

Архим. Роберт Ф. Тафт

## Литургия, описанная в «Мистагогии» Максима Исповедника: византийская, палестинская — или иная?

Данная статья написана в ответ на бурную реакцию, которую в среде ученых, занимающихся византийской литургией, вызвала гипотеза Джозефа Патрича (*Joseph Patrich*), профессора факультета археологии Еврейского университета в Иерусалиме, что «Мистагогия» прп. Максима Исповедника может оказаться комментарием не к византийской литургии, как до сих пор было принято считать, но к иерусалимской (агиополитской) литургии Палестины, где, как нам теперь известно, прп. Максим родился и принял монашество. Тщательный анализ «Жития» прп. Максима (включая приведенные в нем свидетельства его многочисленных странствий) и сопоставление «Мистагогии» с литургией Византии и чинами агиополитской традиции, проведенные в настоящем исследовании, убедительно (если не определленно) свидетельствуют в пользу того, чтобы продолжать рассматривать «Мистагогию» прп. Максима в качестве византийского литургического комментария.

Ключевые слова: прп. Максим Исповедник, «Мистагогия», византийская литургия, песнопение «виматикион», вима, Малый вход, Великий вход.

Это исследование (его содержание, характер аргументации, научный метод и стиль) было подготовлено в диалоге с моими коллегами — профессором факультета археологии Еврейского университета в Иерусалиме Джозефом Патричем (*Joseph Patrich*); моим бывшим студентом, другом и многолетним сотрудником профессором Папского института св. Ансельма в Риме Стефано Паренти (*Stefano Parenti*); моей бывшей аспиранткой и ассистентом, а ныне доктором богословия инокиней Вассой Лариной (*Vassa Larin*), преподавателем Института литургических исследований факультета католического богословия Венского университета; а также ее преемником в статусе моего ассистента в Папском восточном институте Даниэлем Галадза (*Daniel Galadza*).

Они внесли дополнения в библиографию и предложили некоторые линии аргументации, которые я упустил; указали на не учтенные мной нерешенные проблемы; осуществили правку первоначальных набросков статьи, исправив типографские ошибки, ускользнувшие от моих старческих глаз; привели в порядок потерянные и перепутанные сноски, а также сделали множество полезных замечаний для большей точности и ясности в моей аргументации. Я хотел бы выразить им свою искреннюю признательность в самом начале статьи, которая получилась бы гораздо хуже без их неоценимого вклада и сотрудничества.

## I. Введение

У всего есть своя история, причем эта история — в противоположность тому, что мог бы подумать пресловутый «человек с улицы», — это не прошлое, но его восприятие или истолкование<sup>1</sup>. До сих пор в рамках истории всех существующих позднеантичных и средневековых греческих литургических комментариев на литургию — при несомненности того влияния, которое на них оказали методы святоотеческой экзегезы Священного писания и более ранние толкования божественной литургии (такие как «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита или 15-я и 16-я Катехизические гомилии (Таинствоводственные поучения) Феодора Мопсуэстийского о евхаристии) — предполагалось, что все эти комментарии интерпретировали литургию византийской традиции. В этот корпус текстов входят также «Мистагория» св. Максима Исповедника (ок. 630)<sup>2</sup> и «Церковная история» св. Германа, патриарха Константинопольского (ок. 730)<sup>3</sup>; затем,

1. О смысле и подходах к интерпретации истории — см. мои комментарии в: Taft R. F. *The Diptychs*. Rome : PIO, 1991. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; IV). (OCA; 238). P. xxix–xxxii; а также: Taft R. F. *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. Rome : PIO, 2008. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; VI). (OCA; 281). P. 76–78.

2. В это не верится, но при написании данной статьи мы не располагали критическим изданием «Мистагогии» св. Максима, хотя *Prof. Patrich*, которому я признателен за предоставление копии его исследования: Patrich J. *The Transfer of Gifts in the Early Christian Churches of Palestine : Archaeological and Literary Evidence for the Evolution of the “Great Entrance” // Pèlerinages et lieux saints*

*dans l’Antiquité et le Moyen Âge : Mélanges offerts à Pierre Maraval / Eds. B. Caseau, J.-Cl. Cheynet, V. Déroche*. Paris, 2006. (Centre de recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies; 23). P. 341–393, особ. p. 349, not. 42, — сообщил мне о готовящемся тогда к печати и ныне уже опубликованном издании: *Maximi Confessoris Mystagogia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / Ed. Christian Boudignon*. Turnhout, 2011. (Maximi Confessoris Opera; CCG; 69). Это по преимуществу филологическое исследование не затрагивает интересующие нас вопросы.

3. Borgia N. *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*. Grottaferrata, 1912. (Studi liturgici; 1); St. Germanus of Constantinople. *On the*

в следующем тысячелетии, «Протеория» (1085–1095)<sup>4</sup> Николая и Феодора Андидских из провинции Памфилия Секунда Константинопольского патриархата<sup>5</sup>; комментарий Псевдо-Софония Иерусалимского (XII в.)<sup>6</sup>, средневековая рукопись «Церковной истории» Германа с позднейшими вставками (XII–XIII вв.)<sup>7</sup> и, наконец, классические комментарии св. Николая Кавáсилы (ок. 1350)<sup>8</sup> и св. Симеона Солунского († 1429) в преддверие заката Византии<sup>9</sup>.

Но никакая история — и история богослужения не является здесь исключением — не пишется раз и навсегда на каменных скрижалях, и поэтому самое интересное в ней — это ее переосмысление. Так время от времени какое-нибудь научное исследование прогремит словно гром среди ясного неба и стряхнет с академического сообщества самодовольную дремоту, бросая вызов «общепринятой точке зрения», оспаривая какой-нибудь ключевой момент, имеющий традиционное научное истолкование, и угрожая тем самым давно устоявшимся «несомненным фактам». Именно с такой ситуацией столкнулись такие как я исследователи византийского богослужения, когда проф. Джозеф Патрич из Еврейского университета в Иерусалиме высказал предположение, что «Мистагогия» св. Максима Исповедника вполне может быть комментарием не на византийскую литургию Великой церкви Константинополя, как в то время считал почти любой, обладающий достаточной компетенцией в этом вопросе<sup>10</sup>,

Divine Liturgy / The Greek text with transl., introd. and comment. by P. Meyendorff. Crestwood, NY, 1984.

4. Относительно даты см.: Darrouzès J. Nicolas d'Andida et les azymes // REB. 1974. N 32. P. 199–210.

5. PG 140. Col. 417–468.

6. PG 87.3. Col. 3981–4001 (неполное издание кодекса XV в. *Ottoboni Gr. 459*).

7. PG 98. Col. 381–453.

8. Nicolas Cabasilas. Explication de la Divine Liturgie. 2<sup>e</sup> éd. / Trad. et notes de S. Salaville; Munie du text grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon. Paris, 1967. (SC; N. 4 bis).

9. PG 155. Col. 697–749. Сейчас доступно новое издание с параллельным английским переводом: St. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries / Ed. and transl. by S. Hawkes-Teeples. Toronto, 2011. (Pontifical Institute of Mediaeval Studies : Studies and Texts; 168).

10. В алфавитном порядке этот перечень включал бы, среди прочего, следующие работы: Bornert R.

Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Paris, 1966. (Archives de l'Orient chrétien; 9). Chap. 2, оsob. p. 105–110; Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine : Étude historique. Rome, 1971. (OCA; 191). P. 42, 131; Mathews Th. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. London : University Park, 1971. P. 114, 121–122, 128–129, 140–141, 169–170 passim; Schultz H.-J. Die byzantinische Liturgie : Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Dritte, völlig überarbeitete und aktualisierte Auflage. Trier, 2000. (Sophia; Bd. 5). Chap. 4 = *id.* The Byzantine Liturgy: Symbolic Structure and Faith Expression / Transl. Matthew J. O'Connell, introd. and ed. by R. Taft, S. J. New York, 1986. Chap. 3; Taft R. F. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. 4<sup>th</sup> ed. Rome, 2004. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; II). (OCA; 200) — passim по всей книге (см. p. 474: "Maximus Confessor" в Index'e); *id.* Beyond East and West:

но на литургию ап. Иакова (ИАК), агиополитскую (т. е. иерусалимскую. — *Пер.*) литургию Палестины<sup>11</sup>.

Причиной нарушения спокойствия явились не новые литургические исследования, но сами «обитатели» мира византистики, не исключая меня<sup>12</sup>, которые постепенно стали открывать возможные последствия для восточной литургии издания сирийской редакции текста «Жития» (*Vita*) Максима Исповедника, подготовленного в 1973 г. Себастьяном Брокком (*Sebastian Brock*)<sup>13</sup>. По мнению компетентных исследователей, фактическую сторону «Жития», написанного современником и недоброжелателем св. Максима Георгием (или Григорием) из Решаина (*George (or Gregory) of Resh'aina*)<sup>14</sup>, можно считать вполне достоверной. Согласно этому тексту, св. Максим происходит не из благородного константинопольского рода, как утверждает «приукрашенная хвалебная греческая редакция “Жития”»<sup>15</sup> (ВНГ 1233m-n; ВНГ 1234 = PG 90:68A–1090B; ВНГ 1235, ВНГ 1236)<sup>16</sup>, а рожден от внебрачной связи в местечке Хасфин на Голане к востоку от Тивериады. Отцом его был самарянин, торговец сукном из деревни Сихарь возле Неаполиса, а мать — рабыня-персиянка, владельцем которой был еврей из Тивериады по имени Цадок. Родители Максима скрывались от преследований у деревенского священника, приняли христианство, были тайно крещены, поженились и крестили сына с именем Мосхион (Μοσχίων)<sup>17</sup>.

Нет необходимости приводить здесь биографию св. Максима, прекрасно проанализированную Кристианом Будиньоном

Problems in Liturgical Understanding. 2<sup>nd</sup> revised and enlarged ed. Rome, 1997. P. 210–211; *id.*: *Oltre l'oriente e l'occidente: Per una tradizione liturgica viva*. Rome, 1999. (Pubblicazione del Centro Aletti; 21). P. 227–228. Во всех перечисленных работах, как и в других исследованиях тех же авторов, разделяется точка зрения, что «Мистагогия» св. Максима является комментарием на византийскую литургию. Более того, *R. Bornert* (*Commentaires*. P. 124), рассматривает «Мистагогию» как «свидетельство богословского и литургического самосознания Византийской церкви».

11. *Patrich J.* *The Transfer of Gifts* (особ. p. 347–350).

12. Я уже ссылался на точку зрения *Prof. Patrich* (см.: *Patrich J.* *The Transfer of Gifts*) в статье: *Taft R. F.* *When Did the Catechumenate Die Out in Constantinople?* // *Ἀναθήματα ἑορτικά: Studies in Honor of Thomas F. Mathews* / Eds. Joseph D. Alchermes, Helen C. Evans, Thelma K. Thomas. Mainz

am Rhein, 2009. P. 288–295, особ. p. 284, not. 5, но до настоящего времени не имел возможности уделить внимание этому вопросу.

13. *Brock S.* *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor* // *AB*. 1973. N 91. P. 299–346; переизд.: *id.* *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London, 1984. (Series Variorum Collected Studies; 199). Chap. 12. О времени создания текста «Жития», написанного незадолго до 680 г. и находящегося в рукописи, датируемой не позже 730 г., см. там же: p. 335–336, 342, 346.

14. Об авторе см.: *Brock S.* *Syriac Life*. P. 332–336.

15. *Neil B., Allen P.* *The Life of Maximus the Confessor*. Recension 3. Strathfield, Australia, 2003. (*Early Christian Studies*; 6). P. 11.

16. См.: *Devreese R.* *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions* // *AB*. 1928. N 46. P. 18–23.

17. *Brock S.* *Syriac Life*. § 1–2.

(*Christian Boudignon*)<sup>18</sup>. Вывод Будиньона, ныне общепризнанный, заключается в следующем: «*Maxime n'était donc très probablement pas constantinopolitain, mais bien palestinien*» («С большой вероятностью св. Максим не был уроженцем Константинополя, но скорее был родом из Палестины») <sup>19</sup>. Это неизбежно приводит нас к вопросу о том, какую именно литургию он комментирует в своей «Мистагогии». Именно это и является предметом моего интереса. В литургической науке «Мистагогия» традиционно считается самым ранним описанием византийской божественной литургии, появившимся за столетие до комментария св. Германа I (730 г. по Р.Х.), как и всей традиции литургических рукописей, которая возникает в первой половине VIII в., начиная с самой ранней из существующих рукописей Византийского евхология — кодекса Ватиканской библиотеки *Barberini Gr. 336*. Для автора этих строк, посвятившего всю свою академическую карьеру изучению Византийской литургии на основании ее источников, данный вопрос имеет решающее значение; как мне представляется, он до сих пор не был подвергнут скрупулезному сравнительно-литургическому анализу, оставаясь лакуной, которую я и попытаюсь восполнить в этой статье.

## II. Хронология жизни св. Максима (580–662)

Вначале рассмотрим с позиций географии и хронологии жизни Максима, с какими литургическими традициями он мог быть знаком. Приблизительная хронология его многочисленных передвижений, которые превратили его жизнь в непрерывное беспоконное странствие, условно реконструирована по сирийской редакции «Жития» и по его трудам <sup>20</sup>. Хотя этот недоброжелательный

18. Boudignon Ch. *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?* // *Philomathestatos*. : *Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for His Sixty-Fifth Birthday* — *Études de patristique grecque et textes byzantines offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans* / Eds. B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun. Louvain; Paris; Dudley, MA, 2004. (OLA; 137). P. 11–43. Обзор более раннего материала см. в: Allen P. *Blue-print for the Edition of Documents ad Vitam Maximi Confessoris spectantia* // *After Chalcedon, Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday* / Eds. C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay. Louvain, 1985. (OLA; 18). P. 11–22. Более полную библиографию литературы о

св. Максиме, интерес к которому не ослабевает, см. также в: Louf A. *Recent Research on Maximus the Confessor: A Survey* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1998. N 42. P. 67–84, хотя материалы, исследованные А. Лоуф, не имеют отношения к интересующей нас теме.

19. Boudignon Ch. *Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?* P. 43.

20. О жизни св. Максима — см.: Brock S. *Syriac Life*, *passim*; Devreese R. *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime : une baptême forcée des Juifs et des Samaritains à Carthage en 632* // *RSR*. 1937. N 17. P. 25–35; *id.* *La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions* // *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum latina*

к св. Максиму источник считается надежным в отношении фактической стороны, но его автор «дает путанную хронологию»<sup>21</sup>, как пишет Брок. Поэтому приведенные ниже даты в некоторых случаях гипотетические или приблизительные.

1. Св. Максим родился в 580 г. по Р.Х. в Палестине, осиротел десяти лет от роду и был передан своим опекуном, деревенским священником, на попечение в *Palatia Lavra*, или «Старый Монастырь» св. Харитона, где он и получил свое монашеское имя<sup>22</sup>. Находясь там, он познакомился с будущим Иерусалимским патриархом Софронием (634–638 гг.), который был в то время монахом монастыря св. Феодосия, находившегося неподалеку.

2. Вероятно, св. Максим покинул Палестину и перебрался в Константинополь в результате завоевания персами Святой Земли в 614 г.

3. После 610 г. он служил в должности *πρωτοαεκριτης*, т. е. «первого секретаря», или, вернее, «начальника императорской канцелярии» при дворе императора Ираклия (610–641 гг.)<sup>23</sup>, как св. Максим утверждает в своем 12-м послании<sup>24</sup>.

4. Около 613–617 гг. св. Максим поступает в обитель св. Филиппика в Хризополисе (ныне — Скутари, или Ускудар, в Турции) на Азиатском берегу Босфора в его северо-восточной части, напротив Константинополя<sup>25</sup>.

5. В 624–625 гг. он переходит в монастырь св. Георгия в Кизике (современный Эрдек в Турции), расположенный на южном побережье Мраморного моря, в митрополичьем округе провинции Геллеспонт<sup>26</sup>.

6. В 626 г., когда персы, авары и славяне осадили Константинополь, св. Максим бежит в Северную Африку и находится там

interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita / Eds. P. Allen, B. Neil. Turnhout, 1999. (CCG; 39). P. xiii–xiv passim; *id.* The Life of Maximus. P. 11–20; Patrich J. The Transfer of Gifts. P. 347–350; Pelikan J. “Introduction” // Maximus Confessor: Selected Writings / Transl. and Notes by George C. Berthold, Introd. by Jaroslav Pelikan, Preface by Irenée-Henri Dalmis, O. P. New York; Mahwah; Toronto, 1985. (The Classics of Western Spirituality). P. 1–13, особ. p. 2–5. Хронология письменных трудов прп. Максима дана в: Sherwood P. An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. (SA; 30); последняя по времени работа: Khoperia L. Maximus the Confessor: Life and Works in the Georgian Tradition // Maximus the Confessor and Georgia / Eds. L. Khoperia, T. Mgaloblishvili. London,

2009. (Iberica Caucasica; 3). P. 25–48; см. также: *ibid.* Key Dates in the Life of Maximus the Confessor. P. 251–252. (Я признателен *Daniel Galadza*, исследующему грузинские источники агиополитского обряда, за ссылку на это издание.)

21. Brock S. Syriac Life. P. 321. § 17–18.

22. *Ibid.* § 4–7.

23. Lackner W. Der Amtstitel Maximos des Bekenners // JÖB. 1971. N 20. P. 63–65.

24. PG 91. Col. 505B; см.: Neil B., Allen P. The Life of Maximus. P. 12.

25. Meer F. van der, Mohrmann Ch. Atlas of the Early Christian World / Transl. and eds. M. F. Hedlung, H. H. Rowley. London, 1958. Maps 4, 16A, 19.

26. DHGE. T. 13. P. 1191–1196.

с 628 по 630 г., по оценкам Поликарпа Шервуда<sup>27</sup>, и там присоединяется к другим монахам, бежавшим из Палестины под духовное руководство Софрония в Монастырь Евкратас (Εὐκράτας).

7. Брок полагает, что св. Максим дважды ненадолго оказывался в Северной Африке: первый раз — с 628/630 по 633 г., второй раз — с 641 по 645 г., в промежутке возвращаясь в Сирию и Палестину; он также кратко останавливался на Кипре, Крите, Сицилии и, конечно, в Риме. Во всяком случае, нам известно, что на Пятидесятницу 632 г. он находился в Карфагене<sup>28</sup>.

8. Как бы то ни было, св. Максим находился в Риме уже в 647 г., поскольку он принимал активное участие в Латеранском соборе 649 г.

9. Ок. 653 г. св. Максим наконец очутился в Константинополе, либо по своей воле, либо уже находясь под арестом. На этом месте сирийская редакция «Жития» обрывается: ее окончание утрачено, поскольку рукопись повреждена<sup>29</sup>.

10. Начиная с 650-х гг.<sup>30</sup> он находился в Константинополе, где был в конце концов арестован (если этого уже не случилось ранее), осужден по ложному обвинению в ереси и искалечен — ему вырвали язык и отрубили правую руку, выставлен для публичного поругания и в 655 г. отправлен в ссылку в крепость в Лазике на южном побережье Черного моря, где и скончался 13 августа 662 г.

### III. Литургические традиции, известные св. Максиму

Из приведенной хронологии очевидно, что родная литургическая традиция св. Максима — это агиополитский богослужебный обряд Иерусалимского патриархата; в этой традиции он был крещен, прожил детские годы и начальный период своего монашества в Палестине. В равной степени представляется очевидным и тот факт, что св. Максим был хорошо знаком с Византийским богослужебным обрядом благодаря тринадцатилетнему опыту жизни в византийских монастырях Малой Азии, где он находился с 613/14 по 626 г. Потом ему пришлось бежать в Северную Африку со своим учеником и сподвижником монахом Анастасием, который присоединился к св. Максиму в Хризополисе и оставался с ним, пока их в конце концов не разлучили в ссылке в 656 г. Именно в Северной Африке св. Максим написал свою

27. Sherwood P. Annotated Date-list. P. 32.

28. Devreese R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime. P. 32–35.

29. Brock S. Syriac Life. P. 319, 327–329. § 20, 24–26.

30. *Ibid.* P. 329–32, § 26.

