il testo della «Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio» attraverso le «Hermeneiai» di Nicone // RSBN. № 12–13. 1965–1966. № 12–13. P. 223–267, 254–255, 261–263; *Житие 2* Феодора Студита, приписываемое Феодору Дафнопату // PG 99, 216B–217A; дальнейшие примеры: *Hausherr I.* The Doctrine of Compunction in the Christian East // CSS. Kalamazoo, 1982. № 53. P. 106–109; *Taft R. F.* Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse // Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions. Society of Biblical Literature Symposium Series. Atlanta, 2003. № 25. P. 7–32; *Taft R. F.* Saints Lives and Liturgy: Hagiography and New Perspectives in Liturgiology; *Patterson- Shevchenko N*. Canon and Calendar: The Role of a Ninth–Century Hymnographer in Shaping the Celebration of the Saints // Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive. Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996. Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications, 5. Aldershot/Brookfield/Singapore/Sydney, 1998. P. 101–114.

[23] *Weyh W*. Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung // BZ. 1908. № 17. S. 1–68. На стр. 7 (S. 7) утверждается, что «большой успех» канонов обязан их исполнению под музыку, что вполне правдоподобно, осталось это только продемонстрировать.

[24] Les Questions liturgiques et paroissiales. 1924. № 9. P. 81–90. Как признает сам Лев Жилле, название копирует заголовок фундаментального труда 1899 г. Эдмунда Бишопа (1846–1917) «The Genius of the Roman Rite». Новый вариант вышел в серии «Liturgica Historica» (Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church. Oxford, 1918. P. 1–19). Об этом родоначальнике английской католической литургической школы см. прекрас-

Литургическая поэзия характеризуется богатством языка и образов и сильно контрастирует с умеренностью латинской литургии, что классически описано Эдмундом Бишопом.[25] Взаимодействие сравнений и метафор, использование аллегорий, употребление ветхозаветной типологии, постоянное приложение парадоксов, взлеты гипербол — все это дает богатую пищу и уму, и сердцу. Что касается образа Марии, то ясно обосновывается ее существенная роль в истории спасения. Мы почитаем ее не потому, что она наша общая итальянская «мамма», не в качестве образца женского смирения и целомудрия, не потому что Иисус так недоступен, и нам нужен более близкий его заместитель, но только потому, что она принесла спасение в мир, став орудием Бога в воплощении Его Божественного Сына.

VI. Типология Христа переходит на Марию в апокрифах

Основанием для ранней христианской мариологии стало приложение христологизированной ветхозаветной типологии к Марии.[26] Новый Завет представляет историю Иисуса — историю Его вхождения в грешное человечество и возвращение к Отцу через принятие Креста — как историю каждого, как архетип нашего опыта возвращения к Богу через смертную жизнь по образцу, явленному нам Христом: «А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» *(2 Кор*. 5, 15).[27] Это также верно и для Марии, которая, как и каждый из нас, также спасена кровью своего Сына, даже если она и была рождена без греха в предвкушении первого плода ис-

---

ную академическую биографию: *Abercrombie N*. The Life and Work of Edmund Bishop. London, 1959.

[25] См. предыдущее примечание.

[26] О богородичной типологии см.: *Hannick*. S. 73–76.

[27] Полный обзор этой темы см.: *Taft R. F*. Beyond East and West. P. 19–21.

купления. Уже ранние церковные писатели применяют новозаветную типологию жизни Христа к Марии как образцу человеческого осуществления в Нем. Если Новый Завет представляет Иисуса исполнением и осуществлением прохождения Израиля через горизонты Истории Спасения, то и Мария явлена предстоящей вместе с Ним на втором месте после своего Сына — исполнение той же самой реальности и первый плод искупленного человечества. Если Иисус это новый Адам, то Мария — новая Ева. Иисус родился свободным от греха, так и Мария. Иисус взошел на небеса, Мария также была взята в земную славу, предвкушая таким образом эсхатологическое спасение, которое ожидает нас в конце времен. Наиболее ранним повествованием, в котором впервые проявляется «Марианская история спасения», является «Протоевангелие Иакова» конца II столетия[28], а об Успении повествуют многочисленные списки «Восхождения Марии» V в.[29]

VII. Богородица в песнопениях византийских служб суточного круга

Пусть литургические тексты скажут сами за себя. Сразу же бросается в глаза: главнейшей темой марианского богословия этих текстов является Воплощение: [30] Мария —

---

[28] Перевод на английский язык: *James M. R.* The Apocryphal New Testament. Oxford, 1926. P. 38–49; ср. *Carr A. M., Kazhdan A.* Protoevangelion of James // ODB 3, 1444–1445.

[29] Английский перевод: *James M. R.* (предыдущее прим.) P. 194–227. Об этой литературе более подробно: *Esbroeck M. van* Aux origines de la Dormition de la Vierge: Études historiques sur les traditiones orientales // VCSS. CS 472. Aldershot/Brookfield, 1995; *Mimouni S. C.* Dormition et assomption de Marie: histoire des traditions anciennes // Théologie historique. Paris, 1995. № 98.

[30] *Hannick*. S. 72; *Evangelatou M.* The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Dormition of the Virgin // Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium. Aldershot/Burlington, 2005. P. 117.

Храм, Мария — Ковчег и образ Церкви, Мария — подсвечник Света Миру, Мария — наилучшая Посредница — но только потому, что она Богородица, та которая породила Бога. Образцы песнопений, взятые их обширной антологии материалов византийских литургических книг, могут проиллюстрировать то, как византийское литургическое богословие описывает Марию. Я беру несколько песнопений из службы Успения Пресвятой Богородицы[31] (15 августа), наиболее изученный из 5 богородичных великих праздников.[32]

---

[31] *Общепринятая славянская версия.*

[32] В дополнении к этим исследованиям см.: *Capelle B.* La fête de la Vierge à Jérusalem au Ve siècle // Mus. № 56. 1943. № 56. P. 1–33; *Daley B.* At the Hour of Our Death: Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature // DOP. 2001. № 55. P. 71–89; *Daley B.* On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies, Translated and Introduction. Crestwood, 1998; *Evangelatou M.* The Symbolism of the Censer in Byzantine Representations of the Dormition of the Virgin. P. 117–131; *Jugie M.* La fête de la Dormition et de l'Assomption de la sainte Vierge en Orient et en Occident // L'Année théologique. 1943. № 54. P. 11–42; *Jugie M* La mort et l'assomption de la sainte Vierge // ST. Vatican, 1944. № 114; *Mimouni S. C., Voicu S.* La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie. Texts introduits, traduits et annotés // Sagesses chrétiennes. Paris, 2003; *Raes A.* Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient // OCP. 1946. № 12. P. 262–274; *Shoemaker S. J.* Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption. Oxford, 2002. По крайней мере, празднование Успения хорошо изучено при подготовке провозглашения католического догмата веры папой Пием XII 1 ноября 1950 г. в булле *Munificentissimus Deus*. О Марии в византийской литургии: *Ledit J. H.* Marie dans la liturgie byzantine // Théologie historique. № 39. Paris, 1976. № 39.; см. также: *Kniazeff A.* La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe. Paris, 1990; *Nasrallah J.* Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine. Paris, 1955. Общее представление богородичного учения: *Graef H.* Mary: A History of Doctrine and Devotion. 2 vols. New York/London, 1963. Ранняя иконография представлена: *Wellen G. A.* Theotokos: eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild im frühchristlichen Zeit. Utrecht/Amsterdam, 1961; поднейшая библиография на тему иконографии весьма обширна, но большей частью она представляет скорее искусствоведческий, чем богословский интерес. Главное исключение составляют: *Zervou Tognazzi I.* L'iconografia della Koimisis della Santa Vergine, specchio del pensiero teologico dei Padri bizantini // Studi e ricerche sull'Oriente cristiano. 1985. № 8. P. 21–46, 69–90; и новая книга Пассарелли (G. Passarelli), упомянута в прим. 7. О почитании Богородицы

1. О, дивное чудо! Источник Жизни во гробе полагается, и лествица к Небеси гроб бывает. Веселися, Гефсимание, Богородичен святый доме. Возопием, вернии, Гавриила имуще чиноначальника: Благодатная, радуйся, с Тобою Господь, подаяй мирови Тобою велию милость.

2. Жизни Вышния желающи, сию оставила еси, Богородительнице Отроковице, девства цвете, Христа рождшая, всех Живота; благоговейно предстояше апостольский собор честному Твоему погребению, Богоневестная.

3. Приидите, празднолюбных собор, приидите, и лик составим, приидите, венчаем песньми Церковь, упокоением Ковчега[33] Божия. Днесь бо Небо простирает недра, приемля Рождшую всеми Невместимаго, и земля, Источник Жизни отдающи, благословение, украшается благолепием. Ангели лик составляют со апостолы, ужасно взирающе от живота в Живот преставляему, Рождшую Начальника жизни. Вси поклонимся Ей, молящеся: сродна присвоения не забуди, Владычице, верно празднующих всесвятое Твое успение

4. Воспойте, людие, Матери Бога нашего, воспойте: днесь бо всесветлую душу Свою в пречистыя длани Иже из Нея Воплощшагося без семене предает, Егоже и молит непрестанно даровати вселенней мир и велию милость.

5. Всечестное Твое успение, Пресвятая Дево Чистая, Ангел множество на Небеси и человеческий род на земли, ублажаем, яко Мати была еси Творца всех, Христа Бога, Того молящи не престай о нас, молимся, *иже на Тя с Богом упование положших*, Богородице Всепетая и Неискусобрачная.

6. Яко на облаце, Дево, апостольский лик носимь, к Сиону от конец служити Тебе, Облаку легкому, собирашеся: от Не-

---

в Константинополе см.: *Cameron A.* The Theotokos in Sixth–Century Constantinople // JTS. New series, 29. 1978. P. 79–108; *Esbroeck M. van* Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e–7e siècles // REB. 1988. № 46. P. 181–190; и монументальный труд: *Wenger A.* L'assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle. Paris, 1955.

[33] Об этом распространенном видении Марии как Ковчега Нового Завета см.: *Esbroeck M. van* The Virgin as the True Ark of the Covenant // *Vassilaki* Images. P. 63–68.

яже Вышний Бог сущим во тьме и сени Праведное возсия Солнце.

7. Труб богоприятнии языцы богословных мужей благогласнейше Богородице вопияху, исходную возглашающе песнь Духом: радуйся, нетленный Источниче Божия живоначальнаго и спасительнаго всем воплощения.

8. Воистинну Тя, яко светел свещник невещественнаго Света, кадильницу златую Божественнаго Угля, во Святая святых всели, ручку и жезл, скрижаль богописанную, ковчег святый, трапезу Слова жизни, Дево, Рождество Твое.

9. Божественное сие и всечестное совершающе празднество, Богомудрии, Богоматере, приидите, руками восплещим, от Нея рождшагося Бога славим.

10. Огради моя помышления, Христе мой, ибо Стену мира воспети дерзаю, Чистую Матерь Твою, на столпе глагол укрепи мя и в тяжких мыслех заступи мя, Ты бо взывающим и просящим верою моления исполняеши. Ты мне убо даруй язык приносен и помысл непостыден: всякое бо даяние сияния от Тебе низпосылается, Светоподателю, во утробу вселивыйся приснодевственную.

11. Всенепорочная Невеста и Мати Благоволения Отча, Яже Богу пронареченная, во Свое Ему жилище неслитнаго соединения днесь пречистую душу Творцу и Богу предает, Юже Безплотных силы боголепно подъемлют, и к Животу преставляется, сущая Мати Живота, Свеща неприступнаго Света, *спасение верных и упование душ наших*.

12. Безсмертным успением Божия Матере ангельский собор радуется: и Сия отходящи, во обители вечныя вселяется, и к веселию Небесному преходящи, в Божественную радость и вечное наслаждение

13. Твоим исходным пением и надгробным воздух убо освятися, восхождением Твоим, Мати Бога Человеколюбца, чудо страшное, Богородице Неискусомужная. Темже верно покланяем Ти ся, вернии, Богородице Неискусобрачная.

14. Приидите, вси концы земнии, честное преставление Богоматере восхвалим: в руце бо Сына душу непорочную по-

ложи. *Темже святым успением Ея мир оживотворися,* во псалмех, и пениих, и песнех духовных со Безплотными и апостолы празднует светло.

VIII. Мария Соискупительница?

Не дают ли основание некоторые из этих текстов (§§ 10–14) — особенно пассажи, выделенные курсивом, для обоснования богословия «Марии Соискупительницы», своего рода богородичного благочестия, стремящегося стать догматом. Подобное мнение нельзя высказать, не вызвав раздражения протестантов. Во-первых, литургические тексты должны рассматриваться в духе экзегетической корректности, которая требуется тогда, когда мы обсуждаем какое-либо письменное утверждение: они должны быть истолкованы и обсуждены в своем контексте. Византийские литургические тексты не оттачивались в богословском споре с протестантскими реформаторами XVI столетия. Они создавались в исторической среде созидания византийского богословского синтеза первых семи Вселенских соборов, задолго до появления первых вестей о протестантизме. Во-вторых — это поэзия, византийская греческая поэзия, со всеми изгибами и поворотами образности, со своей типологией, аллегорией, риторическими украшениями, образами речи, включая подразумеваемые гиперболы. Истолковывать их как соборные определения — просто неуместно. В отличие от святоотеческих и византийских гомилетических писаний и вероучительных творений в прозе, гимны склоняются к образности, аллегории — скорее эмоциональной, сентиментальной и субъективной. Как глубокомысленно заметил знаток византийской гимнографи Кристиан Ханник:

> В этом отношении гимнография, и (в частности) церковная поэзия в честь Богородицы, находится в двойственной ситуа-

ции. Во многих случаях не вполне ясно, в каком месте данного гимна в честь Богородицы автор выражает вероучительное определение, а где он изливает собственное благочестивое чувство личного опыта. Такая двойственность объясняет почему в богословских исследованиях меньше внимания уделяется гимнографии, чем гомилетеке». [34]

Поэтому чувства, которые, как представляется, возносят Марию на уровень спасительницы рода человеческого — возглас «Пресвятая Богородице, спаси нас» часто слышится в византийских литургических службах — должны быть поставлены в контекст всего того, что сказано о Марии и Иисусе в тех же самых службах, и что выражает все литургическое и богословское предание.

IX. С Марией все мы соискупители во Христе

Более того, понятие «соискупитель» должно быть соотнесено со всем православно-католическим богословием. В этом совершенно прямом смысле не только лишь Мария, но и каждый из нас, является соискупителем. Это истина — одна из многих в нашей благочестивой риторике. Католикам нравится называть папу «Викарием Христа», и он таков; но для тех, кто знаком с элементарным христианским богословием, каждый крещеный — викарий Христа, а не только папа. Каждый из нас может быть назван «вторым Христом», ибо мы соучаствуем в спасении Христом грешного мира.

Вот почему папа Лев Великий (440–461) в известном изречении, заключающем в себе все литургическое богословие сказал:

> Quod…Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit.[35]

---

[34] *Hannick*. S. 70.
[35] *Sermo 74 De ascens. 2.* // PL 54, 398.

Все, что Искупитель видимо совершил в земной жизни, передается в таинствах.

Вот почему св. Тереза Авильская (1515–1582), учитель Церкви (1970 г.) говорит в своей чудесной молитве:

У Христа нет иного тела, кроме твоего,

Нет рук, кроме твоих,

Нет ног, кроме твоих.

Через твои глаза сострадание

Христа смотрит на этот мир.

Твоими ногами он идет, чтобы делать добро.

Твоими руками он благословляет нас.

Иезуиты знают, что об же этом пишет св. Игнатий Лойола (1491–1556), современник и соотечественник св. Терезы, на каждой странице своих «Духовных упражнений». Фундаментальное игнатианское видение спасения заключается в том, что только Бог может спасти мир, но он изволил избрать нас инструментом в этом процессе. Это игнатианское сотериологическое видение строго соответствует учению апостола Павла в понимании нашей жизни как инструмента Христова присутствия, действующего через нас в мире. Иисус «Духовных упражнений», подобно Иисусу литургии, не есть исторический Иисус прошлого, но Небесный Первосвященник, предстательствующий за нас непрестанно перед Престолом Отца[36] и активно управляющий нашей жизнью и своей Церковью сегодня[37]. Мы таким образом *все* соискупители, потому что мы — вся Церковь, а

---

[36] *Рим* 8, 34; *Евр* 9, 11–28.

[37] *Откр* 1,17–3, 22 и другие стихи. То, что именно Воскресший Христос, действующий через своего Духа, был центом Церкви Нового Завета можно увидеть в аутентичных посланиях Павла, самых ранних христианских документах, в которых ничего не говорится об обстоятельствах человеческой жизни Иисуса Христа.

Церковь есть первое и самое выдающееся из дел Божьих во Христе, Который спасает на протяжении веков в деянии Своего Тела, которому Он — Глава.

Это основание чрезвычайных притязаний Церкви на сущность христианской церковной жизни и богослужения, как это сформулировано в важном положении II Ватиканского собора в «Конституции о Священной литургии» § 2: «Через литургию совершается дело нашего спасения».[38] Пий XII преподал такое же учение в 1947 г. в своей энциклике *Mediator Dei* — «великой хартии» современного литургического движения: «Это неоспоримый факт, что дело нашего спасения продолжается, и что плоды его передаются нам во время совершения литургии...» (§ 29).

X. Мария-Богородица в византийской иконографии, «Катехизис для неграмотных» [39]

Но что византийская традиция предлагает обычным верующим без богословского образования, для которых подобные умствования просто непонятны? Она предлагает литургию и иконографию. Византийцы рассматривали свои храмы и литургию ничем иным как образом божественного мира. Как известно, патриарх константинопольский свт. Герман (715–730) написал по поводу иконоборчества следующее: «Церковь это небо на земле, где Бог пребывает и действует».[40] Это видение достигает своего фи-

---

[38] Приводится фраза из древнего римского молитвословия 9–го воскресения после Пятидесятницы: DOL §2; EDIL §2.

[39] В разделе X я суммирую выводы из моей статьи «The Living Icon: Touching the Transcendent in Palaiologan Iconography and Liturgy», представленной на симпозиум «Byzantium: Faith and Power, 1261–1557» в Метрополитэн-Музее Нью-Йорка, 16–18 апреля 2004 г., и опубликованной в сборнике докладов.

[40] *St. Germanus of Constantinople* On the Divine Liturgy. The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by P. Meyendorff. Crestwood (NY), 1984. P. 56, 58.

