

А. М. Пентковский

## «ИЕРУСАЛИМИЗАЦИЯ» ЛИТУРГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Византийская литургическая традиция характеризуется не только особой структурой евхаристической молитвы или же использованием специальных архитектурных форм для христианских богослужебных зданий, но и прогрессирующей «сакрализацией» и «иерусалимизацией» литургических пространств. Однако при рассмотрении вопросов, связанных с перенесением сакральных пространств, их воспроизведением и, в частности, с созданием «новых Иерусалимов», литургический аспект не всегда принимается во внимание, тогда как в процессе функционирования самого сакрального пространства его следует считать одним из определяющих. При этом надо учитывать, что традиционные византийские представления о храме как о «новом Иерусалиме» не являются изначальными и формировались постепенно, литургические элементы и действия несли смысловую нагрузку, а их изменения были неразрывно связаны с изменениями в литургической интерпретации.

Как известно, в апостольский период для собраний христианской общины использовались помещения в жилых домах<sup>1</sup>, а не специально устроенные здания, и в этих помещениях совершалась евхаристия-«трапеза»<sup>2</sup>. При выходе христианства из иудео-христианской среды евхаристическое богослужение утратило первоначальный трапезный характер<sup>3</sup> и евхаристия стала интерпретироваться как жертва<sup>4</sup>. Тем не ме-

<sup>1</sup> См., например, Деян. 1.13, 2.46, 5.42, 12.12, 20.7–11.

<sup>2</sup> Структура евхаристии-«трапезы» зафиксирована в Дидахи, 9.1–10.7 (La doctrine des douze apôtres: (Didachè) / Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par W. Rordorf et A. Tuilier. Paris, 1978, p. 174–183 (Sources chrétiennes, 248). Подробнее см.: *Vööbus A.* Liturgical Traditions in the Didache. Stockholm, 1968, p. 85–112. О евхаристии-трапезе в иудео-христианской традиции см., например: *Daniélou J.* Théologie du Judéo-Christianisme. Paris, 1958, p. 387–389.

<sup>3</sup> *Metzger M.* Histoire de la Liturgie. Les grandes étapes. Paris, 1994, p. 64–67.

нее, во II–III столетиях (период гонений) здания, использовавшиеся христианами общинами для богослужбных (евхаристических) собраний, существенно не отличались от жилых строений, о чем свидетельствует, например, постройка середины III в. в Дура Еуроπος (Сирия)<sup>5</sup> или же жилой комплекс середины III в. в Мегиддо (Израиль)<sup>6</sup>. Описание помещения, использовавшегося для богослужбных собраний и во многом сходного с обнаруженными в Сирии и Израиле, имеется в XII главе «Апостольской дидакалии», созданной в антиохийском регионе в середине III столетия. В восточной части этого помещения находилось место епископа и пресвитеров, далее располагались мужчины и женщины, причем при молитве вся община была ориентирована на восток (согласно Пс. 67.33–34)<sup>7</sup>, а для обозначения самого здания в «Апостольской дидакалии» использовался термин «дом»<sup>8</sup>.

Таким образом, в доникейский (доконстантиновский) период христианское богослужение не было связано с каким-либо определенным зданием или же местом, в отличие от других религий, где культ был неразрывно связан с храмами. Соответственно, и помещения, связанные с христианским культом, были не обиталищами божеств, подобно нехристианским (языческим) храмам, но местами собраний<sup>9</sup>. Однако наличие фресок в помещении для собраний в Dura Europos, а также мозаик с символическими изображениями и христианскими надписями в помещении для собраний в Мегиддо показывает, что уже в период гонений помещения, связанные с христианским культом, отличались от других помещений в этих постройках, а пространство культовых помещений рассматривалось как «сакральное». Освящение престола и сакрализация христианских культовых пространств происходило при совершении евхаристического богослужения<sup>10</sup>.

Существенные изменения в отношении христиан к зданиям, которые использовались для богослужбных собраний, стали происходить после того, как христианская религия получила официальное призна-

<sup>4</sup> Наиболее ранние свидетельства о евхаристии-«жертве» относятся ко середине II века и принадлежат Иустину Мученику (I Апол., XIII, 1–2) и Иринею Лионскому (Против ересей, IV, XVIII, 4–6). См. также: *Ligier L., S. J. Il Sacramento dell' Eucarestia. Romae: Pontificia Università Gregoriana, 1971, p. 117–118.*

<sup>5</sup> *The Excavations at Dura-Europos / Final report VIII, part 2 / Ed. C. Bardford Welles. New Haven, 1967, p. 3–5.*

<sup>6</sup> *Tepper Y., Di Segni L. A Christian Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio). Excavations at Megiddo Prison 2005. Jerusalem, 2006.*

<sup>7</sup> *Didascalia et Constitutiones apostolorum / Ed. F. Funk. Paderbornae, 1905. Vol. I, p. 158, 160, 162, 164, 166.*

<sup>8</sup> Сир. *baitho*, для греч. *oikos*.

<sup>9</sup> *Metzger M. Histoire de la liturgie. Les grandes etapes. Paris, 1994, p. 62.*

<sup>10</sup> См., напр.: Ориген, 20 гомилия на 2. Кор., 3.

ние<sup>11</sup> и была предоставлена свобода совершения христианского культа, предполагавшая свободу богослужебных собраний и наличие специальных зданий, в которых они происходили.

Христианам было возвращено недвижимое имущество, конфискованное во время гонений, в том числе и здания, использовавшиеся ими для богослужебных собраний. В это же время по всей Империи начались большие строительные работы по сооружению новых церковных зданий и по восстановлению построек, разрушенных во время гонений. Красочное описание всеобщей радости и торжественных богослужений, связанных с освящениями этих церковных зданий, содержится в начале X книги «Церковной истории» Евсевия Кесарийского<sup>12</sup>.

Судя по всему, именно в этот период при строительстве христианских культовых зданий стал активно использоваться традиционный тип общественного (гражданского) здания — базилика. Одна из первых базилик была построена в Тире (Финикия), и на церемонии ее освящения в 315 г. Евсевий Кесарийский изложил свою интерпретацию церковного здания. Так, Тирского епископа, строителя этой базилики-церкви, Евсевий называл и «новым Веселиилом, строителем Божественной скинии», и «Соломоном, царем нового и прекраснейшего Иерусалима», и «новым Зоровавелем»<sup>13</sup>, что указывало на уподобление самого церковного здания древнему Храму в Иерусалиме. В этом новом храме имелось и «святая святых — жертвенник»<sup>14</sup>, а сам храм был сопоставлен с «Иерусалимом, именуемом горним, небесной горой Сион и находящимся над всем миром градом Бога Живого»<sup>15</sup>.

В течение десяти лет, прошедших от завершения строительства базилики в Тире до открытия церковного собора в Никее (325 г.), положение христианства в Империи быстро менялось, и вскоре христианская религия стала привилегированной. После завершения Никейского собора, на котором был установлен церковный догмат о единосущии Бога Отца и Бога Сына и было составлено знаменитое вероопределение (орос), в Иерусалиме и его окрестностях за государственный счет сразу же началось строительство храмов-базилик на местах трех «спасительных пещер», знаменовавших события истории спасения, которые упоминались в никейском оросе.