«Мистагогию» (628–630 гг.), если следовать датировке Поликарпа Шервуда<sup>31</sup>. Это обстоятельство вводит также и латинскую мессу Северной Африки в качестве третьей, пусть и маловероятной, традиции, которая будет рассмотрена ниже, в разделах VIII–IX.

#### IV. Литургия св. ап. Иакова<sup>32</sup>

Какую же литургию могли совершать в Святой земле во времена св. Максима? Иерусалимский патриархат был учрежден на Халкиндонском соборе в 451 г., который закрепил первенство Святого Града над всеми провинциями Палестины<sup>33</sup>. В период, предшествующий литургической византизации православных патриархатов Александрии, Антиохии и Иерусалима, когда каждый патриархат имел в употреблении свой собственный литургический обряд<sup>34</sup>, на Святой Земле в обиходе была литур-

31. Sherwood P. Annotated Date-list. P. 32.

32. В этом разделе я использую материал двух близких по теме исследований об агиополитской литургии Палестины: Taft R. F. The βηριατικὸν in the 6/7<sup>th</sup> 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 / Eds. Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, Robert F. Taft. Rome, 2000. (OCA; 260). P. 675–692; *id.* Worship on Sinai Peninsula in the First Christian Millennium: Glimpses of a Lost World : Conference at the Symposium “Holy Image — Hallowed Ground: Icons from Sinai”, January 26–27, 2007, at the J. Paul Getty Museum (Jan. 26) and The Fowler Museum at UCLA (Jan. 27) // Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St. Catherine’s Monastery in the Sinai / Eds. Sharon E. Gerstel, Robert S. Nelson. Turnhout, 2010. P. 143–177.

33. См.: Perrone L. ‘Rejoice Sion, Mother of All Churches’ Christianity in the Holy Land During the Byzantine Era // CCHL. P. 141–173, особ. p. 154. О территориальных границах четырех православных патриархатов Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима (в порядке первенства чести) см. перечни их епархий в: Fedalto G. Hierarchia Ecclesiastica Orientalis : 3 v. 1 : Patriarchatus Constantinopolitanus; V. 2 : Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus; V. 3 : Supplementum. Padua, 1988, 2006.

34. Здесь не место давать обзор нескончаемой библиографии о литургии Святой Земли. Но некоторые важные исследования тем не менее было бы полезно упомянуть. О более ран-

них работах см. источники и исследования в: Baumstark A. Denkmäler der Entstehungsgeschichte der byzantinischen Ritus // OC. 24 (= 1927. Ser. 3. N 2). P. 1–32, а также: Kretschmar G. Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie // Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 1956. N 2. P. 22–46. Далее, в дополнение к моим работам, указанным в сн. 32 об агиополитской литургии в целом, см. прекрасный обзор в: Brakmann H. Jerusalem I, G: Liturgie // RAC. 1996. N 17. P. 706–712; и Baldovin J. F. Liturgy in Ancient Jerusalem. Bramcote, 1989. (Alcuin / GROW Liturgical Study; 9 — Grove Liturgical Study; 57); дополнительная библиография в: Verhelst S. Les traditions judéo-chrétiennes dans la liturgie de Jérusalem, spécialement dans la Liturgie de saint Jacques frère de Dieu. Louvain, 2003. (Textes et études liturgiques — Studies in Liturgy; XVIII). P. 213–224; далее, к этому следует добавить фундаментальное исследование: Winkler G. Das armenische Initiationsrituale : Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts. Rome, 1982. (OCA; 217); см. там же именной указатель на s. 466: “Jerusalem”; Verhelst S. The Liturgy of Jerusalem in the Byzantine Period // CCHL. P. 421–462; библиографический указатель: там же, p. 460–462. О планировке ранних христианских храмов Святой Земли (обширная тема, которую здесь невозможно развивать за недостатком места) см.: Patrich J. The Transfer of Gifts; *id.* Early Christian Churches in the Holy Land // CCHL. P. 355–399; здесь же автор приводит обширную дополнительную библиографию; также см. ниже сн. 108, 110.



гия св. ап. Иакова, брата Господня (ИАК)<sup>35</sup>. Самая ранняя из сохранившихся рукописей — это свиток IX в. *Vatican Gr. 2282*<sup>36</sup>, происходящий из Дамаска, кафедрального центра провинции Финикия Секунда в Сирии, второго по значимости после самой Антиохии митрополичьего округа внутри Антиохийского патриархата<sup>37</sup>, что, конечно, не умаляет ценности этого манускрипта как самого раннего рукописного свидетельства о греческой литургии ИАК.

Несмотря на свой возраст, свиток имеет безошибочные признаки византийского литургического влияния. Но у нас, к счастью, есть и более ранние описания ИАК в палестинских источниках. Известный текст VII–VIII вв.<sup>38</sup> «Повествование преподобных

35. Здесь, как и во многих других вопросах восточной литургии — области, в которой серьезных ученых, на чьи исследования можно полагаться, можно пересчитать по пальцам, — приходится признать поразительный факт: до сих не существует надежного обзорного исследования по такому наиважнейшему богослужению в истории литургии, как ИАК. По анафоре ИАК см.: Tarbu A. *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*. Paris, 1972. (Théologie historique; 17); Fenwick J. R. K. *The Anaphoras of St Basil and St James : An Investigation into their Common Origin*. Rome, 1992. (OCA; 240); — по поводу которых, однако, звучит серьезная критика в рецензиях G. Winkler в: BZ. 1993–1994. N 86–87. P. 209 и особенно в: OC. 1994. N 78. P. 269–277; и совсем недавно у Verhelst'a: Verhelst S. *La Messe de Jérusalem : Bilan d'une recherche* // SOCC. 1997. N 28. P. 237–270. Все дальнейшие исследования агиополитской литургии, включая ИАК (об этом см. след. сноску), должны, разумеется, учитывать «новые находки» (уже, правда, давно не новые) 1975 г. в монастыре св. Екатерины на горе Синай, которые в данный момент издаются, но, к сожалению, весьма медленно. О том, что уже опубликовано, см.: Géhin P., Frøyshov S. *Nouvelles découvertes sinaïtiques : a propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs* // REB. 2000. N 58. P. 167–184, особенно пот. 1–12 в библиографическом указателе на р. 167–168; Frøyshov S. *Les manuscrits de la bibliothèque du Sinaï: archives du monde orthodoxes, trésors de la liturgie hiérosolymitaine* // *Le messager orthodoxe*. 2009. N 48. P. 60–74. Более современные работы по ИАК см. у А. К. Kazamias (след. сноски). Наконец, мы ожидаем публикации ценной докторской диссертации 2004 г.: Frøyshov S. *L'Horologe «géorgien» du Sinaïticus ibericus* 34. Tome 1 : Texte. Tome 2 : Commentaire. Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat conjoint en histoire

des religions et anthropologie religieuse (Paris IV — Sorbonne), en théologie (Institut Catholique de Paris), et en théologie (Institut de Theologie Orthodoxe Saint-Serge). Paris, 2003. Я признателен Prof. Frøyshov за предоставленную мне копию его фундаментального исследования, которое во многих отношениях радикально меняет наши взгляды на историю агиополитских и ранневизантийских обрядов. Кроме того, по слухам, S. Verhelst располагает текстом объемного исследования по грузинской ИАК, который ожидает публикации. См. также замечания о литургиях, совершавшихся на Святой Земле монахами из других стран, далее в сн. 145–147.

36. *La Liturgie de S. Jacques : Édition critique du texte grecque avec traduction latine ms H / Ed. B.-Ch. Mercier*. Turnhout, 1946. (PO; 26. 2). См. также недавнюю работу: Kazamias A. K. *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα συναϊτικὰ χειρόγραφα*. Thessalonika, 2006. При всем уважении к S. Verhelst (*La Messe de Jérusalem : Bilan d'une recherche*. P. 237), который датирует свиток *Vat. Gr. 2282* временем не ранее X в., хотя и полагает, что в основе его лежит прототип не ранее VII в., датировка B.-Ch. Mercier — не ранее IX в. (см.: *La Liturgie de S. Jacques*. P. 134) — подтверждается выдающимися палеографами: *Facsimili di codici greci della Biblioteca Vaticana / Eds. Paul Canart, André Jacob, Santo Lucà, Lidia Perria*. V. 1 : Tavole. Vatican, 1998. P. 1 + tav. 3.

37. Fedalto G. V. 2. P. 729 (§ 68. 1. 2).

38. Хотя традиционно его относят к VI–VII вв., здесь я основываюсь на позднейших исследованиях: Frøyshov S. *La réticence à l'hymnographie chez les anchorètes de l'Égypte et du Sinaï du 6<sup>e</sup> au 8<sup>e</sup> siècles // L'hymnographie : Conférences Saint-Serge — XLVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques*, Paris 29 juin — 2 juillet 1999 / Eds. A. M. Triacca, A. Pistoia. Rome, 2000. (BELS; 105). P. 229–245, особ. p. 235. Впрочем,

Иоанна и Софрония» описывает посещение этими палестинскими монахами аввы Нила, ананорета, жившего с двумя учениками на вершине горы Синай<sup>39</sup>. К сожалению, в единственном доступном нам критическом издании, подготовленном проф. Августой Лонго (*Augusta Longo*), не были использованы свидетельства самых ранних рукописей, а новое издание текста, которое готовит проф. Стиг (Симеон) Фройсхоф (*Stig Frøyshov*), все еще не опубликовано. К счастью, проф. Фройсхоф любезно предоставил мне копию выполненного им перевода на французский язык самого древнего из доступных нам изводов этого документа, содержащегося в рукописи из Иерусалимского монастыря Святого Креста (*Jerusalem Hagiou Stavrou 113*), переписанной в 1672 г. с рукописи IX в. из Афонского монастыря Каракал (*Athos Karakallou 251*)<sup>40</sup>. Имеющиеся расхождения этой ранней версии с опубликованной у Лонго не повредят моим доводам. Квадратные скобки в моем переводе текста по изданию Лонго обозначают единственный литургический блок, которого нет в более ранних рукописных свидетельствах, а именно — Херувимскую песнь на Великом входе, встречающуюся в некоторых более поздних списках ИАК<sup>41</sup>.

Вот что авва Нил говорит об этом песнопении в ИАК (по изданию Лонго):

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ τάξις προχειρίζεται ψάλτας, ἀναγνώστας, ὑποδιακόνους καὶ πρεσβυτέρους·</p> <p>2. ψάλτας μὲν διὰ τὸ ψάλλειν καὶ ἄδειν μετὰ μέλους καὶ ἤχου καὶ ἴσματος</p> | <p>1. Посему церковный порядок поставляет певцов, чтецов, иподьяконов и пресвитеров;</p> <p>2. певцам надлежит воспевать со сладкопением, звучно и стройно</p> |
|---|--|

ни та ни другая датировка не влияют на мою аргументацию. Датировка, предложенная В. М. Лурье в статье «Повествование отцов Иоанна и Софрония (ВНГ 1438w) как литургический источник» // Византийский временник. 1993. N 54. С. 62–74, особенно с. 72 — не ранее X в. — не нашла поддержки. Я признателен автору за присланную мне копию его еще не опубликованного исследования (письмо от 6 мая 1992 г.).

39. Об этом тексте см. также: Taft R. F. *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*. 2<sup>nd</sup> Rev. ed. Collegeville, 1993. P. 198–200, 224, 274–275.

40. Frøyshov S. *La réticence à l'hymnographie*. P. 233–234; Parenti S. *Mesedi — Μεσῳδιον // id. A Oriente e Occidente di Costantinopoli: Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*. Vatican, 2010. (*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica*; 54). P. 91–102, особ. p. 96, not. 43.

41. См. ниже сн. 43.

- |  |  |
|--|--|
| 3. καὶ προκαθηγείσθαι τοῦ λαοῦ εἰς<br>τὸ Ἅγιος ὁ Θεὸς  | 3. и запевать с народом «Святой<br>Боже»,                                |
| 4. καὶ εἰς τὰ προκείμενα καὶ<br>προψάλματα καὶ βηματικά  | 4. и прокимны, и пропсалмы,<br>и виматикии,                              |
| 5. καὶ εἰς τὴν προέλευσιν τῶν<br>Μυστηρίων τὸ Οἱ τὰ Χερουβὶμ                                       | [5. и на входе Тайн Херувимскую<br>песнь,]                               |
| 6. καὶ τὰ κοινωνικά·   | 6. и причастные псалмы;  |
| 7. ἀναγνώστας δὲ εἰς τὰς<br>παροιμιακὰς καὶ προφητικὰς καὶ<br>ἀποστολικὰς βίβλους... <sup>42</sup> | 7. а чтецам — читать Притчи,<br>и пророческие и апостольские<br>книги... |

На месте взятой в скобки Херувимской песни более ранняя редакция рукописи *Stavrou 113* упоминает на Великом входе песнопение *Σιγησάτω πᾶσα σάρξ βροτεία* («Да молчит всякая плоть») <sup>43</sup> и дополняет лекционные чтения историческими книгами Ветхого завета.

Агиополитский источник этого текста как в более древнем, так и в более позднем варианте выдает себя не только характерным литургическим порядком (как мы увидим ниже), но и употреблением определенной лексики: *προέλευσις* («исхождение вперед») — это агиополитский термин ИАК для обозначения Входа <sup>44</sup>, поскольку клирики «выходят» из диаконника, чтобы войти в храм на литургии; *πρόψαλμα* («пропсалом») — это агиополитский синоним прокимна, или, что то же, респонсорного псалма перед чтением Апостола <sup>45</sup>.

Текст аввы Нила очевидно описывает евхаристию. Он перечисляет в следующем порядке:

1. песнопения евхаристии, которые запевают поставленные певцы (2–6);

42. Longo A. Il testo della «Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio» attraverso le «Ἐρημηΐται» di Nicone // RSBN. 1965–1966. N 2–3. P. 223–267, особ. p. 254, lines 49–55. Я нумерую строки, чтобы легче было давать ссылки.

43. ИАК (см.: La Liturgie de S. Jacques. P. 176 lines 20–25), но они отсутствуют в наиболее ранней рукописи греческой ИАК — свитке IX в. Vatican Gr. 2282. Об этом песнопении см.: Parenti S. Nota sull'impiego e la origine dell'inno *Σιγησάτω πᾶσα σάρξ βροτεία* // Κυπριακαὶ Σπουδαί. 2000–2001. N 64–65. P. 191–199 и более подробную библиографию там же на p. 199; см. также мои замечания относительно его использования в Великий четверг в

ВАС: Taft R. F. Great Entrance. P. 76–77, 90–96. *Daniel Galadza* в своей прекрасной работе на лиценциате (т. е. MA) в ПИО, предварившей докторскую диссертацию на ту же тему, приводит ценные данные об этом песнопении в грузинских рукописях ИАК, которые подтверждают, что влияние Константинополя на агиополитский чин не было односторонним. См.: Galadza D. Liturgical Byzantinization in the Orthodox Patriarchate of Jerusalem (неопубликованная работа PIO Licentiate Tesina). Rome, 2010. P. 58–59.

44. La Liturgie de S. Jacques. P. 164 lines 21, 165 apparatus 21.

45. Mateos J. Célébration. P. 8–9.

2. чтения из Священного писания как Ветхого («Притчей и пророческих книг»), так и Нового завета («апостольских книг»), возглашаемые чтецами (7)<sup>46</sup>;

3. респонсории («прокимны и пропсалмы»), помещенные между чтениями;

4. «виматикион» (*Bematikion*) (4);

5. песнопение на Великом входе («Херувимская песнь» в тексте, изданном Лонго (5); «Да молчит всякая плоть» в более ранней редакции);

6. «киноник», или причастная псалмодия (6).

Место и функциональное назначение двух последних разделов в греческих рукописях ИАК очевидно и вопросов не вызывает. Но что такое «виматикион»?

## V. Виматикион

Существительное во множественном числе βηματίκια (4), которое можно было бы перевести как «песнопения вимы», в греческом языке представляет собой гапакс, зафиксированный только в «Повествовании» аввы Нила, где это слово встречается дважды — как в более ранней редакции текста, так и в редакции, опубликованной в издании Лонго (строки 53, 193)<sup>47</sup>. Производное коптское слово, заимствованное из греческого, в коптской Манихейской псалтири означает то, что стало называться «псалмами вимы». Редактор находит греческое соответствие этой аббревиатуре в виде ψαλμοὶ βηματίκια<sup>48</sup>. Но в действительности прилагательное βηματικὸς не имеет precedентов в греческом языке, а коптское

46. Два термина, которые Нил использует для ветхозаветных чтений, — «премудрость» (λαροϋσιακός) и «пророчество» (προφητικὸς) (7) — могут отражать более раннюю практику, когда в ИАК было два чтения из Ветхого завета, одно из учительных книг и одно из книг пророков. Хотя греческое слово λαροϋσιακός, которое здесь использует Нил, более не употребляется в литургическом обиходе, когда-то оно, вероятно, активно использовалось, поскольку термин λαροϋσία дословно означает «притча, пословица» (Lampe G. W. H. *Patristic Greek Lexicon*. P. 1042); славянское слово *пареміа* до сих пор используется для обозначения трех чтений, обычно из Ветхого завета, на праздничных византийских вечерах в некоторые дни. *Sybbe Gudrun Engberg* в своей недавней статье о ветхозаветных чтениях на литургии (The Prophetologion and the Triple-Lecture Theory — The Genesis of a Liturgical Book // BBGG.

2006. Series III, 3. P. 67–92) не ссылается ни на это непроверяемое доказательство существования ветхозаветных чтений на литургии, ни на не менее непроверяемое свидетельство сирийской рукописи *Sharfeh Syrian Patriarchate 87*, о которой речь пойдет ниже в разделе VI.

47. Я нашел его только в двух словарях — в старом, надежном: Cange C. du. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Lyons, 1688; repr. Graz, 1958. P. 196; и в новейшем издании: *Lexikon zur byzantinischen Graecitatis besonders des 9.–12. Jahrhunderts* / Ed. E. Trapp. Faszikel 2. Vienna, 1996. P. 276. Единственная ссылка, которая в них дана, — на текст Нила.

48. Die BEMA-PSALMEN : The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library : Psalm Book, Part II, Fasc. 1 / Ed. G. Wurst. Turnhout, 1996. (Corpus Fontium Manichaeorum; Series Coptica I;

слово можно легко возвести к греческому субстантивированному существительному βῆματίκιον, которое встречается в источниках, пусть и только у одного Нила. Эти термины — и греческий, и коптский, заимствованный из греческого, — очевидно обозначают песнопения, имеющие отношение к некоей виме. В случае с манихеями эту виму легко опознать. «Праздник Вимы» был главным ежегодным празднеством Манихейской церкви, в котором трон-вима (*bema-throne*) основателя секты Мани (216–177 гг. до Р.Х.) был центральным символом<sup>49</sup>. Именно для этого праздника и составлялись коптские «Псалмы Вимы».

Представляется очевидной манихейская параллель использования сирийскими христианами заимствованного из греческого языка слова «вима» для обозначения платформы, или полукруглого возвышения (*exedra*), в центре нефа, на которой восседал епископ (или в его отсутствие возлагался евангелиарий) и где совершалось чтение Писания<sup>50</sup>. Литургическая песнь, которая у Нила называется «виматикион», также должна была относиться к виме. Но к какой виме? В византийском литургическом греческом языке термин «вима» (βῆμα, «платформа») имеет по меньшей мере два значения. Он может обозначать либо амвон, с которого читается Священное писание<sup>51</sup>, либо святилище (θυσιαστήριον), т. е. алтарное пространство, отделенное темплоном, или алтарной преградой<sup>52</sup>. Таким образом, песнопение «виматикион» соответствует не ассиро-халдейскому *'onita d-bim*, т. е. «антифону вимы», но *'onita d-qanke*, т. е. «антифону святилища»<sup>53</sup>. В этом случае оно, по-видимому, представляет собой песнопение, связанное с литургическим действием в *altare*, — в отличие от песнопений Литургии слова, центром которой является амвон или вима сирийского типа посреди храма, и также

Liber Psalmorum Pars II; Fasc. 1): текст и справочный аппарат на р. 20–21; см. р. 1–5 passim. Мой бывший студент *Marcel Mojzeš* обратил мое внимание на это издание.

