



V Международная богословская конференция
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Проф. Роберт Тафт
ПАПСКИЙ ВОСТОЧНЫЙ ИНСТИТУТ

БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ АНАФОРЫ СВТ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА

В этой работе я решил ограничиться исследованием раннего богословского развития так называемой анафоры свт. Иоанна Златоуста, которая сегодня, безусловно, является самой распространенной евхаристической молитвой Восточной Церкви.

1. Происхождение

Эту анафору без колебаний¹ приписана свт. Иоанну Златоусту во всех рукописях византийской богослужебной традиции. Но эта традиция начала появляться только в VIII веке, и самым ранним сохранившимся Евхологием является рукопись *Barberini Greek 336*². Правомерно ли придерживаться традиционной теории об авторстве этой анафоры?

Обработка греческих богослужебных текстов на компьютере открывает новые обширные горизонты для изучения богослужения. Она в корне меняет наши методы установления подлинности текстов, решая проблемы, связанные с установлением авторства. Применив эти новые методы компьютерной обработки³, я уже продемонстрировал, что анафора Златоуста (CHR), по сути, является поздней редакцией не сохранившейся греческой анафоры Апостолов (AP); и что существующая сирийская редакция той же анафоры, известная как «Сирийская анафора Апостолов I (APSyг)», является позднейшей переработкой яковитами сирийского перевода этого апостольского прототекста, и она не имеет отношения к CHR.

Я сопоставил соответствующие тексты этих двух рассматриваемых анафор, CHR и APSyг, обеих поздних редакций Апостольской анафоры, в параллельных колонках в Приложении в конце работы.

2. Сравнение CHR и APSyг

Методологические принципы:

Два принципа положены в основу сравнительного литургического анализа таких рассматриваемых богослужебных текстов:

Не следует считать свидетельством общности все текстуальные параллели, которые могут быть объяснены иначе, например цитаты из Священного Писания или очевидный Formelgut, который состоит из стереотипных фраз, общих для всех параллельных богослужебных текстов всех традиций.

Напротив, различия, свойственные другому источнику, не должно рассматривать как свидетельство против общности — например, фрагменты из APSyг, выделяющиеся из общей канвы сиро-

¹ Я привожу свидетельство в R.F. Taft, “The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer,” OCP 56 (1990) 5–51, исправленное и дополненное в R.F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series, London 1995) гл. III.

² S. Parenti, E. Velkovska (ред.), *L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, 2-е перераб. изд. с ит.пер. (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia 80, Rome 2000).

³ Результаты моего исследования анафоры CHR приведены в Taft, “Authenticity.” Здесь я привожу полное досье предшествующих научных трудов, касающихся данного вопроса, материал, который из-за ограничений во времени и объеме не могу здесь привести. См. также id., ‘Ο Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος καὶ ἡ ἀναφορά τοῦ φέρει τὸ ὄνομά του, Κληρονομία 21 (June–December 1989) 285–308; id., “John Chrysostom and the Byzantine Anaphora that Bears his Name,” в Paul F. Bradshaw (ред.), *Essays on Early Eastern Eucharist Prayers* (Collegeville 1997) 195–226.

яковитских анафор, заимствованных из SygJAS, или фрагменты в CHR, которые отличаются от византийского греческого анафорального шаблона, общего для CHR и BAS (Литургия Василия Великого).

Взаимосвязь между CHR и APSyг

Те, кто изучил структуру параллельных текстов CHR и APSyг⁴, заметили следующие сходства и различия:

Основные сегменты всех важных частей обоих текстов практически полностью совпадают

В тех основных сегментах, где обе редакции сильно схожи, APSyг дает более краткую редакцию: все, что есть в APSyг, есть и в CHR, но не наоборот.

APSyг существенно отклоняется от CHR в двух областях:

В тех элементах антиохийской анафоральной структуры, которые традиционно были наиболее подвержены особенностям местного развития: институциональные слова, анамнезис и эпиклезы.

В тех частях анафоры, которые произносятся вслух. Такие возгласы составляют общую анафоральную основу местной Церкви: как в случае с CHR и BAS, тексты серьезно различаются, но при этом они практически идентичны в тех частях, которые нужно петь, включая и такие части самой анафоры.

Там, где APSyг отличается от CHR, APSyг носит явные признаки влияния SygJAS.

Там, где CHR отличается от APSyг, добавленный материал как правило:

Стилистический: риторические добавления, такие как умножение эпитетов и синонимов, сглаживание переходных абзацев и т.д.

Богословский: отражения Евномиянского спора или представление эпиклезы в качестве тайносовершительной формулы.

Из вышеизложенного можно заключить, что:

В обеих анафорах совпадение важнейших элементов всех основных частей таково, что оно не могло быть следствием использования общего третьего источника или Formelgut⁵. Таким образом, CHR и APSyг следует считать различными редакциями одного и того же текста.