нального синтеза в литургическом искусстве и богословии в эпоху Палеологов (1261—1453), когда свт. Симеон Солунский (†1429 г.) в «Диалоге против всех ересей» облек это учение в византийское богословское одеяние:

> Есть только одна Церковь наверху и внизу, с тех пор как Бог снизошел к нам, и видима в нашей форме и законченной в том, что он сделал для нас. И Господня священническая деятельность, и общение, и размышление составляют одно единое дело, которое осуществляется в то же самое время как вверху, так и здесь внизу, но с такой разницей: наверху все делается без покровов и символов, но здесь это происходит через символы...» [41]

Византийские иконографические сюжеты были недвусмысленно разработаны так, чтобы изображать и усиливать это многоплановое неоплатоническое видение таинства, затушевывая различие между архитектурой и декорацией, преображая интерьер храмового здания в таинственный образ христианского мировоззрения, позволяя литургии совершаться внутри этого «символического кокона». Все это нужно принимать в расчет, чтобы понять мистическую атмосферу храма, которая создавалась специально для этого. Что касается церкви и ее иконографии, то она оживает на протяжении актуального литургического совершения, только в том случае, если образ совершаемых таинств отображает ее истинную динамику, по крайне мере, земную и небесную. Церковное здание и обряды, в ней совершаемые, разработаны так, чтобы выразить вовне небесно-земную динамику этой мистической «Лествицы Иакова». В настоящий век Церкви божественная благодать посредствует между теми, кто в мире (собственно храмом) и божественным обиталищем (алтарем) в образе небесной литургии. И наше богослужение возносится к Престолу

---

[41] PG 155, 340AB.

Божию через земной алтарь, лишь для того чтобы вернуться к нам в виде небесных даров Духа[42].

Закрытый алтарь в том месте, где таинства завета возобновляются, представляет собой божественное жилище. Его его ограда — связующее звено между небом и землей; через центральную дверь благодать изливается с неба (алтаря) на землю (собственно храм). Перед этими «царскими вратами» диакон, связующий между различными чинами Церкви и руководитель народа в его молении, стоит во главе собрания, «стуча в небесные двери через молитву» — запоминающаяся метафора св. Иоанна Лествичника.

На стенах алтарной апсиды изображены Святые Отцы, чаще всего — «литургические Отцы» свв. Василий Великий и Иоанн Златоуст, которым приписывается составление евхаристической литургии.[43] Они стоят в алтарном закруглении в традиционном византийском литургическом молитвенном положении, держа в руках свитки с текстами литургии так, как если бы они сослужили в единой литургии общения святых на небе и на земле. И воистину это так.

Выше, в раковине центральной апсиды, Матерь Божия, воздев руки в положение «оранта», воссылает небесному алтарю наше поклонение от престола, стоящего в центре земного алтаря, словно слова литургии:

> Яко да человеколюбец Бог наш, приемь я во святый и пренебесный и мысленный Свой жертвеник, в воню благоухания

---

[42] PG 155, 118–123, 497–500, 518–520.

[43] Иконография обсуждается здесь и ниже, см. основные работы по теме: *Sharon-Gerstel*. Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary // College Art Association Monograph on the Fine Arts. Vol. 56. Seattle/London, 1999. P. 144–213. Иконографические сюжеты различаются, конечно, от храма к храма. Из–за краткости описания, вероятно, представлена несколько идеализированная картина.

> духовнаго, вознисполет нам Божественную благодать и дар Святаго Духа помолимся». [44]

Медальон на груди Марии или «мандилион» сверху от нее может изображать Христа, воплотившуюся Личность, сделавшую это жертвенное предстательство возможным. Вверху этого, на самой вершине арки, может изображаться *hetoimasía,* или «Престол Божественного суда», перед которым жертвенное посредничество и предстоит для нашего оправдания, словами литургии «доброго ответа на страшнем судиши Христове у Господа просим». [45]

Внутри этой священной декорации литургическая община вспоминает тайну искупления в единстве с молениями Небесной Церкви, принося тайну Христового Завета через протянутые руки его матери — все сделано настоящим в представлении иконографической схемы.

Эта литургия Небесной Церкви описана как ангельский «Великий вход», символическая кульминация Божественной литургии, выявляющая всеобъемлющий символизм, провозглашаемый в литургических песнопениях и текстах:

> Иже Херувимы тайно образующе и Животворящей Троице Трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение. Яко да Царя всех подымем, ангельскими невидимо дориносима чинми. Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя.

Даже неграмотные христиане, стоя на земле и воспевая эти молитвы в клубах земного фимиама, смешивающегося с курящимися кадилами на фресках Небесной Литургии, должны определенно понять, о чем идет речь.

---

[44] Об этом древнем прошении см.: *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 88–99.
[45] *Ibidem*. P. 55.

XI. Византийское богородичное почитание и католическое церковное учительство

Согласуется ли византийская мариология с учением Католической церкви? Богословское основание всего католического марианского благочестия ясно выражено в §§ 66-67 Догматической конституции о Церкви II Ватиканского собора *Lumen gentium* от 21 ноября 1964 г. и § 103 Конституции о Священной Литургии *Sacrosanctum Concilium* от 4 декабря 1963 г. Эти тексты, (которые я даю в приложении и делаю на них многочисленные ссылки) удивительны по богатству их богословия и одновременно благоразумно точны в их богословском языке и учении. Они представляют сжатое изложение существенного католического учения о Марии, которое переработанным и обогащенным — но неизмененным — вошло в последующие вероучительные документы папы Павла VI[46] и папы Иоанна Павла II, особенно в лекциях и литургических текстах, приуроченных к 1987–88 Марианскому году.[47]

Богословское основание и границы почитания Марии в этих авторитетных католических вероучительных документах могут быть сведены к следующему:

1. Почитание Марии, которое существует от начала Церкви (§ 4), укоренено в Писании и Предании и основано на ее неразделенном родстве с ее Сыном в Истории спасения (§§ 1–3, 8, 11).

2. Хотя Мария выше ангелов и святых по достоинству и чести (§1), почитание, которое мы воздаем ей, хотя специфично и уникально, существенно отличается от того,

---

[46] Например, Апостольское послание *Signum magnum* от 13 мая 1967 г. о Марии как Матери Церкви. Acta Apostolicae Sedis. 1967. № 59. P. 465–475; и *Marialis cultus*, 2 Feb. 1974 // Acta Apostolicae Sedis. 1974. № 66. P. 113–168, особенно § 5, касающийся праздника 1 января.

[47] Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987–88. Vatican, 1990.

которое подобает Триединому Богу: Марии воздается честь: ей не поклоняются, и ее не боготворят (§ 4).

3. Почитание Марии заключается не в абсолютном почитании ее как отдельной личности, в изоляции, основываясь на ее личных качествах и добродетелях, безотносительно к дарам, полученным от Бога. Скорее мы почитаем Марию за святость и роль в Истории Спасения, что вообще относительно и вторично. Это неотделимо относится к делу спасения ее Божественного Сына (§ 11), производно от него и зависимо от него (8). Как сама Мария сказала про себя «отныне будут ублажать Меня все роды», но только потому, «что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его» (*Лук.* 1, 48–49) — т.е. из-за ее роли в «таинствах Христа» (§1).

4. Поэтому наше почитание Марии должно способствовать (§ 5), а не умалять нашу веру и почитание ее Божественного Сына, источника всей святости, включая святость Его матери, которая так же, как и каждый из нас, искуплена кровью Христовой (§§ 8, 12–13).

5. Почитание Марии как истинное благочестие соотносится с жизнью: мы почитаем Марию не для улучшения нравов, но чтобы стать, как она. В Марии Церковь видит собственный образ того, какой она есть и надеется быть (§§ 10, 12).

Замечательно в этом учении (§§ 7, 9–10) то, что в нем чувствуется завуалированное осуждение определенного типа марианского пиетизма, который склоняется к экзальтации и обособлении роли Марии, ослабляя неразрывную связь с Тем, кто является единственным источником ее почитания и ее роль в рождении Сына. Неслучайно, что традиционные восточные христианские иконы Божией Матери (кроме изображений ее в тайнах Истории Спасения) никогда не изображают Марию одной. Она всегда держит в

своих объятиях Божественного Сына. Ее единственная роль — даровать Его нам — только поэтому мы и почитаем ее.

Типичные западные статуи одинокой Марии свидетельствуют об уровне западного редукционистского индивидуализма в марианском благочестии, склонного к злоупотреблениям и преувеличениям, что, в свою очередь, порицают Отцы II Ватиканского собора.[48] Другое проявление этого потрясающего инфантилизма заключается в том, что Мария представляется идеалом только для женщин, что прямо противоположно учению Церкви, согласно которому Мария — пример для всей Церкви и следовательно для каждого из нас. Дальнейший побочный продукт этого редукционизма — обособление Марии от ее Сына в Истории Спасения и ее самодостаточная ценность, как будто ее возвышенная роль была результатом личных добродетелей, а не Божьей благодати. Особенно прискорбно, когда делается акцент на том, что Мария является ничем иным как эталоном женского целомудрия, а ее славные титулы «Единая Непорочная» и «Приснодева Мария» скорее подчеркивают ценность воздержания от половых отношений, чем выражают возвышенное учение о божественном происхождении *ab aeterno* единородного Сына и Слова Божия, спасающем действии Святого Духа и абсолютной безгрешности Иисуса в Божественном Воплощении.

---

[48] Некоторые проявления этого редукционизма особенно специфичны для средиземноморской католической культуры с ее культом «сына–мужчины» и как результата — «мачизма» и «маммизма»; последний, в свою очередь, является производным от первого, включая попытки отделить материнство от половой жизни (итальянские мужчины ведут себя так, как будто их матери – девственницы). В этой культуре, кажется, за женщиной зарезервирована только роль матери, монахини или шлюхи.

XII. Мария-Богородица в жизни наших восточных и западных церквей сегодня

Как это часто бывало в истории Христианства, понятия, изначально присущие всем, крестившимся во Христа, например название «святой»,[49] со временем клерикализовались и стали восприниматься исключительно в качестве прерогативы церковной элиты, т.е. официальных представителей общины верных. Иисус, Мария, мученики, «канонизированные» святые, умершие пресвитеры, монахи — стали считаться находящимися «ближе» к Богу. Но через крещение роль Марии как «Богоносицы» переходит ко всем нам, правда не на том же самом уникальном уровне.

Мария-Богородица призвана принести своего Сына к рождению в сердцах каждого из нас. Что может быть лучшего призвания для всех христиан? Мария, ковчег Нового Завета — новый Храм Божий, обитающий среди человечества. Разве это не призвание для всех крещеных? Павел говорит нам в *1 Кор* 3, 16-17: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм — вы» (ср.: *Еф* 2, 19–22, *1 Петр* 2, 4–5). Мария, как Иоанн Креститель была призвана, чтобы «приготовить путь Господу». Разве мы призваны к чему-то другому? Мария-Богоносица — больше, чем папа римский, который лишь «викарий Христа». Неужели только посвященное участие в литургии делает священником (ср. *1 Петр* 2, 9), или только диаконы призваны к *диаконии*? Эти служения являют для нас роли Иисуса, Марии, святых и литургии в Церкви, которые являются ныне призванием для всех крещеных.

Это имеет значение для всей литургической и т*а*инственной жизни Церкви. Как Церковь мы крестим и пома-

---

[49] *Taft R. F.* Praying to or for the Saints?; *Taft R. F.* Liturgia e culto dei santi in area bizantino–greca e slava"; *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 234–239.

зываем, прощаем грехи и провозглашаем, лечим и питаем, потому что мы те, кто призван стать исцеляющими и освежающими водами спасения, елеем исцеления, гласом утешения Божия, словом прощения, хлебом жизни — и, конечно, Богородицей, т. е. тем, кто помогает принести рождение спасающего Сына Божия снова и снова, чтобы рассеять тьму нашего мира, лежащего в грехе. Вот почему Мария — не просто идеал совершенной женщины, или матери, или девственницы, но пример для каждого из нас.

ПРИЛОЖЕНИЕ: Месяц Марии на Востоке? [50]

Хорошо известно, что Латинская церковь особым образом осуществляет почитание Марии на протяжении мая месяца, воспринимая его месяцем Марии *par excellence* [преимущественно]. Под этим влиянием некоторые Восточные католические церкви неизбежно переняли такую практику, мотивируя это отсутствием своего приемлемого литургического «месяца Марии», демонстрируя этим полное незнание динамики литургического года в том виде, как его отправляет их собственная традиция. Из-за этого теряется неразрывная связь Марии с тайной Воплощения: в наиболее древних богословских и литургических преданиях Востока культ Божьей Матери является неотъемлемой частью рождественско-богоявленского цикла. Корни предрождественского времени в древнейшем праздничном цикле произрастают из Благовещения, изначально праздновавшегося

[50] Извлечено из: *Taft R. F.* Liturgy in the Life of the Church.

незадолго перед Рождеством. До сего дня в сирийской традиции словом «Суббара» (Благовещением) называется время перед Рождеством[51].

Эта послужило основанием для последней новой католической диспозиции литургического почитания Марии в римском обряде. 21 марта 1969 г. § 35 декрета *Anni liturgici ordinatione* восстановил Торжество Марии Матери Божией (Sollemnitas sanctae Dei Genetricis Mariae), отмечаемое 1 января, в новом Общем Римском календаре. Эта реформа не только восстановила старый обиход римского обряда, но также вернула западную литургию в линию с наиболее древними богословскими и литургическими традициями Востока. Восстановление древнейших Марианских праздников, торжества божественного материнства, в западном рождественском цикле может только приветствоваться как новое открытие традиционной и органической восприимчивости Востока и Запада.

Это не просто личное мнение, которое я выражаю. То, что наши литургические традиции должны быть сохранены в их целостности и восстановлены в том случае, если целостность была нарушена или ослаблена, повторяется время от времени высшим вероучительным органом Католической церкви: всеми папами на протяжении последних полутора столетия; а также новым римским изданием восточно-католических литургических книг, сопровождаемых наставлением «Чином совершения вечерни, утрени и Божественной литургии согласно русинской (*украинской*) рецензии [*Ordo Celebrationis Vesperarum, Matutini et*

---

[51] См.: *Moolan J.* The Period of Annunciation–Nativity in the East Syrian Calendar. Its Background and Place in the Liturgical Year // Oriental Institute of Religious Studies, 90. Vadavathoor, Kottayam, 1985. P. 12–14.

Divinae Liturgiae iuxta Recensionem Ruthenorum]» 1944 г.; II Ватиканским собором[52], новым Кодексом Канонов Восточных Церквей (= ССЕО, каноны 28, 199, 350 §3, 621, etc.), последним окружным посланием папы Иоанна Павла II *Orientale lumen* и «Инструкцией по применению литургических предписаний Кодекса Канонов Восточных Церквей» (особенно §§ 11–2, 23), разработанной Конгрегацией Восточных церквей.

Декрет «О Восточных католических церквах» II Ватиканского собора провозглашает это недвусмысленно:

> 6. Пусть все верующие Восточных Церквей знают и будут твёрдо уверены в том, что они всегда могут и должны соблюдать свои законные богослужебные обряды и свои уставы и не вводить в них изменения, если только это не будет совершаться ради их собственного органического развития. Итак, всё это должно соблюдаться с величайшей верностью самими Восточными христианами, которым надлежит всё глубже познавать эти обряды и уставы и всё совершеннее их осваивать. *Если же, повинуясь времени или людям, они неподобающим образом отойдут от этого, то пусть постараются вернуться к отеческим традициям.*
>
> 12. Священный Вселенский Собор подтверждает и одобряет древнюю дисциплину таинств, существующую в Восточных Церквах, а также практику их совершения и преподания, и желает, чтобы там, где нужно, она была восстановлена.

Давайте уясним, что есть только одна причина существования Восточных католических церквей в виде отдель-

---

[52]Например, *Orientalium Ecclesiarum*. §§ 1, 2, 6; *Sacrosanctum Concilium*. § 10; *Lumen gentium*. §2 3; *Unitatis redintegratio*. §§ 17, 23.

ных церквей *(ecclesiae particulares)* — это их собственное экклезиологическое наследие, т.е. их «обряд» в полном смысле этого слова. Наш обряд является не только существенной частью нашей идентичности, но самой нашей идентичностью.[53] Без нее нет причин существовать отдельно от латинского обряда. Если только одно разделяет наш обряд от такого же обряда Православной церкви-сестры: наше общение и послушание Апостольскому Римскому Престолу — то правомочно спросить, что за восточная католическая экклезиология может игнорировать такие ясные и неоднократно повторяемые поучения Святого Престола в этом отношении? Ответ, конечно, совершенно очевиден для любого, не утратившего способность мыслить.

Taft R. F. **'What shall we call you?' Marian Liturgical Veneration in the Byzantine Tradition," // Úcta ku presvätej Bohorodiãke na kresťanskom Vschode. Medzinárodná vedecká konferencia 25. - 26. novembra 2005, Teologická fakulta Trnavskej university / Centrum spirituality Vschod-Západ Michala Lacka, vedeckovskukmné prackovisko Teologickej fakulty TU, Košice, 2005. P. 121–140.**

---

[53] Антонио Бассолина, мэр Неаполя, в ответ на вопрос о реставрации памятников культуры в его городе сказал: «Через культуру мы заново открываем для себя нашу идентичность, ибо культура это и есть идентичность»: International Herald Tribune. May 27, 1997. P. 2.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПОЧИТАНИЕ СВЯТОЙ ЕВХАРИСТИИ НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ?

Историк христианского богослужения и благочестия, намеревающийся изучать то, что Анри Бремон (1865-1933) назвал «религиозным сантиментом»[1] христианского Востока, в вопросе, подобному почитанию Святых Тайн, не может не поразиться чрезвычайной скудности византийских свидетельств о евхаристическом культе и практиках, включая сохранение запасных даров, в отличие от лавины западных средневековых источников по всем аспектам этого вопроса. Классические исследования по истории сохранения святых даров Фристоуна,[2] Ван Дейка и Уокера,[3] монументальный труд Нуссбаума[4] основываются только на западных свидетельствах, потому что это единственное, что есть. Причина проста. Споры и ереси ставили вопросы евхаристического почитания и реальности присутствия Христа в Евхаристии только перед Западом и его богословами на протяжении всего средневековья, в то время как Византия обходила эти споры стороной,[5] оставляя византийское евхаристическое богословие той эпохи поразительно неразработанным в отличие от массы евхаристических трак-

---

[1] *Bremont H.* L'histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. 11 vols. 1916–1929.

[2] *Freestone.*

[3] *Dijk-Walker.*

[4] *Nußbaum O.* Die Aufbewahrung der Eucharistie // Theophaneia. Bonn, 1979. № 29.

[5] В учебнике Бека (*Beck H.–G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung XII. II. Teil: Byzantinisches Handbuch. Bd. I. München, 1959) вообще нет в содержании (IX–XI) раздела «Евхаристия», а в предметном указателе «Евхаристия» (S. 813) содержит только 11 позиций на все 798–страничное введение в византийское богословие.