49. Wurst G. Das Bemafest der ägyptischen Manichäer. Altenberge, 1955. (Arbeiten zum spätantike und koptischen Ägypten; 8); дополнительные сноски см. в: Renhart E. Das syrische Bema : Liturgisch-archäologische Untersuchungen. Graz, 1995. (Grazer Theologische Studien; 20). P. 161. Я признателен *E. Renhart* за присланную копию его прекрасного исследования о виме.

50. Эта параллель более подробно рассмотрена в: Renhart E. Das syrische Bema. P. 161–175.

51. Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexicon. P. 296.

52. *Ibid.*

53. LEW. 253. 27 — 254. 17; см.: Jammo S. Y. H. La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore : Etude historique. Rome, 1979. (OCA; 207). P. 76–82. Причастный антифон *'onita d-bim*, или «Антифон Вимы» (LEW. 298. 3–11), который когда-то пели возле вимы, этимологически был бы близкой параллелью. Но, несмотря на общую этимологию, сирийский термин *bim* и греческий термин βῆμα относятся к двум совершенно разным платформам. Об этих восточносирийских песнопениях и рассматриваемой здесь виме см.: Renhart E. Das syrische Bema, а также дальнейшие указания далее в сн. 83.

от песнопений, сопровождающих перенесение даров и причащение, которые происходят вне алтаря.

В самой ранней рукописи ИАК IX в. (свиток *Vatican Gr. 2282*) положение этого песнопения между Евангелием и отпуском оглашаемых и тех, кому не дозволено оставаться на евхаристическую часть богослужения, еще отмечено дьяконским возгласом: Ὁ ἀρχιδιάκονος· Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ ψάλλωμεν! (Архидьякон: «В мире Христовом воспоем!»)<sup>54</sup>. Более поздняя греческая рукопись ИАК из числа «новооткрытых» в монастыре св. Екатерины на Синае в 1975 г., диаконикон (последование дьяконского служения. — *Пер.*) XIV в. (*Sinai X 1040*), дает это указание с таким разночтением: Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ ψάλλατε. Οἱ ψάλται· στιχηρὸν. Στίχοι κατὰ τὴν ἡμέραν («В мире Христовом воспойте. Певцы: стихиру. Стихи по дню»)<sup>55</sup>. Итак, вплоть до XIV в. это песнопение, по всей видимости, оставалось в употреблении в греческой ИАК. Как мы вскоре увидим, свидетельства об этом песнопении существуют также в некоторых других агиополитских литургических источниках<sup>56</sup>, и что-то сходное вполне могло быть в Сирийском литургическом обиходе Палестины и ее окрестностей (см. ниже раздел VI).

Самый ранний агиополитский греческий источник таких песнопений (где их шестнадцать) зафиксирован в рукописи IX в. *Gr. 44* Санкт-Петербургской государственной библиотеки<sup>57</sup>. Только два из них имеют надписание и называются στιχ<ηρὸν> εἰς σύναξιν<sup>58</sup> или εἰς σύναξιν· Στιχ<ηρὸν> и сопровождаются текстом рефрена, как указано ниже в Таблице I (левая колонка, п. 3)<sup>59</sup>. В Таблице I я привожу этот пример: чин богослужения в воскресенье 2-го гласа параллельно с грузинским списком ИАК X–XI вв. (кодекс *Tiflis A 86*), который представляет в точности тот же порядок, за исключением особой грузинской системы песнопений, что я поясню далее в этом разделе<sup>60</sup>.

54. La Liturgie de S. Jacques. P. 176 line 13; см.: Taft R. F. Great Entrance. P. 71–72.

55. Kazamias A. K. Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἀγίου Ἰακώβου. P. 169 apparatus siglum I.

56. Я подробно рассматриваю эти песнопения в: Taft R. F. Great Entrance. P. 41, 70–76, 92–94, 99–102, 113–14; см. также: Leeb H. Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem. Vom 5. bis 8. Jahrhundert. Vienna, 1970. (Wiener Beiträge zur Theologie; 28). S. 99–124.

57. Thibaut J.-B. Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Église grecque. St. Petersburg, 1913. P. 3\*–11\*; см.: Taft R. F. Great Entrance. P. 73–74, 97–98, 100–101, 113, 435.

58. Thibaut J.-B. P. 8\* (f. 41<sup>v</sup>).

59. *Ibid.* P. 7\* (f. 25<sup>v</sup>).

60. *Ibid.* P. 7\*–8\*; ср. с чином ИАК в: Mercier B.-Ch. (La Liturgie de S. Jacques. P. 172 line 20 — 182 line 20).

**Таблица I • ПЕСНОПЕНИЯ ИАК В ГРЕЧЕСКОЙ РУКОПИСИ IX В. РНБ  
GR. 44 И ГРУЗИНСКОЙ РУКОПИСИ TIFLIS GEORGIAN A 86  
(в скобках даны мои пояснения)**

	St. Petersburg Gr. 44	Tiflis Georgian A 86
1	Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον (Евангелие: Мф 7:1–11).	Евангелие.
2	Σχολάσωμεν ἐκτενωσ̄ς· ἐν εἰρήνῃ (начало мирной ектеньи).	Литания и молитва.
3	Εἰς σύναξιν· Στιχ<ηρόν>· Ἵντως παράνομοι σφραγίσαντες... (песнопение синаксиса) <sup>61</sup> .	Дьякон: «Воспоем в мире!» И произносят молитву умоления рук.
4	Μή τις τῶν κατηχουμένων (от- пуст оглашаемых).	Дьякон: «Пусть никто из недо- стойных...» (отпусты).
5	Ἄλληλούϊα. Ἄλληλούϊα. Ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ἡμῶν. Ἄλληλούϊα. Δόξα πατρί. Ἄλληλούϊα (Песнопение Велико- го входа: Пс 24:6 с Аллилуия).	И возглашают «Святые» (т. е. песнопение (рефрен) Святых даров или <i>Sanctificatorum cantus</i> ).
6	Ἴεν σοφία πρόσχωμεν (дьякон- ский возглас).	Дьякон: «В премудрости будем внимать!»
7	Πιστεύω... (Символ веры).	Народ говорит: «Верую в одного Бога, Отца» <sup>62</sup> .

В другом агиополитском литургическом источнике (*Jerusalem Hagiou Stavrou 43*), греческой рукописи, датированной 1122 г., но отражающей особенности агиополитской литургии в период до разорения Иерусалима арабами при халифе Хакиме в 1009 г.<sup>63</sup>,

61. Это песнопение рассмотрено в: Follieri E. *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae* : 6 v. Vatican, 1960–1966. V. 3. P. 122. (ST; 211–215 bis).

62. Conybeare F. C., Wardrop O. *The Georgian Version of the Liturgy of St. James* // ROC. 1913. N 18. P. 396–410, особ. P. 401–402; 1914. N 19. P. 155–173. См. также грузинский текст ИАК в рукописях X в. *Graz Universitätsbibliothek 34* и XIII–XIV вв. *Vatican Borgia 7* в изд.: *Liturgiae Ibericae antiquiores* / Ed. M. Tarnishvili. V. 1. Louvain, 1950. (CSCO; 122–123, *Scriptores Iberici*; 1–2, Ser. I). P. 30 /40–41 nos. 17–21; P. 3–4/4–5 nos. 8–9.

63. Об этой многократно исследованной рукописи см. фундаментальный труд: Brakmann H. *Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems : Mit liturgiegeschichtlichen Beobachtungen zur christlichen Euchologie in Palaestina, Syria, Iberia und im Sasanidenreich* // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 2004. N 47. S. 108–127, особ. s. 118–121; также: Baumstark A. *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einem übersehenen Urkunde* // OC. 1905. N 5. S. 227–289; Bertonière G. *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*. Rome, 1972. (OCA; 193). P. 12–18.

песнопение синаксиса один раз названо στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς τὴν λειτουργίαν («стихира псалма на литургии»). Это очевидный синоним надписания в рукописи *St. Petersburg Gr. 44* (см. п. 3 в левом столбце в Таблице I)<sup>64</sup>.

Στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς τὴν λειτουργίαν («стихира псалма на литургии») или ее синоним στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς σύναξιν («стихира псалма для синаксиса») — без сомнения, изначальные и верные названия этого песнопения, те наименования, которые Х. Лееб (*Helmut Leeb*) связывает с отпуском оглашаемых из соборания, который следует непосредственно за этим песнопением в ИАК (см.: Таблица I, п. 4)<sup>65</sup>. В рукописи *Jerusalem Stavrou 44* этот же рефрен обозначен στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς τὰ ἅγια<sup>66</sup> («стихира псаломная на святые» (дважды)), εἰς τὰ ἅγια<sup>67</sup>, τὰ ἅγια<sup>68</sup> («на святые, святые» (по одному разу каждая)) или просто στιχηρὸν<sup>69</sup> (стихира (единожды)). Но в этом источнике<sup>70</sup>, как и в некоторых других, обозначение εἰς τὰ ἅγια («на святые») относится к дарам и является эквивалентом грузинского *Sanctificationum cantus* на Великом входе<sup>71</sup>.

Более поздние иерусалимские источники, как греческие, так и грузинские, показывают постепенное смещение этих двух названий гимнов. Возможно, это произошло в результате вытеснения исконного агиополитского гимна εἰς τὰ ἅγια («на святые»), спровоцированного введением на место εἰς τὰ ἅγια византийского Херувикона в качестве гимна Великого входа<sup>72</sup>. Другая возможная причина путаницы этих двух названий может заключаться в следующем: τὰ ἅγια («святые») может означать не только собственно евхаристические дары, но и «святая святых», т. е. святилище — как в Пс 133:2 (LXX): Ἐλάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια καὶ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον («Воздвигните руки ваши к святилищу

64. Papadopoulos-Kerameus A. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας : В 5 т. СПб., 1894–1898. Т. 2. 106. 25. См. исправления к этому изд. в книге: Пападопуло-Керамеус А. И., Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы святогробский, иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви : Критико-библиографическое исследование. Киев, 1907. С. 41–60.

65. Leeb H. Gesänge. S. 101; о свидетельствах об этом песнопении в греческой и грузинской версиях ИАК см.: Taft R. F. Great Entrance. P. 71–74.

66. Papadopoulos-Kerameus A. Ἀνάλεκτα. 187. 20, 201. 31.

67. *Ibid.* 212. 1.

68. *Ibid.* 188. 23.

69. *Ibid.* 25. 8.

70. *Ibid.* 212. 3.

71. Как я показал в работе: Taft R. F. Great Entrance. P. 70–73. О грузинских песнопениях см. недавнее изд.: Schneider H.-M. Lobpreis im rechten Glauben : Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzelesi Iadgari. Bonn, 2004. (Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte; 23). P. 46–49 (о песнопении на умовение рук: раздел 1. 2. 1. 4; о песнопении «Святые»: раздел 1. 2. 1. 5). Я признателен Dr. Schneider за присланную им копию своего исследования.

72. Taft R. F. Great Entrance. P. 73–76.



и благословите Господа»). Термин *στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς τὰ ἅγια* («стихира псаломная на святые»), интерпретированный таким образом, может быть точным эквивалентом того, что у аввы Нила называется *βηματίκιον*.

Грузинские источники упоминают «виматикион» как песнопение при умовении рук (т. е. *Lavabo* или *Manuum lotionis cantus*)<sup>73</sup> — обозначение, возникшее скорее от близкого соседства, чем от смысла песнопения (случай не уникальный для литургических надписаний)<sup>74</sup>. Лееб показал, что так называемое песнопение *Lavabo* на самом деле есть *Antwortsgesang auf das Evangelium*, т. е. респонсорий на Евангелие<sup>75</sup>. Сходные послеевангельские песнопения есть в сиро-халдейской *ʿonita*, они сопровождали шествие при возвращении в храм после чтения Евангелия в жаркий период года (от Вознесения до праздника Освящения церкви), когда Литургия слова совершалась во дворе, с южной стороны храма<sup>76</sup>; в Амвросианских *antiphona post evangelium* (респонсории после Евангелия); и, возможно, даже в рубрике александрийской мельхитской греческой литургии св. Марка — Ὁ διάκονος Ἄρξαι καὶ λέγουσιν τὸν στίχον, ныне находящиеся определенно не на своем исходном месте — внутри *preces* (молитв) после Евангелия<sup>77</sup>.

## VI. Параллельный раннесирийский обряд

Теперь особенно интересно будет обнаружить сходный обряд в сирийских источниках, таких как, например, подробное и красочное описание евхаристического богослужения в сирийской рукописи

73. См. грузинский текст ИАК в кодексах, указанных выше в сн. 62; грузинский лекционарий см. в: *Le Grande lectionnaire de l'Église de Jérusalem* / Ed. M. Tarchnishvili. Louvain, 1959–1960. (CSCO; 188–189, 204–205 = *Scriptores iberici*; 9–10, 13–14). nos. 750–751 и *passim*; *id.* *Liturgiae*. P. 3–4 nos. 8; см. Taft R. F. *Great Entrance*. P. 41–42, 71–76, 95, 99, 101, 113–114.

74. См., например, надписание молитвы Трисвятого в чине ассиро-халдейской евхаристии, которая относится к тому, что следует после нее, хотя сама молитва относится к предшествующему песнопению Трисвятого: LEW. 255. 22–26.

75. Leeb H. *Gesänge*. P. 112; *id.* *Die Gesänge des Weihnachtsfestes im Gemeindegottesdienst von Jerusalem nach dem georgischen Lektionar* // *Liturgisches Jahrbuch*. 1965. N 19. S. 234–246, особ. s. 239; Taft R. F. *Great Entrance*. P. 72, 41–42 not. 99,

P. 120 not. 3; *id.* *A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts* // ОCP. 1970. N 36. P. 437–443, особ. p. 441–443.

76. Jammo S. Y. H. *La structure de la messe chaldéenne*. P. 120. Следует отметить, что у Эгерии (Путешествие, или Паломничество по святым местам. 25.1–4, 35.1–2, см. 38.2) мы видим, что литургия Слова и евхаристическая часть литургии по случаю могли совершаться в разных местах: *Égerie, Journal de voyage (Itinéraire)* / Ed. P. Maraval. Paris, 1982. (SC; N. 296). P. 245–249, 278–281, 290–291; см.: Taft R. F. *Worship on Sinai Peninsula*. Not. 4.

77. См. издание литургических рукописей с комментарием: Cuming G. J. *The Liturgy of St. Mark*. Rome, 1990. (OCA; 234). P. 14 apparatus 23–27; LEW. 120. 33.

*Sharfeh Syrian Patriarchate 87 (olim Rahmani Syr. 33)*<sup>78</sup>, современном списке манускрипта VIII–IX вв., сохранившего на лл. 303–305 еще более ранний литургический чин — возможно, конца VI в., периода до исламского завоевания, после которого публичные христианские богослужения (подобные описанному в этом тексте) вряд ли могли совершаться<sup>79</sup>. Это чинопоследование в подробностях передает порядок торжественного входа епископа в город для совершения литургии и описывает встречу епископа, Литургию слова и преанафоральную часть следующим образом<sup>80</sup>:

1. К началу церемонии (ἀκολουθία) прибывают члены клира и он (епископ) спускается с ними в дьяконник и тотчас там садится, пока клирики облачаются.
2. И когда архидьякон, несущий Евангелие, выйдет и встанет перед епископом, дежурные клирики (учиненные, урочные (сир. *shahhare*; лат. *vigiler*, от *vigilo* — бодрствовать); см. далее п. 14. — *Пер.*) начинают службу.
3. И как только епископ войдет в церковь, старший пресвитер возглашает молитву.
4. После этого певцы поют Трисвятое.
5. И епископ сразу говорит молитву перед чтениями и садится на свое место, а пресвитеры рассаживаются по чину.
6. И архидьякон сразу возглашает: «Стихните!» (Παύσασθε).
7. И немедленно чтец поднимается (на амвон) и возглашает название книги.
8. Затем архидьякон возглашает: «Будем внимательны!» (Πρόσομεν).

78. Rahmani I. E. Ritus receptionis episcopi et celebrationis liturgiae catechumenorum // *Studia Syriaca*, Fasc. III: *Vetusta documenta liturgica* / Ed. I. E. Rahmani. Sharfeh, 1908. P. 1–22, издание сирийского текста литургии в сирийской нумерации: P. 1–4; франц. пер. текста с комментариями в: Khouri-Sarkis G. *Réception d'un évêque syrien au VI<sup>e</sup> siècle* // *OSyr.* 1957. N 2. P. 159–162, особ. p. 137–148; см.: Mateos J. *Célébration*. P. 9; Taft R. F. *Great Entrance*. P. 40–42 и Not. 9; *id.* *Ἡ βραβεία*.

79. I. E. Rahmani (Ritus. P. 3) датировал чин V в.; A. Baumstark придерживался той же точки зрения (*Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922. S. 141); G. Khouri-Sarkis (*Réception*. P. 137) датирует появление первоисточника VI в., более точно — промежутком между 451 и 653 г.; Vööbus (Vööbus A. *Syrische Kanonensammlungen* et

Ein Beitrag zur Quellenkunde I : 2 Bde. Bd. 1 : *West-syrische Originalurkunden I*, A. Louvain, 1970. (CSCO; 307, *Subsidia*; 35). P. 192, 196–197) датирует его VI–VII вв. и вне всякого сомнения временем до середины VIII в. Мои доводы не зависят от точной даты появления этого текста.

80. Сирийский текст см. в: Rahmani I. E. Ritus. Text 1–5 (страницы пронумерованы сирийскими числительными); латинская версия на p. 16–22. Следуя G. Khouri-Sarkis (*Réception*. P. 160–162), я привожу по-гречески термины очевидно греческого происхождения, которые в сирийском тексте даются в сирийской транслитерации. О сирийской терминологии в тексте см. комментарий в: Khouri-Sarkis G. *Réception*, *passim*, особ. p. 157–159, 162–184, а также сноски и комментарии по всей книге.

9. И как только чтец закончит чтение, архидьякон подает знак одному из священников, который, продолжая сидеть, возглашает: «Мир тебе!» (Εἰρήνη σοι). И так он поступает после чтения обеих книг, греческой и сирийской.
10. И сразу поднимается певец и возглашает: «Псалом Давида!» (Ψάλλμος τοῦ Δαυίδ).
11. И архидьякон говорит: «Начинай респонсорий!» (Πρόψαλλε).
12. И певец говорит респонсорий (πρόψαλμον).
13. И архидьякон призывает: «Будем воспевать!» (Ἔψοψάλλωμεν).
14. И без промедления дежурные клирики (φύλακες) поют.
15. И тотчас [чтецы] двух других чтений поднимаются (на амвон), в то время как епископ остается на своем месте на троне и сидящие остаются на своих местах.
16. И дежурные клирики возглашают шесть стихов (сир. *phetgome*) псалма «Помилуй меня, Боже, по милости Твоей» (Пс 50:1), с добавляемыми стихами (*phetgome*).
17. И тотчас один из пресвитеров [говорит]: «Мир тебе!», и они остаются сидеть.
18. После чего тотчас читается Апостол.
19. Затем тотчас «Аллилуия».
20. Архидьякон говорит: «Начинай псалом!» (Πρόψαλλε).
21. И сразу после «Аллилуйя» архидьякон говорит: «Будем все отвечать стройно!» (Συμφώνως πάντες ὑποψάλλωμεν).
22. И тотчас читается Евангелие.
23. Далее ектеньи (сир. *litania*).
24. И епископ молится.
25. Затем архидьякон несет Евангелие, которое было положено на престол.
26. И дьякон-грек взывает: «Все оглашаемые, удалитесь!» (Ὅσοι κατηχέσθε πορεύεσθε).
27. И после него сириец[-дьякон возглашает]: «Кто не получил печати, удалитесь!»
28. И все [дьяконы] возглашают то же самое, пока не войдут в алтарь.
29. И архидьякон с Евангелием в руках возглашает: «Оглашаемые, изыдите! Двери!» (Οἱ κατηχούμενοι πορεύεσθε! τὰς θύρας!).
30. И завесы и двери закрываются.
31. И немедленно учиненные певцы поют песнопение (рефрен) (сир. *ma'nyoto*).
32. И приносится епископу и всем пресвитерам вода для омовения.