Прежде всего, на месте крестных страданий, погребения и воскресения был построен церковный комплекс, в состав которого входили

<sup>11</sup> В результате соглашения, достигнутого 9 января 313 г. императорами Константином и Лицинием при встрече в Милане и известного под названием «Миланский эдикт».

<sup>12</sup> Eusebius Hist. Eccl. X, 3.

<sup>13</sup> Eusebius Hist. Eccl. X, 4.3, 4.25, 4.36, 4.45.

<sup>14</sup> Eusebius Hist. Eccl. X, 4.44.

<sup>15</sup> Eusebius Hist. Eccl. X, 4.70.

ротонда над пещерой Гроба Господня и находившаяся рядом базилика<sup>16</sup>, получившая название Мартириум, использовавшееся для обозначения христианских храмов-святилищ (мартириумов), имевших центральный план (ротонда, октагон) и связанных с погребениями мучеников. Вторая базилика, соединенная с октагоном, возведенным над пещерой «первого богоявления Спасителя», то есть Рождества, была построена в Вифлееме, а третья базилика, в воспоминание вознесения, была построена на Елеонской горе на месте пещеры, в которой, по преданию, Спаситель беседовал со своими учениками<sup>17</sup>.

Следует отметить, что «сакрализация» каждого из этих литургических пространств была обусловлена не столько совершением в них евхаристического богослужения, сколько их неразрывной связью с топографическими свидетельствами истории спасения (в данном случае — тремя пещерами), быстро ставшими христианскими реликвиями. Освящение Мартириума, построенного в Иерусалиме на месте крестных страданий и погребения Спасителя, было приурочено к празднованию тридцатилетия царствования императора Константина в 335 г.<sup>18</sup>, а его дата совпадала с датой освящения римского храма Юпитера на Капитолийском холме<sup>19</sup>. Тогда же Евсевий Кесарийской назвал построенный храм «новым Иерусалимом» и противопоставил его разрушенному римлянами древнему городу<sup>20</sup>. Мысли, высказанные Евсевием по случаю освящения базилик в Тире и Иерусалиме, получили дальнейшее развитие в церковной среде, и вскоре ежегодное празднование дня освящения нового церковного здания в Иерусалиме получило ветхозаветное наименование «обновления»<sup>21</sup>, восходящее к ежегодному празднованию обновления иерусалимского Храма. Уже в конце IV в. паломница Егерия отметила, что энкения (обновление) константиновской базилики праздновалась в тот день, «когда святой Соломон стоял и молился пред алтарем Богу в новозаконченном доме Божиим, как и напи-

<sup>16</sup> Eusebius Vita Const. III. 25–40; Vincent H., Abel F.-M. Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. T. II. Jérusalem nouvelle. Paris, 1914, p. 154–198, 206–208. Pl. XXXIII; Ovdiah A. Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. No. 65a/b, p. 75–77 (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 22); Corbo V. Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato. Jerusalem, 1982. T. I, p. 39–137. T. II. Tav. 1–3 (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 29); Coïasson, 1974, p. 11–17, 21–53, pl. VII, VIII; Wilkinson J. Egeria's Travel. Warminster, 1999, p. 16–22.

<sup>17</sup> Eusebius Vita Const. III. 41, 43; Vincent, Abel, Jérusalem, p. 337–360, 393; Ovdiah, Corpus of the Byzantine Churches, No. 22a, p. 33–35, 37. No. 71, p. 82–83.

<sup>18</sup> Eusebius Vita Const. IV.40, 43–47.

<sup>19</sup> Baumstark A. Liturgie comparée. Chevetogne, [1939], p. 196.

<sup>20</sup> Eusebius Vita Const. III. 33

<sup>21</sup> Ио. 10, 22; ср. 2. Езд. 6, 16–17; 22, 27.

сано в книгах Паралипоменон»<sup>22</sup>, то есть в день освящения иерусалимского храма, построенного царем Соломоном. Следует отметить, что восьмидневная продолжительность празднования обновления в Иерусалиме в конце IV в. совпадала с продолжительностью празднования обновления древнего Храма.

Таким образом, церковный комплекс, построенный императором Константином на месте крестных страданий и погребения Спасителя, стал не только «новым Иерусалимом» и «новым Храмом»<sup>23</sup>, но и главным храмом (Мартириумом) новой официальной религии, что привело к появлению новой формы религиозного благочестия — поклонения Святым местам, и предопределило появление реплик, воспроизводящих архитектурные формы Анастасиса.

По своим характерным особенностям иерусалимская литургическая традиция принадлежала к антиохийскому литургическому пространству<sup>24</sup>. С его центром, Антиохией, была связана знаменитая богословская школа, отличительной чертой которой был историзм, причем не только в христологии, но и в сфере богословия литургического. Судя по всему, именно антиохийским историзмом, а не только антиарианской направленностью, было обусловлено пространное изложение истории спасения в *Oratio Post-Sanctus* евхаристических молитв антиохийского типа, в том числе и в анафоре Василия Великого<sup>25</sup>. В конце IV столетия в Антиохии же Феодор Мопсуэстийский в тайноводственных поучениях, обращенных к принявшим крещение и объясняющих таинства евхаристии и крещения, впервые интерпретировал евхаристическое богослужение как воспоминание истории спасения<sup>26</sup>.

Этот тип интерпретации, отличительной чертой которой является антиохийский историзм, стал определяющим для литургических комментариев антиохийской традиции. Например, в начале VII столетия Гавриил из Катара в начале гомилии, посвященной интерпретации евхаристического богослужения, указывал, что оно представляет собой

<sup>22</sup> Ср. II Парал. 5–7. *Maraval P.* *Égérie: Journal de voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes. Paris, 1982, p. 316: 12–14.

<sup>23</sup> *Wilkinson J.* *Jewish Influences on the Early Christian Rite of Jerusalem* // *Le Museon* 92(1979), p. 358–359.

<sup>24</sup> *Shepherd M.* *The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy* // *DOP*. Washington, 1961. No. 15, p. 29–31; *Пентковский А. М.* Антиохийская литургическая традиция в IV–V столетиях // *Журнал Московской Патриархии*. 2002, № 7, с. 74.

<sup>25</sup> *Schulz H.-Y.* *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*. New York, 1986, p. 10–12.

<sup>26</sup> *Schulz*, p. 14–20. *Bornert R.* *Les commentaires byzantins de la Divine liturgie du VIIe au XVe siècle*. Paris, 1966, p. 80–82. Издание текста литургического комментария Феодора Мопсуэстийского см., напр.: *Théodore de Mopsueste. Les Homélie catéchétiques*. Traduction du syriaque de M. Debié, G. Coutturier et Th. Matura. Paris. 1996, p. 243–289.