татов, написанных на средневековом Западе[6]. Невозможно найти даже маленького отголоска этого в византийском богословии.[7]

Это потому, что во времена средневековья можно было сказать про богословие, то же самое, что бывший спикер американской Палаты представителей «Тип» О'Нил хорошо сказал о своем «ремесле»: «Вся политика — локальное явление». Итак, все богословие тоже — локальное явление. Богословие и политика могут перейти из места происхождения в другое пространство, чтобы повлиять на более широкую традицию. Но оба явления имеют начальные отправные точки, и в средневековье Евхаристия была в значительной степени поместной западной головной болью. Христианский Восток не был затронут ранней средневековой евхаристической ересью, которая приковала внимание Запада к этим вопросам, и именно поэтому реальное присутствие Христа в Евхаристии и почитание Святых Тайн не озадачили Византию в той степени, в какой это произошло на средневековом Западе. Вот почему внелитургическое почитание реального присутствия Христа в Евхаристии развилось на Западе, а не на Востоке.

---

[6] *Vernet F.* IV. Eucharistie du XIe à la fin du Xe siècle // Dictionnaire de théologie catholique. T .2. P. 1209–1233; *Ghellinck J.* V. Eucharistie au XIIe siècle en occident. P. 1233–1302; *Mangenot E.* VI. L'eucharistie du XIIIe siècle au XVe siècle. P. 1302–1326.

[7] Последующие споры об опресноках и эпиклезисе не являлись восточными ересями, вызванными богословскими воззрениями. См. по этому поводу: *Jugie M.* Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium. 5 tomes. Paris, 1926–1935. T. III. P. 232–301; *Smith M. H.* «And taking bread...»: Cerularius and the Azyme Controversy of 1054 // Théologie historique. Paris, 1978. № 47. О православном противостоянии латинским обычаям см: *Kolbaba T. M.* Byzantine: Errors of the Latins. Urbana, 2000; *Kolbaba T. M.* Meletios Homologetes On the Customs of the Italians // REB. 1997. № 55. P. 137–168; *Kolbaba T. M.* Byzantine Perceptions of Latin Religious 'Errors' — Themes and Changes from 850 to 1350 // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. Washington, 2001. P. 117–143.

I. Ранние христианские свидетельства о святых дарах

Здесь, как и везде, ничего нельзя понять вне исторического контекста. История показывает нам, как ранние христиане относились к евхаристическим дарам, и то, каким образом они обходились с ними, часто потрясает наше современное воображение. В древние времена христиане Востока и Запада использовали Святые Тайны в качестве оберега для защиты от опасности,[8] подобно реликвиям; евхаристические дары применялись для того, чтобы излечить или защитить; их посылали другим как «евлогию», или благословение,[9] в качестве символа общения; путешественники брали их с собой в качестве вадемекума, они выполняли в поездках роль мощей или иконы[10] и даже использовались в качестве припарки, чтобы вылечить инфекцию или заживить рану.[11]

В последнем случае можно вспомнить чрезвычайное происшествие, о котором не без некоторой доли смущения упоминает в конце IV в. свт. Григорий Назианзин († 389 г.), а именно историю о том, как его тяжелобольная сестра св. Горгония намазала все свое тело святыми дарами и исцелилась:

> Отвергнув все прочее, она прибегает к Врачу всех: дожидается глубокой ночи и... припадает к жертвеннику с верой, громким голосом зовя Того, Кого чествуют на нем, называя

---

[8] *Амвросий* De excessu fratris I, 43 / Ambrosii Opera. Pars VII. // CSEL. Vol. 73. Vienna, 1955. P. 232–33 = PL 16, 304B; *Meer F. van der* Augustine the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church. London, 1978. P. 530.

[9] О благочестивых жестах мирян во время Святого Причащения см. тексты, приводимые : *Taft R. F.* The Communion of the Laity: The Ancient Ritual in the Mother Traditions of Syriac Christianity // Mélanges offerts à l'Abbé Jean Tabet // Publications de l'Institut de Liturgie à l'Université Saint–Esprit de Kaslik. Vol. 34. Kaslik, Lebanon, 2005. P. 15–48.

[10] *McGowan J. C.* Concelebration. Sign of the Unity of the Church. New York, 1964. P. 15; *Taft R. F.* One Bread. P. 23–50.

[11] *Августин* Contra Iulianum opus imperfectum III, 162 / S. Aureli Augustini Opera. Sectio VII. Pars IV. // CSEL. Vol. 85.1. Vienna, 1974. P. 467–68.

> Его всеми именами и вспоминая о всех когда-либо происшедших чудесах Его... Наконец, решается она на некую благочестивую и прекрасную дерзость (*anaisxyntian*), подражает женщине, которая прикосновением к краю одежды Христа иссушила кровотечение. Что же она делает? Приклонив голову к жертвеннику с таким же воплем и столь же обильными слезами, как та, что некогда омыла ноги Христа, обещает не отойти, пока не получит исцеления. Потом, поскольку рука собрала нечто из вместообразных честного Тела и Крови, она смешала это со своими слезами и, помазав тело этим самодельным лекарством и — о чудо! — тотчас отходит, почувствовав исцеление и легкость в теле, душе и разуме, получив то, на что надеялась, в награду за надежду и крепостью души приобретя крепость тела (*Слово* 8, 18, 3-22).[12]

На Западе святые дары использовали как святые мощи, замуровывали их в престол при освящении церкви, что засвидетельствовано в VIII в. латинским *Понтификалом* (архиерейским служебником) архиепископа Эгберта Йоркского (†766).[13] Евхаристия использовалась в качестве напутствия (*viaticum*), она помещалась в гроб с умершим или даже вкладывалась в уста покойного, что неоднократно осуждалось с IV до VII вв. — явное доказательство того, что подобное совершалось.[14] Даже утверждается, что Пречистая Кровь использовалась в качестве чернил при подписании осуждения патриарха Фотия на VIII Вселенском (IV Константинопольском) соборе в 869–870 гг.[15] Подписание торжественных документов кровью — столь же древняя тради-

---

[12] *Григорий Назианзин* Oratio 8, 18 // *Grégoire de Nazianze* Discours 6–12, // SC 405. Paris, 1995. P. 284–286; *Sheerin D.* Eucharist as Medicine of Body and Spirit (неопубликованная лекция). P. 10. Я благодарен проф. Ширину из Университета Нотр-Дам за предоставленную копию лекции.

[13] *Freestone*. P. 100. The Pontifical. London, 1853.

[14] *Freestone*. P. 99. См., например, 6-е правило III Карфагенского собора (397 г.) и другие североафриканские каноны: *Mansi* 3, 719; 881; 919.

[15] *Nicetas David Paphlagon* Vita Ignatii archiepiscopi Constantinopolitani // *Mansi* 16, 264–265 = PG 105, 545CD.

ция, как и само письмо. А что является более торжественным, чем Кровь Христова? Историки смотрят на это сообщение скептически,[16] но вряд ли оно бы было написано в то время, если бы считалось невероятным.

Джин Кэрролл Макгоуон, подводит итог различному восприятию Евхаристии в то время:

> [Западное католическое] евхаристическое благочестие в средневековье и современности заключается прежде всего в культе реального присутствия нашего божественного Господа в Святых Тайнах. Это верование в присутствие Личности находит выражение в таких девоционалиях [духовных практиках] как посещение Господа нашего в дарохранительнице; адорации Святых Тайн, выставленных на престоле; процессии в честь Тела Христова; Святом часе и благословении Святыми Дарами. Эта неотъемлемая часть западной католической духовности настолько глубоко укоренилась, что трудно принять, что подобные формы евхаристического благочестия сравнительно молоды. Историки евхаристического учения и почитания уверяют нас, что этого культа евхаристического присутствия Христова не было и в помине в течение первых одиннадцати столетий христианской эры».[17]

Тарстон в заметках к «Истории Святой Евхаристии в Великобритании» Брайджетта говорит, что во всей христианской литературе первого тысячелетия нет никакого ясного свидетельства, что кто-нибудь когда-либо приходил в

---

[16] *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel. Regensburg, 1867–1869. B. II. S. 109; *Dvornik F.* The Photian Schism. History and Legend. Cambridge, 1970. P. 149.

[17] *Ghellinck J. de* V. Eucharistie au XIIe siècle en occident // Dictionnaire de théologie catholique. T. 2. P. 1233–1502; *Freestone*; *Pourrat P.* Christian Spirituality. Westminster, 1953; *Stone D.* A History of the Doctrine of the Holy Eucharist. London, 1909; *Thurston H.* The Early Cultus of the Blessed Sacrament // The Month. № 109. 1907. P. 377–390; *Bridgett T. E.* History of the Holy Eucharist in Great Britain. London, 1908. К этим старым работам Макгоуона добавьте: *Mitchell N.* The Worship of the Eucharist outside Mass. New York, 1982. Chap. 4, part II.

храм с целью помолиться перед Святыми Дарами, и что нет никакого ясного свидетельства о любом другом выражении почитания явного евхаристического присутствия ранее 1100 г.[18] Согласно Фристоуну,[19] самый ранний известный случай почитания сохраненных даров — почитание гостии, которую носили в процессии Вербного воскресенья в аббатстве Бек, как это описано в *Статутах* Ланфранка, созданных между 1290 и 1310 гг.[20] По мнению Фристоуна, источником этой традиции и всех других решений XIII в. относительно почитания Евхаристии является декрет IV Латеранского собора (1215 г.), в котором термин «пресуществление» (*transubstantiation*) был уполномочен выразить учение Церкви о евхаристическом присутствии.[21] Согласно Фристоуну, рудименты почитания запасных даров могут быть найдены в конце XI в., когда подобный культ возник в качестве реакции на беренгарианское представление о таинствах. [22]

«Этот обычай показывает, — считает Тарстон, [23] — что Евхаристия почиталась скорее как предмет, чем как Личность. Этой святыне оказывалось большое почтение, поскольку это Тело Господне; мы знаем о наказании епи-

---

[18] *Bridgett T. E.* History of the Holy Eucharist in Great Britain. P. 170; *Bertaud E.* Devotion eucharistique // Dictionnaire de spiritualité. IV.2. P. 1621–1647, с приложением библиографии на сс. 1635–1637.

[19] *Freestone*. P. 264.

[20] *Lanfranc D.* Decreta pro Ordine Sancti Benedicti iv. Vol. 150. P. 456.

[21] Этот термин встречается уже в трудах Св. Петра Дамиани (ум. 1071), если трактат *Expositio canonis missae* 7, 14, 16, действительно его (PL 145, 883D [transsubstantiatio], 888A [transsubstantiando], 889C [transsubstantiatur]). Его использует Гильдеберт Турский (ум. 1133) (Sermo 93 // PL 171, 776A), а термин «transsubstantiare [transsubstantietur]» Стефан Отунский (ум. 1139) в своем *Tractatus de sacramento altaris* 13 (PL 172, 1291C). Как существительное, так и глагол вошли в широких обиход в XII в.: *Freestone*. P. 156.

[22] *Freestone*. P. 258.

[23] *Thurston*. P. 377.

тимьей даже за случайную небрежность уже в VI в.[24] — но это почитание было скорее уважением к святому предмету, чем осознанием присутствия божественной Личности, заслуживающей поклонения».[25]

II. Персонализация евхаристического сознания

На рубеже IV—V столетия мы уже видим начало существенного изменения в евхаристическом сознании: это можно было бы назвать «персонализацией» почитания божественного присутствия Христа в дарах Его честного Тела и Крови. То, что данный процесс начался на Востоке, не должно никого удивлять: прежде чем исламские завоевания ограничили жизнь Церкви, все литургические новшества в христианском мире зародилось на Востоке, несмотря на устойчивый миф о том, что восточные литургии дошли до нас неизменными с апостольских времен.

1. Феодор Мопсуестский († 428)

Первый намек на изменение сознания, который я обнаружил, находится в творениях Феодора, бывшего епископом Мопсуестии в Киликии Второй к северу от Антиохии[26] с 392 г. до своей смерти в 428 г., и где, я полагаю, он и произнес известные «Огласительные гомилии». [27] В *Гомилии* 16, 28 Феодор дает описание того, каким должно быть духовное состояние причастника при принятии Святых Тайн:

---

[24] *Bridgett*. P. 14.

[25] *McGowan*. P. 13–15. Ссылки внутри цитаты принадлежат Макгоуону, хотя я скорректировал и обновил, а также привел их к единому формату.

[26] О Мопсуестии см: *Fedalto*. II. P. 770–771; *Meer F. van der, Mohrmann Ch*. Atlas of the Early Christian World. London, 1958. Карта 16a.

[27] См. об этом *Taft R. F.* Diptychs. P. 47. Как я показываю там, проповеди датируются приблизительно 388–392 гг. до начала епископского служения Феодора. Небольшое различие в датах не так важно в этом контексте, так как сам Феодор и последующий свидетель Филоксен происходили из Антиохийского патриархата.

> … после того, как вы получили Тело Христово в ваши собственные руки, вы почитаете тело... с большой и истинной любовью, вы сжимаете его, несмотря на то, что показывают ваши глаза, целуете его, и предлагаете ваши молитвы ему как Христу нашему Богу, который теперь так близко явился вам...[28]

Это совершенно ново: молитва, адресованная непосредственно Христу в евхаристических дарах — чрезвычайно редкое явление в течение первого тысячелетия.

2. Филоксен Мабуггский (ок. 500 г.)

Еще более поразительный пример того же самого благочестия можно найти в наставлении о причащении Филоксена, бывшего с 485 г. до изгнания в 519 г. митрополитом в Мабугге (Иерополе), столице римской Ефратской области в Восточном диоцезе. Мабугг находился к западу от Евфрата на полпути между Эдессой и Антиохией по дороге из Месопотамии в Средиземноморье.[29] Эльред Коди OSB перевел и издал текст, считающийся аутентичным,[30] из сирийского манускрипта *Britisch Museum Add. 14.529*, ff. 16v-17r. Он описывает следующим образом чин причащения в сироязычном мире с центрами в Эдессе и Маббуге вне средиземноморского побережья: [31]

> Когда ты протянул свои руки и взял тело Христово, наклонись и поднеси руки к лицу, и поклонись живущему телу, которое держишь. Тогда говори с ним тихим голосом и пристальным взглядом, обращенным к нему, скажи: «Я несу тебя, Бог живой, который явился, воплотился в хлебе, и я охваты-

---

[28] *Tonneau-Devreesse*. P. 569–581; *Mingana A*. Commentary. P. 110–114.
[29] *Meer F. van der, Mohrmann Ch*. Atlas of the Early Christian World. London, 1958. Карта 15a.
[30] *Halleux A. de* Philoxène de Mabbug: sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain, 1963. P. 296; *Cody*. P. 56–79.
[31] *Cody*. P. 68. *Fedalto*. II. P. 783.

ваю тебя в моих ладонях, Бог миров, которого никакой мир сдержать не может. Ты ограничил себя пламенным углем в телесной ладони — ты, Бог, который своей десницей отметаешь прах земли. Ты — Бог святой, воплощающийся в моих руках в пламенном угле, который является телом. Смотри, я держу тебя, хотя ничто не может удержать тебя; плотская рука охватывает тебя, Бог мира, которого телесное чрево охватило. В пределах чрева ты стал ограниченным телом, и теперь в моей руке ты пребываешь как маленький кусочек…

Поскольку ты сделал меня достойным приблизиться к тебе и принять тебя и видеть, мои руки охватывают тебя уверенно. Сотвори достойным, Господи, вкусить тебя святым образом и почувствовать пищу твоего тела, как вкус твоей жизни. Вместо чрева, члена тела, да примут тебя лоно моего сознания и руки моего разума. Да родишься во мне, как [ты был зачат] в чреве Девы. Там ты появился как младенец, и ты, сокрытый в себе, открылся миру как телесный плод; можешь также появиться во мне здесь и открыться через меня в плодах, которые являются духовными делами и только деяниями, угодными Твоему желанию…

И пусть твоя пища убьет все мои страсти, и питие Твоей чаши да утешит мои помыслы. И вместо членов моего тела, пусть мои мысли получат силу от питания твоим телом. Подобно видимым членам моего тела, пусть мои сокрытые помышления будут воодушевлены упражнениями, и подвигами, и делами согласно твоим животворящим заповедям и твоим духовным законам. От пищи твоего тела и пития твоей крови да стану я воском, сильным внутри, и внешне превзойду других, и буду подвизаться старательно, и достигну полной высоты внутреннего человеческого бытия. Да стану я совершенным человеком, зрелым в разуме [находящемся во] всех [моих] духовных членах, моя голова да увенчается венцом совершенства всего [моего] поведения. Да стану я царской диадемой в твоих руках, по обетованию твоему (Ис.

62,3), скрытый Боже, чье проявление я охватываю в совершенстве твоего тела».[32]

Этот замечательный текст — самое раннее исчерпывающее свидетельство существования в сирийском христианстве тенденции обращения к евхаристическому Христу с непосредственной молитвой. Св. Ефрем Сирин (приблизительно 306–373 гг.) — самый ранний свидетель этого типа благочестия,[33] которого я знаю. Позже, во втором тысячелетии, евхаристическое почитание становится обычным явлением, особенно на латинском католическом Западе. Эти тексты заставляют нас обратить внимание на нюанс, что общее верование состояло в том, что в прежние времена Евхаристия почиталась как святыня, но никогда как личность, к которой можно было бы молиться. Такие благочестивые моления, с которыми обращаются к евхаристическому Христу, появляются на Западе не ранее средневековья.[34]

Но следует заметить, что эти восточные молитвы евхаристическому Христу находятся в контексте святого причащения во время евхаристической литургии. Восточное христианское евхаристическое почитание отличается от западного не своим наличием или отсутствием, но тем фактом, что на Востоке оно осталось в контексте евхаристической литургии, как это было повсеместно в раннесредневековом христианском мире Востока и Запада, а не чем-либо обособленным. Запад отличает не почитание Христа в евхаристии, *а почитание вне евхаристической литургии*.

---

[32] *Cody*. P. 62–64.
[33] Hymni de fide 85, 8 (= De margarita 5, 8) // Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide // CSCO, 154–155 = Scriptores Syri. Vol. 73–74. Louvain, 1955. P. 154–261; *Cody*. P. 65; *Yousif P*. L'eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe // OCA. Roma, 1984. № 224. P. 303–304.
[34] *Mitchell*. P. 105–6.

III. Почитание запасных Святых Даров на христианском Востоке

Все это — контекст, в свете которого мы должны рассмотреть 6-ю пропозицию недавнего Синода Епископов Католической церкви на тему «Евхаристия: источник и вершина жизни и миссии Церкви», состоявшемся в Ватикане 2-23 октября 2005 г. Высказано пожелание, чтобы «…евхаристическое почитание… поддерживалось и расширялось, согласно традициям Латинской церкви, так же как и Восточных церквей».[35] Это проблематично.[36] 6-я пропозиция, по-видимому, подразумевает формы почитания сохраняемых Святых Даров вне контекста совершения евхаристической литургии, а такие формы не свойственны любой подлинной восточной традиции, даже если в некоторых случаях восточные католики *(униаты)*, возможно, и позаимствовали их с Запада.