33. И епископ входит и становится перед престолом, и тотчас певцы начинают петь «Аллилуйя» перед Тайнами (сир. *alleluia qdam gaze*).

34. И когда они подойдут к алтарной двери, завесы открываются.

35. И как только дары поставлены на престол, епископ кадит, и говорят Символ веры... [в этом месте рукопись обрывается].

Этот ценный источник содержит чин для входа в святилище, являющийся почти зеркальным отражением палестинского евхаристического обряда, который мы находим в греческих рукописях ИАК. В Таблице II два чина помещены параллельно для сравнения:

**Таблица II**

	<b>Sharfeh 87</b>		<b>Греч. ИАК<sup>81</sup></b>
1	Евангелие (§ 22).	1	Евангелие.
2	Ектеньи и молитва (§ 23–24).	2	Ектенья и молитва.
3	Процессия в святилище, возглавляемая архидьяконом, несущим евангелиарий (§ 25).		
		5	Песнопение 1.
4	Отпусты (§ 26–29).	4	Отпусты.
5	Песнопение 1 (§ 31).		
6	Умовение рук (§ 32) <sup>82</sup> .	6	Умовение рук.
		7	«В мире Христовом воспоем!»
8	Вход в святилище (§ 33).		
9	Перенесение даров с песнопением 2.	9	Перенесение даров с песнопением 2.
10	Поставление даров на престол (§ 35).	10	Поставление даров на престол.
11	Каждение.	11	Каждение.
12	Символ веры (§ 36). [конец рукописи]	12	Символ веры. и проч.

81. La Liturgie de S. Jacques. P. 176–182.

82. О параллелях к *Manuum lotionis (cantus)* в грузинских списках ИАК см.: Leeb H. Gesänge.

S. 99–113; Taft R. F. Great Entrance. P. 41, 42, 70–76, 95, 99, 101, 113, 114, 120; Verhelst S. La Messe de Jérusalem. P. 255, 258.

За исключением обратного порядка отпустов (4) и песнопения 1 (5) оба чина демонстрируют поразительное сходство. Конечно, тот факт, что мы встречаем подобие вимы сирийского типа<sup>83</sup> в литургическом чине, практически идентичном с чином греческой ИАК, и еще более его двуязычная природа и греческая терминология<sup>84</sup>, — ставят вопросы о происхождении и интерпретации данного сирийского текста.

83. Об этой достаточно хорошо изученной литургической структуре см.: Taft R. F. *Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions* // *ОСР*. 1968. N 34. P. 326–359 и более ранние работы, процитированные в этом исследовании; *id.* *On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy* // *Eastern Churches Review*. 1970. N 3. P. 30–39; обе переизданы в: *id.* *Liturgy in Byzantium and Beyond*. Aldershot; Brookfield, 1995. (VCSS; 494). Chap. VII–VIII и дополнительный раздел «Примечания и комментарии», р. 3–6, в конце того же тома; более новые исследования, в хронологическом порядке: Vööbus A. *Syrische Kanonessammlungen*. S. 192–99; Renhart E. *Das syrische Bema*; Lossley E. *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth-to-Sixth-Century Syriac Churches*. Kaslik; Lebanon, 2003. (Patrimoine Syriaque; 2).

84. См. о греко-сирийском двуязычии в Сирии и Палестине — об Иерусалиме: *Egeria. Journal*. 47. 3–4. (SC; N. 296). P. 314–315, 315–316, not. 4; об Антиохии: *Chrysostom. Ad populum Antiochenum*, hom. 19. 1 // PG 49. Col. 188 = CPG § 4430; *id.* *De ss. martyribus*. 1 // PG 50. Col. 646 = CPG. § 4357; также ссылки в: Khouri-Sarkis G. *Propos liminaire — la Syrie bilangue* // *OSyr*. 1956. N 1. P. 26–29; *id.* *Réception*. P. 145–159; Rahmani I. E. *Ritus*. P. 5–15; *id.* *I fasti della Chiesa patriarcale antiochena*. Rome, 1920. P. 24–25. О всей проблематике в целом см.: Dekkers E. *Limites sociales et linguistiques de la pastorale liturgique de S. Jean Chrysostome* // *Augustinianum*. 1980. N 20. P. 119–129; более раннее изложение истории вопроса см. в: Fitzmeyer J. A. *The Languages of Palestine in the First Century A. D.* // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1970. N 32. P. 501–530. M. Black (в изд.: *Black M. Rituale Melchitarum. A Christian Palestinian Euchologion* / Ed. M. Black. Stuttgart, 1938. (Bonner orientalische Studien; 22)) — издал мелкитский чиновник на основе многоязычного палестинского манускрипта XII–XIII вв. *British Library Or.* 4951 (ff. 18<sup>v</sup>–19<sup>r</sup>), о котором см.: Brakmann H. *Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems*. P. 111. *Brakmann* называет его «offensichtlich das Pontificale eines Provinzbischofs» — «по всей видимости, евхологием епископа провинции». В евхологии содер-

жатся тексты на греческом языке, палестинском и эдесском диалектах сирийского языка, а также на гаршунни — арабском языке, использующем сиро-палестинскую письменность. При том, что *M. Black* (*Rituale*. P. 1–36) пишет много и подробно о рукописи, ее содержании, языке и проч., он не высказывает предположений относительно датировки — т. е. о том, что в первую очередь интересует исследователя любой рукописи! *Margoliouth* (*Margoliouth G. Descriptive List of Syriac and Karshuni MSS. in the British Museum Acquired Since 1873*. London, 1899. P. 48), считает, что она, вероятнее всего, относится ко времени не позднее XII в. Эта датировка представляется вполне оправданной, так как *Burkitt* (*Burkitt F. C. Christian Palestinian Literature* // *JThS*. 1900–1901. N 2 / 1. P. 174–183, особ. p. 179–183) подразделяет все существующие источники палестинской сирийской литературы на два периода: ок. VII в. и ок. XI в., а наша очевидно палестинская рукопись содержит «Литургию Нила», что свидетельствует о ее использовании уроженцами Палестины в Египте, которые находили убежище в тех местах от набегов мамлюков в XIII в. Всегда осторожный и основательный *Brakmann* (*Die altkirchlichen Ordinationsgebete Jerusalems*. P. 110) подтверждает датировку XII–XIII вв. Таким образом, наша рукопись датируется XII–XIII вв., и, как полагает *F. C. Burkitt* (*Christian Palestinian Literature*. P. 183), она вполне могла когда-то принадлежать собранию монастыря св. Екатерины на Синае. Вплоть до конца XVII в. сирийский язык использовался наряду с греческим, а позднее — арабским в качестве языка богослужения православной церкви в Сирии и Палестине, пока окончательная арабизация православного населения патриархатов Антиохии и Иерусалима не привела к его полному забвению (*Black M. Rituale*. P. 6–9). Использование в рукописи арабского языка показывает, что она должна относиться к периоду, когда сирийский язык вышел из употребления в качестве разговорного языка среди палестинцев-мелкитов. О процессе арабизации см.: *Griffith S. H. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Tenth Century Palestine*. Aldershot, 1992. (VCSS; 380); *id.* *From Aramaic to Arabic: The Languages of the*

Все эти вопросы я уже рассматривал в другой своей работе<sup>85</sup>. Не претендуя на то, что исчерпал все, что может быть сказано об этом источнике, сделаю предположение, что он может отражать порядок совершения евхаристии по сирийскому чину ИАК Сиро-Антиохийской яковитской церкви<sup>86</sup>, возможно, даже предназначенного для использования в церковном здании с вимой западно-сирийского типа вроде тех, что были обнаружены в массиве известняковых пород на севере Сирии, или той, что упоминается в Месопотамском яковитском обряде Тикритского мафрианата<sup>87</sup>. Итак, этот сирийский текст представляется наиболее близким из имеющихся подробным чином литургии по отношению к той, что описана у аввы Нила. Указанный чин дает ценные подтверждения того, что нам известно из параллельных и более поздних источников о раннем чине и песнопениях ИАК<sup>88</sup>.

Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods // DOP. 1997. N 51. P. 11–31; *id.* The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab-Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750–1050 CE) // CCHL. P. 175–204; см. также литературу, которую он цитирует в этих исследованиях: Galadza D. Liturgical Byzantinization. Sec. III. 3. 2: "Excursus: Arabization". А также: Charon C. (= Korolevsky C.). Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jerusalem) // ХРΥСОСТОМИКА : Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV centenario della sua morte, 407–1907. Rome, 1908. P. 473–718; *id.* Korolevsky (Karalevsky) C. Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours. V. 2, 3. Rome, 1910–1911. V. 3. P. 24–36 (vol. 1 не был издан); эта же книга в англ. пер.: History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the Sixth Century Monophysite Schism to the Present (1910) : 3 v. / Transl. J. Collorafi; Bishop Nicholas Samra, ed. Bishop Nicholas Samra. Fairfax, VA, 1998–2001. V. 3. Part 1. P. 27–58. *Nasrallah* (Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle : Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. V. 3. T. 2. Louvain, 1981. P. 368–384) перечисляет мелкитские литургические рукописи на разных языках; о сиро-палестинских рукописях см.: *ibid.* P. 384–386.

85. Об этом последнее и наиболее полное исследование в: Taft R. F. The βῆματικόν; ранее в: *id.* Great Entrance. P. 40–42, 49, 97, 166, 169, 408; *id.* Some Notes on the Bema. P. 355–357; *id.* Liturgy in Byzantium. Chap. 7. P. 355–357.

86. О сирийской ИАК см. также двуязычный греко-сирийский двусторонний фрагмент ИАК, происходящий из Дамаска, изданный Sauget: Sauget J.-M. Vestiges d'une célébration gréco-syrique de l'Anaphore de Saint Jacques // After Chalcedon / Eds. Laga, Munitiz, van Rompay. P. 309–345. По вопросу о языке в Палестине, на Синае и в других областях Византийской империи см. сн. 84.

87. О мафрианате и о том, какая там была вима, см.: Taft R. F. Some Notes on the Bema. P. 337–357. Точное географическое происхождение этой рукописи дискутируется: A. Vööbus (Syrische Kanonensammlungen. S. 195–199) подробно рассматривает возможные варианты ее происхождения, склоняясь в пользу Сирии, но его аргументация сводится на нет из-за того, что он не принимает в расчет литургический материал этого чинопоследования. Он ошибается, утверждая (р. 196), что двуязычная природа рукописи указывает на Сирию как на единственный возможный вариант: "*Es bleibt nur eine einzige Möglichkeit übrig, die westliche Zone, nämlich Syrien, wo das griechische Sprachidiom eng mit demjenigen des Syrischen in Berührung gekommen war*", — поскольку и греческий, и сирийский языки использовались в богослужении в Палестине и на Синае. G. Khouri-Sarkis (Réception. P. 145–159), исходя из упоминания «учиненных» в писаниях св. Маруты, еп. Майферкатского (прп. Маруфа, еп. Месопотамского) († до 420), склоняется в пользу епископии в Византийской империи где-то на границе верхней Месопотамии и Сирии, в районе Мартирополиса (Майферката), современного г. Сильван в Восточной Турции.

88. См.: Taft R. F. The βῆματικόν. P. 680–691.

## VII. Литургия в «Мистагогии» св. Максима

Обратимся теперь к чину литургии, описанной в «Мистагогии» св. Максима<sup>89</sup>. Из рассмотрения мы сразу можем изъять за частую весьма общие — т. е. не специфические для той или иной традиции — указания на литургические элементы, характерные и для ВАС/ЗЛАТ, и для ИАК, такие как Великий вход, евхаристическая молитва, ответ «Один — Святой...» на древний призыв к причащению «Святыню — святым!» (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις)<sup>90</sup>, само святое причащение и проч. Но существуют и иные элементы, или литургические блоки, несомненно специфические для конкретной традиции, и не только типичные элементы содержатся в нескольких поздне-античных обрядах, как видно из Таблицы III. (Элементы литургических чинов представлены в таблице в виде литургических блоков, расположенных согласно их порядку в соответствующем чине. Таблица позволяет увидеть соотношение литургических блоков в данных чинах. — *Пер.*)

**Таблица III • чин евхаристической литургии  
ПО ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТУРГИИ ВАС/ЗЛАТ,  
СВ. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ И АГИОПОЛИТСКОЙ ИАК**

	Византийская литургия в самых ранних источниках	Евхаристия в «Мистагогии» св. Максима	Агиополитская литургия св. Иакова (ИАК) в самых ранних источниках <sup>91</sup>
	1	2	3
1	Вход в церковь епископа, клириков и народа	Вход в церковь епископа, клириков и народа (глл. 8–9, 23–24)	Клирики выходят из дьяконника, чтобы войти в храм
2	Великая ектеня; Трисвятое и молитва		Трисвятое и молитва

89. Я цитирую «Мистагогию» по номерам глав внутри текста. Греч. текст см. в: PG 91. Col. 657–718. Англ. перевод см. в: Maximus Confessor : Selected Writings. P. 183–225.

90. По этому вопросу см.: Taft R. F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. 5 : The Precommunion Rites. Rome, 2000. (OCA; 261). P. 230–248.

91. Основываясь на самой ранней существующей рукописи — свитке IX в.: Vatican Gr. 2282, ms H (B.-Ch. Mercier. La Liturgie de S. Jacques), как и на других уже цитированных агиополитских источниках.

	1	2	3
3		Чтения из Писания, перемежающиеся псалмодией; преподание мира перед каждым чтением (глл. 10–13, 23–24)	Респонсорный псалом Апостол Аллилуйя с каждым
4			Сугубая ектеня
5	Евангелие	Евангелие (глл. 13–14)	Евангелие
6			Дьяконский призыв и песнопение <i>Виматиксион</i>
7			Молитвы
8	Сугубая ектеня		
9	Молитвы об оглашаемых, отпуст оглашаемых и прочих; молитвы верных	Отпуст оглашаемых и прочих после Евангелия (гл. 14)	Единый общий отпуст оглашаемых и прочих по окончании Литургии слова
10		Двери закрываются после Евангелия и отпустов (глл. 13, 15)	
11	Вход с дарами	«Вход святых таинств» (ἡ τῶν ἁγίων μυστηρίων εἴσοδος) (глл. 13, 16)	Великий вход с дарами и молитвы
12	Диалог <i>Orate fratres</i> («Помолитесь, братья»)		
13	Проскомидийная ектеня и молитва <i>accessus ad altare</i> (приближения к престолу)		
14	Целование мира	Целование мира (глл. 13, 17, 24)	
15	Предупреждение охранять двери		



	1	2	3
16	Символ веры	Символ веры (гл. 13, 18, 24)	Символ веры
17			Целование мира
18			Диалог <i>Orate fratres</i> и молитвы <i>Accessus ad altare</i>
19			Молитва завесы
20	Анафора (и проч.)	Анафора (и проч.)	Анафора (и проч.)

Которую из двух евхаристических литургий — Византийскую ВАС/ЗЛАТ или агиополитскую ИАК — описывает св. Максим в своей «Мистагогии»? Рассмотрим специфические для каждого из обрядов литургические блоки в Таблице III.

#### 1. МАЛЫЙ ВХОД В ИАК

В главах 8–9 и 23–24 «Мистагогии» св. Максима приводится следующее описание Входа (цитаты из «Мистагогии» даны с учетом рус. пер. А. И. Сидорова. — *Пер.*):

#### Гл. 8. Что символизирует первый вход [архиерея] в священное Собрание и последующие за тем действия

...первый вход (ἡ πρώτη εἴσοδος)<sup>92</sup> архиерея в святую церковь для священного собрания есть образ и изображение пришествия во плоти Иисуса Христа, Сына Божьего и нашего Спасителя в этот мир.

#### Гл. 9. Что означает вход народа в святую церковь Божью (ἡ τοῦ λαοῦ εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν εἴσοδος)

Преподобный старец говорил, что вход народа в церковь вместе с иерархом (τὴν δὲ τοῦ λαοῦ σὺν τῷ ἱεράρχῃ εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἴσοδον) означает обращение неверующих от неверия к вере...

92. В этот ранний период обозначения входов на богослужении были чисто описательными. Терминология получает развитие лишь в более поздних диатаксисах, и к XII–XIII вв. появляются названия «первый вход» и «Великий вход»: *Athens Ethnike Bibliotheke 662* (Kalaitzidis Panagiotis L. Τὸ ὑλ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο — εὐχολόγιο τῆς Ἐθνικῆς

Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Pontificio Istituto Orientale, Rome, January 29, 2004) 25. 27, 77. 2; TL 6, 9), а в диатаксисе Филофея — нынешние названия: «Малый» (ἡ μικρὰ εἴσοδος) и «Великий вход» (ἡ μεγάλη εἴσοδος) (TL 6, 9).

Далее «Мистагогия» комментирует Вход в гл. 23–24, снова называя его «первым входом» и цитируя Ис 27:11 (LXX): «...усматривай умственными очами в первом входе священного собрания [уход] от заблуждения и смятения, вызванного вещами плотскими, как написано: “женщины придут и сожгут их”» — вряд ли это было бы удачным замечанием, если бы во Входе не участвовали миряне. (Текст LXX в этом месте, по всей видимости, сильно отличается от масоретского; ср. цсл. пер.: *женѣ грядѹщыхъ съ позѹрницѣ, прїидѹтъ*. — Пер.) Таким образом, текст, судя по всему, указывает на совместный вход всего церковного собрания — епископа, клириков и мирян, как мужчин, так и женщин.

Надо сказать, в имеющихся рукописях ИАК не существует никаких свидетельств, что агиополитская процессия Входа клириков в храм для евхаристического служения включала и рядовых верующих<sup>93</sup>. Напротив, Вход в ИАК называется не «вход», но *προέλευσις* («выход», или «исхождение»)<sup>94</sup> клириков, несомненно, из какого-то вспомогательного помещения, служившего ризницей или дьяконником<sup>95</sup>. Описание входа в евхаристическом обряде в сирийской рукописи *Sharfeh Syrian Patriarchate 87*, цитированной выше, это подтверждает.

## 2. БОЛЕЕ РАННЯЯ ФОРМА МАЛОГО ВХОДА В ИАК?

Но не может ли быть одним возможным исключением из этого неопровержимого утверждения древняя молитва входа в ИАК, позднее интерполированная в некоторые итало-греческие списки древней редакции ЗЛАТ? Текст более древней греческой редакции середины VIII в. в ватиканском кодексе *Barberini Gr. 336* подтверждается, как показал Андре Жакоб (*André Jacob*)<sup>96</sup>, грузинским изводом ИАК VII–VIII вв., и, следовательно, этот текст — более ранний, чем редакция этой молитвы в ИАК свитка IX в. *Vatican Gr. 2282*.

93. Впрочем, см. ниже об участии монарха во Входе в Византии (раздел VII. 3) и, возможно, также в Иерусалиме (в разделе VII. 2).

94. Mercier V.-Ch. *La Liturgie de S. Jacques* (см.: P. 27 и справочный аппарат).

95. О храмах в Палестине см.: Patrich J. *The Transfer of Gifts*; а также ниже сн. 110. Где именно находился этот дьяконник, для моей аргументации не принципиально. А место его нахождения в храме Гроба Господня (базилике Воскресения) скорее всего восстановить уже невозможно (см. раздел VII. 2).

96. Jacob A. *Zum Eisdosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des Vat. Barb. Gr. 336 // OKS. 1966. N 15. P. 35–38.*

Εὐεργέτα καὶ τῆς κτίσεως πάσης  
δημιουργέ, πρόσδεξαι προσιοῦσαν  
τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐκάστου τὸ  
συμφέρον ἐκπλήρωσον, καὶ ἄγαγε  
πάντας εἰς τελειότητα, καὶ ἄξιους  
ἡμᾶς ἀπέργασαι τῆς βασιλείας  
σου. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ  
φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου  
υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλόγητός εἰ<sup>97</sup>.