Поскольку в параллельных частях, общих для CHR-APSyг, все, что содержится в APSyг, находится и в CHR; и поскольку сирийский текст *короче* в местах, где он совпадает с греческим⁶, но *длиннее* там, где различия столь значительны, что рассматриваемые фрагменты очевидно не могут быть разными редакциями общего источника, можно заключить:

Что сирийская редакция была переведена с более раннего греческого текста, более поздней, доработанной редакцией которого является CHR. Я назвал этот более ранний текст Urtext AP (прототекст Апостольской анафоры — прим. пер.) Когда была создана сирийская версия, лежащая в основе APSyг, этот прототекст не содержал свойственных для CHR более поздних вставок, дополнений, которые характеризуют те общие места, где CHR предлагает более развернутый текст, чем APSyг (текст в приложении пп.1–2);

Что эта сирийская версия AP была вставлена в западно-сирийскую — т.е., сиро-антиохийскую или сирийско-яковитскую — богослужебную канву (выше, п.3), которая является источником яковитских усложнений, которые есть в APSyг, но отсутствуют в CHR.⁷

⁴ Особенно Н. Engberding, “Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltex te einander gegenüberstellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet,” *Oriens Christianus* 34 = ser. 3 vol. 12 (1938) 213–247; G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomosliturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59, Münster 1973).

⁵ Engberding, “Die syrische Anaphora,” 236.

⁶ Wagner, *Der Ursprung* 6–10, 49–51. Факт, что CHR *длиннее* в параллельных местах, где два текста по существу совпадают, оспаривает тезис Вагнера о том, что APSyг есть поздняя редакция CHR.

⁷ Wagner, *Der Ursprung* 47–50, считает, что все это произошло уже после того, как анафору стали читать тайно. Хотя это возможно, это никак не подтверждается тем, что только что было показано выше в 2b. Существование традиционной местной канвы ключевых переходных фрагментов и голосовых оповещений, представляющих собой распространенные возгласы, не зависит, строго говоря, от остальной части анафоры, которую произносят тайно.

Таким образом, в CHR и APSyг мы видим две независимых переработки более раннего текста, который, вероятно, можно отождествить с Апостольской Анафорой (AP), о которой говорит Леонтий Византийский ок. 543 года.⁸

Заключение

Итак, я подведу итоги:

Анафора Златоуста является поздней редакцией несохранившейся греческой анафоры Апостолов (AP).

APSyг является поздней яковитской переработкой сирийского перевода Ur-text AP, независимой от CHR.

В существующем виде, APSyг, одновременно и похожа, и не похожа на CHR. Теперь мы знаем, что западно-сирийские анафоры в основном согласуются с общим шаблоном, выведенным из SyгJAS. Следовательно, если мы исключим из APSyг все, что очевидно взято из SyгJas и чего нет в CHR; и исключим из CHR все, что совпадает с BAS и чего нет в APSyг, то *оставшийся наименее общий знаменатель возвратится к AP, общему греческому прототексту обоих.*

Сравнительный анализ этих двух рассмотренных текстов CHR и APSyг также показывает три важных богословских расширения, датируемых IV веком: 1) Троичные вставки, 2) апофатические исповедания и благодарения за скрытые благодеяния, 3) вопрос о «причастии в Святом Духе».

3. Тринитарные интерполяции

Хронологически, самым ранним из этих расширений являются троекратные «Тринитарные врезки», как их называет Иммануил Ланн⁹. Поскольку Ланн изучил этот вопрос весьма тщательно, мне остается только согласиться с результатами его прекрасного исследования.

В несколько варьирующейся форме мы находим в CHR следующий троекратный тринитарный призыв к Богу: «Ты и Единородный Твой Сын и Дух [Твой] Святой»:

σὺ καὶ ὁ μονογενὴς σου υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
σὺ καὶ τῷ μονογενεῖ σου υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ
σὺ καὶ ὁ μονογενὴς σου υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον

Поскольку это троическое исповедание в APSyг тоже повторяется трижды, как и в CHR (текст в приложении пп.9 , 15, 24), оно предшествует поздним вставкам Златоуста, внесенным в текст во время его архиерейского служения в Константинополе (см. раздел IV ниже) и может считаться частью несохранившегося греческого прототекста обеих анафор, который я назвал AP.

Что послужило причиной появления этих вставок? Богослужебные тексты существуют не в культурном вакууме. Они отвечают на богословское развитие Церкви и отражают его. Теперь первые трудности, вставшие перед Ранней Церковью в период, следующий за прекратившимся гонением «Миром Константина», были вызваны арианским учением об Иисусе Христе. Этот вопрос был решен вероучительно (но не политически) на Первом Вселенском соборе в Никее в 325 году. Но связанная с ним продолжающаяся полемика относительно личности и божественности Святого Духа привела, в свою очередь, к первому Константинопольскому собору 381 года, и попутно повлияла на тринитарные богослужебные формулы, как это выразилось в трактате свт. Василия Великого «О Святом Духе»¹⁰ и в других святоотеческих писаниях того времени.¹¹

⁸ *Adversus Nestorianos et Eutychianos* III, 19, PG 86.1:1368C.

⁹ E. Lanne, "Gli incisi trinitari nell'Anafora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate," в E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, Elena Velkovska (ред.), EYΛOΓHMA. *Studies in Honor of Robert Taft*, SJ(SA 110 = AL 17, Rome 1993) 269–283.

¹⁰ Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte, traduction et notes de B. Pruche (2nd ed., SC 17bis, Paris 1968).