изображение событий истории спасения, а затем подробно истолковывал его, начиная с псалмопения, предшествующего чтениям Священного Писания, и завершая заключительным благословением священника после причащения, неоднократно ссылаясь на сочинения Феодора Мопсуэстийского<sup>27</sup>. Позднее, на рубеже VII–VIII вв., епископ Едесский Иаков в послании к пресвитеру Фоме, поясняя особенности совершения сирийской литургии, подчеркивал, подобно Гавриилу из Катара, что «вся литургия имеет ту цель, чтобы нам вспоминать и выражать то, что Христос совершил за нас»<sup>28</sup>.

Однако события истории спасения, последовательно «вспоминавшиеся» в тексте евхаристической молитвы антиохийского типа, происходили в Иерусалиме. Поэтому отдельные части церковного здания, в котором совершалось евхаристическое богослужение, были в антиохийской традиции соотнесены со Святыми местами и, прежде всего, с пещерой Гроба Господня, которая находилась внутри ротонды Воскресения. Так, Феодор Мопсуэстийский в тайноводственных поучениях соотносил престол с пещерой погребения<sup>29</sup>, а в древнем сирийском литургическом комментарии начала V в., представляющем собой тезисное изложение тайноводственного поучения, указывается, что «престол есть место погребения Спасителя», а «покровец над чашей и диском есть образ камня, который был помещен над погребением нашего Спасителя»<sup>30</sup>.

Если при совершении евхаристического богослужения воспоминалась и «изображалась» вся история спасения, то отдельные ее события воспоминались в праздничных службах годового круга богослужения (например, в Рождество и на Пасху). В Иерусалиме годовой богослужебный круг сразу же приобрел уникальный «анамнетический» характер, так как все праздничные службы формировались и совершались на исторических местах, связанных с событиями земной жизни Спасителя, в специально устроенных церковных зданиях. Торжественные службы, проходившие у Гроба Господня, в базиликах в Вифлееме и на Елеонской горе, а также праздничные процессии из этих базилик в Мартириум, совершавшиеся в определенные дни, стали характерными элемен-

<sup>27</sup> Brock S. Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy // *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. Vol. 3, No. 2 (July 2003) (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No2/HV6N2Brock.html>).

<sup>28</sup> Brightman F. E. *Liturgies Eastern and Western*. Oxford, 1896. Vol. I. Eastern Liturgies, p. 492: 6–8 (англ. перевод); Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. СПб., 1876. Вып. 3, с. 115 (рус. перевод). Издание сирийского текста см.: *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Roma, 1719, p. 479–486; *Rahmani I. I fasti della chiesa patriarcale Antiochena*. Roma, 1920, p. XXI–XXV.

<sup>29</sup> Théodore de Mopsueste, *Les Homélie*s, p. 257.

<sup>30</sup> R 23, R 25 in: Brock S. An Early Syriac Commentary on the Liturgy // *Journal of Theological Studies*. NS, Vol. 37, Pt. 2, October 1986, p. 391, 397, 399.

тами иерусалимского «анамнетического» богослужения, которое в своей основе сформировалось уже к середине 80-х гг. IV столетия, когда паломница Егерия составила его подробное описание<sup>31</sup>.

Начиная с V в. Иерусалим оказывал существенное влияние на развитие локальных литургических традиций, входящих в «антиохийское литургическое пространство», прежде всего армянской и грузинской<sup>32</sup>. Уже в первой половине V в. в результате перевода комплекса иерусалимских богослужебных книг на армянский язык появилась армянская версия иерусалимской литургической традиции. Немного позднее комплекс иерусалимских богослужебных книг был переведен и на грузинский язык. Таким образом, христианские культовые здания в Армении и Грузии стали литургически оформленными «новыми Иерусалимами», вне зависимости от принадлежности их архитектурных планов к центральному (как в Армении)<sup>33</sup> или базиликальному (как в Грузии) типам, то есть «литургическая иерусалимизация» в Армении и Грузии не была неразрывно связана с «архитектурной иерусалимизацией».

В Константинополе «иерусалимизация» литургических пространств происходила постепенно, и ее периодизация совпадает с периодизацией истории константинопольского (византийского) богослужения. По своему происхождению константинопольская литургическая традиция принадлежала к «антиохийскому литургическому пространству»<sup>34</sup>, что определило ее облик и структуру евхаристической молитвы. Однако в классическом византийском литургическом комментарии доиконоборческого (330–726/730) периода — «Мистагогии» Максима Исповедника (628–630) — евхаристическое богослужение рассматривалось Максимом Исповедником как «сослужение» земной Церкви, то есть собрания верных, с ангельскими силами и Небесным Ангелом перед Престолом Божиим, тогда как церковное здание и, соответственно, литургическое пространство рассматривались как образ Бога, образ вселенной, образ человека и образ Священного Писания<sup>35</sup>, что было обусловлено зависимостью не от антиохийской, а от александрийской традиции литургической интерпретации<sup>36</sup> и, в частности, от литургического комментария Псевдо-

<sup>31</sup> *Maraval, Égérie*, p. 251–305.

<sup>32</sup> См., напр.: *Renoux Ch. Jérusalem dans le Caucase: Anton Baumstark vérifié // Taft R., Winkler G. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948)*. Rome, 2001, p. 305–321 (*Orientalia Christiana Analecta*, 265).

<sup>33</sup> *Казарян А. Ю.* Ротонда Воскресения и иконография раннесредневековых храмов Армении // *Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / Ред.-сост. А. М. Лидов*. СПб., 1994, с. 115.

<sup>34</sup> *Shepherd, The Formation and Influence*, p. 29–31; *Пентковский, Антиохийская литургическая традиция*, с. 74.

<sup>35</sup> *Schulz, Op. cit.*, p. 44–46. *Bornert, Les commentaires*, p. 99–101, 118–121.

<sup>36</sup> *Bornert, Les commentaires*, p. 268, 72.

Дионисия Ареопагита<sup>37</sup>. Только некоторые части предвхаристического синакса Максима Исповедника под влиянием антиохийской традиции литургической интерпретации соотносил с событиями истории спасения<sup>38</sup>. Систематическое же соотнесение евхаристического богослужения с событиями истории спасения не характерно для этого текста, а элементы литургического пространства не ассоциировались в нем с топографическими реликвиями Иерусалима.

В таком случае «иерусалимизация» литургических пространств в восточной столице Империи в доиконоборческий период была обусловлена иными причинами. Во-первых, перенесение различных реликвий иерусалимского происхождения усиливало «иерусалимизацию» того пространства, где они помещались, а также приводило к появлению торжественных богослужений, связанных с почитанием этих реликвий, поскольку сакрализация литургических пространств связывалась в Константинополе, главным образом, с реликвиями<sup>39</sup>. Так, после захвата Иерусалима персами в 614 г. в Константинополь из Иерусалима были перенесены реликвии Страстей — Копие и Губка<sup>40</sup>, а также реликвии Животворящего Креста, поклонение которым в храме Святой Софии сопровождалось торжественными церемониями<sup>41</sup>. «Иерусалимизация» литургических пространств способствовало и воспроизведение отдельных элементов иерусалимского богослужения, в том числе песнопений «Ныне силы небесные» и «Да исполнятся уста наша хваления, Господи», которые появились в Константинополе в первой трети VII столетия одновременно с перенесением реликвий<sup>42</sup>. Во-вторых, представление о ветхозаветном иерусалимском прообразе христианских культовых зданий, сформулированное Евсевием Кесарийским и пространно изложенное в начале V в. Кириллом Александрийским<sup>43</sup>, было принято и в византийской столице, где в 20-е гг. VI столетия была построена купольная базилика Св. Полиевкта, повторявшая по размерам и пропорциям иерусалимский Храм, связь с которым подчеркивалась и в надписи, нахо-

<sup>37</sup> *Bornert*, Les commentaires, p. 99, 101–104.