Благодетель и всего творения Соз-  
датель, прими Церковь входящую,  
каждому полезное даруй, приведи  
всех к совершенству и соделай нас  
достойными Царства Твоего. По  
благодати, и милости, и человеко-  
любии Единородного Твоего Сына,  
с Которым Ты благословен [ныне и  
всегда и во веки веков. Аминь!].

Позднейшие славянские переводчики этой молитвы были настолько смущены простотой экклезиологии «входящей Церкви», что переработали ее в некий более банальный вариант «прими тех [или: «этих твоих служителей»], входящих в церковь»<sup>98</sup>. Означает ли это, что смысл выражения «твою входящую Церковь» следует понимать буквально — как указание на действительный вход всего собрания в храм вместе с клириками? Греческий текст молитвы Входа вполне допускает такую интерпретацию. Существует также цитата из немного странного раннего греческого текста, которая вполне может быть истолкована как подтверждение такого прочтения.

Имеется в виду текст Псевдо-Григения, *Leges Homeritarum*, или Законы химьяритов<sup>\*1,99</sup>, который представляет собой юридический трактат, приписываемый Григению (Γρηγόριος), епископу Тафара в Аравии Феликсе (ныне г. Зафар в Йемене) на юго-западной оконечности Аравийского полуострова прямо напротив проливов, где Красное море впадает в залив Аден между

\*1 BHG 706 h-i

97. Текст из Ватиканского кодекса середины VIII в. *Barberini Gr. 336*, по изданию: *L'Eucologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana* / Eds. S. Parenti, E. Velkovska. Rome, 2000. (BELS; 80). § 24. 1. Эта молитва также присутствует в ЗЛАТ в итало-греческих рукописях X в. *Gr. 226, Grottaferrata G. b. IV & VII*, и в рукописи XI в. *Messina Gr. 160* из фонда РНБ в Санкт-Петербурге, как и в греческих и грузинских ИАК и литургии св. Петра. *Jacob* представляет всесторонний анализ этой древней молитвы и ее редакций в: *Jacob A. Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Unpublished doctoral dissertation). Louvain, 1968. P. 85–93, 123, 139, 175, 186, 203.

(Рус. пер. на основе изд.: Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 3 : Последования таинства евхаристии: Литургия

св. Василия Великого, Литургия преждеосвященных даров, Литургия св. ап. Иакова : С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. С. 119. — *Прим. пер.*)

98. См.: Taft R. F. *Great Entrance*. P. 254; *id.* *Liturgy: Model of Prayer — Icon of Life : An Orthodox-Catholic Liturgical Retreat*. Fairfax, VA, 2008. Самое последнее исследование этой молитвы в славянских источниках см.: Желтов Михаил, дьякон. Чин Божественной литургии в древнейших славянских служебниках // *Богословские труды*. Вып. 41. М., 2007. С. 272–359, особ. с. 300–304.

99. PG 86.1. Col. 567–620, см. особ. 569В и 567А not. 2 (= CPG. § 7008–7009).

нынешним Йеменом и побережьем Эритреи<sup>100</sup>. Я никогда прежде не слышал об этом по-видимому широко известном тексте, пока мой коллега проф. Стефано Паренти не обратил мое внимание на упоминание о нем в словаре Лампе<sup>101</sup>. Согласно слегка фантастической истории, о которой повествует текст, во времена императора Юстиниана I (527–565 гг.) Элесбаам (Элесбой или Елезвой, Ἐλεσβαάμ), царь Эфиопии, просил св. Протерия, папу Александрийского<sup>102</sup>, прислать ему кого-нибудь, чтобы заменить недавно скончавшегося епископа, который окормлял христиан-химьяритов (отсюда и название его кафедры — *Homeritae*<sup>103</sup>) в области, носившей до исламского завоевания название Аравия Феликс<sup>104</sup>, под царским покровительством, простиравшимся через проливы. Итак, этот неуловимый Протерий<sup>105</sup> направил такого же, если не более неуловимого, Григентия, который, согласно житиям, родился в Милане (что маловероятно), или в Блиаресе (Μπλιάρεζ), или в Липляне (древней Ульпиане в Мезии, провинции Римской империи в юго-восточной части Балканского полуострова<sup>106</sup>). Есть ли в этом хоть какой-нибудь смысл, я не уверен.

Во всяком случае, Элесбой известен также как св. Калев, царь Аксума, память которого приходится на 19 декабря в Византийском синаксаре<sup>\*1, 107</sup> и на 24 октября в некоторых других святцах. Короче говоря, интересующая нас цитата, принадлежащая предположительно самому еп. Григентию, сообщает: когда св. царя Калеба торжественно встречали на литургии в Великой церкви

\*1 ВHG 705

100. DHGE 3:1251. Mar 45.

101. Lampe G. W. H. *Patristic Greek Lexicon*. P. 1146. О предполагаемом авторе и самом документе см.: Papathanasiou A. N. *Homeritarum leges: An Interpretation* // POC. 1996. N 46. P. 27–71. *Papathanasiou* соотносит этот текст с образованием химьяритского христианского государства в доисламской Южной Аравии в VI в., находившегося в орбите православного Иерусалимского патриархата, который в то время соревновался с дохалкидонской церковью Эфиопии за церковное господство в этой области. См. также: Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: 5 v. V. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)*. Chicago; London, 1974. P. 211.

102. См.: Aubert R. *Grigentos* // DHGE. 21:1385–1386 с полной библиографией по этой теме; Janin R. *Grigenzio, vescovo di Tafari (o Tefra), santo* // BS 7:167–68; id., Labate A. *Grigenzio* // DPAC. 2:1694; Kazhdan A. *Nimyar* // ODB. 2:933; см. также в прекрасном новом издании: Французов С. А. Григентий // Православная энциклопедия. М., 1997.

T. 12. С. 447–448 (см. там же раздел «Почитание у южных славян и на Руси» А. А. Турилова). Я обязан этими ссылками на Григентия моему бывшему ассистенту *D. Galadza*.

103. Fedalto G. V. 2. P. 675: § 64, 14. 23; епископская кафедра коптской церкви, среди возглавлявших которую упоминается Григентий.

104. О христианстве в Аравии см. прекрасный объемный трактат: Aigran R. *Arabie* // DHGE. 3:1158–1339.

105. У Fedalto (V. 2. P. 581–583: §53. 1. 2) единственный Протерий, который упоминается в православном патриархате Александрии, — это св. Протерий (годы патриаршества 451–457), о котором см.: Sauget J.-M. *Proterio, patriarca di Alessandria, santo, martire* // BS. 10:1218–1219.

106. См. статью и карту: Moesia // *Encyclopaedia Britannica Micropaedia*. 15<sup>th</sup> ed. 2002. 8:220–21.

107. Vita Grigentii. Col. 328–330 // *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae = AASS Novembris* / Ed. H. Delehaye. Brussels, 1902.

(ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ) — подразумевается, вероятно, базилика Воскресения в Иерусалиме (т. е. храм Гроба Господня), судя по агиополитскому литургическому лексикону — он вошел в церковь вместе с клиром, «участвуя в процессии выхода и входа во святилище (т. е. за алтарное ограждение. — *P. T.*) (μέτοχος τῆς προελεύσεως καὶ τῆς ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσόδου)».

На основании археологических данных нельзя сказать ничего определенного относительно маршрута этого шествия. Хотя литургическое устройство церквей Константинополя — местоположение и форма их вспомогательных построек и помещений, а также характер их убранства — известны до мельчайших подробностей, этого нельзя сказать об Иерусалиме, где «архитектура древних христианских памятников остается довольно неясной, и реконструировать ее в точности весьма затруднительно»<sup>108</sup>. Это представляется особенно верным по отношению к кафедральному храму Иерусалима — базилике Воскресения, которая нас интересует: «Многие пытались описать этот комплекс, основываясь на письменных свидетельствах, которые противоречивы и временами вводят в заблуждение»<sup>109</sup>. Недавнее исчерпывающее исследование, учитывавшее самые последние археологические находки<sup>110</sup>, дает очень мало представляющих интерес для литургии сведений о храме Гроба Господня в период до его разрушения в 1009 г. Халифом аль-Хакимом Би-амри Алла (996–1021?), шестым правителем египетской шиитской династии Фатимидов, бичом христиан, о котором говорят, что он разрушил более 30 000 церквей и тем спровоцировал Крестовые походы.

Итак, при полном отсутствии каких-либо свидетельств о Входе в ИАК, подобном тому, что мы находим в «Мистагогии» св. Максима, метафорическую интерпретацию как древней молитвы Входа, так и указания в *Leges Homeritarum* у Псевдо-Григения не следует сбрасывать со счетов. Полная ненадежность последнего источника только усиливает этот вывод.

108. Morozowich M. Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan Traditions : The Liturgical Celebration from the Fourth to the Fourteenth Centuries (неопубликованная докторская диссертация в Папском восточном институте, написанная под моим руководством). Rome, 2002. P. 70.

109. *Ibid.* P. 71.

110. Corbo V. C. Il Santo Sepolcro di Gerusalemme : Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato : 3 v. V. 1 : Testo. V. 2 : Tavole. V. 3 : Documentazione fotografica. Jerusalem, 1981; *id.* Il Santo Sepolcro di

Gerusalemme : Nova et Vetera // Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus. 1988. N 38. P. 391–422; *id.* Gli edifici della santa Anastasis a Gerusalemme // Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus. 1961–1962. N 12. P. 221–316; Coüasnon Ch. Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. London, 1974; Ovadia A. Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. (Theophaneia; 22); Morozowich M. Holy Thursday. Chap. 2 : Archeological Sources. Section G : Description of the Sites in Jerusalem. P. 69–80.

### 3. ВИЗАНТИЙСКИЙ МАЛЫЙ ВХОД В ВАС/ЗЛАТ

Однако источники по византийской божественной литургии показывают, что до эволюции Энарксиса, состоящего теперь из трех антифонов, ектений и молитв в начале богослужения, исконный Вход, предварявший когда-то литургию, действительно был входом в храм клира и народа. До конца X в. некоторые торжественные стациональные богослужения в Константинополе по-прежнему сохраняли этот первоначальный Вход. Например, ряд текстов из Книги церемоний Византийского двора (*De ceremoniis aulae byzantinae*), составленной императором Константином VII Багрянородным (913–959) из более ранних источников, представляет в деталях церемониал праздничных литургий с участием императора и его окружения<sup>111</sup>. В византийской божественной литургии, когда на богослужении присутствовал император со свитой, Вход был неотъемлемой частью этого ритуала<sup>112</sup>. Одного примера будет достаточно, чтобы проиллюстрировать развитие этого обряда.

В *De ceremoniis* 1. 39 (30) приведено описание Входа в церковь Богоматери Халкопратии<sup>113</sup> на праздник Благовещения 25 марта. Ради праздничной литургии, император

приходит к церкви Богоматери Халкопратии. Войдя в нартекс, он садится и ожидает патриарха. Когда патриарх прибудет с шествием, народ и младшие клирики входят [в центральный неф] через дверь справа от Царских врат (βασιλικὰ πύλαι)<sup>114</sup>, сироты, митрополиты и епископы проходят перед

111. О литературном жанре и о надежности источников византийских имперских церемоний см.: Taft R. F. *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. P. 78–79.

112. Напр., *De ceremoniis* I. 9 (10), 32 (23), 36 (27), 37 (28), 39 (30) // *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète* : 2 v. / Ed. A. Vogt. Paris, 1935, 1939. V. 1. P. 58–59, 68–69, 122–123, 139–140, 146–147, 153–155.

113. Об этом храме см.: Mango C. *Chalkoprateia* // *ODB* 1:407–408 и цитируемую им литературу.

114. В современном православном обиходе два типа дверей, упомянутых в этом тексте: «Царские врата» (βασιλικὰ πύλαι) и «Святые врата» (ἁγίαί θύραι), — иногда путаются. Двери в иконостасе при этом называются именно «царскими вратами». Но в византийских памятниках «царскими вратами» назывались двери, ведущие из нартекса в центральный неф храма, а «святыми врата-

ми» — двери, ведущие с солеи в алтарь, или святилище. Царские врата Святой Софии хорошо описаны в прекрасном исследовании этого храма: Mainstone R. J. *Hagia Sophia : Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*. London, 1988, копию которого автор мне любезно предоставил. См.: P. 36–37. Fig. 32–34 и вид изнутри на запад: P. 67. Fig. 2. Некоторые источники называют «царскими вратами» все три пары центральных дверей, ведущих из нартекса в центральный неф. В целом по этому вопросу см.: Strube Ch. *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit : Architektonische und quellenkritische Untersuchungen*. Wiesbaden, 1973. (*Schriften zur Geistesgeschichte des ostlichen Europa*; Bd. 6). S. 50–52 и S. 52 Anm. 162; см. также “Kaiserturm” в указателе на S. 177. Col. 1.

императором, кланяясь ему, и входят в неф через Царские врата. Когда патриарх прибудет, император встает, они кланяются друг другу и друг друга обнимают, затем идут и становятся перед Царскими вратами. И патриарх говорит молитву Входа (εὐχή τῆς εἰσοόδου), а в это время император принимает свечи от препозита<sup>115</sup>, молится, возвращает их препозиту, и тот [передает их] начальнику церемоний.

Когда патриарх окончит молитву, император поклоняется Честному Кресту и Пречистому Евангелию [которое прибыло в шествии вместе с патриархом], и, держась за руки, они пересекают центральную часть нефа, вступают на солею (σωλαία)<sup>116</sup> и восходят к Святым вратам (ἄγια θύρα)<sup>117</sup>.

После поклонения и каждения престола, совершив свое приношение, император проходит в свою императорскую ложу, или метаторий, на галереях, где и остается в течение всего богослужения.

Этот часто повторявшийся ритуал входа, требовавший от планировки церковных зданий обеспечить быстрый доступ всему собранию, потоком устремлявшемуся в храм с началом литургии, объясняет, для чего собор св. Софии<sup>118</sup> императора Юстиниана,

115. Препозит (πραιπόσιτος, прелόσιτος) — должность при императорском дворе. См. указатель на р. 388–389 в изд.: *Les listes de préséance Byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles* / Ed. N. Oikonomides. Paris, 1972. (Le monde byzantin); *Goar*. P. 727, 730. Not. 14; *Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexicon*. P. 1126; *Hunger H. Lexikon zur byzantinischen Gräzität*. S. 1366; *Cange C. du. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. P. 1216–1217. Поскольку препозит не входил в число церковных чинов, он не упоминается в: *Darrouzès J. Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*. Paris, 1970. (Archives de l'Orient chrétien; 11).

116. Солея в юстиниановой Святой Софии не была, как в нынешних византийских храмах, возвышением перед иконостасом — несмотря на *Juan Mateos: Le Typicon de la Grande Église*: Ms. Sainte-Croix. N° 40; X<sup>e</sup> siècle: Introduction, texte critique, traduction et notes: 2 v. / Ed. by J. Mateos. Rome, 1962–1963. (OCA; 165–166). Т. 2. P. 321. Скорее это был отгороженный, чуть приподнятый проход от центральных Святых врат в темплоне, или алтарной преграде, к большому амвону в середине нефа. Полное описание этой части храма Святой Софии, его литургического положения и использования см. в: *Taft R. F. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. P. 528–564, 577–582; о солею: *ibid.* P. 578; *id.* Great Entrance, solea в указателе; кроме того, подробное описание амвона в: *Paul*

*Silentiary. Descriptio ambones*. Col. 224–240; *Paulus Silentiarius. Descriptio S. Sophiae et Ambonis* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1837. (CSHB). P. 55–56; *The Art of the Byzantine Empire: 312–1453* / Transl. C. Mango. Engelwood Cliffs, NJ, 1972. (Sources and Documents in the History of Art Series). P. 95–96; возможные реконструкции в: *Mainstone R. J. Hagia Sophia*. P. 233. Fig. 232, 271, Plan A2; более ранняя, но все же прекрасная работа: *Xydis S. G. The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia* // *The Art Bulletin*. 1947. N 29. P. 1–24, особ. p. 23, fig. 32–33; *Mathews Th. F. Early Churches*. P. 32, 37–38, 54, 66, 98–99, 179, figs. 17–18, 25, 31–32; *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. N 28. P. 167–193, особ. p. 181–185.

117. *Vogt A. T. I*. P. 154–155.

118. О храме Святой Софии и перечисленных здесь его архитектурных деталях см. превосходные поуровневые планы в: *Van Nice R. L. Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey*. Washington, DC, 1986; а также в: *Mathews Th. F. Early Churches*. P. 88–99; *Mainstone R. J. Hagia Sophia* — passim по всей книге, особ. общий план на р. 271, fig. A2; *Strube Ch. Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel*. Kap. 1–3; *Taft R. F. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. P. 577–582.

освященный в 537 г., имел выступающий от входов на западном фасаде большой открытый атриум, огороженный с западной, южной и северной сторон крытыми портиками с колоннадой, где народ мог собираться в ожидании прибытия процессии. Для тех же целей было устроено множество входов в храм: пять с западной стороны из атриума в экзонартекс, еще пять — в нартекс, девять — из нартекса в неф и еще внешние входы у северного и южного углов со стороны восточной оконечности храма возле алтаря, а также с северной и южной сторон базилики, и еще четыре внешних входа к пологим подъемам, ведущим на галереи у четырех углов храма. Без сомнения, по этой же причине император Юстиниан I (527–565 гг.) постановил в Новелле 3.1, чтобы в св. Софии было 100 привратников (*ostiarrii*, *πυλωροί*), дабы следить за движением людских потоков<sup>119</sup>.

В соответствии с «законом литургического развития» Антона Баумштарка (*Anton Baumstark*), утверждающим, что более торжественные праздничные богослужения имеют тенденцию сохранять более древние формы, реликты более ранних стадий литургического развития<sup>120</sup>, этот изначальный константинопольский Вход без предшествующего Энарксиса встречается в византийских литургических источниках вплоть до X–XI вв. Он сохраняется, например, для отдельных праздников в так называемом Типиконе Великой церкви X века<sup>121</sup>. На протяжении веков в византийском архиерейском богослужении Вход епископа в церковь сохраняется, только уже после Энарксиса, как я показал в другой своей работе<sup>122</sup>. Иллюминированная рукопись XI в. *Jerusalem Stavrou 109*, предназначенная для использования епископом, вообще не имеет Энарксиса: текст начинается с молитвы

119. *Corpus iuris civilis*. T. III: *Novellae* / Ed. R. Schoell, G. Kroll. Berlin, 1899, 1928. P. 21.

120. Baumstark A. *Das Gestez der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit* // *JLW*. 1927. N 7. S. 1–23. О Баумштарке и его «законах» см.: Taft R. F. *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* (d. 1948): *A Reply to Recent Critics* // *Worship*. 1999. N 73. P. 521–540; и особ.: *id.* *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited* // *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948)*: Rome, 25–29 September 1998 / Eds. R. F. Taft, G. Winkler. Rome, 2001. (OCA; 265). P. 191–232, особ. p. 206–208, где представлен улучшенный и расширенный мной эвристический принцип Баумштарка.

121. Напр., память свв. Сергия и Вакха 20 (7) октября; вмч. Димитрия Солунского 8 ноября (26 октября); свв. апп. Петра и Павла 12 июля (29 июня): *Mateos J. Typicon de la Grande Église*. T. 1. P. 62–65, 78–81, 324–327; *id.* *Célébration*. P. 34–45.

122. Taft R. F. *Beyond East and West*. P. 210–215; и особ.: *id.* *Quaestiones disputatae: The Skeuphylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*: Part I // *OC*. 1997. N 81. P. 1–35; Part II // *OC*. 1998. N 82. P. 53–87; особ.: Part II. P. 66–82; репринт *id.* *Divine Liturgies — Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria, and Palestine*. Aldershot; Burlington; Singapore; Sydney, 2001. (VCSS; 716), chaps. VII–VIII, особ. chap. VIII, p. 66–82.



Входа, т. е. с того места, с которого и начиналось участие епископа в литургии<sup>123</sup>. Остатки от этой более ранней схемы можно и сегодня обнаружить в архиерейском богослужении<sup>124</sup>.

Однако в источниках ИАК нет ничего, что хотя бы отдаленно напоминало такой Вход клира вместе с народом.