¹¹ Lanne, "Gli incisi trinitari," 271 и далее

Среди первых, кто занялся этим вопросом ок.350 года, были будущие учителя Златоуста в Антиохии — Диодор Тарсийский и Флавиан. Они уравнивали славословия трем Лицам Троицы, соединяя их союзом «и (καί)» — «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу». Это считалось отличительным признаком Никейского православия¹². Как я уже замечал в другом месте, эти исповедания Троицы станут анафоральным Formelgut или стереотипными врезками в антиохийских и восточно-сирийских анафорах, относящихся к посленикейскому периоду¹³. Это отчетливо видно в комментарии Феодора Мопсуестийского к анафоре в Гомилии 16,5, где он относит исповедание Троицы к Sanctus.¹⁴

Интерполяции Златоуста

Второе богословское расширение состоит в добавлениях, внесенных Златоустом в CHR в IV веке. Я провел сравнительный анализ анафоры Златоуста и подлинных его писаний с помощью компьютерного сканирования греческих богослужебных и патристических текстов, как я подробно описал в другом месте.¹⁵ Я смог доказать, что свт. Иоанн Златоуст в начале своего архиерейского служения в Великой Церкви сделал определенные вероучительные вставки в греческий текст Апостольской анафоры с целью защитить православную веру от ересей, которых тогда все еще было множество.

Эти тексты состоят из двух частей анафоры CHR:

Апофатический Символ веры «Ты бо еси Бог Неизреченен, Недоведом, Невидим, Непостижим» (текст в Приложении пп.7–8), плюс завершающая фраза этого апофатического символа «присно сый, такожде сый» — отличие, которого нет нигде, кроме CHR и писаний самого свт. Иоанна Златоуста. И *Златоуст не только использует его дважды, но оба раза он использует его в соединении с нашими альфа-привативными эпитетами.*

Во-вторых, CHR расширяет исходное, общее завершение благодарения дальнейшим благодарением за скрытые благодеяния: «о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяний бывших на нас» (текст в Приложении пп.16–18). Мой скан базы данных TLG показал, что в своих писаниях *Златоуст — единственный греческий автор, который употребляет выражение «благодеяния ихже вемы и ихже не вемы», и каждый раз он употребляет в родительном падеже множественного числа, точно как в CHR.*¹⁶

Что заставило Златоуста внести эти дополнения в анафору? Вскоре после рукоположения Златоуста во пресвитеры в 386 году, в начале его проповедничества в Антиохии (митрополии, где язычество все еще процветало, а иудаизм боролся с христианством), сама Церковь раскололась в так называемой мелетианской схизме и оказалась в окружении еретиков. Главными из еретиков были аномеи, сторонники строгой формы позднего арианства, впервые возникшего в Антиохии около 355 года. Во время десятилетнего пастырского служения Златоуста в Антиохии (386–397) эту ересь ревностно

¹² *Ibid.* и Wagner, *Der Ursprung* 78 и далее; ср. J.A. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (New York 1965).

¹³ Taft, “Authenticity,” 38 и прим. 26. См. также анафоры, цит. в Lanne, “Gli incisi trinitari,” 274–82.

¹⁴ R. Tonneau, R. Devreesse (ред.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e testi 145, Vatican 1949) 543; ср. Lanne, “Gli incisi trinitari,” 272–73.

¹⁵ См. прим.3 выше

¹⁶ Следующие абзацы, в частности, воспроизводят этот текст анафоры: *In Gen hom.* 26, 5 (напоминание об идее, если не о слове), PG 53:238; *Ad Stagirium a daemone vexatum liber 1*, 5, PG 47:437; *In Eph hom.* 19, 2, PG 62:130. В дополнение, Wagner, *Der Ursprung* 92–95 цитирует впечатляющий массив текстов, доказывая, что тема скрытых благодеяний, получаемых от Божией щедрости, была также любима Златоустом, который часто ссылается на 1 Кор 2:9, цитируя Ис. 64:5 и 65:17, чтобы показать, что «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его». Самый полный абзац и наиболее близкий к литургическим текстам CHR — из проповеди Златоуста в *Col hom.* 10, 2–3, PG 62:368–69. Об этом тексте см. Wagner, *Der Ursprung* 94–96; S. Antoniadis, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques* (Leiden 1939) 160; F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome 1970) 494.

защищал ее главный идеолог Евномий (ум.394). Византийский историк V века Созомен свидетельствует, насколько опасной в тот период эта ересь считалась в Антиохии и в других областях.¹⁷

Аномей в Антиохии были многочисленны, активны и вели подрывную деятельность. Златоуст критиковал их особенно за учение о познаваемости Божией сущности. Из литературы этого диспута вышел целый словарь апофатической теологии, куда вошли и четыре альфа-приватива из CHR: 1) Неизреченный (ἀνέκφρατος), 2) Неизвестный (ἀγνώσιμος), 3) Невидимый (ἀόρατος), 4) Непостижимый (ἀκατάληπτος).