Чуждо ли христианскому Востоку почитание запасных даров в таком случае? В отрывке из классического произведения российской православной духовности XIX в. «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» можно найти следующее событие, датированное 13 декабря 1859 г.:

> Прошедши верст десять, я остановился ночевать в деревне. На сем ночлеге я увидел отчаянно больного мужика, и советовал бывшим около него, чтобы его причастить св. Христовых тайн. Согласились, и к утру послали за священником, в

---

[35] Я перевел это с неофициального итальянского текста: "...l'adorazione eucaristica...sia mantenuta e promosssa, secondo le tradizioni, tanto della Chiesa latina quanto delle Chiese orientali."

[36] Действительно, так синод изначально сформулировал проблемы. Непроработанность его подготовительных документов язвительно отмечена епископом Эйрским Дональдом Тротмэном, председателем литургического комитета Национальной Конференции католических епископов США, в статье: Our Daily Bread // America. № 193 (4705). October 3, 2005. P. 9–11.

> приходское их село. Я остался подождать, чтобы поклониться святым дарам и помолиться при сем великом таинстве.[37]

Поэтому, когда мы слышим шаблонную критику, что восточные христиане не почитают Евхаристию, нужно принимать это если не *cum grano salis*, то, по крайней мере, критически. Дух глубокого евхаристического поклонения и благоговения восточных христиан ясно проявляется в религиозных обрядах, сопровождающих принятие святого причастия на христианском Востоке сегодня.

Например, в некоторых традициях византийской евхаристической литургии духовенство совершает в конце молитвы освящения глубокий доземный поклон или великий поклон, распростираясь на полу перед только освященными дарами; другие священники даже полную молитву освящения произносят коленопреклоненно. Перед причащением священослужители снова совершают земной поклон тайнам, затем кланяются собратьям в алтаре, прося простить их прегрешения перед приближением к таинству; получая Святое Тело, которое они принимают в ладонь правой руки и произносят евхаристическому Христу целый ряд благоговейных молитв перед святым причащением. Эти молитвы начинают появляться в X в. в литургических рукописях на византийской периферии, быстро множатся и в конечном счете становятся неотъемлемой частью чина причащения за литургией наряду с «Последованием ко Святому Причащению», включающего канон и молитвы, которые должны прочитываться накануне дня приобщения. Вот примеры этих византийских причастных молитв,

---

[37] *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Париж, YMCA-Press, 1991.* Английский перевод: The Pilgrim's Tale / *edit. Pentkovsky A.* // Classics of Western Spirituality. New York/Mahwah, 1999. P. 91.

которые в еще большем количестве можно найти в рукописной традиции: [38]

> Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистинну Христос, Сын Бога 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.
>
> 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.
>
> Господи Боже мой, вем, яко несмь достоин, ниже доволен, да под кров внидеши храма души моея, занеже весь пуст и пался есть, и не имаши во мне места достойна еже главу подклонити; но якоже с высоты нас ради смирил еси Себе, смирися и ныне смирению моему, и якоже восприял еси в вертепе и в яслех безсловесных возлещи, сице восприими и в яслех безсловесныя моея души, и во оскверненное мое тело внити. И якоже не неудостоил еси внити и свечеряти со грешники в дому Симона прокаженнаго, тако изволи внити и в дом смиренныя моея души, прокаженныя и грешныя; и якоже не отринул еси подобную мне блудницу и грешную, пришедшую и прикоснувшуюся Тебе, сице умилосердися и о мне, грешнем, приходящем и прикасающем Ти ся; и якоже не возгнушался еси скверных ея уст и нечистых, целующих Тя, ниже моих возгнушайся сквернших оныя уст и нечистших, ниже мерзких моих и нечистых устен, и сквернаго и нечистейшаго моего языка. Но да будет ми угль пресвятаго Твоего Тела, и честныя Твоея Крове, во освящение и просвещение и здравие смиренней моей души и телу.

---

[38] История и манускрипты в: *Taft R. F.* Byzantine Communion Rites II. Later Formulas and Rubrics in the Ritual of Clergy Communion // OCP. 2001. № 67. P. 275–352.

Боже, ослаби, остави, прости ми согрешения моя, елика Ти согреших, аще словом, аще делом, аще помышлением, волею или неволею, разумом или неразумием, вся ми прости яко благ и Человеколюбец, и молитвами Пречистыя Твоея Матере, умных Твоих служителей и святых сил, и всех святых, от века Тебе благоугодивших, неосужденно благоволи прияти ми святое и пречистое Твое Тело и честную Кровь, во исцеление души же и тела, и во очищение лукавых моих помышлений.

После этих молитв священник причащается Святого Тела, снова творит глубокие поклоны перед причастием до и после приобщения из чаши, затем берет немного неосвященного хлеба и вина на жертвеннике, чтобы ни одна из частиц освященных даров не осталась во рту. Служебник священника также содержит целый ряд благодарственных молитв после причащения, чтобы прочитать их «аще изволит» (*ad libitum*) в духе того же самого благочестия. Подобные благоговейные молитвы сопутствуют принятию святого причастия и в других восточных евхаристических литургиях.[39] Итак, на христианском Востоке действительно есть почитание евхаристического Господа. Все различие — *я повторяю — состоит в том факте, что подлинное восточное евхаристическое благочестие всегда оставалось в контексте причащения во время евхаристической литургии, а не вне его.*

IV. Средневековое происхождение западного внелитургическогопочитания Евхаристии

Изначально на Западе было то же самое. Все начало меняться в средневековье, когда Римско-католическая церковь находилась в муках наиболее дегенеративного периода своей литургической истории. Раннее средневековье уже положило конец древней системе «кафедральной литур-

[39] См., например: LEW. P. 62–65, 102–104, 138–142, 185–186, 238–242, 449–452.

гии»,[40] затем последовало «распыление литургической общины» и «триумф частной мессы».[41] Ранее на Западе христианские общины в городах и весях поздней античности были организованы в виде унитарной единицы под руководством епископа. Это был святитель, который председательствовал на богослужениях в соборном храме в сослужении многочисленного низшего клира,[42] помогавшему ему в преподании таинств и отправлении пастырского служения, которое заключалось в основном в совершении богослужений суточного круга и треб — того, что мы сегодня и называем «литургией».[43]

---

[40] Об этой системе см. *Taft R. F.* Hours. P. 297; *Beck H. G. J.* The Pastoral Care of Souls in South–East France during the Sixth Century // AG. Roma, 1950. № 51. P. 66–79; *Addleshaw G. W. O.* The Early Parochial System and the Divine Office // Alcuin Club Prayer Book Revision Pamphletsю Vol. 15. London, n.d.); *Salmon P.* The Breviary through the Centuries. Collegeville, 1962. P. 6.

[41] Цитирование: *Klauser*. Chap. 3.

[42] Даже маленькие городки имели собственного епископа и многочисленное низшее духовенство – в некоторых местах 1 клирик на 20 мирян. В XV в. город Бреслау на 2 храма имел 236 священников. Об этом: *Jungmann J. A.* Pastoral Liturgy. New York, 1962. P. 66.

[43] *Taft R. F.* Hours. P. 298. Такая система церковной организации сохранялась в Западной Европе до X-XI в. Конечно, было много сельских церковок, где служил священник, посланный из кафедрального собора. Но только в соборе был баптистерий, и все главные торжества совершались только в главной церкви. Даже такие большие города, как Рим имели множество пригородных храмов; единство экклезиологического и евхаристического служения демонстрировалось обрядом *fermentum* – перенесением части Евхаристии, освященной на папской или соборной мессе в дальние приходы в знак их единства с материнской церковью. См. подробно: *Baldovin J. P.* The Fermentum in Rome in the Fifth Century: A Reconsideration // Worship. 2005. № 79. P. 38–53; также *Hazelden Walker J.* Further Notes on Reservation Practice and Eucharistic Devotion. The Contribution of the Early Church at Rome // EL. 1984. № 98. P. 392–404; *Jungmann J. A.* Fermentum: A Symbol of Church Unity and its Observance in the Middle Ages // *Jungmann J. A.* Pastoral Liturgy. P. 287–295; *Nautin P.* Le rite du «fermentum» dans les églises urbaines de Rome // EL. 1982. № 96. P. 510–522; *Taft R. F.* One Bread; *Taft R. F.* Precommunion Rites. P. 398 и другие работы.

Коллапс этой кафедральной системы сопровождался похоронным звоном всему общественному совершению соборной литургии для всей общины. Сельские часовни и небольшие пригородные церкви со временем стали обслуживаться собственным духовенством.[44] Практика совершения крещения в приходских церквях в любой день года положила конец древнему процессу христианского посвящения, заканчивавшегося в соборном баптистерии общим просвещением, как неотъемлемой частью пасхального празднования.[45] Быстрое увеличение гильдий с собственными домовыми церквами и литургиями[46] усилило фрагментацию литургического единства и растущую клерикализацию и приватизацию Евхаристии.

Произнесение канона мессы едва слышимым шепотом увеличило промежуток между навсегда клерикализированной литургией и мирянами,[47] чьи религиозные фан-

---

[44] *Taft R. F.* Hours. P. 298. Это были т.н. *minsters* в англо–саксонской Англии, крещальные церкви (*plebes baptismales*) в Галлии и просто *plebes* в Италии, от которого происходит слово *pieve*, которым все еще называют приходские церкви в Центральной Италии, от которых, подобно *minster* в Англии, происходит название многих местечек. Историки называют период строительства этих церквей «первым основанием» приходов в отличие от «второго основания», которое произошло в середине XII столетия в результате реорганизации городских приходов в диоцезы (*епархии*). В отличие от позднего периода, когда во главе приходов стоял пресвитер, «первое основание» подразумевало устройство по типу кафедрального собора за исключением того, что настоятель был не епископом, а прелатом, называемым хорепископом, пробстом, кустодом, протопресвитером или аббатом в зависимости от географии. Клир жил квазиобщинной жизнью и служил соборно.

[45] *Cattaneo*. P. 295; *Mitchell*. P. 47.

[46] *Cattaneo*. P. 295–6.

[47] *Klauser*. P. 98–99. Эта практика появилась в Галлии под восточным влиянием в XI в. и была представлена в Рим не ранее 1000 г. По этому вопросу: *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. I. P. 82–83, 152. II. P. 137–138, 141; и более подробно, особенно о ранней и восточной практике с приложением библиографии: *Taft R. F.* Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It // 40th Anniversary Symposium Liturgy in Context: Worship Traditions of Armenia and the Neighboring Christian East, New York, September 25–28, 2002.

тазии и аллегорические объяснения мессы были призваны заполнить создавшийся благочестивый вакуум. «Созерцание Господа» в Святых Дарах с сопутствующими суевериями[48] заменило причастие; Евхаристия становится священным зрелищем, окутанной благочестивой дымкой верований, видений, вымыслов и интерпретаций. [49] Выставление Святых Даров начинает даже заменять мессу как центр евхаристического поклонения, воздвигая субъективный и статический культ Евхаристии, характеризующий духовность эпохи Барокко.[50]

Данное западное евхаристическое почитание реального присутствия Христа в запасных дарах было возбуждено кроме всего прочего спорами, вызванными учением Беренгария Турского (приблизительно 1000–1088 гг.), которое считается первой действительно евхаристической ересью в латинском богословии.[51] Одним из западных новшеств, стимулировавших развитие новой формы почитания запасных даров, была практика сохранения в дарохранительнице достаточно большого количества евхаристического хлеба для причащения. Поскольку Петер Брове убедительно доказал,[52] что первоначальная традиция сохранения даров была одной и той же на Востоке и Западе: кроме необходимого на случай прощального напутствия (*viaticum*),

---

[48] *Meyer H. B.* Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther // ZkTh. 1963. № 85. S. 162–217; *Cattaneo*. P. 307; *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. II. P. 208.

[49] *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. II. P. 308–309; *Franz A.* Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des heiligen Volkslebens. Freiburg im B., 1902. Репринт: Wien, 1963. S. 46.

[50] См. описание в: *Klauser*. Chap. 4, и *Bouyer L.* Liturgical Piety // Liturgical Studies. Notre Dame, 1955. Chap. 1. В 1450 г. папский легат кардинал Николай Кузанский (1401–1464), проезжая по Германии, объяснял, что Иисуса в Евхаристии должно вкушать, а не разглядывать. См. об этом: *Browe P.* Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München, 1933/Roma, 1967. S. 166–181; *Klauser*. P. 137.

[51] *Klauser*. P. 135–40

[52] *Browe P.* Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer anderen Messe auszuteilen // TuG. 1938. № 30. S. 388–404.

освященные дары не сберегались для приобщения ими на следующей мессе, но потреблялись как можно скорее, что до сих пор практикуется на христианском Востоке.[53]

Эта новация в западной практике сначала отмечается в латинских церквях крестоносцев в Иерусалиме в середине XI в., когда огромный поток паломников с Запада требовал создания большого евхаристического запаса вместо нескольких гостий на крайний случай, как было принято во вселенской традиции.[54] Новшество причащения гостиями, уже освященными на предыдущей мессе и сберегаемыми в дарохранительнице, было совершенно невероятным в ранней христианской практике и до сих пор немыслимо в любом подлинном восточном христианском предании.

Это выглядело невиданной новизной и для латинского Запада. Йозеф Юнгманн (1889–1975) утверждал: «На всем протяжении средневековья сохранение даров предназначалось только для причащения больных»[55] — т.е. для напутствия (*viaticum*). Однако, вскоре причащение из дарохранительницы прочно вошло в обиход римского обряда, несмотря на тот факт, что оно неоднократно порицалось самыми высокими и наиболее авторитетными католическими властями, начинаясь с папы Бенедикта XIV (1740–1758) в энциклике *Certiores effecti* (§ 3) в 1742 г., затем повторилось при папе Пие XII (1939–1958) в новаторской энциклике о священной литургии *Mediator Dei* (§§ 118, 121–122) [56] в 1947 г., после II Ватиканского собора (1962–1965) в инструк-

---

[53] О современной восточной практике см. *Hanssens J.–M.* Institutiones. III. §§ 1423–1428; о сохранении Даров на Западе: *Dijk-Walker*. P. 27–57; *Freestone*.

[54] *Browe P.* Wann fing man an. S. 396–404.

[55] *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. II. P. 408.

[56] *Encyclical Letter of His Holiness Pius XII on the Sacred Liturgy*. Vatican Library Translation. National Catholic Welfare Conference. Washington D.C., n.d. P. 42–44.

ции о раздаянии святых даров на римской литургии[57] и последний раз в 2002 г. в § 85 третьего издания «Общей инструкции к Римскому миссалу». [58]

Причина этих неоднократных директив совершенно очевидна для любого сколько-нибудь сведущего в евхаристическом богословии. Динамика совершения Евхаристии заключается в одном непрерывном действе, в котором обычные приношения общины предлагаются Богу, принимаются Богом и возвращаются общине, чтобы быть разделенными как дар Господа нам, а не наш Ему. Сегодня люди воспринимают причащение в качестве индивидуального акта или личного проявления благочестия; того, что мы делаем обособленно, а не в качестве дара, данного, полученного и разделяемого; того, что мы имеем и получаем от Бога и делим друг с другом; короче говоря — причащения.

Именно разделение трапезы друг с другом было изначальным смыслом евхаристического общения (*koinonia*) в ранней Церкви, как апостол Павел говорит нам в *1 Кор.* 10, 17: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба». Немного позже в начале II в. Игнатий Антиохийский предупреждает в *Послании к филадельфийцам* 4: «Итак, старайтесь иметь только одну евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитером и диаконами, со служителями моими...» [59]

В этом древнем взгляде на Евхаристию святое причащение — не только таинство личного общения с Вос-

---

[57] International Commission on English in the Liturgy. Documents on the Liturgy 1963–1979. Conciliar, Papal, and Curial Texts. Collegeville, 1982. §§ 55. P. 1446, 1284, 2198.

[58] General Instruction on the Roman Missal // Liturgy Documentary Series of the U.S. Conference of Catholic Bishops. Washington, 2002. № 2. P. 43.

[59] Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres—Martyre de Polycarpe / *ed. Camelot P. Th.* // SC 10bis. Paris, 1998. P. 122.

кресшим Господом каждого из индивидуально крестившихся. Это скорее таинство нашего общения друг с другом в Теле этого Воскресшего Господа, чтобы созидать одно таинственное Тело Христово: Тело одновременно и церковное, и евхаристическое. Это было выражением евхаристического общения (*koinonia*) в ранней Церкви, явленного вне всяких условностей.[60] Чувство этого общения было настолько сильно, что в ранний период истории ни одно из духовных лиц, сослуживших при евхаристии, ни папа римский, ни патриарх константинопольский, не брало само себе святое причастие, а только *получало* его из рук другого. Как я уже показал в одной из своих работ,[61] общим правилом в большинстве чинов причащения восточного и западного обрядов в средневековье было следующее: никто не брал святое причастие самостоятельно, даже высшее духовенство *принимало* его из рук собратьев. Для общины это одновременно и служение, и дар, и распределение. Это *передавалось* каждому причастнику рукой другого причастника, словно рукой самого Христа.

Принятие причастия из дарохранительницы, далекое от освящения общей трапезы, походит на приглашение гостей на банкет, на котором угощение происходит блюдами из холодильника, оставшимися от предыдущих гостей. Каждый насытился, никто не ушел голодным, но *символика равного участия в общей трапезе полностью утрачена*. Евхаристическое причащение — не только таинство соединения человеческой личности с Богом через Тело и Кровь его Во-

---

[60] *Hertling L.* Communion, Church and Papacy in Early Christianity. Chicago, 1972; *Elert W.* Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries. St. Louis, 1966.

[61] *Taft R. F.* Receiving Communion — A Forgotten Symbol? // Worship. 1983. № 57. P. 412–418; *Taft R. F.* Beyond East and West. Roma, 1997. Chap. 7; *Taft R. F.* Byzantine Communion Rites: I. The Early Ritual of Clergy Communion // OCP. 1999. № 65. P. 307–345. *Hanssens J.–M.* De concelebratione missae in ritibus orientalibus. De eius notione et modis, usu praesenti et historia // Divinitas. 1966. № 10. P. 482–559.

плотившегося Сына, сохранение даров Которого и обеспечивает дарохранительница. Это — церковное общение людей, преданных друг другу во Христе и разделяющих вместе с Ним Его жертвенную и небесную трапезу, образ которой вряд ли может явить причащение из дарохранительницы.

Упрямый отказ видеть здесь противоречие является результатом смещения акцента от присутствия Христа в общине, как цели его реального присутствия в евхаристических дарах, к исключительному фокусу на его присутствии в одних только святых дарах. «Практика раздачи причастия от дарохранительницы… размывает жизненную связь между собранием, совершающим евхаристию и евхаристией, которую они получают во время обряда причащения».[62] Св. Фома Аквинский, перекликаясь с Отцами школы Августина,[63] учил, что «Евхаристия является причастием единства Церкви, которое следует из факта, что многие являются едиными во Христе».[64] Евхаристическое благочестие латинского Средневековья порой забывало это, и продолжающаяся соблазнительная практика причащения из дарохранительницы, которая неоднократно осуждалась Высшим Учительством, показывает, что западное католическое евхаристическое благочестие все еще держится той же самой накатанной средневековой колеи.