#### 4. ПЕСНОПЕНИЕ «ВИМАТИКИОН» В ИАК

Еще один аргумент, на этот раз негативный — *ex silentio*, «от умолчания», возможно, не вполне убедителен: отсутствие доказательства не есть доказательство отсутствия, — но тем не менее его стоит отметить. Как мы видели, характерной особенностью ИАК было песнопение, присущее агиополитскому обряду, но которое отсутствует в ВАС/ЗЛАТ, а стало быть, и в каких-либо других традициях, — «виматикион». Однако св. Максим никак не упоминает эту своеобразную деталь, которую, как можно предположить, он наверняка бы отметил, если бы он комментировал особенности агиополитского обряда.

#### 5. ЦЕЛОВАНИЕ МИРА И СИМВОЛ ВЕРЫ

Более значимой является очередность преданафоральных молитв, целования мира и Символа веры именно в этом порядке — как в Византийских чинах ВАС/ЗЛАТ, так и в описании св. Максима, — но не в ИАК, где эти элементы расположены так: Символ веры, Целование мира, преданафоральные молитвы. В своей «Мистагогии» св. Максим помещает их в четком соответствии с Византийским чином, причем не единожды, но четыре раза: в гл. 13, 17–18, 24. В греческом тексте «Жития» св. Максима также говорится о затворении дверей, обряде Мира и Символе веры именно в таком порядке<sup>125</sup>. Вряд ли кто-то будет всерьез утверждать, что св. Максим попросту допускает неточность *четыре раза подряд*. Принадлежит ли ему авторство «обобщающей» 24-й главы, сплошь состоящей из повторов, для нашей аргументации несущественно<sup>126</sup>, поскольку эта глава просто дважды повторяет

123. Grabar A. Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures // DOP. 1954. N 8. P. 161–199; Jacob A. Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome (Unpublished doctoral dissertation). Louvain, 1968. P. 257–263.

124. *Loc. cit.* в сн. 122 выше.

125. Devreese R. La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions. P. 22.

126. По этому вопросу см.: Bornert R. Commentaires. P. 87–90.

последовательность упомянутых литургических блоков, которую сам св. Максим приводит в других местах. Было бы весьма тенденциозно представлять дело так, будто св. Максим просто перечислял элементы не в том порядке, как случалось с некоторыми отцами церкви<sup>127</sup>.

Прочие элементы из описания св. Максимом евхаристии в главах 13, 16, 19–21, 24: Вход Таин, Евхаристическая молитва, *Sanctus* во время анафоры, ответ «Один — Святой...» на древний призыв к причащению «Святыню — святым!», «Отче наш», само святое причащение — суть общие, т. е. неспецифические элементы чина, которые нельзя положить в основу сравнительно-литургического анализа.

### VIII. Что можно сказать о Северной Африке?

Св. Максим писал свою «Мистагогию» ок. 628–630 гг., находясь в изгнании в Северной Африке. Поскольку эта работа была посвящена Феокаристу, священнику и видному деятелю религиозной и политической жизни Северной Африки, который был связан с палестинским кругом монахов-эмигрантов, проживавших в Северной Африке и в Риме, к которому также принадлежал св. Максим, — нельзя ли предположить, что в «Мистагогии» рассматривается епископская литургия этого региона, а не литургия Константинополя или ИАК?<sup>128</sup> Имел ли чин ВАС/ЗЛАТ хождение в Северной Африке?

Это открывает новую неразработанную главу истории малоизученной в современной литургической науке традиции. Несколько книг по этой теме появилось перед Первой мировой войной, особенно в Германии, в период становления новой литургической методологии. В этой области требуется еще немалая работа по применению методов сравнительной литургики, сформулированных Антоном Баумштарком (1872–1948), впоследствии использованных и усовершенствованных его учениками и другими литургистами в межвоенное время и позже<sup>129</sup>.

127. Примеры в: Taft R. F. *The Diptychs*. P. 41–46; *id.* *Precommunion*. P. 73–74.

128. Я обсуждал эту возможность с *Prof. Patrich* в частной переписке по электронной почте 3 сентября 2010 г.

129. Новейшие исследования и полемику об этом методе см.: *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* / Eds. R. F. Taft, G. Winkler (OCA; 265); в этом томе особ.: Taft R. F. *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited // Ibid.* P. 191–232. См. также: *id.* *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*.

Тем не менее из этих ранних исследований о латинской мессе Северной Африки можно почерпнуть надежные сведения.

Обобщая, можно сказать, что лучшие авторы выделяют в истории богослужения Северной Африки два периода: до- и посленикейский. Это деление объясняется не двумя типами литургии, но скорее наличием источников: от первого древних текстуальных свидетельств почти не осталось, от второго сохранились многочисленные археологические находки и некоторые описательные текстуальные свидетельства, но не собственно литургические тексты<sup>130</sup>. Итак, все, что известно о литургии в этот второй, интересующий нас период, содержится почти исключительно в творениях отцов, особенно блж. Августина (354–430)<sup>131</sup>, епископа Гиппона Регия (современный Бон в Тунисе) с 396 по 430 г., св. Оптата, епископа Милевиса в Нумидии († ок. 400 г.), Виктора Витенского, священника из Карфагена (сер. V в.), Фульгенция (476–532), епископа Руспы в Бизацене в период с 507 по 532 г., и карфагенского дьякона Ферранда († до 546 г.)<sup>132</sup>.

Нет необходимости сейчас начинать обсуждение вопроса, была ли посленикейская литургическая месса Северной Африки калькой с римской или испано-галльской<sup>133</sup>. Луи Дюшен (*Louis Duchesne*) и Энрико Каттанео (*Enrico Cattaneo*) утверждают, что Рим был главным центром, распространявшим латинское христианство на всю окрестную Италию и Северную Африку<sup>134</sup>. Мы увидим, что это нашло отражение в определенных аспектах африканской мессы. Однако этого нельзя сказать об устройстве церквей, судя по богатым археологическим остаткам ранних североафриканских базилик, построенных по собственному плану, определенно не римскому и, насколько мне известно, нигде более не встречающемуся.

130. См., напр.: Cabrol F. Afrique (liturgie post-nicéene) // DACL. V. I. T. 1. P. 620–657; Righetti M. Manuale di storia liturgica : 4 v. 2/3<sup>rd</sup> ed. Milan, 1954–1969, особ. V. 1. 3<sup>rd</sup> ed. 1964. P. 165–169.

131. См. особ. прекрасные описания в: Meer F. van der. Augustine the Bishop : The Life and Work of a Father of the Church. London, 1961. Chap. 10–13; о мессе особ. chap. 13 (“A Sunday in Hippo”); Roetzger W. Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle : Eine liturgie-geschichtliche Studie. Munich, 1930. P. 630–638; Cabrol F. Afrique // DACL. V. I. T. 1. P. 630–638. Схемы чинопоследования североафриканской мессы даны у: Probst F. Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster, 1893. S. 272–303,

особ. s. 303; Bishop W. C. The African Rite // JThS. 1912. N 13. P. 250–279, особ. p. 253 и ссылки на p. 270–277; Righetti M. Manuale di storia liturgica. T. 1. P. 167–168.

132. Карты Северной Африки с указанием этих мест см. у: Meer F. van der, Mohrmann Ch. Atlas of the Early Christian World. Maps 13, 22, 33–35, 40; особ. DPAC. III. P. 99–101.

133. Righetti M. Manuale. T. 1. P. 168–169; Cabrol F. Afrique. P. 634.

134. Duchesne L. Origines du culte chrétien : Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne. 5<sup>th</sup> ed. Paris, 1925. P. 30–42; Cattaneo E. Il culto cristiano in Occidente : Note storiche. Rome, 1978. (BELS; 13). P. 113, 135.

По меньшей мере в некоторых крупных базиликах Римской Африки престол был расположен под балдахином и вынесен в центр нефа. Апсида, как обычно, служила пресвитериумом, т. е. местом для клириков, и возможно именно там располагались кафедры, с которых возглашались чтения и произносилась проповедь. После Литургии слова клирики, по всей видимости, проходили к престолу в центре нефа сквозь гущу народа для совершения второй, евхаристической части литургии<sup>135</sup>. Но такое литургическое устройство храма не означает обязательно, что литургия в нем совершалась по иному чину. Это вполне могла быть та же самая литургия с некоторыми отличиями, подобно тому как римская месса может быть отслужена в базилике св. Петра в Риме или в средневековом французском готическом соборе, например, в Шартре, оставаясь при этом все той же римской мессой.

Во всяком случае, ко времени пребывания св. Максима в Африке примерно с 628/630 гг. по крайней мере до Пятидесятницы 632 г.<sup>136</sup> Римской Северной Африки более не существовало<sup>137</sup>. Вандалы под предводительством Гейзериха вторглись из Испании в 429 г. и к 430 г. уже осаждали ворота укрепленного Гиппона Регия, в то время когда блж. Августин лежал на смертном одре († 28 августа 430 г.). Деморализованное этим натиском римское правление попросту рухнуло, и ариане утвердили свою собственную церковь вандалов под главенством арианского патриарха и с богослужением на своем наречии. Насколько Латинская литургия Римской Африки сохранилась в подполье в течение столетнего преследования со стороны вандалов (429–533 гг.), определить сложно.

В правление Юстиниана I (527–565 гг.) византийцы в 533 г. завоевали Северную Африку и управляли ею как византийским экзархатом, пока арабское завоевание 698 г. не положило конец христианству в этом регионе<sup>138</sup>. На это византийское междоусобице

135. О таком устройстве североафриканских храмов см.: Taft R. F. Some Notes on the Bema. P. 325–327; Monneret de Villard U. Le chiese della Mesopotamia. Rome, 1940. P. 40; Gsell S. Monuments antiques d'Algérie. Paris, 1930; Cagnat R., Gauckler P. Les monuments antiques de la Tunisie. Paris, 1898. Иллюстрации базилик, построенных по этому плану, см. в: Meer F. van der, Mohrmann Ch. Atlas of the Early Christian World. Fig. 353, 358. Мне довелось видеть некоторые из этих археологических объектов во время поездки в Тунис в начале 1970-х гг.

136. Сведения о датировках см. у: Sherwood P. Annotated Date-list. P. 8; Devreese R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime. P. 32–35.

137. См.: Brown P. Augustine of Hippo : A Biography. London, 1975. Chap. 35 ("The End of Roman Africa").

138. Карту Византии на момент смерти императора Ираклия в 641 г. см. в: Maximus the Confessor and Georgia / Eds. L. Khoperia, T. Mgaloblishvili.

и приходится пребывание св. Максима в Северной Африке<sup>139</sup>. Там он был монахом монастыря Евкрата (Εὐκράτης), названного по второму имени его основателя и настоятеля аввы Софрония, как мы знаем из одной рукописи 8-го Послания св. Максима *Vatican Gr. 504* (f. 150<sup>v</sup>)<sup>140</sup>, адресованного Софронию: «Письмо монаха Максима монаху Софронию, называемому Евкратом» (Μαξίμου μοναχοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Σωφρόνιον μονάζοντα τὸν ἐκκλητὴν Εὐκράτην)<sup>141</sup>. Местонахождение этого монастыря неизвестно.

Мы не знаем, какой литургический обряд соблюдался монахами обители Евкрата, но трудно представить себе общину греческих монахов-беженцев, которые, находясь на Византийской территории, использовали бы почти вышедшее из употребления североафриканское латинское богослужение. Начиная с так называемого *Константинова мира* (ок. 312 г.) православные монахи были рассеяны по всей Византийской империи на Ближнем Востоке, в Северной Африке, Южной Италии и даже в Риме<sup>142</sup>, сначала как монашествующие паломники или поселенцы на Святой Земле<sup>143</sup>, позднее как беженцы, спасающиеся от вторжений и ересей, терзавших византийский Ближний Восток в период поздней античности и в Средние века<sup>144</sup>. Доступные нам источники,

139. О жизни св. Максима в Северной Африке см.: Schönborn Ch. von (now Cardinal Archbishop of Vienna). *Sophrone de Jérusalem : Vie monastique et confession dogmatique*. Paris, 1972. (Théologie historique; 20). P. 72–83; Neil B, Allen P. *Life of Maximus*. P. 13–14.

140. PG 91. Col. 440 (CPG § 7699).

141. Devreese R. *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime*. P. 32; ср.: p. 32, not. 2, цитата из: Maximus. Ep. 12 // PG 91. Col. 461A.

142. См.: Economou A. J. *Byzantine Rome and the Greek Popes : Eastern Influences on the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A. D. 590–752*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield Publishers, 2007. P. 204 ff и соответствующие сноски на p. 228 ff; Sansterre J.-M. *Les moines grecs et orientaux a Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup> s. — fin du IX<sup>e</sup>)*. T. 1 : Texte; T. 2 : Bibliographie, notes, index et cartes. Brussels, 1983. (Academie Royale de Belgique, Memoires de la Classe des Lettres — 2<sup>e</sup> série, T. LXVI — Fascicule I) и другие работы того же автора см. в библиографии книги Economou (p. 330).

143. Это очевидно из описаний различных катетерий аскетов, приведенных в паломническом дневнике Эгерии по Святой Земле около 384 г.: *Égérie // Journal de voyage*. 24. 1. (SC; N. 296).

P. 234–237; Wilkinson J. *Egeria's Travels*. 2<sup>nd</sup> ed. London, 1981 (особ. p. 34–35); City D. J. *The Desert a City : An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Crestwood, NY, 1977. Chap. 3–9 passim.

144. Не следует, однако, преувеличивать сокращение численности насельников ближневосточных монастырей под арабским владычеством. См. историю Феофана († ок. 818): *Chronographia for AD 812–813 / Ed. C. de Boor*. Leipzig, 1883–1885. T. 1. P. 499 = *The Chronicle of Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern History AD 284–813 / Transl. with an Introd. and Comment. by C. Mango and R. Scott, with the assist. of Geoffrey Greatrex*. Oxford, 1997. P. 683. Может создаться впечатление, что монашеская жизнь в Палестине была практически уничтожена к тому времени. Это не так: *Sydney H. Griffith* в нескольких своих исследованиях доказал существование христианской монашеской культуры под арабским владычеством: *Griffith S. H. Stephan of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth-Century Palestine // The Journal of Ecclesiastical History*. 1985. N 36. P. 23–45; *id.* *A Ninth Century Summa Theologiae Arabica // Actes du Deuxième Congrès Internationale d'Études Arabes Chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984) / Ed. by Kh. Samir.*

\*1 ВНГ § 1241,  
1242, 1242b

происходящие из Святой Земли, начиная с «Жития» \*1 Мелании Младшей († 439 г.)<sup>145</sup> и сохранившихся агиополитских источников на армянском<sup>146</sup> и грузинском<sup>147</sup> языках вплоть до источников из достигших расцвета византийских монашеских поселений в Сицилии и Южной Италии<sup>148</sup> свидетельствуют о том, что в некоторых из этих монастырей литургия совершалась (по крайней мере, в какой-то своей части) на родном наречии и привычным

Rome, 1986. (OCA; 226). P. 123–141; *id.* Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9<sup>th</sup> Century : The Example of the Summa Theologiae Arabica // *Byz.* 1986. N 56. P. 117–138; *id.* The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic // *The Muslim World.* 1988. N 78. P. 1–28; последние две статьи были перепечатаны: *id.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot, 1992. (VCSS; 380); *id.* From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods // *DOP.* 1997. N 51. P. 11–33; *id.* What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century: Byzantine Orthodoxy in the World of Islam // *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive? Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1996* / Ed. L. Brubaker. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications; 5). P. 181–194. Самые последние исследования о произошедшем литургико-культурном взаимовлиянии принадлежат *Folgero*: *Folgero P. O. Traces of Palestinian Liturgy in the Old Testament Catena on the Apsidal Arch of S. Maria Antiqua in Rome* // *BBGG.* 2004. Ser. 3. N 1. P. 63–77.

145. *Vie de Mélanie* / Ed. D. Gorce. Paris, 1962. (SC; N. 90); о литургии — p. 78–87, 95–109.

146. Избранные работы: Renoux C. (Athanase). Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm. 121) // *Le Muséon.* 1961. N 74. P. 361–385; *id.* Liturgie de Jérusalem et lectionnaires arméniens : Vigiles et année liturgique // *Mons Cassien : La Prière des heures* / Ed. B. Botte. Paris, 1963. (Lex orandi; 35). P. 167–199; *id.* L'Épiphanie à Jérusalem au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle d'après le lectionnaire arménien de Jérusalem // *Revue des études arméniennes.* 1965. N. s. 2. P. 343–359; *id.* Le codex arménien Jérusalem 121. T. I : Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Turnhout, 1969. (PO; 35. 1); T. II : Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Turnhout, 1971. (PO; 36. 2); *id.* Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine // *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle : Conférences Saint-Serge 1975, XXII<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques,*

Paris 30 juin — 3 juillet 1975. Rome, 1976. (BELS; 7). P. 275–288; *id.* Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie: le Casoc'. T. 1 : Introduction et liste des manuscrits. Turnhout, 1989. (PO; 44. 4).

147. Отдельные работы: *Le Grande lectionnaire de l'Église de Jérusalem* / Ed. M. Tarchnishvili. Louvain, 1959–1960. (CSCO; 188–189, 204–205 = *Scriptores iberici*; 9–10, 13–14); *id.* *Liturgiae Ibericae antiquiores.* V. 1. Louvain, 1950. (CSCO; 122–123, *Scriptores iberici*; 1–2, Ser. D); *Jacob A. Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome* // *Le Muséon.* 1964. N 77. P. 65–117; Leeb H. (см. сн. 75 выше); Wade A. *The Oldest Iadgari : The Jerusalem Tropologion* // *OCF.* 1984. N 50. P. 451–456; Schneider H.-M. *Lobpreis im rechten Glauben*; Brakmann H. (см. сн. 34 выше); плюс ссылки на соответствующие грузинские «новые находки» на Синае в сн. 35 выше.

148. Об иммиграции грекоговорящих «мелкитов» в Италию с Ближнего Востока и о ее влиянии на монашескую жизнь Южной Италии см., *inter alia*: Borsari S. *Le migrazioni dall'Oriente in Italia nel VII secolo* // *La parola del passato.* 1951. N 6, fasc. 17. P. 133–138; Burgarella F. *La Chiesa greca in Calabria in eta bizantina* // *Testimonianze cristiane antiche ed altomedievali nella Sibaritide : Atti del Convegno nazionale tenuto a Corigliano-Rossano, 11–12 marzo 1978.* Bari, 1980. (*Vetera Christianorum.* Scavi e ricerche; 3). P. 99–116; *I bizantini in Italia* / Eds. G. Cavallo et alii. Milan, 1982. (*Antica Madre, collana di stui sull'Italia antica*). P. 1–136; Cavallo G. *La produzione di manoscritti greci in Occidente tra età tardoantica e alto medioevo : Note e ipotesi* // *Scrittura e civiltà.* 1977. N 1. P. 129–131; Engels G. *La liturgia nella «diocesi grecanica» di Reggio* // *Calabria bizantina : Testimonianze d'arte e strutture di territorio : VIII Incontro di studi bizantini, Reggio Calabria — Vibo Valentia — Tropea, 17–19 maggio 1985 : L'arte della Calabria bizantina.* Soveria Mannelli, 1993. P. 235–247; Irigoien J. *L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques* // *JÖB.* 1969. N 18. P. 37–55; Jacob A. *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici* // *Calabria bizantina : Vita religiosa e strutture*

для этих монахов чином<sup>149</sup>. Или же, как на Сицилии или в Южной Италии, иммигрировавшие монахи-греки восприняли византийский обряд, навязанный во время принудительной византинизации этого региона, как и других мест<sup>150</sup>, хотя и с добавлениями, привнесенными из литургий их родных патриархатов<sup>151</sup>.