Сам ли Златоуст лично редактировал эту расширенную версию богослужебного текста, и если так, то когда? Поскольку трудно себе представить, чтобы молодой пресвитер, даже наделенный несомненными талантами Златоуста, вмешивался в анафору ведущей кафедры, то логично предположить, что это анафора повлияла на проповедника, а не наоборот. И таким был текст, хорошо известный Златоусту от частого использования, а не свежая выдумка. Наше главное доказательство — текст *О непостижимости Божией, гомилия 3*, представляет собой проповедь, прочитанную в Антиохии за Евхаристией¹⁸, и вполне естественно, что в его конце, где и появляется интересующий нас текст, проповедник увещевает своих слушателей молиться Богу словами предстоящей анафоры — *если эти слова были в то время частью анафоры*.

Нет надежного способа это установить. Но кажется, что исходя из объективного свидетельства будет ближе к истине приписать апофатические эпитеты Златоусту, но заключить, что они были внесены в антиохийскую Анафору Апостолов им же, или по его указанию, но только после того, как он стал епископом Константинопольским 26 февраля 398 года. Более того, мы обнаруживаем апофатическое исповедание в проповедях Златоуста в Антиохии *до того, как они появились в литургии*, или по меньшей мере до того, как Златоуст мог позаимствовать их из литургии после переезда в Константинополь. Отсутствие выражения в APSyг показывает, что оно не было частью прототекста AP, иначе это было бы известно Златоусту в антиохийский период. Так что скорее всего, именно литургия получила апофатическое исповедание от Златоуста, а не наоборот.

В соответствии с предложенным сценарием, антиохийские писания Златоуста свидетельствуют, что во время служения в Антиохии свт. Иоанн знал и использовал четыре апофатических эпитета в определенном порядке. Позже, во время пребывания в Константинополе с 398 по 404 год, он включил их в текст AP, греческой анафоры, которую Златоуст безусловно знал в Антиохии и, возможно, ввел ее в чин Великой Церкви, когда стал епископом. Это устранило возражение, возникшее выше, что он не мог исправлять антиохийскую литургию, будучи всего лишь пресвитером.

Также нельзя возражать против отсрочки в интерполяции апофатического исповедания до епископского рукоположения Златоуста в Константинополе используя аргумент, что в карьере Златоуста проблема аномеев была чисто *антиохийской*. Ведь Златоуст сказал свои последние две проповеди против аномеев в Константинополе в 398 году¹⁹, и продолжал твердо осуждать аномеев до конца своих дней. Бесспорно, он их осуждает и в одном из последних писаний из ссылки, в трактате *О Божественном предвидении*.²⁰

Итак, из того, что мы увидели относительно текста CHR в сравнении с APSyг и писаниями Златоуста, я заключил бы, что в Константинополе свт. Иоанн Златоуст взял уже существовавшую антиохийскую анафору, анафору Апостолов (AP), и переработал ее в анафору, которая до сих пор носит его имя (CHR). Кто хочет поспорить, что все совпадения с этой анафорой (CHR), введенные в антиохийские труды Златоуста, были им позаимствованы из уже существовавшего текста CHR, пусть

¹⁷ Church History IV, 12–30, ред. J. Bidez, Die griechischen christlichen Schriftsteller 50 (Berlin 1960) 154–87 passim. О всем вопросе см. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IVe–Ve siècle)* (Paris 1905); E. Cavalcanti, *Studi eunomiani* (OCA 202, Rome 1976) 1–22; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemerides «Augustinianum» 11, Rome 1975) passim, оособ. 251–59, 462ff, 502–3; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381 AD* (Edinburgh 1988) passim, оособ. 611–36.

¹⁸ Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, tome I, ред. A.M Malingrey, пер. R. Flacelière (SC 28bis, Paris 1970) 58.

¹⁹ *Hom. 11–12*, PG 48:795–812. О месте, ср. PG 48:795; O. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (2nd ed. Freiburg B. 1913–1932) III, 340.

²⁰ Текст в Приложении, §4.

будет готов объяснить, как так вышло, что ни один защитник богословия кроме него за весь период аномейского спора — ни один! — никогда, ни единого раза не использовал эти уже готовые тексты для защиты своего учения. Мне кажется, не выдерживает никакой критики мнение о том, будто эти тексты уже употреблялись в евхаристической молитве поместной Церкви, в которой бушевал этот спор, и при этом ни один писатель, кроме молодого пресвитера Иоанна, не додумался использовать их как доказательство в злободневном споре.

Причастие Святого Духа

Наш третий и последний пример богословского развития IV века в CHR — это неоднократный акцент на «причастии Святого Духа», который мы наблюдаем в литургии Иоанна Златоуста.

Приветствие перед анафорой

Выражение «причастие Святого Духа» в первый раз появляется в самом начале анафоры, когда предстоятель приветствует собрание верующих с помощью немного расширенного Павлова приветствия из 2 Кор 13. 13(14).²¹ «Благодать Господа Нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и *причастие Святого Духа*, буди со всеми вами!». Что же означает это ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος или «причастие Святого Духа» («причастие во Святом Духе»)?²²

В византийском богослужебном греческом языке обычно употребляется два слова в значении «причастие». Более древний термин *κοινωνία* употребляется в посланиях ап. Павла и означает «причастие» во множестве значений: наше общение или союз с Богом, наше евхаристическое общение с Богом через Христа в Евхаристии, наше церковное общение или наше единство друг с другом и со Святой Троицей в Теле Христовом, которое есть Церковь, Святое Причастие в Евхаристии и т.д. В славянском языке этому термину соответствует «причастие», или, реже, «приобщение». Но наиболее современным термином для Святого Причастия в греческом языке византийского богослужения является термин *μετάληψις*, чему в славянском соответствует термин «причащение». Здесь я буду иметь дело по большей части с идеей «причастия» в более обширном и более содержательном смысле, который передается древним термином *κοινωνία*.