<sup>38</sup> *Bornert*, Les commentaires, p. 82, 101–102, 268.

<sup>39</sup> Первыми в 356–357 гг. в константинопольскую церковь Святых Апостолов были перенесены реликвии апостолов Тимофея, Андрея и Луки, в 360 г. при освящении Святой Софии в ней были положены мощи мученика Памфила, а при освящении в 415 г. — мощи Иосифа, сына Иакова, и Захарии, отца Иоанна Предтечи.

<sup>40</sup> *Chronicon paschale / Ad exemplar Vaticanum recensuit Ludovicus Dindorfius*. Bonnae, 1832. Vol. I, p. 705: 3–14.

<sup>41</sup> *Klein H.* Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople // *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen-Gestalt und Zeremoniell* / Hrsg. von Bauer F.A. Istanbul, 2006, S. 88.

<sup>42</sup> *Chronicon paschale*, P. 705: 15–706: 8, 714: 9–20.

<sup>43</sup> См., напр., книги IX и X сочинения «О поклонении и служении в духе и истине».



дившейся внутри здания<sup>44</sup>. С царем Соломоном сравнил себя, по преданию, и император Юстиниан после завершения строительства в 537 г. константинопольского храма Св. Софии<sup>45</sup>, соотнося тем самым с древним Храмом новопостроенную купольную базилику, превосходившую своими размерами и убранством церковь Св. Полиевкта.

Кроме того, определенное влияние на «иерусалимизацию» литургических пространств могли оказывать и находившиеся внутри церковных зданий изображения событий Ветхого и Нового Завета, подобные мозаикам триумфальной арки в базилике Санта Мариа Маджиоре (Рим, VI в.).

Изменения в евхаристическом богословии, произошедшие в Византии в период первого иконоборчества (726–787) при императоре Константине V (741–775)<sup>46</sup> и обусловленные характерным для иконоборческого периода особым христоцентризмом и представлениями о евхаристических дарах как о единственном истинном изображении (иконе) Иисуса Христа<sup>47</sup>, стали причиной изменений в совершении евхаристического богослужения и в его интерпретации, а также привели к появлению нового литургического комментария, зафиксировавшего эти перемены.

Судя по всему, именно в иконоборческий период в византийской традиции появился чин протесиса, предшествовавший совершению литургии, в начальной части литургии были добавлены три антифона (состоявшие их стихов 91, 92 и 94 псалмов с припевами) и связанные с ними молитвы, а ветхозаветные чтения с литургии были перенесены на вечерню, так как в доиконаборческом комментарии Максима Исповедника чин протесиса и три антифона не упоминаются (литургия начиналась с малого входа и пения «Святой Боже»), а ветхозаветные чтения предшествуют новозаветным<sup>48</sup>. Указанные литургические изменения (за исключением перенесения ветхозаветных чтений) восходят к сирийской традиции, в которой, начиная с VI столетия, существовало особое чинопоследование, сопоставимое с чином протесиса<sup>49</sup>, а в начальной части литургии пелись три псалма с припевами Аллилуия,

<sup>44</sup> Harrison M. A Temple for Byzantium: The Discovery and Excavation of Anicia Juliana's Palace Church in Istanbul. Austin, 1991.

<sup>45</sup> Vitti E. Die Erzählung über den Bau der Hagia Sophia in Konstantinopel. Kritische Edition mehrerer Versionen. Amsterdam, 1986, S. 464: 14.

<sup>46</sup> Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrift 68 (1975), S. 3–22.

<sup>47</sup> Gero, The Eucharistic doctrine, S. 6–7; Gero S. What were the Holy Images of the Iconoclasts? // Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristic in Honor of Gabriele Winkler. Roma, 2000, p. 334–335 (Orientalia Christiana Analecta, 260).

<sup>48</sup> См., напр.: Brightman, Liturgies, p. 534–539.

<sup>49</sup> Verhelst S. La déposition des oblats sur l'autel en Syrie-Palestine. Contribution à l'histoire de la prothesis // Oriens Christianus 82 (1998), p. 202.

упоминающиеся, например, в литургическом комментарии Гавриила Катарского (нач. VII в.)<sup>50</sup>.

Перемены в константинопольском богослужении могли быть связаны как с общим сирийским влиянием<sup>51</sup>, так и с влиянием сирийского (нехалкидонского) богословия на иконоборческую христологию<sup>52</sup>. Однако сирийское воздействие на византийскую традицию в VII–VIII вв. было, судя по всему, опосредованным, и одним из промежуточных центров был Иерусалим, где сирийское присутствие в рассматриваемый период было достаточно заметным, а во главе сирийской монофизитской общины стоял епископ<sup>53</sup>. В свою очередь, в рассматриваемый период иерусалимская литургическая традиция оказывала заметное влияние на византийское богослужение. Кроме уже упомянутых заимствований первой трети VII столетия («Ныне силы небесные» и «Да исполнятся уста»), с Иерусалимом связано происхождение молитвы «Никтоже достоин», предшествовавшей великому входу в константинопольском формуляре литургии Василия Великого<sup>54</sup>. К молитве из протесиса в начальной части палестинской литургии апостола Иакова восходила как молитва протесиса, находившаяся в константинопольском формуляре литургии Василия Великого — «Боже Боже наш, небесный хлеб», так и сам протесис, который появился в Палестине в начальной части Литургии апостола Иоакова под сирийским влиянием не позднее VII столетия<sup>55</sup>.

Вероятно, в середине VIII столетия в Византии был составлен и получил широкое распространение новый литургический комментарий, известный под названием «Церковная история» и надписанный в древнейших списках именем святителя Василия Великого<sup>56</sup>, с константино-

<sup>50</sup> Brock, Gabriel of Qatar's Commentary, 3.

<sup>51</sup> Gero, The Eucharistic doctrine, S. 20 (N. 67).

<sup>52</sup> Gero, The Eucharistic doctrine, S. 19 (N. 67), 21–22; Baranov V. The Theological Background of Iconoclastic Church Programmes (<http://www.nsu.ru/classics/Baranov/Oxford.htm>).

<sup>53</sup> Linder A. Christian communities in Jerusalem // The History of Jerusalem. The Early Muslim Period (638–1099) / Ed. Prawer J., Ben-Shammai H. Jerusalem, 1996, p. 152, 154–156.

<sup>54</sup> Lanne E. La prière de la Grand Entrée // Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Cardinale Lercaro. Roma, 1967. V. II, p. 303–312.