Итак, если присоединение к Константинопольскому патриархату посредством политической силы областей, принадлежавших по вековому праву Римскому патриархату Запада, предполагало принудительное подчинение византийскому церковному управлению завоеванных областей неправославного Востока<sup>152</sup>, включая католическую Южную Италию, трудно себе представить,

administrative : Atti del primo e secondo incontro di studi bizantini. Reggio Calabria, 1974. P. 47–69; Lake K. The Greek Monasteries of South Italy // *JThS*. 1903. N 4. P. 345–368, 517–542; 1904. N 5. P. 22–41, 189–202; Ménager L. R. La byzantinisation religieuse de l'Italie méridionale (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie // *RHE*. 1958. N 53. P. 747–774; 1959. N 54. P. 5–40; Murzaku Ines A. Returning Home to Rome : The Basilian Monks of Grottaferrata in Albania. Grottaferrata, 2009. (AK; 7). Chap. 2; Falkenhausen V. von. Il monachesimo greco in Sicilia // *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee : Atti del sesto Convegno di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia*. Galatina, 1986. P. 159–174, особ. p. 144; Zanetti U. L'Italie de tradition Byzantine et sa culture religieuse // *SOCC*. 1999. N 32. P. 113–140.

149. В некоторых палестинских лаврах с многоязычными общинами те или иные богослужения совершались отдельно (по языковым группам), затем общины собирались в храме вместе для совместного совершения — несомненно, по-гречески — основного богослужения типа евхаристической анафоры. Об этом я подробно писал в: Taft R. F. *Worship on Sinai Peninsula*. Not. 68–71, 84–92.

150. Об истории византийцев в Южной Италии см. выше сн. 148. Ближе к середине VIII в. византийцы в одностороннем порядке и вопреки канонам вышли из-под римского подчинения и перенесли под юрисдикцию константинопольского патриарха диоцезы Калабрии, Сицилии, Восточного Иллирика и, возможно, также Отранто — все эти территории с незапамятных времен входили в патриархат Запада. См.: Anastos Milton V. *The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732–733 // Silloge bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati = Studi bizantini e neoellenici*. 1957. N 9. P. 14–31;

Dvornik F. *La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX<sup>e</sup> siècle // Mélanges Charles Diehl*. V. 1. Paris, 1930. P. 61–80; Grumel V. *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople // Mélanges Jules Lebreton*. V. 2 = *RSR 1951–1952*. N 40. P. 191–200.

151. Среди многочисленных фундаментальных исследований А. Jacob по этой теме см.: *id.* *Formulaire; id.* *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo*; S. Parenti, чья обширная библиография по теме, слишком длинная, чтобы приводить ее здесь, опубликована в: *TOEOTHS : Studies for Stefano Parenti / Ed. D. Galadza, N. Glibetić, G. Radle*. Grottaferrata, 2010. (AK; 9). P. xi–xxii; в этом перечне особ. см.: *id.*, Velkovska E. *L'Eucologio Barberini gr. 336; id.* *Mille anni di "rito greco" alle porte di Roma : Raccolta di saggi sulla tradizione liturgica del Monastero italo-bizantino di Grottaferrata*. Grottaferrata, 2004. (AK; 4); Parenti S. *Il Monastero di Grottaferrata nel Medioevo : Segni e percorsi di una identità*. Rome, 2005. (OCA; 274); дополнительная библиография этих трех авторов перечислена в: Taft R. F. *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. P. 35–36, 43–44, 53. См. также, *passim*, о Византийской литургии в Сицилии и Южной Италии: Arranz M. *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine (Cod. Messinensis gr. 115, AD 1131)*. Rome, 1969. (OCA; 185); Bertoniere G. *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*. Rome, 1972. (OCA; 193); *id.* *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays without a Commemoration*. Rome, 1997. (OCA; 253); Janeras S. *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine : Structure et histoire de ses offices*. Rome, 1988. (SA; 99 = *Analecta liturgica*; 12).

152. Примеры см. в: Suttner E. *Chr. Church Unity : Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives*. Rome; Bangalore, 1991. P. 38–43.

почему в североафриканском прибежище св. Максима дела могли обстоять каким-то иным образом. Поэтому более чем вероятно, что литургический обряд африканской обители Софрония был византийским обрядом патриархата Константинополя<sup>153</sup>. Но даже если это и был старый латинский обряд Римской Северной Африки, то, безусловно, это не тот обряд, который св. Максим комментирует в своей «Мистагогии».

## IX. Месса в Северной Африке во времена блж. Августина

Для наших целей решающее значение имеют два ключевых момента в позднеантичном североафриканском чине мессы — это Малый вход и Целование мира. К счастью, оба литургических блока описаны блж. Августином с предельной ясностью.

### 1. МАЛЫЙ ВХОД

Совершал ли епископ и клирики вход в храм совместно с верующими, как в той литургии, что описывает св. Максим в своей «Мистагогии»? Согласно блж. Августину — нет<sup>\*1</sup>:

\*1 *De Civ. Dei*.  
22. 8. 425–445

1. *Venit et Pascha, atque ipso die dominico mane, cum frequens populus praesens esset et loci sancti cancellos, ubi martyrium erat, idem iuuenis orans teneret, repente prostratus est et dormienti simillimus iacuit, non tamen tremens, sicut etiam solebant... Et ecce surrexit, et non tremebat, quoniam sanatus erat, et stabat incolumis, intuens intuentes...*

1. И вот наступила Пасха. Базилика переполнена. У гробницы мучеников, ухватившись за решетку ограды, окружающей реликварий, стоит юноша и молится. Неожиданно он упал ничком на пол и лежал, как будто в обмороке. Тем не менее конвульсии, которые обычно продолжались даже во сне, прекратились... Внезапно он поднялся. Судороги прекратились, он был исцелен. Так он стоял, совершенно здоровый, оглядывая толпу, которая смотрела на него...

<sup>153</sup> Палестинские монахи-беженцы действительно обосновались в Северной Африке и перед лицом исламского завоевания последней со временем бежали в Италию: Esonomou A. J. *Byzantine Rome and the Greek Popes*. P. 204, и соответствующие сноски p. 228–229.



- |   |  |
|---|--|
| 2. <i>Inde ad me curritur, ubi sedebam iam processurus; inruit alter quisque post alterum, omnis posterior quasi nouum, quod alius prior dixerat, nuntiantes...</i> | 2. Один за другим люди бросались к месту, где я сидел, уже готовый начать процессию входа в базилику. Каждый вновь говорил мне о том, что мне только что сообщили... |
| 3. <i>Procedimus ad populum, plena erat ecclesia, personabat uocibus gaudiorum...</i>   | 3. Мы продвинулись внутрь, к народу, церковь была полна, крики радости раздавались отовсюду.   |
| 4. <i>Salutauī populum, et rursus eadem feruentiore uoce clamabant.</i>   | 4. Когда я поднял свою руку в приветствии, крики разразились вновь, громче прежнего.   |
| 5. <i>Facto tandem silentio scripturarum diuinarum sunt lecta sollemnia...</i> <sup>154</sup>   | 5. Когда наконец настала тишина, были прочитаны праздничные [пасхальные] чтения из Писания... <sup>155</sup>   |

Итак, из этого описания совершенно очевидно следующее:

1. это была пасхальная воскресная литургия на рассвете (1);
2. св. Августин, епископ, сидел в комнате вроде секретариума в церкви, ожидая начала мессы (2);
3. люди уже столпились в церкви и около раки мучеников, ожидая прибытия процессии Входа (3);
4. когда процессия вошла в храм, св. Августин приветствовал народ, который уже находился там, ожидая прибытия епископа (4);
5. когда все стихло и установилась тишина, месса началась с чтения Писания (5).

Это описание далеко от той литургии, которую описывает св. Максим. Перед нами зеркальное отражение Входа в римской папской стациональной литургии<sup>156</sup> в документе *Ordo Romanus Primus*<sup>157</sup>, относящемся к VII–VIII вв., почти современном «Мистагогии» св. Максима:

154. CCL 48:825–826. Я добавляю в оригинальный текст и перевод нумерацию для удобства цитирования.

155. Английский перевод латинского текста см.: St. Augustine, *The City of God, Books XVII–XXII* / Transl. G. G. Walsh, D. J. Honan. Washington, DC, 1954. (FCNT; 24). P. 448–449.

156. О стациональном богослужении в Риме см.: Baldovin J. F. *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Rome, 1987. (OCA 228),

Chap. 3–4; Willis G. G. *Further Essays in Early Roman Liturgy*. London, 1968. (Alcuin Club Collections; 50). Part I; и самая последняя внушительная работа Blaauw S. L. de. *Cultus et décor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri: 2 v.* Vatican, 1994. (ST; 355–356).

157. Andrieu M. *Les “Ordines Romani” du haut moyen âge: 5 v.* Louvain, 1956–1961. (Spicilegium Sacrum Lovaniense; Fasc. 11, 23, 24, 28, 29). Латинский текст и нумерация в нем приводятся

**24. Ordo romane ecclesie  
denuntiatione statutis diebus festis.**

*Prima mane praecedit omnis clerus  
Apostolicum ad ecclesiam ubi statio  
antea fuerit denuntiata, exceptis his  
qui obsequio illius comitantur, ut supra  
diximus, expectantes pontificem in  
ecclesia sedentes in presbiterio...*

25–28. *At vero pontifice iuxta ecclesiam  
veniente, exeuntes acolyti et defensores  
ex regione illa cuius dies ad officium  
venerit in obsequium prestulantes eum  
in loco statuto... Similiter et presbiter  
tituli vel ecclesiae ubi statio fuerit...*

29. *Cum vero ecclesiam introierit  
pontifex, non ascendit continuo ad  
altare sed prius intrat in secretario,  
sustentatus a diaconibus...*

**24. Чинопоследование Римской  
церкви для объявления праздни-  
ваний в определенные дни.**

Ранним утром все клирики собираются перед заранее назначенной стациональной церковью до прихода Апостольского [папы], исключая тех, кто, из уважения к понтифику, остается внутри, как мы сказали выше, и ожидает его, сидя в пресвитерии [т. е. за престолом в апсиде святилища<sup>158</sup>].

25–28. И когда прибывающий понтифик приближается к [стациональной] церкви, аколиты (т. е. привратники. — *Пер.*) вместе с представителями городских властей этой области, черед которых выпадает на это богослужение, направляются к назначенному месту, чтобы воздать ему почести... Таким же образом и пресвитер стациональной церкви...

29. И когда понтифик входит в церковь [где ему предстоит совершать стациональную мессу], он не восходит сразу к престолу, но прежде заходит в секретариум, сопровождаемый дьяконами.

В пп. 30–37 содержатся указания о приготовлении к чтению Евангелия на предстоящей мессе в этот день, облачении папы в секретариуме (вспомогательном помещении, вроде отдельной комнаты, совмещенной с ризницей, возле входа в церковь, где папа мог отдыхать, принимать высокопоставленных сановников

по критическому изданию Andrieu M. V. 1. P. 74–82; английский перевод мой. О датировке этого документа и упомянутых в тексте должностях см.: *ibid.* Chap. 2. О богослужебном устройстве церквей Рима в этот период см. фундаментальный труд:

Mathews Th. F. An Early Roman Chancel Arrangement and Its Liturgical Functions // *Rivista di archeologia cristiana*. 1962. N 38. P. 73–95.

158. Mathews Th. F. An Early Roman Chancel Arrangement. P. 94. Fig. 1.

и облачаться для богослужения<sup>159</sup>), в то время как местный иподьякон проверяет, собрались ли младшие клирики и *scola*, т. е. певцы и псаломщики, и готовы ли они к возложенному на них служению, после чего докладывает папе:

38–39. *Et rediens ad pontificem  
subdiaconus porrigit ei mappulam...  
dicens: Servi domini mei talis  
subdiaconus regionarius legit  
apostolum et talis de scola cantat...*  
40. *Qui dum nuntiatum fuerit, statim  
sequitur quartus scolae subdiaconus,  
adstans ante faciem pontificis,  
usquedum ei annuat pontifex ut  
psallant; cui dum annuerit, statim  
egreditur ante fores secretarii et dicit:  
Accendite.*

38–39. И возвращаясь к понтифику, иподьякон подает ему манипулу... говоря: «Служители моего Господа — иподьякон (имярек) — прочитает Апостола, а этот певец будет петь»...  
40. Когда это объявлено, четвертый иподьякон хора незамедлительно подходит к понтифику и стоит перед ним, пока тот не подаст знак, чтобы начинали петь; и как только он [папа] кивнул ему, он немедленно выходит в двери секретариума и возглашает: «Возжигайте [фимиам]!»

Затем в пп. 41–43 подробно расписано приготовление фимиама и построение хористов и младших клириков в две шеренги, так чтобы папа мог пройти между ними, когда он будет шествовать в алтарь в процессии Входа:

44. *Et mox incipit prior scolae  
antiphonam ad introitum, quorum  
vocem diaconi dum audierint, continuo  
intranant ad pontificem in secretarium.*  
45. *Et tunc pontifex elevans se dat  
manum dexteram archidiacono et  
sinistram secundo, vel qui fuerit in  
ordine; et illi, osculatis manibus ipsius,  
procedunt cum ipso sustentantes eum.*

44. И первый хор начинает петь входной антифон, слышав который, дьяконы сразу входят к понтифику в секретариум.  
45. Затем понтифик, вставая, подает свою правую руку архидьякону, а левую руку — второму дьякону или следующему по старшинству, и они, поцеловав ему руки, шествуют вместе с ним, поддерживая его.

159. В употреблении среднелатинских терминов я полагаюсь на: Niermeyer J. F., Kieft C. van de. *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden, 1976, особ. p. 950. «Секретариум» — общий термин для частных комнат внутри больших публичных зданий, наподобие комнаты судьи в здании суда; в данном случае —

комната для церковных встреч, приемная или комната отдыха, ризница, диаконник или сочетание чего-либо из перечисленного, расположенная обычно рядом с входом в храм. См.: Vlaauw S. L. de. *Cultus et décor*. V. 2. P. 895: в указателе: “sagrestia presso il narcece”.

46. *Tunc subdiaconus sequens cum  
tymiamaterio praecedit ante ipsum,  
mittens incensum, et septem acolyti  
illius regionis cuius dies fuerit, portantes  
septem cereostata accensa praecedunt  
ante pontificem usque ante altare.*

46. Затем иподьякон с кадилом идет перед ним и кадит, а семь местных аколитов, которым выпала черед на этот день, неся семь зажженных свечей, идут перед понтификом к престолу.

В данном случае, как и в описанной блж. Августином пасхальной мессе из трактата «О граде Божьем» (XXII, 8), цитированной выше, очевидно, что, в отличие от Входа собрания вместе с епископом и клириками в «Мистагогии» св. Максима, народ уже столпился в храме, ожидая появления епископа, когда он в окружении сослужащих клириков будет совершать торжественный литургический вход в алтарь во время входного шествия<sup>160</sup>.

## 2. ЦЕЛОВАНИЕ МИРА

Литургическое *Целование мира* служит еще более веским доказательством, что месса у блж. Августина — нечто иное по сравнению с тем, что описывает св. Максим. Согласно описанию самого Августина, литургическое целование мира в Африканской мессе находится в том месте, где оно существует и по сей день в римском обряде, в отличие от любой восточной литургической традиции, а именно после «Отче наш», как часть покаяния и примирения перед принятием святого причастия<sup>161</sup>. Августин свидетельствует о такой практике в 227-м Слове<sup>162</sup> и в 6-м Слове к Дионисию<sup>163</sup>:

*Sermo 227: [E]cce ubi est peracta  
sanctificatio dicimus orationem  
dominicam, quam acceptistis et  
reddidistis. Post ipsam, dicitur,*

Таким образом, когда освящение [т. е. евхаристическое освящение хлеба и вина] совершено, мы произносим молитву Господню,

160. Jungmann J. A. *Missarum Sollemnia* : Eine genetische Erklärung der römischen Messe : 2 Bd. Wien, 1948. Bd. 1. S. 67–74, оsob. s. 68.

161. *Ordo Romanus*. I. § 96 // Andrieu M. Les «Ordines Romani». V. 2. P. 98. В целом по этому вопросу см.: Jungmann J. A. *Missarum Sollemnia*. Bd. 2. S. 321–332; Taft R. F. *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. P. 110–114.

162. PL 38. Col. 1101.

163. Текст *Sermo Denis* б практически такой же: *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* / Ed. G. Morin. Rome, 1930 (repr. 1970). (*Miscellanea agostiniana, Testi e studi 1: Ex sermonibus a Michaele Denis editis*). P. 29–32, оsob. p. 31 line 20 — p. 32 line 1.

*Pax vobiscum; et osculantur se  
Christiani in osculo sancto...*

которую вы получили и возвратили<sup>164</sup>. И после этого [т. е. молитвы] говорится «Мир вам!», и христиане приветствуют друг друга святым поцелуем...

Далее блж. Августин продолжает разъяснять покаянное значение произнесения этой молитвы перед принятием Тела и Крови Христовых. Это свидетельство также представляется очевидным и не нуждается ни в каких экзегетических ухищрениях, чтобы в нем удостовериться.

## Х. Проблема метода?

Прежде чем перейти к заключению, скажу несколько слов по поводу методологической критики, которая иногда звучит в адрес специалистов в области византийской литургики. Им ставится в упрек, что они продолжают опираться, как и я в этом исследовании, на литургию и даже само литургическое устройство церковью Константинополя — центра эволюции и распространения Византийского обряда в период его формирования — как на первичный образец при исследовании развития (*déroulement*) Византийской евхаристической литургии и ее исторической эволюции<sup>165</sup>. Означает ли это, что литургисты не отдают себе отчет в том, что не все храмы и литургии в патриархате Константинополя представляли собой зеркальное отражение кафедрального богослужения Св. Софии?

Критика эта не совсем безосновательна. Заслуживающие доверия исследования показали, что в Малоазийских провинциях Византийской империи христианская литургия совершалась задолго до того, как Константинопольский патриархат укрепился и его обычаи утвердились в этих регионах<sup>166</sup>. Нам немного известно о процессе литургической византизации — помимо самого факта, что она произошла. Текстуальные свидетельства о довизантий-

164. Это относится к *traditio symboli*, передаче символа веры (а также в западной традиции и молитвы Господней. — *Ред.*) неопитам перед крещением в Чине христианского посвящения, и к *redditio symboli*, его возвращению — т. е. исповеданию ими символа после научения (что требовалось от них перед крещением).

165. См.: Ruggieri V. La barriera presbiterale e il templon bizantino: ambivalenze semantiche fra liturgia, architettura e scultura // *Bizantinistica*. 2008.

Series 2. N 10. P. 29–58 + Tavole I–VI. Fig. 1–12, особ. p. 33, not. 12.

166. См., например, превосходное исследование: Ruggieri V., Filipović A. Antiochia di Pisidia : Qualche considerazione epigrafica e liturgica // *La parola del passato : Rivista di studi antichi*. 2007. N 62 = fasc. 6 (358 в серии). P. 451–468. Я признателен моему коллеге V. Ruggieri за предоставленную мне копию этой статьи.

ской литургии в Малой Азии минимальны. Но археологические находки, относительно многочисленные, показывают очевидные отличия местного литургического устройства от Святой Софии и других ранневизантийских церквей столицы<sup>167</sup>. Более того, эти различия сохраняются и позднее, уже в византийский период, когда Малоазийские провинции подверглись литургической византизации, что достаточно полно показала Наталья Тетерятникова в своем исследовании храмов Каппадокии<sup>168</sup>.

Что же дальше? В случае проблемы, аналогичной обсуждаемой в данной статье, когда имеется мало доступных текстуальных свидетельств (или их вовсе нет), чтобы обеспечить адекватную информацию для реконструкции возможного сценария, исследователь, пользуясь методом сравнительной литургики, будет искать и сопоставлять свидетельства, на основании которых может быть выстроена связанная гипотеза без упущения или искажения каких бы то ни было данных. Это как в пазле: должны быть задействованы все фрагменты, и все должны точно подходить друг к другу. Попытки восполнить отсутствующие элементы должны быть разумными гипотезами, соотнесенными с целым, а не фантазиями, игнорирующими остальную картину<sup>169</sup>. Короче говоря, исследователь может пользоваться только теми свидетельствами, которые есть в наличии. В нашем случае такой подход, вне всякого сомнения, показывает следующее:

1. Византийская *евхаристическая литургия*, в отличие от монашеских последований, сформировалась как плод столичного «кафедрального обряда» и постепенно стала использоваться на территории всего патриархата Константинополя как в кафедральных соборах, так и в монастырях по мере процесса литургической византизации отдаленных малоазийских областей<sup>170</sup>.
2. Процесс литургической византизации был впечатляющим и, по-видимому, достаточно быстрым, судя по тому, что сви-

167. См.: Ruggieri V. La barriera presbiterale e il templon bizantino.