---

[62] *Kubicki J. M.* Christ Among Us // America. № 193 (4705). October 3, 2005. P. 12–15.

[63] Sermo Denis VI, 1–2, Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti / *Morin G.* (ed.) // Miscellanea Agostiniana. Testi e studi 1. Roma, 1930. P. 30 = Sermon 229, St. Augustine Sermons on the Liturgical Seasons // The Fathers of the Church, 38. Washington, 1984. P. 201–2; *St. Augustine* Commentary on the Lord's Sermon on the Mount with Seventeen Related Sermons // The Fathers of the Church 11. Washington, 1977. P. 321–323; *Kubicki J. M.* Christ Among Us. P. 13–14.

[64] Summa Theologiae III, 82, 2 ad 3; 82, 9 ad 2.

V. Пастырское и экуменическое значение

Эта проблема не лишена пастырского и экуменического значения. Некоторые считают, что основная напряженность между восточными христианами и латинскими католиками пролегает сегодня по вопросу различного почитания Евхаристии. В этом вопросе, как и во многих других, восприятие чьей-либо традиции часто становится жертвой клише. Одно их таких клише — понятие, что почитание запасных даров чуждо восточным христианам, как это выражено в немотивированном порицании Юнгманна «большого безразличия восточных христиан к почитанию Святых Даров».[65]

В противовес, с восточной стороны водораздела чувствуется некоторая настороженность, ибо многие православные воображают, что римско-католическая практика всеобщего причащения безразлична к уровню воцерковленности причастников. Создается впечатление, что единственным требованием для того, чтобы получить Святое Причастие по латинскому обряду, является способность причастника открыть рот; впечатление укрепляется тем, что многие наблюдали, да я и сам видел не раз, как римско-католическая молодежь приближается к чаше с выражением лица, словно желает получить сакраментальную жевательную резинку! Святое Причащение остается для православных «страшным таинством», для допущения к которому они продолжают требовать подготовки через пост, молитву и исповедь — всего того, как они думают, что давно исчезло на католическом Западе.[66]

---

[65] *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. II. P. 419.

[66] Например, обратите внимание на замечание русского православного иеромонаха Филиппа Васильцева, «братского делегата» Московского Патриархата на XI сессии Синода Епископов Католической церкви, состоявшегося в Ватикане 2–23 октября 2005 г. Приводится в: SEIA (= Secretariat for Ecumenical and Interreligous Affairs of the National Conference of Catholic Bishops, Washington, D.C.) Newsletter on the Eastern Churches

Для римских католиков существенны три вещи, чтобы продвинуться через рифы в их взаимоотношениях с восточными церквами-сестрами. Прежде всего, нужно знать, что каждый имеет в виду. Во-вторых, нужно избегать анахронизмов, или того, что я назвал — я даже придумал специальное слово — «анакультуризмами». Анахронично спрашивать, почему исторической ночью в апреле 1775 года Пол Ревир зажег сигнальные фонари на шпиле Старой Северной Церкви Бостона, чтобы предупредил колонистов о прибытии британцев, вместо того чтобы позвонить по сотовому телефону. «Анакультурно» называть женщин из племен, обитающих в бразильской сельве, «стриптизершами», потому что они не носят бюстгальтеров. В богословии и духовности нельзя судить то, что было сделано в другие времена или все еще делается в других культурах на основе критериев, которые не существовали в те времена и не существуют даже сегодня в других цивилизациях.

Некоторые католики привыкли в настоящее время часто использовать священное слово «традиция». Традиция — не произвольный набор того, что мы нашли в прошлом. Это — живое осознание Церковью того, что ей было передано в виде существующей реальности в динамической неразрывной связи с прошлым, и не только с западным прошлым, и ни тем срезом прошлого, которое теперь выглядит привлекательно.

VI. Заключение

Различия между Востоком и Западом в евхаристической практике — продукт западной истории в течение средних веков и эпохи барокко, т.е. периодов религиозного развития, когда Запад отклонился от многих практик ранней и поздней христианской античности, все еще хранимых на Востоке. Конечно, нельзя сказать, что раньше в

---

and Ecumenism / *Roberson R. G.* (ed.) // CSP. №. 121. October 31, 2005. P. 22–23.

Церкви недоставало евхаристического благочестия.[67] Церковь на Востоке и Западе всегда была евхаристической по своей сути. Но ранее это проявлялось только в контексте евхаристической литургии и чине причащения, а не отдельно, как нечто обособленное. Это — древняя традиция изначальной Церкви, которая все еще вдохновляет христианский Восток сегодня.

Я никоим образом не подразумеваю, что западные новшества были нелигитимны: все апостольские церкви-сестры, восточные и западные, имеют право развивать свою собственную религиозную жизнь, как они считают целесообразным в соответствии с собственными идеалами в пределах границ христианской ортодоксии (*orthodoxy*). То, чего никто не имеет право делать, так это читать историю задом наперед, претендуя на то, что новшества в его традиции существовали всегда. Те, кто не разделяет его благочестивых принципов, делает это просто потому, что остался верным древней традиции, существовавшей прежде, чем эти новшества возникли. Восточные католики (*униаты*) традиционно опасаются латинской критики и раздражаемы стремлением римских католиков абсолютизировать и навязать другим благочестивые девоционалии, развитые в ходе западной литургической и религиозной истории. Латиняне часто не прочь осудить за несовершенство тех, кто безразличен к их набожности.

Моя точка зрения заключается в том, что я никоим образом не призываю вернуться к обычаям причудливой поздней античности или раннего средневековья и менталитету, на котором они были основаны. При этом я не стремлюсь ни опорочить позднейшие события в латинском богословии и духовности, ни возвеличить восточный традиционализм. Моя единственная цель состоит в том, чтобы внести долю фактического реализма в споры. Можно изменить представления, благочестие и даже богословие; нельзя

---

[67] *McGowan*. P. 14.

изменить лишь исторические факты. Этим занимались лишь коммунистические историки. Для них только будущее было определенным, а прошлое они фабриковали сами, следуя за колебаниями генеральной линии партии.

Как утверждают относительно почитания запасных даров на латинском Западе Ван Дейк и Уокер, первоначально это новшество было ограничено лишь Северной Европой: «Рим … особенно не поощрял северные религиозные практики. Зачем ему это?»[68] И действительно, почему западные меры в ответ на западные проблемы должны волновать христианский Восток? Чтобы понять это, следовало бы поступить, как византийские христиане, которые сначала восполнили евхаристическую анафору в духе высокоразвитой пневматологии Св. Василия Великого, творение которого «О Духе Святом»[69] был написано в ответ на споры о природе Святого Духа, разрешенные на II Вселенском Константинопольском соборе 381 г., [70] а затем выразили недоумение, почему римский канон мессы поминает Святого Духа лишь в заключительном славословии. Древний римский канон мессы имеет слабую пневматологию не потому, что он ущербный, а потому что дошел до нас из глубокой древности, будучи составленным прежде, чем Святой Дух оказался в центре внимания богословов. Так как это было главным образом восточной христианской проблемой, вызванной восточной ересью, христианский Восток решил ее в Константинополе в 381 г., и поэтому развитая превматология отражена в восточной, а не западной литургии. Здесь нет ничего удивительного. То же самое верно и для восточного евхаристического благочестия. Оно весьма аскетично

---

[68] *Dijk-Walker*. P. 85.

[69] *Basile de Césarée* Sur le Saint–Esprit / *ed. Pruche B.* // SC 17bis. Paris, 1968; *Lubatchiwskyj M.-J.* Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie // ZkTh. 1942. № 66. P. 20–38.

[70] *Pruche B.* Introduction // SC 17bis. Paris, 1968. P. 41–225; *Jungmann J. A.* The Place of Christ in Liturgical Prayer. New York, 1965. Part II. Chap. 10–13.

не из-за духовной недоразвитости, а потому что является более древним, чем западное.

Ван Дейк и Уокер пишут о почитании евхаристии на Средневековом латинском Западе:

> … практические стандарты почитания, различаются от области к области… манера выражения почтения и благоговения варьируются в зависимости от социального характера, образования, культуры и обычаев народов и рас Европы…[71]

Если дело обстоит так даже в пределах границ церковной культуры латинской Европы, то почему этого не может быть между восточным и западным христианским миром, избавьте меня от ответа.

***Taft R. F.* Is There Devotion to the Holy Eucharist in the Christian East? A Footnote to the October 2005 Synod on the Eucharist // Worship. 2006. № 80. P. 213–233.**

[71] *Dijk-Walker*. P. 84.

ОБ АВТОРЕ

РОБЕРТ ФРЕНСИС ТАФТ

Биография

Роберт Ф. Тафт родился 9 января 1932 г. в г. Провиденс, штат Род-Айленд, в католической семье среднего класса. Глава семьи юрист Джеймс Л. Тафт происходил из известного американского рода, к которому принадлежали президент Уильям Говард Тафт (1857–1930) и сенатор Роберт Альфонсо Тафт (1889–1953). Мать Кэтрин МакГраз была учительницей из семьи ирландо-американцев. По воскресеньям и праздникам вся семья обязательно присутствовала на мессе.

Роберт поступил в старшую школу Академия Ла-Саль (LaSalle) в Провиденсе, которая содержалась орденом Братьев христианских школ (Frères des écoles chrétiennes). 14 августа 1949 г., получив аттестат зрелости, он подал прошение в новициат (*послушничество*) Общества Иисуса провинции Новая Англия в г. Шадоубруке, штат Массачусетс. Один из наставников сообщил послушникам, что в Нью-Йорк из Китая прибыла община иезуитов русско-славянского обряда[1] во главе с о. Фредериком Уилкоком SJ (1905–1985). Ранее эти иезуиты содержали интернат для де-

---

[1] Ветвь иезуитов византийского обряда была создана генеральным настоятелем Владимиром Ледуховским в 1930 г. в ходе миссионерской деятельности Римско-католической церкви среди русских эмигрантов, см. об этом известное критическое эссе К. Н. Николаева «Восточный обряд» 1950 г. (переиздано в Москве в 2005 г.). К настоящему времени делегатура русско-византийского обряда в Обществе Иисуса упразднена, но общины иезуитов, живущих по обряду, похожему на обряд РПЦ, сохранились в коллегии «Руссикум» в Риме и некоторых других местах Запада.

тей русских эмигрантов в Шанхае, но когда после революции 1949 г. оттуда началось бегство белых эмигрантов, опасавшихся принудительной репатриации в СССР, иезуиты нашли себе новое пристанище в США. В Фордамском университете Нью-Йорка они основали русский центр, которому дали имя Владимира Соловьева. Гостями центра часто были известные православные богословы Г. Флоровский, И. Шаховской, А. Шмеман, И. Мейендорф, читавшие там популярные лекции. В Уэстонском колледже Роберт Тафт прошел программу изучения русского языка и написал магистерскую работу о мировоззрении Владимира Соловьева, после чего прослушал курс лекций по русской истории в Бостонском колледже.

По окончании курса философских наук Роберт был причислен к ближневосточной миссии и в 1956 г. пассажирским теплоходом отправлен вместе с группой иезуитов в Ирак. Через 2 недели плавания они прибыли в Бейрут, далее автомобилем добрались до Дамаска, а затем тракторным караваном достигли Багдада. Вскоре начался Суэцкий кризис, приведший к ухудшению положения иностранцев в арабских странах. Летом 1957 г. Тафт приехал в Ливан, где познакомился с исследователем восточных литургий Хуаном Матеосом SJ (1917–2003), занимавшимся изучением древних сирийских рукописей. Матеос рекомендовал Тафту специализироваться в литургике и указал на необходимость прочесть труды отцов западной литургиологии Антона Баумштарка и Йозефа Юнгманна. Тафт наряду со штудирование академических монографий, самостоятельно провел несколько полевых исследований и записал литургические обычаи различных восточных христиан в Ираке. В 1957 г. в журнале «Иезуитские миссии» появилась его первая статья «От Детройта до Захо», где он описал епископскую хиротонию халдейского иерарха Каса Тумы Раиса.

В 1958 г. Роберт Тафт вернулся в США и подал заявление о переходе в византийский обряд. 6 декабря 1959 г. он был посвящен в сан диакона, а в 1963 г. хиротонисан в сан

пресвитера русинским греко-католическим епископом Николаем Елько.

После рукоположения о. Роберт отправился в Папский Восточный институт и поселился в Русской коллегии св. Терезы Младенца Иисуса (Руссикуме). В 1965–1970 гг. он прослушал курс литургики, написал ряд статей и докторскую работу «Великий вход» под руководством профессора Хуана Матеоса, который тем временем решил перейти в библеистику, передав замысел написания исчерпывающих работ о византийском богослужении ученикам: Р. Тафту, М. Арранцу, С. Ханерасу и др. После защиты доктората и утверждения в звании профессора в 1970 г. Роберт Тафт отправился в Бельгию для углубленного изучения восточных языков в Лувенском университете. С 1973 г. он начал постоянное преподавание и научное руководство в качестве ординарного профессора литургики Папского Восточного института. Кроме того, с 1974 г. он ежегодно проводил семинары и руководил диссертациями в Университете Нотр-Дам (США) наряду с чтением лекций во многих академических учреждениях мира по истории литургии.

В 1975 г. вышел его труд «Великий вход», ставший бестселлером в своем классе и выдержавший 4 издания. В 1986 г. книга «Литургия часов на Востоке и Западе» Ассоциацией католической печати США признана лучшим богословским изданием года. В 2007 г. согласно статутам Восточного института Роберт Тафт оставил должность профессора по возрасту, но продолжил активную научную деятельность. Он является автором около 900 публикаций, в том числе многих статей для «Оксфордского словаря по византинистике» (1991 г.).

Титулы и награды

- Почетный профессор Папского Восточного института
- Вице-ректор Папского Восточного института
- Консультант Конгрегации Восточных церквей
- Член наблюдательного совета Школы религиозных исследований Католического университета Америки.
- Делегат по русским делам Генерального настоятеля Общества Иисуса, 1989-1990 гг.
- Член комитета Епископской конференции США по экуменическому диалогу с Восточными Православными Церквами, 1978–1994 гг.
- Главный редактор монографической серии «Orientalia Christiana Analecta» (Рим)
- Почетная степень Колледжа Св. Креста в Вустере, 1990 г.
- Медаль Йоханнеса Квастена за отличие в исследованиях и лидерство в религиозных науках от Католического университета Америки, 1990 г.
- Доктор восточных церковных наук
- Трижды почетный доктор теологии
- Титулярный архимандрит с правом ношения двух крестов
- Член Британской Академии
- Почетный президент Института литургических исследований Украинского Католического университета (Львов)
- Член международного ученого совета Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева при Университете им. св. Климента Охридского (София)
- Член и бывший президент Международного литургического общества
- Член-основатель Североамериканской академии литургии
- Основатель и бывший президент Общества восточной литургики

- Член Национального комитета США по византийским исследованиям
- Почетный член Петербургского общества византийских исследований
- Член Всемирной Академии русинской культуры
- Основатель и главный редактор серии «Восточные анафоры»
- Член издательского совета журналов «Worship», «Logos», «Eucharistia» и пр.
- Член попечительского совета Свято-Филаретовского института (Москва)

Основная библиография

Монографии

1. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom

1-е издание: OCA. Rome: PIO, 1975. № 200. xl + 485 p.

2-е издание, пересмотренное: Rome, 1978. xlii + 490 p. = A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. II: The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom;

3-е издание, стереотипное: Rome, 1994;

4-е издание, пересмотренное: Rome, 2004.

Русский перевод: История Литургии свт. Иоанна Златоуста. Т. 2. Великий вход: История перенесения даров и других преданафоральных чинов. Омск, 2010. XLIV + 464 с.

2. The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church [Литургия часов на христианском Востоке: происхождение, значение, место в церковной жизни]. Ernakulam: Cochin KCM Press, 1984. xi + 303 p.

3. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding [Между Востоком и Западом. Пробелемы в литургическом понимании]//NPM Studies in Church Music and Liturgy. Washington, DC: The Pastoral Press, 1984. x + 203 p.

2-е пересмотренное и расширенное издание: Rome: EOC, 1997. Репринт: 2001. 318 p.

Итальянский перевод: Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva. Pubblicazione del Centro Aletti. № 21. Rome: Lipa, 1999. 355 p.

Чешский перевод: Život z liturgie. Tradice Východu i Západu. Olomouc: Centrum Aletti, 2008. 431 s.

4. The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today [Литургия часов на Востоке и Западе. Происхождение богослужений суточного круга и их значение в настоящее время]. Collegeville: The Liturgical Press, 1986. xv + 410 p.

2-е пересмотренное издание: Collegeville: The Liturgical Press, 1993. xix + 421 pp.

Итальянский перевод: La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi // Testi di teologia. Milano, 1988. № 4. 544 p.;

Французский перевод: La Liturgie des Heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l'Office divin // Mysteria. Turnhout: Brepols, 1991. № 2. 390 p.

5. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV: The Diptychs [Диптихи] // OCA. Rome: PIO, 1991. № 238. xxxiv+214 p.

Румынский перевод: O Istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gura de Aur, vol. IV: Dipticele. Cluj-Nepoca: Editure Renasterea, 2008.

6. *Taft R.F. , Farrugia E. S.J.,* Теология на литургията и теология на символа [Богословие литургии и богословие символа]. София, Нов Български университет - Rome: PIO, 1992. С. 11-95: Византийското Богослужение. Кратка история.

7. The Byzantine Rite. A Short History //American Essays in Liturgy. Collegeville: The Liturgical Press, 1993. 84 p.

Французский перевод: Le rite byzantin. Bref historique //Liturgie. Collection de recherche du Centre national de pastorale liturgique. Paris: Éditions du Cerf, 1996. № 8.

Итальянский перевод: Storia sintetica del rito bizantino // Collana di pastorale liturgica. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1999. № 20.

Русский перевод: Византийский церковный обряд. Краткий очерк / *Чекалова А.А.* (пер.) // Серия «Византийская библиотека». СПб: Алетейя, 2000. 160 с.

Венгерский перевод: A Bizanci Ritus. Rovid Tortenete // Varia Byzantina—Bizanc Dilaga. X. Budapest: Bizantinologiai Intezti Alapitvany, 2005.

Румынский перевод: Ritul Bizantin, scurta istorie //Logos si simbol. Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2008. № 10. 118 с.

Чешский перевод: Stručné dějiny byzantské liturgie. Praha, 2008.