<sup>55</sup> Verhelst S. L'introduction et la disparition du rite de Prothèse dans la Liturgie de Jérusalem // Studia Orientalia Christiana. Collectanea 31 (1998), p. 5–33; Verhelst S. La déposition des oblats, p. 191–192, 202.

<sup>56</sup> Подробнее см. Bornert R. Les commentaires, p. 125–180. Традиционно этот текст, существующий в нескольких редакциях, приписывается последнему доиконоборческому константинопольскому патриарху Герману I (715–730), однако критическое издание греческого текста в различных редакциях отсутствует, тогда как опубликованные тексты (Brightman F.E. The *Historia Mystagogica* and the other greek commentaries on the byzantine liturgy // The Journal of theological studies 9 (1908), p. 248–267, 387–397; Borgia N. La *Exegesis* di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario // Roma e l'Oriente 1911. Vol. II, p. 144–156, 219–228, 286–354), часто воспринимаемые

польским формуляром Литургии которого он связан текстологически<sup>57</sup>. В этом литургическом комментарии<sup>58</sup> зафиксированы и интерпретированы богослужебные особенности, появившиеся в константинопольском богослужении в иконоборческий период (чин протесиса перед началом, антифоны в начальной части, отсутствие ветхозаветных чтений). Отличительной чертой нового комментария, принципиально отличавшей его от предшествовавшего комментария Максима Исповедника и сближавшей его со сходными текстами сирийского происхождения (как, например, комментарий Гавриила Катарского), была интерпретация евхаристического богослужения (Литургии) как символического изображения земной жизни Спасителя и Его искупительных деяний, что было обусловлено зависимостью комментария не от александрийской, как в случае Максима Исповедника, а от антиохийской традиции литургического комментария<sup>59</sup>.

Существенные изменения, по сравнению с предшествующим комментарием, претерпела интерпретация церковного здания и его элементов, которые в начальной части «Церковной истории» были систематически сопоставлены с иерусалимскими топографическими реликвиями. Например, алтарная часть храма соотносилась с вифлеемской пещерой и пещерой, в которой был погребен Спаситель, престол соотносился с Гробом Господним, киворий — с местом распятия, а при интерпретации решетчатой преграды, отделяющей алтарную часть, упоминались «медные решетки» перед Гробом Господним в ротонде Воскресения. Подобные соотношения характерны для сирийской традиции и, как было отмечено, встречаются в древнем сирийском комментарии V столетия, однако упоминание о «медных решетках» указывает на зависимость от иерусалимского источника<sup>60</sup>, а не от сирийского. Следует отметить, что единственным изображением, украшавшим литургическое пространство

---

как критическое издание (см., напр.: *Meyendorff P. St Germanus of Constantinople. On Divine Liturgy / Greek text with translation, introduction and commentary. Crestwood, 1984*), представляют собой реконструкции, выполненные на основе текстов поздних редакций. В основе атрибуции Борнера (*Bornert, Les commentaires*, p. 142–160) тоже лежит традиционная убежденность в авторстве патриарха Германа I.

<sup>57</sup> *Bornert, Les commentaires*, p. 163.

<sup>58</sup> Судя по всему, текст первоначальной редакции содержится в некоторых рукописях группы B<sub>i</sub>, использованных в издании Брайтмана (*Brightman, The Historia Mystagogica*, p. 252), в частности в списках XII века Paris, Ancien fonds, grec 502, F. 174r–186v и Jerusalem, Taphou 39, F. 161r–170v, которые позднее были отнесены Борнером к типу Ba (*Bornert, Les commentaires*, p. 132–134).

<sup>59</sup> *Bornert, Les commentaires*, p. 178–179.

<sup>60</sup> *Красносельцев Н. Ф. О древних литургических толкованиях // Летопись занятий Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1894. Вып. IV, с. 227.*

и упоминаемым в тексте «Церковной истории», было изображение основного элемента иконоборческой изобразительной программы — креста, украшавшего алтарный космитис<sup>61</sup>, сопоставимого с изображением креста в алтарной апсиде церкви Св. Ирины в Константинополе, восстановленной при Константине V<sup>62</sup>.

В послеиконоборческий период (787/843–1025) интерпретацию литургического пространства и совершавшегося в нем богослужения продолжала определять «Церковная история». В частности, этот текст был известен Феодору Студиту<sup>63</sup>, однако в послеиконоборческий период он был переработан<sup>64</sup>. Наиболее существенной была замена заключитель-

<sup>61</sup> *Brightman, The Historia Mystagogica*, p. 259: 20–22. Значение греческого термина *κοσμίτης* в «Церковной истории» требует уточнений. Традиционно принято считать, что этот термин обозначает архитрав алтарной преграды, однако возможно, что в рассматриваемом случае термин *κοσμίτης* использовался для обозначения конхи алтарной апсиды или же арки алтарной апсиды, на которой в константинопольской церкви Св. Ирины находится надпись (*Walter G. The Church of Saint Eirene at Constantinople*. London, 1912, p. 50, Pl. 17).

<sup>62</sup> *Walter, The Church of Saint Eirene*, p. 47–48, Pl. 5, 17. Судя по всему, изображение креста в конхе алтарной апсиды символически представляло, в соответствии с христологическими взглядами иконоборцев, воскресшего Христа (*Baranov, The Theological Background*). Однако изображение креста в конхе алтарной апсиды и его христологическая интерпретация не относятся к числу иконоборческих нововведений. Символическое изображение Креста занимало одно из центральных мест в формировавшейся изобразительной системе христианских культовых зданий. Например, оно имеется в апсиде базилики Санта Пуденциана (Рим, нач. V в.) и в ротонде Св. Георгия (Фессалоники, IV в.). Как свидетельствует Павел Силенциарий, изображение Креста в звездном небе изначально находилось и в куполе Св. Софии в Константинополе (PG 86.2: 2147. V. 736–738). Такое же изображение находится и конхе алтарной апсиды в Архиепископской капелле (Равенна, рубеж V–VI вв.). Судя по всему, подобные изображения креста имели христологическое содержание, на что указывают, например, надписи ICQUS / A / W / SALUS MUNDI по сторонам креста в звездном небе в символическом изображении Преображения в конхе алтарной апсиды базилики Св. Апполинария ин Классе (Равенна, сер. VI в.).

<sup>63</sup> *Brightman, The Historia Mystagogica*, p. 255; *Schulz, The Byzantine Liturgy*, p. 61.