В этом Павловом приветствии фраза «причастие Святого Духа» несомненно относится к общению или союзу с Богом крещеного человека как храма Духа Святого (1 Кор 6. 19). Бог посылает Духа Святого «в наши сердца» (Гал 4. 6). Но при богослужебном употреблении в анафоре это «причастие Святого Духа» приобретает евхаристический оттенок, как ясно показывает многократное его использование в CHR.

Эпиклеза

Тема «причастия Святого Духа» вновь появляется в эпиклезе или анафоральном призывании Святого Духа на Дары и на причастников. Именно в этой молитве *par excellence* выражено богословие Святого Причастия,²³ характерное для молитв восточной Евхаристии. Эпиклеза CHR призывает Святого Духа освятить Дары «...Якоже быти причащающимся [их] (ὡστε γένεσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν), во трезвение души, во оставление грехов, *в приобщение Святого Твоего Духа* (εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος), во исполнение Царствия Небеснаго, в сыновнее дерзновение яже к Тебе, не в суд или во осуждение».

²¹ Об этом приветствии, см R.F. Taft, “The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting,” OCP 52 (1986) 299–324.

²² О проблеме в целом см. R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, том V: *The Precommunion Rites* (OCA 261, Rome 2000) 83, 107, 118–123, 229, 427–35, 497–500, 518020; id., “‘Communion in the Holy Spirit’ in the Byzantine Liturgy,” в *Orientalis Lumen IV Conference Proceedings 2000*, June 19–23, 2000, в Catholic University of America, Washington, DC (Fairfax, VA 2001) 17–46.

²³ См. Taft, *Precommunion* гл. II; id., “The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom,” в: I. Scicolone (ред.), *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons, O.S.B.* (Analecta Liturgica 15 = Studia Anselmiana 105, Rome 1992) 275–302.

Параллельное прошение в эпиклезе анафоры святого Василия Великого звучит так: «...Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся (ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς... μετέχοντας...), *соедини друг ко другу, во единого Духа Святого причастие* (ἐνώσεις ἀλλήλοις εἰς ἑνός? Πνεύματος Ἁγίου κοινωνίαν)...».

«Причастие Святого Духа» также появляется три раза в ектении перед причастием и в краткой молитве после анафоры.²⁴ Хотя эти тексты напрямую зависят от Эпиклезы, мы не будем их здесь рассматривать, так как они не входят в анафору.

Как следует понимать непрерывно повторяющееся утверждение, что в Святом Причащении мы принимаем Святого Духа? Что это за божественный дар, который апостол Павел называет «причастием Святого Духа» (2 Кор 13. 13/14, ср. Фил 2. 1, Рим 8. 1–30), и который снова и снова мы испрашиваем на литургии?²⁵ Разве мы получаем причастие не в едином евхаристическом Телѣ Христовом, в соответствии с 1 Кор 10. 16–17? Это надуманная проблема. В классическом богословии Троицы единый Бог в божественной природе является причиной всего домостроительства спасения, и что делает и чем является одно из Лиц, то же самое делает и тем же является весь Троициный Бог.

Святой Иоанн Златоуст настойчиво расширяет это классическое учение. Он пишет: «Если присутствует Дух, не может не присутствовать Христос». В беседах на послание к Римлянам он пишет (*In Rom hom. 13, 8*)²⁶: «Ибо там, где присутствует одна Ипостась Троицы, там присутствует вся Троица»²⁷, поскольку они неразделимы. «Ибо един дар и едина сила Отца, и Сына, и Святого Духа». Все спасительное действие Бога приходит к нам от Отца через Сына, но совершается во Святом Духе. «Посмотри, сколь велика сила Духа! Что делает Бог, то поручено Духу» — утверждает Златоуст в беседе на Деяния (*In Acta hom. 22,4*)²⁸. И то же можно сказать о таинствах: «...Отец, Сын и Дух Святой даруют все; священник же дает на время свой язык и предлагает свою руку», — учит Златоуст в своей *Беседе 86 на Евангелие от Иоанна*.²⁹

Соответственно, то, что мы получаем в причастии, может быть названо благодатью Святого Духа. Об этом Златоуст говорит в нескольких абзацах:

В беседе на Ев. от Мф. 82 (83),5: «...приступим к этой трапезе и сосцу духовной чаши... подобно питаемым младенцам, ревностно будем сосать благодать Духа, ибо участвовать в божестве Христа значит быть в общении также со Отцом и Святым Духом, разделяющими ту же божественную природу. Итак принять Евхаристию означает принять Святого Духа».³⁰

В беседе на Ев. от Мф. 45(46),2: «Вначале Он дал вам пить из собственной чаши... Он дал вам пить Духа».³¹

В беседе на посл. к Кор. 27,5: «насладился царской трапезы, исполнился Святого Духа?»³²

В беседе на Ев. от Иоан. 46(47), 4: «От этой трапезы бьет источник, наполняющий духовные реки... Есть множество струй этого источника, посылаемых Духом-Утешителем, Сын же — посредник».³³

Учение Златоуста, таким образом, отражает развитое богословие Троицы Первого Никейского собора (325) и Первого Константинопольского собора (381), столь сильно акцентированное в его трудах.³⁴

²⁴ Taft, *Precommunion* гл. II, особ. 11823.