8. Liturgy in Byzantium and Beyond // VCSS CS494. Aldershot/Brookfield: Ashgate-Variorum, 1995. xiv + 352 pp.

9. (*Соавтор*), Congregazione per le Chiese Orientali, Il grande Giubileo del Duemila e le Chiese orientali cattoliche. Sussidio pastorale. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1999. 137 pp.

10. Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione [Санктус в анафоре. Пересмотр вопроса]. Rome: EOC, 1999. 73 pp.

11. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. V: The Precommunion Rites [Предпричастные чины] // OCA. Rome: PIO, 2000. № 261. 573 pp.

12. Divine Liturgies—Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine [Божественная литургия — социальные проблемы в Византии, Армении, Сирии и Палестине] // VCSS CS716. Aldershot/Brookfield: Ashgate-Variorum, 2001.

13. A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa [Постепенно через литургию. Как литургия созидает Церковь] // Pubblicazioni del Centro Aletti. Rome: Lipa, 2004. 443 p.

14. Through Their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw It [Своими собственными глазами. Литургия глазами византийцев]. Patriarch Athenagoras Orthodox Institute—The Paul G. Manolis Distinguished Lectures, 2005. Berkeley: InterOrthodox Press, 2006. 172 p.

15. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. VI: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites [Причащение, благодарение и заключительные чины] // OCA. Rome: PIO, 2008. № 281. 857 pp.

16. Liturgy: Model of Prayer—Icon of Life. An Orthodox-Catholic Liturgical Retreat [Литургия: способ молитвы — икона жизни. Православно-католические духовные размышления]. Fairfax VA: Eastern Christian Publications, 2008. 176 p.

Итальянский перевод: Liturgia: Modello di preghiera, icona di vita // Betel—brevi saggi spirituali. Rome: Lipa, 2008. № 27. 215 p.

17. Stručné dějiny byzantské liturgie [Краткая история византийской литургии]. Praha, 2008. 87 pp.

18. Как растут литургии // Развитие византийской Литургии . Серия «Lex orandi». Киев: Quo vadis, 2009. С. 77-118.

Редактирование

19. (*Соредактор*), Christianity among the Slavs [Христианство среди славян]. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress Held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985, under the direction of the Pontifical Oriental Institute. Edited by Edward C. Farrugia, S.J., Robert F. Taft, S.J., Gino K. Piovesana, S.J. // OCA. Rome: PIO, 1988. № 231. ix + 409 pp.

22. (*Соредактор*), Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale [75-й юбилей Папского Восточного института]. Atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992, a cura di Robert F. Taft, S.J., e James Lee Dugan, S.J. // OCA. Rome: PIO 1994. № 244. 318 pp.

23. (*Редактор*), The Christian East. Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflection [Христианский Восток. Его установления и мысль. Критическое размышление]. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May—5 June 1993, edited by Robert F. Taft, S.J. // OCA. Rome: PIO, 1996. № 251.

24. (*Редактор*), The Armenian Christian Tradition [Армянская христианская традиция]. Scholarly Symposium in Honor of the

Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996, edited by Robert F. Taft, S.J. // OCA. Rome: PIO, 1997. № 254. 197 p.

25. (*Соредактор*), Crossroad of Cultures [Перекресток культур]. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler, edited by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, and Robert F. Taft, S.J. // OCA. Rome: PIO, 2000. № 260. 744 pp.

26. (*Соредактор*), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark [Акты Международного конгресса сравнительной литургики «50 лет спустя после Антона Баумштарка»] (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998, edited by Robert F. Taft, S.J. and Gabriele Winkler //OCA. Rome: PIO, 2001. № 265.

27. (*Редактор*), The Formation of a Millennial Tradition: 1700 Years of Armenian Christian Witness [Образование тысячелетней традиции: 1700 лет армянского христианского свидетельства] (301-2001). In Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000 // OCA. Rome: PIO, 2004. № 271.

28. (*Редактор*), The Armenian Surb Patarag or Holy Sacrifice of the Eucharist [Армянский Сурб-Патараг, или Святая Жертва Евхаристии]. Выходит из печати в 2011 г.

* * *

Докторские диссертации под руководством проф. Роберта Тафта

Диссертации были защищены в Папском Восточном институте, если не указано иначе. В круглых скобках приведена дата публичной защиты; если дата не указана, то диссертация не была завершена.

1. John Moolan [**Джон МУЛАН**] The Period of Annunciation-Nativity in the East-Syrian Calendar: Its Background and Place in the Liturgical Year [Период Благовещения-Рождества в восточно-сирийском литургическом году] (15 июня 1984 г.).

2. Laurence Daniel Huculak, OSBM [**Лаврентий Даниил ГУЦУЛЯК**] The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome [Божественная литургия свт. Иоанна Златоуста в Киевской митрополии в период Унии с Римом] (1596–1809) (18 ноября 1985 г.).

3. Paul Meyendorff [**Павел МЕЙЕНДОРФ**] The Liturgical Reforms of Nikon [Литургические реформы Никона] (Университет Нотр-Дам, 5 ноября 1986 г.).

4. Habtemichael Kidane OFMCap, [**Хабтмикаэль КИДАНЕ**] L'Ufficio Divino della Chiesa Etiopica, con riferimento particolare alle due ore principali [Богослужение Эфиопской церкви с особым вниманием к двум главным часам] (23 февраля 1990 г.).

5. Pauly Kannookadan [**Паули КАННОКАДАН**] The East Syrian Lectionary: An Historico-Liturgical Study [Восточно-сирийский лекционарий: историко-литургическое исследование] (29 мая 1991 г.).

6. Abraham-Andreas Thiermeyer [**Абрахам-Андреас ТИРМАЙЕР**] Das Euchologion Ottoboni Gr. 434 (Palästina 1174/75) (1 апреля 1992 г.).

7. Joseph Weiss, SJ [**Джозеф ВАЙС**] The Jesuits and the Liturgy of the Hours: The Tradition, its Roots, Classical Exponents, and Criticism in the Perspective of Today [Иезуиты и литургия часов: традиция, ее корни, классический тип, критика и современная перспектива] (Университет Нотр-Дам, 12 ноября 1992 г.).

8. Elena Velkovska [**Елена ВЕЛКОВСКА**], Il Praxapostolos A.b.V (XI secolo) della Biblioteca di Grottaferrata (28 июня 1994 г.).

9. Paulose Maniyattu [**Паулосе МАНИЯТТУ**], The Salvific Significance of Spacetime in the East Syrian Qurbana. The Liturgical Symbolism of the East Syrian Qurbana: Text and Commentaries [Спасительное значение пространства-времени в восточно-сирийской Курбане. Литургический символизм восточно-сирийской Курбаны: текст и комментарии] (диссертация была начата под руководством проф. Эдварда Килмартина, SJ, (†16 июня 1994 г.) и затем передана под руководство проф. Тафта; 29 мая 1995 г.).

10. John Klentos [**Джон КЛЕНТОС**], Monastic Liturgy in Twelfth Century Constantinople. The Studite Rite according to the Typikon of Evergetis [Монашеская литургия в Константинополе XII века. Студийский обряд по Эвергетидскому типикону] (Codex Athens Ethnike Bibliotheke 788) (Университет Нотр-Дам, ноябрь 1995 г.).

11. Claudio Gugerotti [**Клаудио ГУДЖЕРОТТИ**], I riti di ordinazione e la Cilicia armena [Чины хиротонии и Армянская Киликия] (28 июня 1996 г.).

12. Gheorghi Minchev [**Георгий МИНЧЕВ**], I Nuovi Fogli Slavi del Sinai (un frammento glagolitico del X sec.). Origini, classificazione e rapporti con l'Euchologium Sinaiticum ed i Fogli di Krylov-Uspenskij [Новые Синайские славянские листы (глаголический фрагмент X в.). Происхождение, классификация и сопоставление с Синайским евхологием и Листами Крылова-Успенского] (диссертация подготовлена под руководством проф. Тафта в Папском Восточном институте, но без уведомления была защищена в Яггелонском университете Кракова в октябре 1996 г.)

13. Daniel Michael Findikyan [**Даниел Микаел ФИНДИКЯН**] , The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i (†735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study [Комментарий на армянские богослужения суточного круга епископа Степаноса Сюнеци (†735): издание и перевод пространной и краткой версий с текстуальным и литургическим исследованием] (23 июня 1997 г.).

14. Stephen Hawkes-Teeples [**Стивен ХОУКС-ТИПЛЗ**], SJ, Praise of God in the Twilight of the Empire: The Divine Liturgy in the Works of St. Symeon of Thessalonika [Прославление Бога на закате империи: Божественная литургия в творениях св. Симеона Солунского] (17 июня 1997 г.).

15. Thomas Pott [**Томас ПОТТ**], OSB, La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine [Византийская литургическая реформа. Исследование феномена неспонтанного развития византийской литургии] (22 апреля 1999 г.).

16. Gregorios A. Ioannides [**Грегориос А. ИОАННИДИС**], Il manoscritto Barberini greco 390: edizione e commento liturgico (13 ноября 2000 г.).

17. Antoine Gebran [**Антуан ДЖЕБРАН**], Il Venerdì santo nel rito Siro-maronita [Великая Пятница в сиро-маронитском обряде] (25 января 2002 г.).

18. Mark Morozowich [**Марк МОРОЗОВИЧ**], Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan Traditions. The Liturgical Celebration from the Fourth to the Fourteenth Centuries [Великий Четверг в иерусалимской и константинопольской традициях. Литургическое богослужение с IV по XIV вв.] (14 июня 2002 г).

19. Marcel Mojzeš [**Марцел МОЙЗЕШ**] Analisi metodologica di alcune tendenze e tentativi per una riforma liturgica nelle Chiese di tradizione bizantina nel XX° secolo [Методологический анализ некоторых тенденций и попыток литургической реформы в церквах византийской традиции в XX веке] (17 июня 2003 г.)

20. Gregor M. Hanke [**Грегор М. ХАНКЕ**], OSB, Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalystische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien [Вечерня и утреня кафедрального чина Святой Софии в Константинополе: стуктурно-аналитическое и историческое исследование с особым вниманием к псалмодии и евхологическому формуляру] (Высшая философско-богословская школа Санкт-Георген, 29 октября 2003 г.)

21. Alexander Rentel [**Александр РЕНТЕЛЬ**], The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary [Патриарший литургийный диатаксис XIV века Димитрия Гемиста. Издание и комментарий] (15 января 2004 г.)

22. Igor Vasylyshyn [**Игор ВАСЫЛЫШИН**], Типикон Исидора Дольницкого и его происхождение.

23. Berj Kouloumian [**Берж КУЛУМЯН**], L'unzione degli infermi nella Chiesa Armena Apostolica [Помазание больных в Армянской Апостольской церкви].

24. Vassa Larin [**Васса ЛАРИНА**] The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Translation, and Liturgical Analysis of the Entrance Rites [Архиерейская Божественная литургия в «Проскинитарии» Арсения Суханова: текст, перевод и литургический анализ входных чинов] (Университет Людвига Максимилиана, Мюнхен, 2008 г.)

* * *

АППАРАТ ИЗДАНИЯ

УКАЗАТЕЛЬ РУКОПИСЕЙ

(с их местонахождением)

Указатель рукописей содержит греческие списки, если язык особо не показан.

Athens Ethnike Bibliotheke 662 – *72, 268*	Национальная библиотека, Афины
Athos Lavra G 67 – *267*	Великая лавра, Афон
Athos Lavra G 72 – *267*	
Athos Vatopedi 1488 – *267*	Ватопедский монастырь, Афон
Barberini 307 – *210*	Апостольская библиотека, Ватикан
Barberini 316 – *64, 71*	
Barberini 336 – *35, 47, 135, 152, 180*	
Biblioteca Vallicelliana 67 (E. 21) – *242*	Библиотека Валлицеллиана, Рим
Britisch Museum Add. 14.529, – *429*	Британский музей, Лондон
British Library Add. 340 – *303*	
British Library Add. 34060 – *301*	
Codex Vitr. 26–2 – *361*	Национальная библиотека, Мадрид
Dresden A 104 – 146, 148, 150, 160, 315	Дрезден, Германия
Erlangen 96 – *212*	Эрланген, Германия
Esphigmenou 34 – *63, 71*	Монастырь Эсфигмену, Афон
Graz Georg. 4 – *213*	Университетская библиотека Граца, Австрия
Grottaferrata Aβ V – *263*	Монастырь Гроттаферрата, Рим
Grottaferrata Γα I – *266*	
Grottaferrata Γβ I – *161, 270*	
Grottaferrata Γβ II – *70*	
Grottaferrata Γβ X – *263*	
Grottaferrata Γβ XLIII – *142*	
Grottaferrata Δβ XVII – *263*	
Harvard University Houghton Library Ms. Greek 3 – *214, 271*	Библиотека Гарвардского университета, США

Jena Thüringer Universität G.B.q.6 – *263*	Университет Тюрингии, Йена, Германия
Jerusalem Stavrou 40 – *267*	Иерусалимская патриархия
Jerusalem Stavrou 43 – *213, 255*	
Karslruhe Ettenheimmünster 6 – *72*	Баденская Земельная библиотека Карлсруэ, Германия
Messina 115 – *270*	Национальная библиотека, Мадрид
Oxford Bodleian Auct. E.5.13 – *69*	Бодлианская библиотека, Оксфорд
P. Cairo 10395A – *385*	Александрийская патриархия, Египет
Paris suppl. 1276 – *77*	Национальная библиотека, Париж
Patmos 260 – *276*	Монастырь Св. Иоанна, Патмос
Patmos 266 – *267*	
Sinai Georg. 89 – *68, 218*	Монастырь Св. Екатерины, Синай
Sinai 735 – *267, 268*	
Sinai 863 – 211, 213, 270, 271	
Sinai 864 – *210*	
Sinai 870 – *271*	
Sinai 1020 – *64, 71*	
Sinai 1040 – *215*	Библиотека Страсбурга, Франция
Strasbourg 254 – *385*	
Vatican Borgia Georg. 7 – *213, 214*	Апостольская библиотека, Ватикан
Vatican 573 – *72*	
Vatican 752 – *78*	
Vatican 1613 – *342, 360*	
Vatican 1811 – 69	
Vatican 1872 – *267*	
Vatican 2029 – *375*	
Vatican 2137 – *72*	
Vatican Syr. 88 – *275*	
Vatican Syr. 496 – *249*	
Vienna Theol. 185 – *264*	Библиотека теологического факультета Венского университета
Синод. 275/381 – *72*	Государственный Исторический Музей, Собрание Синодальной библиотеки, Москва
Синод. 330/380 – *260*	
Софийск. слав. 529 – *46*	Российская Национальная Библиотека, Софийское собрание, СПб

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

I Вселенский Никейский собор (325 г.), 168, 185, 284; *18-е правило* 182; *20-е правило*, 282
II Вселенский Константинопольский собор (381 г.), 446
II Ватиканский собор Католической церкви (1962–1965 гг.), 225, 228, 412, 416, 418, 428, 442
II Карфагенский собор, 299, 342
III Вселенский Эфесский собор, 394
III Карфагенский собор, *6-е правило*, 425
II Никейский собор (787 г.), *18-е правило*, 168
IV Константинопольский собор (870 г.), 134
IV Крестовый поход (1204 г.), 236, 366
IV Латеранский собор Католической церкви, 435
О'Нил, Т. 423
аббат, 214, 439
августа, 111, 162
Августеон, 133, 303
Августин Аврелий, 187–189, 193, 200, 202, 252- 253, 319, 393, 444
Авксентий, преп., 257
Авраам, католикос, 57
Авраам бар Кайли Амидский, 55
Аврелиан, еп. Арльский, 212
агапа, 43
Агнец Божий, 292
агнец (*см.* хлеб евхаристический)
Адам и Ева, 170, 403
Аджуб М. Л., ин., 210
адорация (выставление) Святых Даров, 426
аер (воздух), 359
Айятекла, храм, 251
акафист, 373, 397; Акафист Пресвятой Богородицы, 373
акростих, 246
Александрия, 133, 183, 236, 241, 242, 246, 314, 352; местные обычаи, 204, 246. Александрийские папы: Феофил, 352; Евлогий, 363
алитургические дни, 213, 214, 218, 271, 272, 327, 328, 331
аллилуйя, 213, 413
алтарь (святилище), 7, 92, 96, 118, 153, 156, 166; запрет доступа для женщин, 173; внесение младенца женского пола 181; запрет входа мирянам, 183, 295, 299; вход императора, 186, 188; сакральность, 209; закрытость 296; история, 297; а. Святой Софии, 298, 337; алтарные врата (святые врата, царские врата), 93, 155, 205
Аль-Хаким Фатимид, калиф, 256
амвон, 90, 93, 304, 336, 341
Амвросий Медиоланский, 173, 182, 183 ,186, 253, 319, 376, 426
анакультуризм 444
Анаставиополис (Лагания), 346
Анастасий Библиотекарь, 70
Анастасий Синаит, 52, 203, 207, 247; *Душеполезные рассказы*, 209
анафора, 138, 294, 295, 300, 350, 351, 354, 357, 358, 362, 390, 394, 397, 402; Василия Великого, 449; Иоанна Златоуста, 391, 392, 394

анахореты, 205, 242, 325
анахронизмы, 131, 149, 391, 444
Англия, 41, 440
Андерсон Дж., проф., 219, 278
Андида (Зивинт), 275, 360, 366
Андрей Иерусалимский, 261
Андрей Критский, 260
Андрей Юродивый, 88, 208
антиминс (паратрапеза), 305
Антиноя, 210
Антиохийский собор, *2-е правило*, 319
Антиохия, 37, 50, 142, 170, 186, 189, 190, 193, 239, 285, 288, 314, 320, 321, 339, 345, 349, 351, 355, 367, 388, 431; базилика Юстиниана, 350;
Антиохийские патриархи: Мартирий I, 395; Севир, 248; Фабий, 314
антифоны, 217, 235, 237, 249, 263, 379
антологии, 81, 111, 136, 148, 179, 244, 246, 373, 407
Антоний Великий, авва, 244
Антоний Новгородский, археп., 28, 79, 108, 109, 158, 160, 162, 367, 371
апокрифы, 127, 170, 352, 402
аполизис, 218
апостол богослужебный, 262
апостолы, свв., 253, 267, 355, 369, 385, 405,
Апостольские постановления, 96, 184, 239, 285, 294, 320, 388
Апостольское предание, 174, 199, 285, 289
апсида, 76, 91, 154–155, 161, 294–297, 330, 412
ариане, 97, 151, 189, 253, 398
Аристотель, 226
Армения, 202, 258
армянская традиция, 30, 57, 151, 288, 394
Арранц М., проф., 149, 168, 174, 181, 270, 323
археологические свидетельства, 35–50, 127, 161, 291–295, 329, 360
Асину, 78
Ассирийская церковь Востока, 30
атриум, 107, 114, 117, 120, 143
Афанасия Эгинская, преп., 154
Афанасьев Н., прот., 312
Афиноген, младенец, 158
Афон, 76, 178, 463
афонскиий исихазм, 266
Баково, 83
Балашов Н., прот., 310
бани общественные, 110, 192, 342
баптистерий, 107, 131, 234, 436
Барадбеш-абба Арбайя, 169, 187
Барокко, 445
Бар-Хебреус (Григорий Абу'ль-Фарадж), 57, 58
барьер алтарный, 91, 165, 291, 293, 296, 304, 313, 331
барьеры храмовые, 89, 191
бассейн, 104, 107, 133
Бассолина А., 420
Баумштарк А., 212, 221, 379
Бек, аббатство, 429
Беренгарий Турский, 438; его учение, 427
бессеребренник, 368
Битва при Гастингсе (1066 г.), 227
Бишоп Э., 402
Благовещение, 156, 260, 329, 378, 397, 399
благовоние, 238
Блаженны, 211, 213, 217, 270
Богородица, 8, 377; учение и почитание, 393–407;
Соискупительница, 407-408; в