<sup>64</sup> Послеиконоборческая редакция «Церковной истории» сохранилась в греческих списках (*Bornert, Les commentaires*, p. 136–137, тип B), а также в латинском переводе Анастасия Библиотекаря, который был выполнен в Константинополе в 869–870 гг. (*Péridès S. Traités liturgiques de saint Maxime et de saint German // Revue de l'Orient Chretien*. 10 (1905), p. 309–313, 350–363) и в славянском переводе, относящемся к рубежу IX/X вв. (*Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных последований, в них содержащихся*. Казань, 1885, с. 323–370). По свидетельству Анастасия Библиотекаря, уже во второй половине IX в. эта исправленная редакция связывалась византийцами с именем патриарха Германа (*Péridès, Traités liturgiques*, p. 397: 15–16, 309: 15). Примечательно, что атрибуция именно этой редакции патриарху Герману не вызывала сомнений у митрополита Илии Критского, который в начале XII в. сопоставлял ее фрагменты с соответствующими фрагментами первоначальной редакции «Церковной истории», известной ему под именем Василия Великого (*Laurent V. Le rituel de la proscomidie at la métropolitaine de Crète Elie // Revue des études byzantines* 16(1958), p. 126–127 (l. 4–32), 128–

ной части литургического комментария (от Post-Sanctus до возношения Даров), связанной с евхаристическими представлениями иконоборцев и, вероятно, вызывавшей сомнения, на фрагменты из литургического комментария Максима Исповедника<sup>65</sup>. Кроме того, было распространено описание протесиса, которое подчеркивало жертвенный характер приготовления евхаристических даров<sup>66</sup>.

Начальная же часть комментария, содержащая историко-топографическую интерпретацию литургического пространства и определявшую его «иерусалимизацию», значительных изменений не претерпела. Однако в новой изобразительной программе послеиконоборческого периода<sup>67</sup> упоминаемое в «Церковной истории» символическое изображение креста было заменено на изображение Пантократора для центрального купола<sup>68</sup> или же изображение Божией Матери для конхи алтарной апсиды<sup>69</sup>. Сами же изображения креста перестали быть символическими и приобрели «исторический» характер<sup>70</sup>.

Применение «изобразительного» принципа, заложенного в «Церковной истории», при интерпретации евхаристического богослужения привело к появлению в середине XI в. нового литургического комментария епископов Николая и Феодора Андидских, согласно которому при совершении литургии последовательно изображалась вся жизнь Христа — от воплощения до вознесения<sup>71</sup>. Использование линейной схемы

129 (I. 36–68). Русский перевод этого текста и комментарии см.: *Бернацкий М. М., Желтов М., диак.* Вопросы митрополита Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в начале XII века // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Москва, 2005. Вып. 14, с. 23–53).

<sup>65</sup> *Красносельцев*, Сведения о некоторых литургических рукописях, с. 362–370; *Schulz*, *The Byzantine Liturgy*, p. 68.

<sup>66</sup> *Schulz*, *The Byzantine Liturgy*, p. 64–66.

<sup>67</sup> Наиболее ранним памятником, отражающим новую изобразительную программу, является Десятая гомилия патриарха Фотия, составленная в связи с освящением церкви Божией Матери Фаросской в 864 г. (*Mango C.* *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. Cambridge, 1958, p. 177–190). Ранее эта гомилия связывалась с изобразительной программой Новой церкви (Неа) в Константинополе (*Schulz*, *The Byzantine Liturgy*, p. 56–62; PG 102: 563–574).

<sup>68</sup> Как, например, в Софии Константинопольской (*Schneider M.* *Die Kuppelmosaiken der Hagia Sophia zu Konstantinopel* // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse*. 1949. S. 345–355).

<sup>69</sup> Как, например, в церкви Успения в Никее (*Underwood P.* *The evidence of restorations in the sanctuary of the church of the Dormition at Nicea* // *DOP*. Washington, 1959. No. 13, p. 235–242) и в Софии фессалоникийской (*Cormack R.* *The apse mosaics of S. Sophia, Thessaloniki* // *Deltion tes hristianikes arheologikes etaipeias*. Athena, 1981. Tomos I (1980–1981). S. 118).

<sup>70</sup> *Semoglou A.* *Les reliques de la Vraie Croix et du Chef de saint Jean Baptiste* // *Восточно-христианские реликвии* / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003, p. 224.

<sup>71</sup> PG 140: 420C–421A; *Bornert*, *Les commentaires*, p. 202–204; *Schulz*, *The Byzantine Liturgy*, p. 77, 89–98.

интерпретации литургии, имевшей своим началом Рождество, стала причиной смещения акцента в интерпретации протесиса с воспоминания Крестной жертвы на воспоминание Рождества<sup>72</sup>, по сравнению с «Церковной историей», а также других изменений. Тем не менее, традиционное уподобление престола Гробу Господню<sup>73</sup> во многом осложняло соотнесение Великого входа со Входом Господа в Иерусалим<sup>74</sup>, обусловленное избранной линейной схемой.

Одновременно с новым литургическим комментарием в византийских храмах появилась новая изобразительная система, которая, как и византийская литургия, иллюстрировала историю спасения (кафоликони Неа Мони на о. Хиос и монастыря в Дафни). Ее отдельные сюжеты (праздники) содержали изображения различных иерусалимских «святых мест» (например, Вифлеемская пещера, Елеонская гора, Голгофа, Гроб Господень), что приводило к «изобразительной иерусалимизации» византийских литургических пространств<sup>75</sup>. Следует отметить, что в середине XI в. новая система изображений появилась в иерусалимском Анастасисе, восстановленном в 1042–1048 гг. византийским императором Константином IX Мономахом<sup>76</sup>, с именем которого связано и строительство Неа Мони на о. Хиос.

«Изобразительная иерусалимизация» сопровождалась в XI–XII вв. «иерусалимизацией литургической», обусловленной заимствованием иерусалимской литургической традиции или же ее компонентов. Например, уже во второй половине XI в. элементы иерусалимского происхождения зафиксированы в богослужении монастыря Воскресения Христова на горе Галисий около Ефеса, откуда они были перенесены в константинопольский Еввергетидский монастырь, а в конце XI в. в монастырях Малой Азии начинает распространяться Иерусалимский устав, отражавший реформированное палестинское богослужение<sup>77</sup>. В византийских богослужебных книгах, содержащих уставные рубрики константинопольского кафедрального обряда, появляются упоминания о праздновании храмового праздника Иерусалимского храма (13 сентября) и указания о совершении богослужения по иерусалимскому кафедральному обряду<sup>78</sup>, а в дворцовой церкви Фаросской Божией Мате-

<sup>72</sup> PG 140: 429C–430A.

<sup>73</sup> PG 140: 421C.

<sup>74</sup> PG 140: 421A–B.

<sup>75</sup> Demus O. *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium*. New Rochelle, N.Y. 1976, p. 6–7, 15.

<sup>76</sup> Ousterhout R. *Rebuilding the Temple: Constantinus Monomachus and the Holy Sepulchre* // *Journal of the Society of Architectural Historians*. 1989. V. XLVIII. March, p. 71.

<sup>77</sup> Пентковский А. М. Ктиторские типиконы и богослужебные синаксари еввергетидской группы // *Богословские труды*. М., 2003. Сб. 38, с. 327–329.

<sup>78</sup> Mateos J. *Le Typicon de la Grande Église*. Roma, 1962. T. I, p. 27, 176.

ри и в церкви Божией Матери Милостивой в Пантократорском монастыре это последование совершалось полностью<sup>79</sup>. Использование особого иерусалимского обряда в церкви Фаросской Божией Матери, где хранились подлинные реликвии Страстей Христовых, подчеркивало ее отождествление с храмом Воскресения в Иерусалиме<sup>80</sup>. Совершение иерусалимского последования в церкви Богоматери Милостивой в Пантократорском монастыре должно было усиливать «иерусалимизацию» непосредственно примыкавшей к ней церкви Архангела Михаила, которая была построена по подобию иерусалимского двухкупольного Анастасиса начала XII в., украшена соответствующими изображениями (Распятия, Гроба Господня и Воскресения) и служила императорским мавзолеем династии Комнинов<sup>81</sup>.