²⁵ Н. Riesenfeld, "Was bedeutet 'Gemeinschaft des heiligen Geistes'?" (zu 2 Kor. 13, 13, Phil. 2, 1 und Röm. 8, 18–30," в В. Bobrinskoy et alii, *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen* (Geneva 1982) 106–113.

²⁶ PG 60:519. Множество подобных текстов цит. в J. de Jong, "Le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes," I: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4.2 (1956) 245–278; II: *ibid.* 5.1 (1957) 33–79, здесь II, 50–71.

²⁷ Златоуст, *In Ioh hom. 86 (87), 3*, PG 59:471.

²⁸ PG 58:744.

²⁹ Златоуст, *In Ioh hom. 86 (87), 4*, PG 59:472.

³⁰ PG 58:744.

³¹ PG 58:474.

³² PG 61:232.

³³ PG 59:261–62.

³⁴ De Jong, "Rapports" II, 56.

В своей последней беседе на послание апостола Павла, беседе 30,2 на 2 Кор., он подводит итог, комментируя знаменитое заключительное приветствие, которым заканчивается послание (2 Кор 13. 13/14) и начинается наша анафора («Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастие (общение) Святаго Духа со всеми вами. Аминь» — прим.пер.): «Таким образом, соединив их между собою и приветствиями, и лобзаниями, [Павел] опять заключает слово молитвою, а чрез нее всемерно старается соединить их и с Богом.

Где теперь утверждающие, что Святой Дух не единосущен Отцу и Сыну потому, что о Нем не упоминается в начале посланий? Вот теперь (апостол) наименовал и Его вместе с Отцом и Сыном. Кроме того, должно сказать и то, что (апостол) в послании к Колоссянам, сказав: "благодать вам и мир от Бога Отца нашего" (Кол 1. 2), умолчал о Сыне, и не прибавил, как в прочих посланиях: "и Господа Иисуса Христа". Ужели поэтому и Сын будет не единосущен (Отцу)? Но утверждать это есть крайнее безумие. Напротив, то самое и показывает Его единосущие, что Павел в различных местах различно упоминает [или не упоминает] (о лицах). А что сказанное мною не одна догадка, — послушай, как он упоминает о Сыне и о Духе, а умалчивает об Отце. Так в (первом) послании к Коринфянам говорит: "но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и в Духе Бога нашего" (но омыстесь, но освятитесь, но оправдастесь именем Господа Иисуса Христа, и Духом Бога нашего) (6. 11). Итак, скажи, неужели они не крестились во имя Отца? Тогда они и не омылись, и не освятились. Но они крестились (во имя Отца), так как действительно крестились. Почему же не сказал, что омылись именем Отца? Потому, что для него безразлично — один раз упомянуть об одной ипостаси, в другой раз — о другой. Тот же обычай найдешь и во многих местах посланий. Так в послании к Римлянам говорит: "умоляю вас, братия, милосердием Божиим" (молю убо вас щедротами Божиими) (Рим 12. 1), хотя щедроты принадлежат и Сыну. И в другом месте: "умоляю вас... любовью Духа" (молю вы любовию Духа) (15. 30), хотя любовь принадлежит и Отцу. Почему же он не упомянул о Сыне, когда говорит «о щедротах», и об Отце, когда говорит «о любви»? Он умолчал об этом, как для всех явном и несомненным. Найдешь также и то, что (апостол) и самые дары приписывает (лицам Свт. Троицы) в обратном порядке. Так, сказав здесь: "благодать Христа, и любовь Бога и Отца, и общение Святаго Духа", в другом месте общение приписывает Сыну, а любовь Духу, говоря: "умоляю вас... любовью Духа" (молю вы любовию Духа) (Рим. 15. 30), а в (первом) послании к Коринфянам: "Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его" (верен Бог, им же звани бысте во общение Сына Его) (1 Кор 1. 9). Так все, принадлежащее Троице, нераздельно! И где общение Духа, там и общение Сына, и где благодать Сына, там благодать Отца и Святаго Духа. Так (мы читаем): "благодать вам от Бога Отца" (Кол 1. 3); а в другом месте, исчисливши многие виды благодати, присоединил: "Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно" (вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет) (1 Кор 12. 11). Говорю же это не потому, что смешиваю ипостаси, — ни в коем случае! — напротив, знаю как то, чем они различаются и разделяются, так и единство их сущности».³⁵

Таким образом, мы можем сказать, что для Златоуста в Евхаристии мы через Сына вступаем в общение с Отцом и Святым Духом, «ибо», как он говорит в *беседе на Ев. от Иоан. 86(87), 3*: «един дар и едина сила Отца и Сына и Святаго Духа».³⁶

Как мной показано в другом месте³⁷, позднейшее развитие византийского евхаристического богословия привело к акцентированию той же пневматологии в так называемых «manual acts», т.е. в окончательном приготовлении даров ко причастию. В Византийской традиции эта часть состоит в «раздроблении» («ritual fraction») или *melismos*, смешении или соединении, добавлении теплоты или вливании кипящей воды в Святую чашу. Однако, эти более поздние вставки выходят за рамки нашего исследования.