168. Teteriatnikov N. B. The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia. Rome, 1996. (OCA; 252).

169. См. мое подробное рассуждение о методе в: Taft R. F. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 533–564.

170. О литургической византизации см.: Taft R. F. The Byzantine Rite : A Short History. Collegeville, 1992. (American Essays in Liturgy). P. 56–57;

и более новую работу: Pott Th. La réforme liturgique byzantine : Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine. Rome, 2000. (BELS; 104). История этого процесса, продолжавшегося в период с VII по XIII вв., еще не написана. См. тем не менее: Nasrallah J. La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300 // OC. 1987. N 71. P. 156–181; и последние исследования: Hannick Ch. Annexions et reconquêtes Byzantines: peut-on parler d'«uniatisme» byzantin? // Irénikon. 1993. N 66. P. 451–474; Leeming K. The Adoption of Arabic as a

детельство мощного византийского влияния присутствует в агиополитской ИАК уже в VII–VIII вв. (в «Повествовании преподобных Иоанна и Софрония») и в наиболее ранней из сохранившихся греческих рукописей ИАК IX в.<sup>171</sup>, которые были подробно рассмотрены выше. Итак, если уже к VII–VIII вв. эта литургическая византинизация затронула агиополитский обряд Иерусалимского патриархата, не выглядит необоснованным предположение, что этот процесс охватил также малоазийские провинции Константинопольского патриархата.

3. Хотя остается неясным, с какого момента можно говорить о наличии планомерной тенденции к литургической византинизации внешних окраин Патриархата, по крайней мере с XI в. и далее византийские источники постоянно ссылаются на литургический обиход Великой Церкви как на идеал, которому все должны следовать. Подобные упоминания мы находим в Константинопольских патриарших реестрах XI–XII вв., в записях, регулирующих литургические вопросы<sup>172</sup>. Мы находим их в Ответах Николая III Грамматика, или Богобоязненного (Кирдиниата) (1084–1111 гг.) на вопросы Иоанна Исихаста с Афона (ок. 1105 г.)<sup>173</sup>, как и в диатаксисе Николая<sup>174</sup>. Мы находим их и в канонических трактатах патриарха Луки Хрисоверга (1157–1169/70 гг.)<sup>175</sup>. Мы находим их и в 9–10-м разделах Протеории, памятника, написанного ок. 1085–1095 гг.<sup>176</sup> в Андиде (провинция Памфилия Секунда Константинопольского патриархата), который рассматривает литургические обряды столицы как безусловно предпочтительный образец<sup>177</sup>. Схожие свидетельства мы находим и в переписке между греческим православным священником и его епископом, митрополитом Критским Илией, датированной чуть позже 1111 г. по Р.Х.<sup>178</sup> Мы находим их, наконец, в традиции диатаксисов — подробных описаний порядка совершения литургии — которые пытаются

Liturgical Language by the Palestinian Melkites // ARAM. 2003. N 15. P. 239–246; Todt K.-P. Religion und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit // BZ. 2001. N 94. S. 239–267. По-прежнему остаются полезными некоторые более ранние работы: Korolevsky (Karalevsky) S. Histoire des patriarchats melkites. V. 3. P. 1–21 = History of the Melkite Patriarchates. V. 3. Part. 1. P. 1–25; *id.* (= C. Charon). Le rite byzantin; Meester P. de. Grecques (liturgies) // DACL V. 6. T. 2. P. 1605–1608.

171. О датировках см. выше сноски 36 и 38.

172. Reg. § 918, 985, 993 [992], 1107.

173. Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta : 2 vol. / Ed. J. Oudot. Vatican, 1941; Grottaferrata,

1967. (Codificazione canonica orientale. Fonti serie II. Fasc. III–IV). V. 1. P. 12–27, особ. p. 16–21. Об этом и других источниках, упомянутых в этом параграфе, см.: Taft R. F. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 700–707, 718–719.

174. Reg. § 993 [992].

175. Reg. § 1107. 7.

176. О датировке см. сн. 4.

177. PG 140. Col. 417–468, особ. 429BC; см.: Bornert R. Commentaires. P. 181–206, особ. p. 190–191, 199–200.

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

привести рубрики Византийской божественной литургии в соответствии с указаниями столицы<sup>179</sup>.

4. Более того, мы имеем свидетельства о принудительной церковно-литургической византизации областей Сицилии и Южной Италии, которые оказались под византийским владычеством начиная с VII в., когда поход византийского императора Константа II (647–668 гг.) привел к вытеснению сарацин из Сицилии, возродив византийское имперское и церковное господство в этих областях и в Калабрии.

5. Нет оснований сомневаться, что те же процессы происходили в византийской Северной Африке, особенно учитывая унаследованное византийцами бедственное состояние Латинской церкви в результате нападения вандалов и их господства в этих местах.

Как историку, занимающемуся византийской евхаристической литургией, следует распорядиться этими свидетельствами? Нужно опираться на сохранившиеся источники, письменные и археологические, и следовать той исследовательской траектории, которую они задают. В нашем случае это приводит к выводу, что литургия столицы ВАС/ЗЛАТ в конце концов стала моделью, принятой в патриархате Константинополя и областях, находившихся под его церковной юрисдикцией. Конечно, также следует принимать во внимание исторические изменения и существование местных вариантов, археологических и/или текстуальных, о чем, как мы уже видели, свидетельствуют находки на территории и Константинопольского патриархата, и «литургической периферии»<sup>180</sup> Византии — Южной Италии<sup>181</sup>, Ближнего Востока, особен-

179. О диатаксисах и их развитии см.: Taft R. F. *Great Entrance*. P. xxxv–xxxviii; *id.* *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'* // *DOP*. 1988. N 42. P. 179–194, особ. p. 192–194 = *id.* *Liturgy in Byzantium and Beyond*. Chap. 4, особ. p. 192–194; и особ. см.: Rentel A. *The 14<sup>th</sup> Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos: Edition and Commentary* (неопубликованная докторская диссертация в РИО). Рим, 2004, написанная под моим руководством и ожидающая публикации в *OCA*; *id.* *The Origins of the 14<sup>th</sup> Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos* // *OCP*. 2005. N 71. P. 363–385.

180. Понятие, введенное *Stefano Parenti* в: Parenti S. *L'Eucologio Slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino*. Roma, 1997. (Seminaro del Dipartimento di

*Studi Slavi dell'Europa centro-Orientale* — Università di Roma "La Sapienza", *Filologia Slava*; 2). 32 p.; см. также: *id.* *Fonti ed influssi italo-greci nei frammenti dell'Eucaristia bizantina nei "Fogli Slavi" del Sinai (XI sec.)* // *OCP*. 1991. N 57. P. 145–177; *он же*. К вопросу об истории локальных традиций чинов таинств по византийскому Евхологию (доклад, представленный на V Международной богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.) и опубликованный в сборнике ее материалов — см.: Т. 3 : Брак, Покаяние, Елеосвящение, Таинства и тайнодействия. М. : Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009. С. 332–345).

181. См. ссылки, приведенные в сн. 151.



но Палестины и Синая. В этом отношении Североафриканский Византийский экзархат, по всей видимости, не был исключением: в конце концов, там, на острове Пантеллерия (Πατελλαρία) (древняя Коссира, неподалеку от побережья Северной Африки, всего в семидесяти километрах от Туниса) существовал греческий монастырь, придерживавшийся византийского обряда<sup>182</sup>.

Относительно архитектурных и археологических свидетельств о разнообразии или изменениях в литургическом устройстве церковного здания следует помнить, что архитектоника — будь то базилика, крестово-купольный храм или просто большая комната внутри монастырского здания, перекрыто оно крышей или сводом, с парусами (пандативами) или тропами, с выдающимися закругленными апсидами или внутренним прямоугольным пастофорием — может не иметь никакого отношения к литургии, совершавшейся в этих стенах. Но что касается *богослужебного пространства храма* — наличия/отсутствия, расположения и назначения предметов литургического убранства (престол, трон, синтрон, амвон), вспомогательных помещений (пастофорий, галереи, гинекей, диаконник, протесис, нартекс) или внешних зданий (баптистерий, скевофилактей, атриум, портики), доступа (входы, лестницы) и проч. — здесь форма в самом деле влияет на функцию. Для интерпретации и использования этих элементов функциональный подход не просто полезен: он может стать незаменимым, как показала классическая работа Мэтьюза<sup>183</sup> (*Mathews*) (а также, как я полагаю, и одно мое исследование<sup>184</sup>). Подозревать, что историки, занимающиеся византийской литургией, игнорируют эволюцию и местные особенности литургического устройства церковных зданий, — просто нелепо. Мне лично часто приходилось описывать изменения, привнесенные в процесс развития (*déroulement*) Византийской божественной литургии и в ее богослужебное оформление благодаря появлению в Константинополе и в других местах сильно уменьшенного в размерах трехапсидного храма в средне- и поздневизантийский

182. Английский перевод Типикона с прекрасным введением и библиографией по теме с указанием изданий и переводов см. в: Pantelleria: Typikon of John for the Monastery of St. John the Forerunner on Pantelleria / Transl. G. Fiaccadori // BMFD: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments: 5 v. / Eds. J. Thomas, Constantinides Hero Angela. Washington, DC, 2000. (DOS; 35). V. 1. P. 59–66 (см. также: [www.doaks.org/](http://www.doaks.org/)

[publications/online\\_publications/typikaPDF/typ008/pdf](http://www.doaks.org/online_publications/typikaPDF/typ008/pdf)); см. также: Taft R. F. The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. P. 681.

183. Mathews Th. F. The Early Churches of Constantinople.

184. Taft R. F. The Byzantine Rite: A Short History. P. 33–34, 61. Аналогично по сирийским традициям см.: *id.* Some Notes on the Bema; *id.* On the Use of the Bema.

период, — типа строения и литургического устройства, значительно отличающегося от монументальных одноапсидных базилик столицы в эпоху Юстиниана<sup>185</sup>.

Но не следует исходить из того, что подобные различия в устройении церковных зданий непременно свидетельствуют о совершении в них различных литургических обрядов (т. е. византийского, иерусалимского, римского). В самом Константинополе такие изменения, как переход от монументальных базилик времен Юстиниана к небольшим в большинстве своем монастырским храмам средне- и поздневизантийского времени, развитие трехапсидного алтарного пространства и исчезновение скевофилакия, постепенная эволюция открытого темплона в иконостас, закрывающий алтарь и препятствующий его обзору, — ни в коей мере не означают, что евхаристия, совершавшаяся в этих храмах, более не была византийской божественной литургией ВАС/ЗЛАТ. Это была та же самая литургия — но с некоторыми отличиями<sup>186</sup>, которые, однако, не преобразовали ее в иной «литургический обряд». Литургические обряды представляют собой распознаваемые целостные культурные формы — подобно разным языкам. Шекспир писал на английском эпохи Елизаветинской Англии, Диккенс — на английском Викторианской эпохи, что не совсем одно и то же, но они опознаются как один и тот же язык, в отличие от совершенно иного староанглийского языка «Беовульфа».

Итак, историк византийской литургии рассматривает Константинополь как основополагающую парадигму — по той же причине, почему изучающий историю Римской литургии будет в первую очередь обращаться к Риму. Ни в том, ни в другом случае историки не считают, что все литургии Римского обряда совершались точно так, как в Риме, а все Византийские литургии — как в Константинополе. Они — т. е. мы — воспринимают Константинополь или Рим как отправную точку, подобно тому как ученые, прослеживающие истоки и эволюцию английского языка, рассматривают в первую очередь

185. См.: Taft R. F. *The Byzantine Rite : A Short History*. Chap. 6; *id.* *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*. P. 588–591; *id.* *Liturgy and Eucharist*. I. East // *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* / Ed. J. Raitt. New York, 1987. (*World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*; 17). P. 415–426; *id.* *The Living Icon: Touching the Transcendent in Palaiologan Iconography and Liturgy* // *Byzantium: Faith and Power (1261–1557) : Perspective on Late Byzantine Art and Culture* / Ed. S. T. Brooks.

New York; New Haven, CT; London, 2006. (*The Metropolitan Museum of Art Symposia*). P. 54–61; *id.* *At the Sunset of the Empire: The Formation of the Final 'Byzantine Liturgical Synthesis' in the Patriarchate of Constantinople* // *Le Patriarcat de Constantinople aux XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles: Rupture et continuité, Actes du colloque international, Rome, 5–6–7 décembre 2005*. Paris, 2007. (*Dossiers byzantins*; 7). P. 55–71.

186. Все они подробно описаны мной в: Taft R. F. *The Byzantine Rite : A Short History*. Chap. 6.

Великобританию, а не Индийский субконтинент (Индостан): ведь именно Британия — родина английского языка, поэтому именно там нужно исследовать его основную парадигму и модель, и лишь затем можно приступать к исследованию и систематизации его очевидных местных и исторических разновидностей.

## XI. Заключение

Мы увидели, что в «Мистагогии» прп. Максима Исповедника:

1. описана литургия со входом епископа и клириков вместе с народом, как это было принято в ранневизантийском обряде, но что не характерно для иерусалимского обряда ИАК и, насколько можно судить, латинской мессы римской Северной Африки;

2. отсутствуют комментарии или ссылки на определенные особенности ИАК, такие как песнопение  $\beta\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\iota\omicron\nu$ ;

3. неоднократно встречаются ссылки на преанафоральные молитвы, обряд преподания мира, Символ веры в том порядке, который зафиксирован в ВАС/ЗЛАТ, но не в ИАК и Африканской латинской мессе.

Доказывает ли это, что «Мистагогия» прп. Максима есть комментарий на Византийскую литургию, а не на агиополитскую или североафриканский обряд? Тот, кто стремится обходиться с текстами объективно, а не пытается тенденциозно использовать их для подтверждения заранее сделанного вывода, нечасто может позволить себе употреблять глагол «доказать». Авторы ранних и позднеантичных христианских текстов имели свои задачи и не пытались дать ответы на те вопросы, которые мы ставим сегодня. Все, что я попытался сделать в этом исследовании, — это показать, что св. Максим Исповедник несомненно был хорошо знаком с Византийской литургией, и из того, что он пишет в своей «Мистагогии», очевидно следует, что именно ее он и комментирует. Так что я буду продолжать считать св. Максима свидетелем именно Византийской литургии начала VII в., пока это не будет опровергнуто. *Judicetur non verbo sed re*<sup>187</sup>.

Оригинал англ. текста статьи опубликован в: BGG. 2011. S. III. N 8. P. 223–270.

Перевод с английского Зои Дашевской и Ольги Хегай

187. Лат.: «Пусть судят о нем не по словам, а по делам». — Прим. пер.

## Список сокращений

BAC	The Byzantine Greek Liturgy of St. Basil the Great.
ЗЛАТ	The Byzantine Greek Liturgy of St. John Chrysostom.
ИАК	The Hagiopolite Liturgy of St. James (в греч. ред., если не указано др.).
РНБ	Российская национальная библиотека.
AASS	Acta Sanctorum. Antvepriae et alibi, 1643 e ss.
AB	Analecta Bollandiana.
AK	Ἀνάλεκτα Κρυπτοφερόρης (Analekta Kryptoferris).
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata.
BELS	Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia.
BHG	Halkin F. Bibliotheca hagiographica Graeca : 3 v. Bruxelles, 1957. (SH; 8a).
BHGa	Halkin F. Auctarium BHG. Bruxelles, 1969. (SH; 47).
BHGna	Halkin F. Novum auctarium BHG. Bruxelles, 1984. (SH; 65).
BMFD	Byzantine Monastic Foundation Documents : A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments : 5 v. / Eds. J. Thomas, A. Hero. Washington, DC, 2000. (DOS; 35).
BS	Bibliotheca Sanctorum : 15 v. Rome : Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, 1961–2000.
Byz	Byzantion.
BZ	Byzantinische Zeitschrift.
CCG	Corpus Christianorum, series Graeca.
CCL	Corpus Christianorum, series Latina.
CCHL	Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Eds. Ora Limor & Guy G. Stroumsa. Turnhout, 2006. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages; 5).
CPG	Clavis Patrum Graecorum : 5 v. / Eds. M. Geerard, F. Glorie; V. 3A / Ed. J. Noret; Supplementum / Eds. M. Geerard, J. Noret, J. Desmet (CC). Turnhout, 1974–2003.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1912–.
DOP	Dumbarton Oaks Papers.
DOS	Dumbarton Oaks Studies.
DPAC	Dizionario patristico e di antichità cristiane : 3 v. / Ed. A. de Berardino. Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, 1983–1988.
FCNT	The Fathers of the Church : A New Translation. Washington, DC; New York, 1947–.

- GROW Group for Renewal of Worship.  
JLW Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.  
JÖB Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.  
JThS Journal of Theological Studies.  
LEW Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western : 2 v. V. 1 : Eastern Liturgies. Oxford, 1896 (1968).  
OC Oriens Christianus.  
OCA Orientalia Christiana Analecta.  
OCP Orientalia Christiana Periodica.  
ODB The Oxford Dictionary of Byzantium : 3 v. / Eds. A. Kazhdan et alii. New York; Oxford, 1991.  
OLA Orientalia Lovaniensia Analecta.  
OKS Ostkirchliche Studien.  
OSyr L'Orient Syrien.  
PG Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. (Series Graeca).  
PL Patrologiae cursus completes / Accurante J.-P. Migne. (Series Latina).  
PIO Pontificio Istituto Orientale (Rome).  
PO Patrologia Orientalis.  
POC Proche-Orient Chrétien.  
RAC Reallexikon für Antike und Christentum.  
REB Revue des Études Byzantines.  
Reg Les Régestes du Patriarcat de Constantinople. I : Les actes des patriarches : fasc. 1–3 / Ed. V. Grumel. Kadiköy-Istanbul, 1932, 1936; Bucharest, 1947. (Le Patriarcat byzantin, série I); fasc. 1. 2<sup>nd</sup> ed. Paris, 1972; fasc. 4 / Ed. V. Laurent. Paris, 1971; fasc. 5–7 / ed. J. Darrouzès. Paris, 1977, 1979, 1991; ссылки даются на документы, которые пронумерованы в хронологическом порядке последовательно по всему тексту.  
RHE Revue d'histoire ecclésiastique.  
ROC Revue de l'Orient Chrétien.  
RSBN Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici.  
RSR Revue des sciences religieuses.  
SA Studia Anselmiana.  
SC Sources Chrétiennes.  
SH Subsidia Hagiographica.  
SOCC Studia Orientalia Christiana — Collectanea.  
ST Studi e Testi.  
TL Trempelas P. N. Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Αθήναις κώδικας. Athens, 1935. (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie; 15).  
VCSS Variorum Collected Studies Series.

**Archim. Robert F. Taft**

## Is the Liturgy Described in the *Mystagogia* of Maximus Confessor Byzantine, Palestinian, or Neither?

This article was written in response to the shock waves caused in Byzantine liturgiology by the suggestion of Prof. Joseph Patrarch of the Department of Archaeology at the Hebrew University of Jerusalem that the *Mystagogia* of Maximus Confessor may be commenting not on the Byzantine Liturgy, as hitherto always presumed, but on the hagiopolite liturgy of Palestine, where we now know Maximus was born and entered monasticism. Through a careful review of the facts of Maximus' *Vita* with its many geographical displacements, and a comparative analysis of his *Mystagogia* with the eucharistic liturgies of the Byzantine and hagiopolite traditions, this study has advanced suasive (if not definitive) arguments in favor of continuing to consider Maximus' *Mystagogia* a Byzantine liturgical commentary. The article was originally published in: *BBGG*. 2011. S. III. N 8. P. 223–270.

KEYWORDS: St. Maximus Confessor, *Mystagogia*, *Vita*, the Byzantine Divine Liturgy, the *Bematikion* chant, the *Bema*, the Great Entrance, the Introit.