В Палеологовский период (1261–1453) процесс «иерусалимизации» литургических пространств завершился. В это время повсеместно стали праздновать храмовый праздник иерусалимского храма Воскресения (13 сентября), уставные рубрики которого находились в месяцесловных частях Иерусалимского типикона, ставшего в палеологовский период регулятором монастырского и соборно-приходского богослужения в Византии<sup>82</sup>.

Обрядовая сторона совершения литургии была кодифицирована в середине XIV столетия в «Уставе Божественной литургии» патриарха Филофея Коккина<sup>83</sup>, быстро распространившемся в Византии и за ее пределами во многом благодаря авторитету своего составителя. Согласно «Уставу», в чине протесиса при поставлении астериска (звездицы) на дискос после приготовления даров священник произносил евангельский фрагмент «И пришедши звезда, ста верху, идеже бе Отроча» (Мф. II, 9)<sup>84</sup>, что указывало на литургическое соотнесение астериска с вифлеемской звездой. Однако соединение в чине протесиса воспоминания о Голгофской жертве при приготовлении даров с упоминанием о Младенце-Христе при их покровении указывает не столько на соотнесение протесиса с Рождеством, в соответствии с линейной схемой литургиче-

<sup>79</sup> *Gautier P.* Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator // *Revue des Études byzantines*. 1974. Т. 32, р. 77: 797–798.

<sup>80</sup> Ср.: *Лидов А. М.* Церковь Богоматери Фаросской. Императорский храм-реликварий как константинопольский Гроб Господень // *Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции*. М., 2005, с. 79–108.

<sup>81</sup> *Ousterhout R.* Architecture, Art and Komnenian Ideology at the Pantokrator Monastery // *Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life* / Ed. by N. Nevroglu. Leiden, 2001, р. 148–150 (= *The Medieval Mediterranean* 33).

<sup>82</sup> Подробнее см.: *Пентковский А. М.* Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период // *Журнал Московской Патриархии*. 2003. № 5, с. 77–87.

<sup>83</sup> Издание текста см.: *Trempelas P.* Ai treis Leitourgiai kata tous en Athenais kodikas. Athens, 1935, р. 1–16 (*Texte und Forschungen zur Byzantinisch-neugriechischen Philologie*, 15).

<sup>84</sup> *Trempelas P.* Ai treis Leitourgiai, S. 4.

ской интерпретации, отраженной в литургическом комментарии епископов Николая и Феодора Андидских, сколько на связь с распространяющимися в XIII в. изображениями Младенца-Христа на дискосе в евхаристическом контексте.

После перенесения чаши и дискоса на престол священник произносил тропарь «Благообразный Иосиф», исполнявшийся на утрени в субботу Страстной седмицы, когда литургически «воспоминалось» погребение Спасителя, после чего покрывал стоявшие на престоле потир и дискос особым покровом<sup>85</sup>, иногда носившим название «epitaphion», с изображением тела Спасителя, снятого с Креста<sup>86</sup>. Следовательно, процессия Великого входа литургически интерпретировалась не как Вход в Иерусалим, в соответствии с линейной схемой литургической интерпретации, а как погребальная процессия, перенесение и поставление даров на престол — как погребение, а престол византийских храмов — как Гроб Господень в Иерусалиме.

Указанные особенности протесиса и перенесения даров появились в византийской богослужбной практике не ранее XIII века, так как одно из наиболее ранних свидетельств о произнесении фрагмента из Евангелия от Матфея при поставлении астериска в чине протесиса содержится в литургическом свитке 1306 г. из Есфигменского монастыря на Афоне<sup>87</sup>, а византийские (константинопольские) диатакисы и другие литургические тексты, предшествовавшие «Уставу» патриарха Филофея, не содержат каких-либо формул, сопровождавших поставление, покрытие и каждение даров на престоле после их перенесения<sup>88</sup>.

Источником рассматриваемых особенностей перенесения даров был известный литургический комментарий — «Церковная история», в котором Великий вход соотносился с погребением Спасителя и почти полностью цитировался тропарь «Благообразный Иосиф»<sup>89</sup>. О зависимости «литургической иерусалимизации» палеологовского периода от текста «Церковной истории» свидетельствует и рубрика, находящаяся в некоторых греческих евхологиях южно-итальянского происхождения XIII–XIV вв., согласно которой при поставлении потира и дискоса на престол

<sup>85</sup> *Trempelas P.* Ai treis Leitourgiai, S. 10.

<sup>86</sup> *Taft R.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Roma, 1978, p. 216–217 (*Orientalia Christiana Analecta*, 200).

<sup>87</sup> *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1901. Т. II, с. 365.

<sup>88</sup> *Taft*, The Great Entrance, p. 245.

<sup>89</sup> *Brightman*, *The Historia Mystagogica*, p. 391: 9–392: 3, 22–23; *Péridès S.* Traités liturgiques), p. 359: 2–360: 23; *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях, с. 358: 1–360: 2.



после Великого входа священник произносил фрагмент этого литургического комментария: «Вот, распяты Христос, погребена жизнь, затворися Гроб, камень запечатан»<sup>90</sup>.

Влияние, оказанное текстом «Церковной истории», на обрядовую сторону совершения литургии, показывает, что именно этот литургический комментарий определял интерпретацию евхаристического богослужения в палеологовский период<sup>91</sup>. Однако обусловленная «Церковной историей» интерпретация Великого входа и связанная с ней «иерусалимизация» литургического пространства произошла через несколько столетий после появления и распространения этого текста в Византии, то есть до палеологовского периода обращение к этому тексту не приводило к «литургической иерусалимизации». В свою очередь, Иерусалимский типикон восходил в своей основе к константинопольскому Студийскому синаксарю<sup>92</sup>, поэтому его использование в качестве регулятора богослужения тоже не могло быть причиной иерусалимизации литургических пространств византийских храмов, происходившей в Палеологовский период.

Здесь следует подчеркнуть, что зафиксированные в «Уставе Божественной литургии» изменения в интерпретации евхаристического богослужения и обусловленная ими «иерусалимизация» совпали по времени с существенными изменениями в византийском богословии таинств. Именно в этот период под несомненным западным влиянием в Византии определяется седмиричное число таинств и появляется их перечень, содержащийся в исповедании веры императора Михаила VIII Палеолога, данном им папе Клименту IV на Лионском соборе в 1274 г., в исповеданиях веры императора Андроника II Палеолога и патриарха Иоанна Векка, данных ими папе Иоанну XXI в 1277 г.<sup>93</sup>, а также вно-

<sup>90</sup> *Taft*, The Great Entrance, p. 249.