³⁵ PG 61:607–8; редак. перевод из Philip Schaff (ред.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids 1979) ser. 1, vol. 12:418–19.

³⁶ PG 59:471.

³⁷ Мое исследование этих чинов и их богословия см. в Taft, *Precommunion* гл. VII–IX.

Сам ли Златоуст акцентировал внимание на теме «причастия Святого Духа» в CHR в контексте евхаристического причастия? На сегодняшний день мы не можем сделать такой вывод. Одно несомненно — тема «причастия Святого Духа» является еще одним доказательством сильного воздействия на византийскую литургию и ее богословие Троичного догмата и пневматологию, которое произошло в ответ на ересь второй половины IV века. Этот акцент на тринитарном аспекте остается отличительной чертой византийского литургического богословия до сего дня.

Приложение

Тексты CHR и APSyr в сравнении.³⁸

Следующая ниже систематизация нашего текста-образца, самой ранней из сохранившихся редакций pre-Sanctus греческой CHR³⁹, помещенная параллельно APSyr⁴⁰, кратко очерчивает взаимоотношения двух текстов. Необходимость проиллюстрировать параллельность двух текстов иногда требовала дословного перевода, в котором сохранен даже порядок слов оригинальной греческой CHR. Курсивные фрагменты текста обозначают характерные для рассматриваемой редакции места, не имеющие соответствия в параллельном тексте.

CHR	APSyr
1. достойно и праведно	1. достойно и праведно
2. хвалити Тя	
3. благодарити	
4. поклонятися	4. поклонятися
	2. хвалити Тя
5. на всяком месте владычества Твоего	
6. Ты бо еси Бог,	6. Ты бо еси истинный Бог,
7. неизреченен, неведом, невидим, <i>непостижим,</i>	
8. присно сый, такожде сый,	
9. Ты, и Единородный Твой Сын, и Дух Твой Святыи.	9. и Единородный Твой Сын и Дух Святыи.
10. Ты бо от небытия в бытие нас привел еси,	10. Ты бо от небытия в бытие [нас] привел
11. и отпадшия возставил ны паки,	11. и отпадшия возставил [ны] паки,
12. и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси	12. и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси
13. и царство Твое даровал еси будущее.	13. и царство Твое даровал еси будущее.
14. О сих всех благодарим Тя	14. О сих всех благодарим Тя
15. и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Твоего Святаго	15. . и Единороднаго Твоего Сына, и Духа Святаго
16. <i>о всех, ихже вемы и ихже не вемы,</i>	
17. <i>Твоих* явленных и неявленных</i>	
18. <i>благодаяниих бывших на нас.</i>	
19. <i>Благодарим Тя и о службе сей, юже от рук наших прияти изволил еси</i>	

³⁸ Параллелизмы между CHR и APSyr, которые я демонстрирую, не относятся к анафоральным поминовениям/intercessio, которые я здесь опускаю. Скорее всего, они являются более поздними добавлениями, на появление которых сильно повлияло местное использование, и подвергаются заметным модификациям даже в заимствованных анафорах.

³⁹ Parenti-Velkovska, *L'Euclologio Barberini gr. 336* §32.10 = F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) 321–23 = PE 224.

⁴⁰ *Anaphorae Syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, cura Pontificiini Institutii Studiorum Orientalium editae et latinae versae (Rome 1939–) I.2:215 = PE 265–66.

* В ц.-слав. вар. слово «Твоих» отсутствует — прим.пер.

20. аще и предстоят Тебе

Тысячи архангелов

И тмы ангелов,

Херувими

и Серафими, шестокрилатии

многоочитии, возвышающиися пернатии *.

21. Победную песнь

22. поюще, вопиюще, взывающе, и глаголюще: Свят, свят, свят...

23. *С сими и мы блаженными силами,*

Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем **

Свят еси и Пресвят, Ты,

24. и Единородный твой Сын, и Дух Твой

Святой;

25. Свят еси Ты *** и Пресвят, и великолепна слава Твоя

26. Иже и мир Твой**** такo возлюбил еси, якоже и Сына Твоего Единороднаго дати,

да всяк веруяй в него не погибнет, но имать живот вечный;

27. иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив,

28. в ночь, в нуже предаеше Ся,⁴¹

20. аще и предстоят Тебе

Херувими *четырёхликие,*

и Серафими, шестокрилатии,

21. Хваление величию,

немолчными усты

и гласом неумолкающим,

со всеми небесными силами,

22. поюще, вопиюще, взывающе, и глаголюще: Свят, свят, свят...

Свят еси и Пресвят, Ты,

24. и Единородный твой Сын, и Дух Твой

Святой;

25. Свят еси Ты и Пресвят, и великолепна слава Твоя,

26. Иже и мир Твой такo возлюбил еси, якоже и Сына Твоего Единороднаго дати

за него,

да всяк веруяй в него не погибнет, но имать живот вечный;

27. иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив,

28. в ночь, в нуже предаеше Ся,

kiev-orthodox.org

* У автора — «парящие в воздухе» — прим.пер.