иконографии, 410; далее см. *Мария*
богословское развитие, 381, 385, 386, 401
богословие, 391, 399, 405, 411, 422
Богоявление, 60, 251, 258, 327, 374, 396
Бойд С., 32, 37, 40, 313
Болгария, 75, 82
Большой Фонтан, 107
Борнер Р., 65, 396
Боскореале, 41
Босуэлл Дж., 177
Босфор, 124
бохарский диалект, 206
Бракманн Х., 240, 292
братотворение, чин, 177
Браун Й., 33, 48, 58, 68, 74, 75
Бремон А., 422
Бреслау, 233, 438
Брове П., 438
Брэдшоу П., 218–223, 278
Ван де Паверд, 342, 347, 350
Ван Дейк, 433, 446
Вандея, 41
Василий Великий, свт., 11, 47, 55, 106,177, 191, 256, 263, 324, 351, 376, 382, 412; анафора, 446; *Гомилии*, 251, 253, *Житие*, 125, 128, 352, 360; *Краткие трактаты*, 174; литургия его имени, 11, 46, 55, 391; *О Духе Святом*, 446; *Послания*, 257, 316.
Васильцев Ф., иером., 444
Васса (Ларина) ин., 460
Введение во Храм, 399
вдовы церковные, 96, 185, 289
Вейон, 41
Великая Лавра на Афоне, 80, 178
Великая Церковь, (см. *Святая София*)
великие праздники, 7, 376
Великий вход, 136, 162, 413
Великий Дворец, 124
великий поклон (см. метания)
Великий четверг, 84, 201, 208, 266, 269, 276
Велковска Е., 23, 134, 155, 263, 458
Веллиан Дж., 274
вестиарии, 118
византийский обряд, 64,
византинизация, 88,
Викарий Христа, 408
вима, 295, 304, 353, 355
виматикий, 246, 247
Винклер Г., проф., 221, 275, 385
Вифиния, 210, 332, 408
Владимир, св. 376
вложение частицы в чашу, 35
вместопрестолие (антиминс, паратрапеза) 118, 306
возгласы, 339
Воздвижение Креста Господня, 336, 376, 405
возраст разума (возраст различения), 147, 315, 323
Восточное Православие, 45, 96, 175, 218, 397
восточные католики *(униаты)*, 432, 445
Восхождение Марии, 403,
воцерковления чин, 179–180
воцерковленность, 443
всенощное бдение, 92, 124, 167, 168, 186, 187, 238, 257, 376
Вульф Фр., SJ, 240
Вход Господень в Иерусалим, 397
Газа, 141
галереи (*см.* катехумены и хоры)
Галлия, 40, 187, 253
Гангрский собор, *4-е правило*, 174
Ганос, 66
Георгий, муч., 376
Георгий III Мтацминдели, 81

Геранже, 241
Герменейя, 251
Герон, мон. 206,
Герстель Ш., 76
Гильдеберт Турский, 427
гинекей (женское место), 5, 95, 104–144, 148, 193; гинекей диаконис 154-156, 160–165; нартекс гинекея, 155, 197 (см. *катехумены*)
гностицизм, 395
Гоа, 277
Горгония, св., 166, 340, 424
Григорий Асбест, 259, 276
Григорий Декаполит, 64
Григорий Назианзин (отец), еп., 175
Григорий Назианзин (сын) Богослов, свт., 96, 167, 186, 251, 263, 291, 304, 333, 348, 351, 376, 424, 425; *Слова*, 251, 257; *Эпитафия*, 166, 297, 340
Григорий Нисский, свт., 168, 374
Григорий Пакуриан, 81, 82
Григорий Палама, археп, 373
Григорий Сиракузский, 259
Григорий Софист, 341, 355
Григорий Турский, 177
Григорий Цамвлак Киевский, археп., 74
Григорий Чудотворец, еп., 382
гроб 141, 158, 238
Гроб Господень, 151, 236
гробницы, 115, 129, 202, 382
Гуджеротти К., 458
Гуивер Дж., 222
Гумберт Римлянин (Сильва Кандида), кардинал, 60, 86; *Против греческих злоупотреблений,* 61-62
Гуцуляк Л. Д. б 457
Дагро Ж., 107, 188
Дадишо бар Катрайа, 249
Дамаск, 52, 53, 258
Дамбартон-Оукс, 32, 37, 42, 196, 306, 336, 366
дароносица, 39
дарохранительница, 426, 439, 442
Двери, двери! 354–356
Де Жерфаньо Г., SJ, 77
Дева Мария (см. *Богородица*)
девоционалии (латинские духовные практики), 426, 446
девственницы, 151, 167, 182, 186, 284, 416
девственность, 208, 417
Деккерс Э., 207, 241
Деяния епископов Оксерских, 40
диаконисы, 5, 94,156, 158, 164, 167, 168, 186, 291, 292
диаконы, 224, 284, 286, 298, 334, 341
Дидаскалия, 151, 253
Дидье, 40
Димитрий Дука, первопечатное издание Евхология, 183
Дионисий Александрийский, *правило*, 129, 296; *Послание к Василиду*, 172, 289; *Послание о крещении*, 209, 288
Дионисий бар Салиби, *Против мельхитов*, 250
Дионисий Миланский, 382
Диримтекин Ф., 16, 156
дископотирий (литургический набор, сервиз), 81
дискос, 39, 41, 50, 60, 68, 73, 80, 301– 308; дискос епископа Патерна, 314
Диярбакр, 50
Дмитриевский А. А., 46, 264
домашнее (частное) причащение, 197-202, 214, 271

домашние литургии, 289, 298, 299, 341, 342
домовые (частные) храмы, 96, 166, 234, 297–299, 309, 316, 340–342; храм Анастасии (Воскресения) в Константинополе, 96
Евагрий Схоластик, *Церковная история*, 58, 102, 348
евлогия, 424
евреи, 148
Евсевий Кесарийский *Церковная история*, 203, 288, 314, 390, 391
Евстафий Воила, 80
Евстафий Севастийский, 256
Евстратий, пресв., 321
евхаристические приборы (см. *парафернали*и)
Евхаристия, 8, 30, 33, 47, 51, 53, 55, 71, 77, 326, 327, 430, 431, 434, 435, 443, 444, 445, 446, 448, 449; евхаристическое общение, 448, 449; евхаристические ереси, 431, 446
евхологий, 35, 134, 179, 224, 300;
Евхологий Виссариона, 159, 268
Елиана, св. 97
Елизавета Константинопольская, 315
епископ, 30, 55, 56, 58, 67, 99, 138, 155, 167, 169, 176, 180, 186, 187, 210, 223, 242, 243, 244, 246, 290, 291, 292, 295, 311, 358, 376, 388, 392, 444, 449
Епитимиа, 325
епитимия, 129, 183
Епифаний Кипрский, 263, 394, 395
ересь, 55, 252, 288
Ефес, 142, 260
Ефрем Сирин, преп. 204, 241, 431
Жакоб А., 35, 68, 69
жемчуг (частицы Св. Хлеба), 215, 272
женское священство, 97
женщины 5, 86–195; допуск в алтарь, 163; место в храме, 93-141; особые женщины, 151-162
Житие Марии Египетской, 78, 189, 213
завесы храмовые, 116, 153, 242, 273, 294, 295, 330, 342– 363
Завещание Господне, 95, 172, 178, 182, 285
западно-сирийская традиция, 58, 70
запасные дары, 46, 215, 217, 223, 422, 427, 432, 438, 443, 446
злоупотребления, 167, 278, 357, 416
Зосима, *Новая история*, 188
Зосима Палестинский, иером., 77, 185
Зотик, св., 257
Ивирон, 80
Игнатий Антиохийский, *Послание к филадельфийцам*, 440
Игнатий Лойола, св., 409
Игнатий Смолянин, 137,141, 145,150, 164, 307
Иероним Стридонский, 198, 252
Иерусалим, 50, 51, 69, 239, 258, 266, 320, 356, 400; храм Воскресения (Анастасия), 208, 238, 258, 348; патриархат, 52, 61, 356; типикон 266, 312
Иисус Христос, 8, 60, 67, 82, 160, 161, 210–212, 220, 242, 243, 267, 275, 279, 290, 296, 310, 321, 330, 378, 395–397, 402, 405, 410–446.
иконоборчество, 92, 180, 256
иконография, 39, 75–77, 134, 291, 405, 420
иконостас, 288, 295–296, 310–313, 330, 340, 351, 362, 365
Илия, митр., 64,

Илия, пророк, 124
император (василевс), 65, 104, 111, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 138, 147, 154–157, 163–165, 174, 181, 184, 218, 258, 279, 293, 299, 302, 303, 315, 327, 334, 337, 351, 361; свита, 104, 117, 120, 121, 147, 159, 336; соправители, 114
императоры Рима (Ветхого и Нового): Александр Север, 178; Валент, 253; Василий I, 106; Иоанн VI Кантакузин, 74; Константин Великий, 321; Константин V Копроним, 94; Константин VII, 111, 362; Лев Армянин, 354; Лев III Исавр, 65; Лев VI, 111; ....Маврикий, 348; Мануил II, 140; 167; Михаил I Рангаве, 358; Феодосий I, 187; Феодосий II, 166; Юстиниан I, 50, 91, 306, 350, 356, 365, 373
императрица (царица), 112, 166
индития, 60
Институт им. Дёльгера, 245, 297
Иоанн Богослов, ап., 177, 376
Иоанн Дамаскин, 134, 382, 409
Иоанн Дарский, *О причащении*, 56
Иоанн Ефесский, 50; Житие Иоанна Гефестопольского, 142
Иоанн Златоуст, свт. 34, 91, 142, 170–175, 193, 293, 345, 351, 354, 420; *Беседы*, 167, 293; *Житие*, 127; литургия его имени, 11, 55, 69, 70, 73, 74, 222, 297, 299, 326, 327, 328, 342–348, 354, 360, 361; *О крещении Христовом*, 185; *О священстве*, 167;
Иоанн и Евфимий, свв. 80
Иоанн Кассиан Римлянин, 230
Иоанн Креститель, 368, 375, 377, 385, 425
Иоанн Мосх (Эвиратус), *Луг духовный*, 198, 201, 208, 323, 344, 349
Иоанн Руф (Антиохийский), *Плерофории*, 99, 201, 248
Иоанн Скилица, *Хроника*, 361
Иоанн Скифопольский, еп., *Схолии*, 349
Иоанн Транийский, еп., 61
Иоанн Фурн, 66
Иоанн Эвбейский, 397
Иоаннидис Г., 459
Иосиф Обручник, 171
Иосиф Салака, 227
иподиаконы, 183, 284, 285, 287, 295
ипподром, 109, 124
Иринополис, 64
исповедник, 199, 375
исповедь, 200
История Спасения, 403, 413, 416
Италия, 41, 317, 364, 437; итало-византийская традиция, 69, 141, 267, 371
Иустин Мученик, 315, 383
Ишо 'Яхве III, 349
кадило, 39
Каждан А., 219, 396, 403
каждение, 136, 204
Калабрия 70, 82; калабрийская традиция, 69
Каннингем Дж., 310
канонические источники, 58, 134, 146, 166, 178, 196
каноническое покаяние, 314
каноническое право, 165, 314
Каносчио, 36, 42
Капер-Караон, 36, 38, 42, 306
Каппадокийские отцы, 318
Каппадокия, 78, 81, 172, 178, 204, 262, 351
катапетасма, 350

катехуменат (оглашение), 142– 148, 151, 314
катехумены (галереи), 94, 110, 111–122, 130, 145–152
катехумены (оглашенные), 96, 128, 145, 314
католики (кафолики), 252
католическая церковная власть, 371
католическое учение, 393, 404, 408, 414
кафолическая церковь, 234, 240, 247, 264, 298, 336, 341
кафолический (соборный) синаксис, 234
кающиеся, 136, 243, 324
киворий, 160, 341, 360
Кидане Абтмишель, 274, 457
Киликия Вторая, 428
Килисеси, 78
Кипр, 36, 42, 211, 376, 394
Киприан Карфагенский, 198, 386
Киприан Цамвлак, митр., 149
Кириак, св., 55, 56, 209
Кирик Новгородский, *Вопрошание Кириково*, 176-177
Кирилл Скифопольский, 209, 255, 323, 344
Кирилл/Иоанн II Иерусалимский, 31, 318; *Тайноводственные беседы*, 387
Кирилл и Мефодий, свв. 376
Киркбизе (Qirqbize), 294, 329
клады, 32, 36–40
Клентос Дж., 458
клерикализация литургия, 311, 437
Клеторологий, 258
клещи Серафима, 71
Климент Римский, *Послание к Коринфянам*, 181
Книга доказательства истинной веры, 67
Книга церемоний, 110, 112, 113, 114, 123, 125, 126, 150, 157, 164, 189, 197, 308, 310, 323, 335, 336, 362
Коди Э., 429
коленопреклонения, 215, 231, 262, 272
конвертиты, 148
Константинов мир, 322
Константинополь, 45, 50, 187, 188, 190, 219, 248, 278, 299, 315, 351, 367, 370, 408; завоевание латинянами 1204-1261 гг., 272; улица Месе, 115;
храмы: Великая Церковь, 112; Живоносный Источник (Пиги), 123, 124; Неа (Новая церковь), 115, 126, 139; Пресвятой Богородицы в Халкопратии, 115, 118, 122, 123, 128, 164; Студион, 124, 115, 125, 408; св. Евфимии, 304, 341 св. Сергия и Вакха, 123; св. Мокия, 115, 128; свв. Апостолов, 115; Св. Ирина (Мира), 162; св. Петра, 162; часовня Святого Гроба, 118.
Константинопольские патриархи: Алексий Студит, 275; Афанасий I, 140, 152; Геннадий I, 257, 395; Герман I, 71, 363, 410; Евстафий, 356; Евтихий, 321; Игнатий, 106; Иоанн II Каппадокиец, 92, 342; Иоанн III Схоластик, 46; Иоанн IV Постник, 71; Михаил I Керулярий, 61, 305, 349, 364; Михаил II Куркуй, 66; Несторий, 98, 166, 169, 187, 298, 341; Сисинний I, 163; Фотий, 224, 265, 433
Константинопольский собор 518 г. , 334

Константинопольский собор 861 г., 60
Констанция (Саламин), 386
копие, 62, 63
коптская традиция, 30, 214
Коптская церковь, 31
крест, 41, 43, 81, 152, 232, 239; Крест Господень 369, 402; выносной, 39, 42; мерный, 157; напрестольный, 83
крестный ход, 114, 169, 235
крестоносцы, 159, 439
Крестопоклонная неделя, 335
крещение, 49, 83, 131, 147, 171, 200, 206, 234, 299, 315; в обнаженном состоянии, 172, 185; младенцев, 148; от еретиков, 288
Крит, 272
кровоточивые жены, 171
Ксенодохион, 81
Ксилургу, м-рь, 81–82
Ктерологий, 327
Кумлуча, 36
кустод, 437
Лавра Саввы Освященного, 211, 265, 270, 312, 323
Лагоудера, 78
лампады, 106
Ланфранк, *Статуты*, 427
Лаодикийский собор, 96, 297
Латинская церковь (см. *Римская церковь*)
Лев Анзас Аргосский, еп. 83
Лев Калабрийский, еп., 220
Лев Охридский (археп. Болгарский), 60
Лев Тосканский, 73
Леклерк А., 33
леонтарион, 104
Леонтией Неапольский, 206, 368
лесбийские отношения, 176
Леснова, м-рь, 77
Лествица Иакова, 411
Летопись Псевдо-Дионисия Телльмарского, 55
лжица литургическая: археологические находки, 36-50; история, 80–86; упоминание в источниках, 50–58; употребление 30–35,
ливра, 40
литания (*ектения*), 97, 237, 293
литургийный формуляр, 315
литургическая поэзия, 402
Литургическое движение, 241
литургия: апостола Иакова (ИАК); Великой церкви, 89, 367; 253; кафедральная 6, 238; литургия Преждеосвященных (ПРЕЖД), 11, 46, 47, 59, 212, 213, 221, 374; монашеская, 6, 230–232
личное благочестие, 325
лобзание мира, 185
ложка для мира, 44, 84
Лонгин, 255
Лука Новый, 214, 272
Лурье В. М., (Григорий, иером.), 214, 216, 271
Лэйу А., 87
Маарат аль-Нуман, клад, 36, 42
Маджеска Дж., 107, 162, 165
Майлденхолл, 41
Макгоуон Дж. К., 426
Македоний,еп., 34, 256
Македония, 76, 84,
македоняне, 34, 151
Макомбер У. Ф., 274
Макрина, 168
Максим Исповедник, 350; 362, 374; *Мистагогия*, 90, 146, 149, 314–315, 382; *Схолии на творения Псевдо-Дионисия*, 315, 349
Малая Азия, 64, 81, 97, 178, 257, 280, 308, 309, 344, 365