<sup>91</sup> Судя по всему, именно к этому периоду относится распространение первоначального текста, приведшее к появлению пространной редакции «Церковной истории», сохранившейся в рукописях XIV–XVII веков (*Bornert*, Les commentaires, p. 130–132, тип А). Текст именно этой пространной редакции был использован Н. Ф. Красносельцевым (*Красносельцев*, Сведения о некоторых литургических рукописях, с. 323–375), лежит в основе реконструкции Н. Борджиа (*Borgia*, La Exegesis di S. Germano, p. 153–156, 219–228, 286–354) и, соответственно, издания и перевода П. Мейендорфа (*Meyendorff*, St Germanus of Constantinople, p. 56–107).

<sup>92</sup> Пентковский А. М. Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4, с. 75–76; Он же. Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 5, с. 77–78.

<sup>93</sup> *Theiner A., Miklosich F.* Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae, maiorem partem e sanctioribus Vaticani tabulariis. Vindobonae, 1872, p. 10, 17–18, 27–28.

ся изменения в чинопоследования таинств, во многом обусловленные западным влиянием<sup>94</sup>.

Существенные изменения произошли и в византийском евхаристическом богословии. Распространение текстов, повествующих о чудесном явлении Младенца-Христа в евхаристии, и соответствующих изображений в алтарных апсидах (Сопочаны) или же куполах (Грачаница) византийских храмов, в том числе и известной композиции «мелисмос», в византийской традиции XIII–XIV вв. свидетельствует, что проблематика присутствия Христа в таинстве евхаристии была актуальной в указанный период не только для Запада, где уже в XII–XIII вв. были распространены тексты и изображения сходного содержания, а в 1246 г. появилось особое евхаристическое празднование *Corpus Christi*<sup>95</sup>. В исповеданиях веры императора Михаила VIII Палеолога 1274 г. и патриарха Иоанна Векка 1277 г. появляется греческий эквивалент латинского термина *transsubstantiatio*<sup>96</sup>, использование которого в евхаристическом контексте отражало западную евхаристическую полемику<sup>97</sup>, а в литургическом комментарии фессалоникийского архиепископа Николая Кавасилы, составленном в середине XIV в., рассматривались особенности структуры евхаристической молитвы римского обряда<sup>98</sup>.

В таком случае, новое обращение к тексту «Церковной истории» в начале палеологовского периода, завершившее длительный процесс «иерусалимизации» литургических пространств в Византии и отразившееся в «Уставе Божественной Литургии» патриарха Филофея, во многом было обусловлено влиянием латинской схоластической традиции на византийское евхаристическое богословие в XIII столетии.

Рассмотренный материал показывает, что в доиконоборческий период для византийской традиции характерна частная «иерусалимизация» отдельных литургических пространств, связанная с перенесением иерусалимских реликвий или же иерусалимской литургической традиции и ее отдельных элементов.

Существенные перемены в византийском евхаристическом богословии, произошедшие в иконоборческий период и отраженные в новом ли-

<sup>94</sup> См., напр., «западные» формулы в византийских чинопоследованиях покаяния из южноитальянских ехлогиев Vat. gr. 2111 и Vat. gr. 1122 (*Arranz M.* Les prières pénitentielles de la tradition byzantine / II-2 (3e partie). [K4]: Souhait-déclaration du pardon divin après la confession // *Orientalia christiana periodica* 58(1992). Fasc. I, p. 66–67).

<sup>95</sup> *Rubin M.* *Corpus Christi: the Eucharist in late Medieval culture.* Cambridge, 1991, p. 116–118, 135–138, 174.

<sup>96</sup> *Jugie M.* *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissedentum.* Parisiis, 1930. T. III, p. 195–197.

<sup>97</sup> *Ligier,* *Il Sacramento dell' Eucarestia,* з. 217–219.

<sup>98</sup> PG 150: 433C–437B.

тугическом комментарии, известном под названием «Церковная история», привели к сдвигам в процессе «иерусалимизации». Следовавшая традициям антиохийского историзма, изложенным в евхаристическом контексте еще Феодором Мопсуэстийским, «Церковная история» открыла путь к типологической «иерусалимизации» литургических пространств, которая не зависела от наличия реликвий, изображений, надписей или же литургических заимствований, а также не предполагала воспроизведение архитектурных копий ротонды Воскресения, характерное для западной традиции в конце I — начале II тысячелетий.

Процесс «иерусалимизации» литургических пространств завершился в Палеологовский период, в начале которого под влиянием изменений в представлениях о евхаристии и евхаристическом богослужении произошло новое обращение к «Церковной истории», отраженное в тексте «Устава Божественной Литургии» константинопольского патриарха Филофея Коккина.

Таким образом, «иерусалимизация» литургических пространств в Византии определялась символической интерпретацией евхаристического богослужения и была обусловлена влиянием различных редакций литургического комментария антиохийского типа — «Церковной истории».

Alexei Pentkovsky

*The Orthodox Theological Academy, Sergeev Posad*

“JERUSALEMIZATION” OF LITURGICAL SPACES  
IN THE BYZANTINE TRADITION

The Byzantine liturgical tradition is characterized not only with a particular structure of the Eucharist prayer or with the usage of special architectural forms for Christian church edifices, but also with a progressing “sacralization” and “jerusalemization” of liturgical spaces. Analyzing the problems of translation of sacred spaces, their reproduction and, particularly, problem connecting with the creation of “new Jerusalems”, however, researches do not always take into account the liturgical aspect; meanwhile, this aspect plays one of the key roles in the process of functioning of that very sacred space. At the same time, we should not forget that traditional Byzantine conception of church as “new Jerusalem” was not initial one; it was developing step by step and liturgical elements and acts had their semantic content and changing of them was inseparably connected with changes in liturgical interpretations.

“Jerusalemization” of liturgical spaces was typical for Byzantium both before the iconoclastic period and after it. Initially, there was partial “jerusalemization” of some liturgical spaces in the Byzantine tradition, it was de-

terminated with the transmission of the Jerusalem relics or the Jerusalem liturgical tradition or its separate elements.

Considerable changes of the Byzantine Eucharistic theology happened in the iconoclastic period and reflected in the new liturgical comment known as “Ecclesiastical History” have led to shifts in the process of “jerusalemization”. “Ecclesiastical History”, which followed traditions of the Antiochian historical methods formulated in the Eucharistic context by Theodore of Mopsuestia, has opened for Byzantium a way to the typological “jerusalemization” of liturgical spaces which did not depend on the presence of relics, depictions, inscriptions or liturgical borrowings as well as it did not suppose any architectural reproductions of the Rotunda of the Resurrection (Anastasis) which became wide-spread in the Western tradition at the turn of the second millennia.

The process of “jerusalemization” of liturgical spaces was completed in the Palaeologian period, in the beginning of which there was a new turn to the “Ecclesiastical History” under the influence of new interpretations of the Eucharist and the liturgical service. It was reflected in the text of the “Ceremonial of the Divine Liturgy” by the Patriarch of Constantinople Philotheos Kokkinos.

The considered material shows that “jerusalemization” of liturgical spaces in Byzantium was determined by symbolic interpretation of the Eucharistic service and was shaped under the influence of different versions of the “Ecclesiastical History” — liturgical comments of the Antiochian type.