** У автора — «святыми силами... о Господи...» — прим.пер.

*** в ц.-слав. вар. слово «Ты» отсутствует

**** У автора слово «Твой» отсутствует

⁴¹ С XI века рукописи СНР включают здесь слова «паче же и сам Себе предаеше за мирский живот». В ранних рукописях эта фраза отсутствует.

<p>29. прием хлеб во святых Своя <i>и пречистых и непорочных</i> руки, благодарив <i>и</i> благословив, преломив и* даде <i>святым</i> Своим учеником и апостолом, рек:</p> <p>30. Приимите, ядите</p> <p>Сие есть Тело мое, еже за вы ломимое во оставление грехов.</p> <p>31. Подобно и чашу по вечера (after having supped),</p> <p>рек:</p> <p>Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов.</p> <p>35. Поминающе, убо, спасительную сию заповедь и вся яже о нас бывшая: крест, <i>гроб,</i> тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное <i>паки</i> пришествие</p>	<p>29. прием хлеб во святых Своя руки, благодарив, благословив, преломив и даде Своим учеником и апостолом, рек:</p> <p>30. Приимите, ядите <i>от него вси,</i> Сие есть Тело мое, еже за вы ломимое <i>и за многих, и даемое</i> во оставление [грехов] <i>и в жизнь вечную.</i></p> <p>31. Подобно и чашу по их вечера (after they had supped), <i>Смешав вино с водой, Он благодарив,</i> <i>благословив, освятив, вкусив от нея, даде святым</i> <i>Своим учеником апостолом,</i></p> <p>рек: <i>Приимите,</i> Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая <i>и даемая</i> во оставление грехов.</p> <p>32. Сие творите в Мое воспоминание. 33. Ибо всякий раз, когда едите хлеб сей и пите чашу сию, смерть Мою возвещаете и мое воскресение исповедуете, доколе не приду. 34. Смерть Твою, Господи, воспоминаем, и воскресение Твое исповедуем, и второго Пришествия Твоего ожидаем. Щедрот и милости Твоей просим, и молим об оставлении грехов. Буди милость Твоя на всех нас.</p> <p>35. Поминающе, убо, <i>Господи,</i> спасительную сию заповедь и все Твое <i>домостроительство</i> еже о нас бывшее: крест, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение <i>славы Отца, и Твое</i> второе славное пришествие, <i>В неже приидеши во славе судити живых и</i> <i>мертвых и воздати каждому по делам его со</i> <i>человеколюбием, яко молит Тя Твоя Церковь и Твое</i> <i>стадо, и чрез Тебя и с Тобою Отца Твоего, глаголя:</i> <i>Помилуй мя, помилуй нас!</i></p>
--	--

* у автора отсутствует слово «освятив» (есть в ц-слав), присутствует союз «и» (в ц-слав — запятая)

36. *(возглас) Твоя от Твоих Тебе*
приносяще,
37.

Всегда и во всем (always and in every way)

38. *(народ)* Тебе поем,
Тебе благословим,
Тебе благодарим, Господи,
И молим Ти ся, Боже наш!

40. *Еще приносим Ти словесную* сию и*
бескровную службу и просим, и молим, и мили ся
*деем***

ниспосли Духа Твоего Святого.

на ны и на
предлежащая дары (gifts) сия,

41. *и сотвори* хлеб
Честное Тело
Христа Твоего,

42. *преложив [его] Духом Твоим Святым,*
*аминь,*⁴²

43. *и ежев*
Чаши сей, *честную* Кровь
Христа Твоего,

44. *преложив [ю] Духом Твоим Святым,*
аминь,

45. *якоже быти причащающимся [их],*

во трезвение души,
оставление грехов,
в приобщение Святого Твоего Духа, во
исполнение Царствия Небесного,

в сыновнее дерзновение, ежек Тебе,
не в суд, или во осуждение.

37. *С ними же и мы, Господи, благодаряще,*
исповедуем Тя

Всегда и во всем

38. Тебе поем,
Тебе благословим

И молим Ти ся, Боже наш,
буди благосклонен, Блаже, и помилуй нас.

39. *В молчании и страхе...*

40. *Затем, воистину,*

молим Тя,

Господи Всемогущий и Боже всякой власти,
падая ниц пред Тобою,

да ниспослешь нам Духа Твоего Святого.

на дары предлежащая,

41. *и покажи* хлеб сей —
Святое Тело
Господа нашего Иисуса Христа

43. *и*
эту чашу — Кровь
Господа Нашего Иисуса Христа

45. *якоже быти всем причащающимся от*

них

Живот и воскресение и

оставление грехов

и здравие души и телу, и в просвещение
ума,

и во благоприятный ответ на страшнем
судиищи Христа Твоего...

* у автора — reasonable (мысленную)

** у автора — beseech you (умоляем Тя)

⁴² Новая редакция CHR, используемая сейчас, дает это прошение о преложении (§§42, 44) только один раз для обоих веществ, после благословения чаши (§44).