Манделл-Мэнго М., проф., 32, 36, 37, 42, 45, 305, 306
манихеи, 148
Мануил Малакса, *Номоканон*, 178
Мар Денха, 57
Марато-тес-Миртес, 307
Марафоний, диак., 256
Мария (Пресв. Богородица), 8, 133, 167, 174, 403–426; ковчег Нового Завета (эпитет), 425
Мария Египетская, преп., 79, 373
Мартин Турский, 382
Марфа, игуменья, 143, 173
Марцин, 41
Матвей Властарь, 178
Матеос Х. проф., 221, 225, 274, 362
Матрона Пергская, преп., 168
мафриан, 57, 58
Махара, 322
мачизм (итальянский феномен), 415–416
Мейендорф И., прот. 35, 449
Мейендорф П. И., проф. 457
Менологий Василия II, 360
менструация, 162, 167, 168, 174
Менуфис, 202
Меньшие праздники, 377
Меровинги, 177
Мертвое море, 268
Месопотамии, 200, 299, 342, 429
Мессина, 64, 70, 72, 361
метания, 325
метаторий (царское место), 99, 105–119
метафора, 402
Метилен, 57
Милойчич, 48-49
Мина, 59
миро, 84
мироносицы, 161, 163, 244
миропомазание, 28, 84, 149
миряне, 63, 67, 70, 86, 90, 184, 205, 223, 226, 268, 294–296, 305, 316, 343–364
Михаил Атталиат, 81
Михаил Пселл, 72
мозаика 76, 149
Мойзеш М., 473
Молитва Господня (*Отче наш*), 211, 273
монастыри: монастырь Пресвятой Богородицы в Арее, 83; монастырь св. Екатерины на Синае, 53, 201, 267; монастырь Св. Луки в Фоки, 272; монастырь Св. Петра Спины в Калабрии, 84; монастырь Христа Милосердного в Константинополе, 82; монастырь Христа Спасителя в Мессине, 268
монашество, 70, 187–191, 204, 219, 247–266, 276.
Монемвасия, 142, 172
Морозович М., проф., 266, 276, 459
Москва, 310
мощевик, 294–295, 330
мощи, 80, 424
Мраморное море, 122
Мэнго С., проф., 32, 42, 43, 88, 102, 107, 110, 336, 344
Мэтьюз Т. Ф., 89, 99, 101, 148, 152, 303, 354, 360
наблюдатели, 316
наказание, 60, 176, 428
напутствие (viaticum), 78, 425,439,
нартекс (притвор), 100, 114–122, 130–138, 154–163
насильственное причащение, 55
Неа Одигитрия, м-рь, 263
Неаполь, 420
Неделя Православия, 112, 328
неосавваитский синтез, 265
неофиты, 148, 185, 315, 318
непричастники, 317

Никита Давид Пафлагион, 107
Никита Рамесианский, 259
Никита Стифат, 298, 341, 354, 356, 358
Никифор Влеммид, 261
Николай Андидский, 65, 388
Николай Кавасила, 181, 389
Никон с Черной Горы, *Тактикон,* 245, 265
Нил Синайский, 254
Нитрийская пустыня, 243–245
Новациан, антипапа, 314
новациане, 148
Нонна, 297, 341
Ноулз П., 229, 230, 231
Нуссбаум О., 34, 200, 422
обедница (последование изобразительных, типика), 212, 269–273
обмакивание, 5, 30, 47, 48–64, 68–85.
обуреваемые, 238, 316
оглашенные (см. *катехумены*),
Оксер, 40
октоих, 248, 372, 380
Омайяд, калиф, 258
оньята, 249–250
Описание Св. Софии (*см.* Павел Силенциарий)
опресноки, 61, 423
ориентализмы, 70
орологий (см. *часослов*)
Ортисий, 231
ортодоксия (см. *православие*)
орфанотрофий (сиропитатель), 257
Осер И., 226
Откровенные рассказы странника, 440
очищение матери, 180
Павел Эвергет, *Апофегмата отцов*, 244; *Эвергетинон*, 242
Павел Силенциарий, 351, *Экфрасис амвона Святой Софии*, *Экфрасис Святой Софии*, 91–102, 296, 331, 335,
Павлин Трирский, 382
Паисий Лигарид, 34
Палестина, 53, 69, 85, 101, 137, 201–205, 210, 232, 245, 247, 255, 275, 288, 304, 312, 323, 344–349, 399
Палладий, еп., 205; *Диалог о житии Иоанна Златоуста*, 171, 209, 213, 332; *Лавсаик*, 58, 205–208, 241, 324
Памва, мон., 244
Памфилия Вторая, 273, 388
Панкратий Тавроменийский, 41
Пападопуло-Керамевс А., 213
Патараг, 391
паратрапеза (см. *антиминс*)
параферналии, 39, 42, 74
Паренти С., проф., 141, 210, 218, 271
Патмос, 84, 449
Пафлагония, 175, 267
Пахомий Великий, 206, 208, 231
Пелопоннес, 173
Пентаполис, 350
Пентковский А. М., 213, 268, 270, 312, 399
Перге, 357
пережитки, 109, 137, 147, 149
переходящие праздники, 372
Петр Аркудий, 34
Петр Дамиани, св., 427
Петровский А. В., 29, 35, 51
Петроний, мон.,231
Пидалион, 152, 163, 165, 170
поздняя античность, 6, 39, 159, 180, 186, 280, 288, 298, 336, 340
покаяние, 248, 253, 261, 314
поллюция, 173
половые отношения, 173, 176
поминальная трапеза, 43

поминовение, 236, 239, 269, 273, 382–398
Понт, 41, 256, 362
Понтий Пилат, 273
понтификал (латинский архиерейский служебник), 433
Последний Суд, 384
последовательность чинов (déroulement), 392
потир (см. *чаша*)
Потт. Т., 459
Пояс Пресвятой Богородицы, 117
праведный, 368
правила и исключения, 229
Правила св. Апостолов, *9-е правило*, 317
православие (ортодоксия), 96, 218, 310, 388, 445
православные традиции, 30, 61, 177, 305
праздники «синаксиса», 377,
праксапостол, 145, 148, 262
преданафоральные чины, 138
предстательство, 385, 387, 413
предрассудки, 177,
Преображение Господне, 328, 374, 197
преподобный, 254, 368
пресвитерида (старица), 95
пресвитеры, 141, 152, 186, 238, 242, 252, 288, 291, 292, 294, 417
престол (святая трапеза), 73, 91, 164, 166, 176, 215, 272–308, 320, 340–354, 362, 425
престол (царский), 164
пресуществление, 427
приватизация литургии, 311
припев (рефрен), 254, 398
причастники, 31, 47, 293, 325, 451
причащение: 30–36, 44–76, 149, 153, 172, 182; мирян, 278–308; монахов, 322; царей, 164, 327; частное, 196–218; упадок, 313–320
Причащение апостолов, образ, 39, 77, 348
проаулия, 130,
пробст, 437
Прокопий Кесарийский, *О зданиях*, 99–105, 108, 121, 126, 146, 193, 297, 340, 349, 362
пронаос, 132, 136, 146, 195
проприй, 371, 375
пропсалом, 247
просвещаемые, 238, 316
Протеория, 64, 72, 273, 358, 363, 388–389
протестантизм, 407
Протоевангелие Иакова, 171, 403
псалмодия (псалмопение), 235, 239, 249–254, 270, 271, 285, 384
Псевдо-Амфилохий, *Житие св. Василия*, 128, 352, 360
Псевдо-Дионисий Ареопагит, 315; *Церковная иерархия*, 152; *8-е послание*, 349
Псевдо-Ипполит, 197 (см. Апостольское предание)
Псевдо-Кодин, *О службах*, 328
Псевдо-Софроний, 70, 131
Пульхерия, августа, 163–164
равоапостольный, 376
развитие предания, 396
раздаяние причастия, 30–85, 287, 312, 315, 316, 322
разделение полов, 139, 149
Раидестос, 81
редукционизм, 416
реликвии, 159, 161, 432
Рентель А., 460
реформа богослужения, 310
Рим, 211, 218, 258, 270, 310, 380, 417, 436, 446

Римская (латинская) церковь, 61, 418, 432,
Римские папы: Бенедикт XIV, 447; Иоанн Павел II, 414, 419; Климент Римский, 184; Корнилий, 322; Лев Великий, 409; Павел VI, 414; Пий XII, 412, 418, 448; Сикст II, 295, 390; Сильвестр, 390.
римский католицизм, 397
рипиды, 39, 42, 300
ритуальная чистота, 170–174, 319
Риха, 37, 39, 348
Рождество Пресвятой Богородицы, 375, 396–397
Рождество Христово, 216, 374, 377, 394–396, 417
Ромилла, 344
Россано, 263
Руанский собор, 34
савваитская традиция, 209, 216, 245, 254, 264–268, 275, 312, 323
Саккудион м-рь, 400
Салоники, 183,
Сардиния, 278
Сармин, 46
светильникики, 106
Святая святым (возглас), 127, 213, 283, 293, 320, 353, 379–381, 388, 389
Святая София (Великая Церковь), 44, 84, 92, 99–115, 118–145, 154–161, 197, 302, 308–310, 323–335, 359–363, 400; амвон, 298, 302, 334; икона Христова, которую еврей ударил ножом, 156, 158; Описание (см. *Экфрасис*); Святой Источник, 157, 161; столп Григория Чудотворца, 163
святое святых (см. *алтарь*)
Святой Град (см. *Иерусалим*)
святость, 175, 367–381, 404
священная трапеза (см. *престол*)
священномученик, 386
священные образы (см. *иконография*)
сексуальность, 177; однополые отношения, 176–177; табу, 182,
Селевкия Исаврийская, 65, 251
Селевкия-Ктесифон, 299
Сербия, 253
сигналы литургические, 231, 232
сигмаобразный стол, 304-306
силенциарии, 115–118, 122
Символ веры, 213, 218, 220, 279, 442; апостольский, 384
символизм, 230, 235, 240, 362, 411
Симеон Горец, св. 200
Симеон Метафраст, *Житие Иоанн Златоуста*, 126, 150, 359, 363; *Менологий*, 391
Симеон Солунский, свт. *Творения,* 216, 219, 266, 286, 300, 362, 364, 367, 390, 410
Синай, 52, 224, 245, 449; Синайская церковь, 52
синаксис, 198, 205, 231, 234, 240, 251, 377
Синезий Киренейский, еп., 350
Сионский клад, 36, 308
Сиракузы, 259
Сирия, 32, 37, 45, 50, 55, 84, 88, 285, 296, 304, 321, 354, 364, 372; сирийская традиция, 57, 274, 418, 431,
сиропитатель (см. *орфанотрофий*)
сироты, 148, 258, 315
Сицилия, 41, 259, 276; сицилийские обычаи, 70
скевофилакия, 58, 78, 82, 154–162, 223, 301
Скиро Дж., проф., 371
Скитская пустыня, 230
служебник, 217, 425, 440

слушатели, 134, 316
соборная церковь (кафедральный собор), 221, 234, 247
Созомен, *Церковная история*, 34, 90, 91, 98, 161, 186, 189, 197, 263
сопрестолия, 296, 332
Сосиана, св., 40, 50
Софроний Иерусалимский, 51, 200, 246, 254, 374
Сперри-Уайт Дж., 172
спудеи, 256
средиземноморская культура, 416
средние праздники, 376
Сретение Господне, 123, 258, 327, 378, 395, 397
Стефан Диакон, 92, 169, 335
Стефан Новый, муч., 92, 172, 335
Стефан Отунский, 427
столпник, 53, 55
Студион, м-рь, 124, 115, 125, 265, 408; студийские обычаи, 265
Стума, 37, 39
супружеское соитие, 179
Сускиу, 78
Таор, девственница, 208
таксис (порядок), 96, 109, 110, 165, 180, 271
Тарстон Х., 428
теплота, 44
Тереза Авильская, 409
Тетерятникова Н., проф., 79, 149
Тикрит, 57
Тимоклит, 258
Тимофей Александрийский, 171
типика (см. *обедница*)
типикон (устав), 81–83, 222, 248, 264–268, 334, 371, 376; типикон Великой Церкви, 138, 147, 159, 272; типикон Воскресения, 213, 255,; типикон Эвергетиды, 217, 325
Тирмайер А.-А., 151, 213, 216, 457
Токали-Килисе, 78
Траллес, 142
трапезная, 111, 123, 145
Триодь, 6, 262, 267, 276, 283, 371–373
Трисвятое, 215, 272
Тротмэн Д. еп., 432
трубочка евхаристическая, 48
Трулльский собор, 31, 47, 68, 131, 142, 145, 175, 180, 314, 324
Тэлбот Э.-М., проф., 121, 196–197
Убийство Захарии, 295, 361
Ульрих фон Рихенталь, *Хроника* 73, 85, 307
униатские обычаи, 30
униаты (*см*. восточные католики)
Успение Пресвятой Богородицы, 375, 396, 399, 403–407
Успенский Б. А., 166
Успенский Л., 310
усыновление, чин, 177
Фабиола, 252
Фаран, 53
Фарос, 209
Феодор Андидский, 65, 388
Феодор Вальсамон, 67, 68 ,86, 128, 130– 135, 150, 171, 322
Феодор Мопсуестский, еп., 175, 318, 358, 381, 428
Феодор Сикеот, еп., 146, 147, 170, 344
Феодор Студит, преп., 259, 276, 322, 332, 374, 400; *Ипотипосис*, 325
Феодор Тирон, муч., 373
Феодора, имп., 50
Феодорит Кирский, *Церковная история*, 187, 348, 351
Феоктиста Лесбосская, 209
Феофан Продолжатель *Хронография*, 127, 133

ферментум (fermentum), 30, 444
Фестюжьер А.-Ж., 343
Фиваида, 231
Филипп, пресв. 298, 341
Филоксен Мабугский, 429
Филофей Коккин, патр., *Диатаксис*, 178
фимиам, 204, 238
Фома Аквинский, 442
Фома Маргский, еп., 248
Фомаида Лесбосская, 169
Фомина неделя, 336
Фон Бальтазар У., 315
Финкидян Д. М., 458
Фрейсхов С., проф., 254
Фригия Пакатиана, 95, 253
Фристоун У., 48, 79
халкидонизм, 201, 334
Хама, 37, 42, 297
Харви В. О., 229
Хаузер Шт., 32–33
хепакта, 250
Хиландар, 77
Хитрово С., 107
хлеб евхаристический (ангец), 127, 165, 198, 201, 207, 216, 313; (см. *жемчуг*)
хорепископ, 221, 437
Хорикий Газский, 140, 143
хоровое пение, 257
хоры (галереи), 95–104, 113, 123–147, 151–153, 163, 197– 199, 361
Хосиос Лукас, 214
Хосрой Великий, 391
Хоукс-Типлз С., 459
храм св. Архангела Михаила в Киеве, 76
царские врата (см. *святые врата*)
царское место (см. *метаторий*)
Цезарий Арльский, 187, 252, 345
цистерна, 104, 107
Чаленко Ж., 294, 329, 330
часослов (орологий), 210, 276, 277, 370, 400
частицы Св. Хлеба, 30, 46, 54, 55, 59, 60, 75, 196, 214, 272, 346, 390 (см. *жемчуг*)
частная месса (литургия), 233, 436
частота причащения, 7, 286, 321
чаша (потир), 35, 43–49, 52–63, 69, 72–76, 86, 165, 215, 273, 283, 305, 308
чин оглашения, 150, 323
чтецы, 186, 252, 253, 291, 292, 294, 295
Чудеса Св. Георгия, 64
Чудеса свв. Кира и Иоанна, 51
чудотворец, 368
Ширин, 425
школа pietà popolare, 279
школа анналов христианской истории в Европе, 279
Шмеман А. прот., 310
Штрубе Х., 99, 101, 107, 128, 142, 149
Штульман Б., 225
Эберсоль, 125, 303
Эвбея, 209
Эгберт Йоркский, археп. 425
Эгерия, *Дневник*, 236–238, 254–255
экфонезис (возглас), 54
экфрасис, 91, 98, 103, 334
эпиклезис, 67, 431
Эрмитаж (СПб), 306
Эфиопская церковь, 31
Юланли Килисе, 77
Юлиан Галикарнасский, еп., 52
Юнгманн Й., 34, 439, 443
юродивый, 148, 172, 368
язычники, 148, 172, 221

ТОГО ЖЕ ИЗДАТЕЛЯ

Серия «История Литургии свт. Иоанна Златоуста»

Из 6 томов оригинального издания 2 уже переведены и изданы

Том 1

Хуан МАТЕОС
Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк / [пер. с франц. С. В. Голованова]. — Омск, 2010. — 352 + lxiv с.
ISBN 978-5-9902610-1-3

Замысел данной работы возник у профессора литургики Папского Восточного института Хуана Матеоса (1917–2003) в ходе публикации в 60-е гг. ряда статей в журнале «Proche-Orient Chrétien». В 1971 г. статьи вышли отдельным изданием в серии «Orientalia Christiana Analecta». Русский перевод вышел 39 лет спустя. Настоящее издание дополнено биографией, полной академической библиографией Хуана Матеоса и сравнительной структурой славянского чина (старого и нового) Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста.

Том 2

Роберт ТАФТ
Великий вход: История перенесения даров и других преданафоральных чинов / [Пер. с англ. С. В. Голованова]. Омск, 2010. XLIV + 464 с.
Препринт

Усовершенствованная версия докторской диссертации проф. Р. Тафта была опубликована в Риме в 1975 г. в серии «Orientalia Christiana Analecta» и составила 2-й том «Истории литургии свт. Иоанна Златоуста», продолжив замысел проф. Хуана Матеоса. Обширное исследование Великого входа и других преданафоральных чинов стало классикой литургических исследований и выдержало уже 4 оригинальных издания. Русский перевод выполнен со 2-го издания 1978 г.

SUMMARY

This is the first volume of articles and lectures by Professor Robert F. Taft, SJ, of the Pontifical Oriental Institute in Rome, translated into Russian:

1. "Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence," DOP 50 (1996) 209-238
2. Women at Church in Byzantium: Where, When—and Why," DOP 52 (1998) 27-87.
3. "Home-Communion in the Late Antique East," in Clare V. Johnson (ed.), *Ars Liturgiae.Worship: Aesthetics and Praxis. Essays in Honor of Nathan D. Mitchell* (Chicago: Liturgy Training Publications 2003) 1-25.
4. "Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction," BBGG series 3, 2 (2005) 173-219.
5. "The Order and Place of Lay Communion in the Late Antique and Byzantine East," in M.E. Johnson & L.E. Phillips (eds.), *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw* (Studies in Church Music and Liturgy, Portland: Pastoral Press 2004) 129-149.
6. "The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?" in Sharon E.J. Gerstel (ed.), *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West* (Washington, DC: Dumbarton Oaks 2006) 27-50.
7. "The Veneration of the Saints in the Byzantine Liturgical Tradition," in J. Getcha and A. Lossky (eds.), *Θυσία αἰνέσεως. Melanges liturgiques offerts a la memoire de l'Archeveque Georges Wagner (1930-1993)* (Paris: Presses S. Serge 2005) 353-368.
8. "'What shall we call you?' Marian Liturgical Veneration in the Byzantine Tradition," in *Ucta ku presvatej Bohorodičke na krest'anskom Vychode*. Medzinarodna vedecka konferencia 25. - 26. novembra 2005, Teologicka fakulta Trnavskej univerzity/Centrum spirituality Vychod- Zapad Michala Lacka, vedeckovyskukmne prackovisko Teologickej fakulty TU (Košice 2005) 121-140.
9. "Is There Devotion to the Holy Eucharist in the Christian East? A Footnote to the October 2005 Synod on the Eucharist," *Worship* 80 (2006) 213-233.

IMPRESSUM

Издатель: С. Голованов (Омск)
Редактор и корректор: А. Коврова (Москва)
Бизнес-идея: М. Федер (Новосибирск)
Выход в свет: 25 декабря 2010 г.
E-mail: golovanovcv@mail.ru