

Юлия Кувшинская

Возникновение евхаристического эпиклесиса. Ранние анафоры

В исследовании и богословском осмыслении генезиса эпиклесиса встают следующие вопросы:

- 1) Как богословие иудейского трапезного и синагогального богослужения и, в более общем плане, структура *toda*¹ преобразовались в христианское евхаристическое богослужение, и какие темы, понятия, смысловые и духовные доминанты иудейского богослужения позже образовали эпиклесис?
- 2) Каков собственно христианский смысл эпиклесиса в ранних анафорах при появлении этой молитвы в словесно выраженном виде?

Попытаемся рассмотреть эти вопросы, основываясь на теории Буйе — Лижье и ее разработке в трудах М. Арранца, Э. Маззы, а также Ч. Джираудо и на анализе текстов древних литургий.

Возникновение эпиклесиса в контексте происхождения евхаристии из иудейского богослужения

Согласно исследованию Л. Буйе «Евхаристия» [2], ключевыми понятиями иудейского трапезного и синагогального ритуала и, шире, иудейского богослужения вообще, имеющими принципиально важное значение для формирования евхаристической молитвы, явились воспоминание как подтверждение действительности завета,

1. См.: Giraud. La structure litteraire, 2007. Джираудо устанавливает типологическую связь между иудейскими трапезными и синагогальными благословениями и более архаичными ветхозаветными молитвенными формами, в основе которых лежит структура *toda*, «исповедание», в двух значениях этого слова, характерных

для иудейского сознания: исповедание Бога и исповедание грехов. Специфической особенностью этой формы является двухчастная структура: первая часть, повествовательная, содержит благодарение, хвалу и воспоминание, а вытекающая из нее вторая часть — императив, прошение.

действительности благодеяний Божьих, как жертва сердца; понимание молитвы как ответа на Божье слово, на Божье действие в нашей жизни. Именно из третьего трапезного благословения, содержащего воспоминание (*зиккарон*), развивается евхаристическая молитва. Л. Буйе дает условную номенклатуру иудейских благословений, чтобы показать, какие из них легли в основу христианской евхаристии и в какой последовательности они идут в христианском богослужении [2, с. 58–101]. М. Арранц, развивая мысль Л. Буйе, выделяет общие темы еврейских берахот и христианских анафор, в том числе он указывает и молитвы, ставшие источником тем анамнесиса и эпиклесиса, связанного с анамнесисом [1, с. 28]:

[С-5 (16)] Аводá (Служба) ²

Благоволи, Адонай, Боже наш, к народу Своему, Израилю и к молитве его.

Прими (восстанови) службу и всеожжения ³ Израилевы

в храмовом доме Своем,

И молитву их прими с любовью и благоволением.

Да будет Тебе всегда угодно служение Израиля, народа Твоего.

(Зиккарон)

И да узрят глаза наши, как Ты милостиво возвратишься в Сион.

Благословен Ты, Адонай, *возвращающий свою Шехину*

(Божье присутствие) Сиону

[там же, с. 23–24].

Выделенные фрагменты показывают, что молитва содержит прошение о принятии служения, жертвы и прошение о Божественном присутствии в Церкви — и именно эти темы мы увидим в эпиклесисе восходящем и нисходящем.

[С-6 (17)] Хо́да (Благодарение)

Благодарим Тебя, ибо Ты — Адонай, Бог наш (...)

И возвращаем славу Твою за нашу жизнь (...),

За наши души (...), за ежедневные чудеса Твои (...)

За знамения и благодеяния Твои во всякое время

Вечером, утром и в полдень.

2. Молитва *Абодах* читалась для освящения жертвоприношения в храме, а после разрушения храма в 70 г. вошла в синагогальное богослужение. По праздникам в нее добавляется *зиккарон* (воспоминание).

3. Здесь и далее в цитатах курсив автора. — *Прим. ред.*

(Здесь прибавляется по праздникам благодарение за историческое событие, поминаемое в тот день).

За все это да будет благословляемо (...) Имя Твое, о Царь наш,
И во веки веков [1, с. 24].

Отметим здесь ярко выраженное, «объявленное» значение молитвы как ответа Богу на Его любовь к Своему народу.

[F] Биркат Ирушалаим (Иерусалим): 3-я бераха над чашей
*Умилосердись, Адонай, Боже наш, над Израилем, народом Своим,
Над Иерусалимом, градом Своим,
Над Сионом, селением величия Твоего,
Над Царством дома Давида, Помазанника Твоего,
Над великим и священным храмом, над которым наречено имя Твое.
Боже, Отче наш, паси, корми, питай, содержи нас,
Расшири и выведи нас немедля, Адонай — Боже наш,
На простор из всех стеснений наших (...)[там же, с. 26–27].*

Это молитва о народе Божьем, о Церкви в целом, о ее спасении и освобождении.

[Z] Прошение-приношение Зиккарон (Память-вспоминание)
*Да будут желанны и услышаны, замечены и не забыты
Боже наш и Боже отцов наших,
Память (зиккарон) о нас и внимание к нам,
Память об отцах наших,
Память о Мессии, сыне Давида, раба Твоего,
Память о Иерусалиме, священном граде Твоем,
Память о всем народе Твоем — доме Израилеве;
На избавление, добро, благоволение, любовь, милости, жизнь и мир (...)
Вспомни о нас добром (...)
Посети нас благодатью (...) спаси нас (...) милуй и щади,
жалей и спасай нас,
Ибо к Тебе воздеты очи наши,
Ибо Ты — Царь, щадящий и милующий [там же, с. 27].*

В зиккароне ясно выступает прошение о действенности и действительности завета с народом, эсхатологический смысл воспоминания, идея единства, собирания народа Божьего — Церкви.

Таким образом, основные элементы, которые позже составили содержание эпиклесиса — *прошение о принятии служения,*

прошение *о Божественном присутствии*, понимание молитвы как *ответа на Божью милости*, прошение *о Церкви* и *эсхатологическая устремленность* — содержались и в иудейском богослужении, в благословениях трапезных и синагогальных. Христос, исполняя на Тайной вечери традиционный ритуал и доводя его до полноты, превосходящей Ветхий Завет, в то же время коренным образом изменяет его, устанавливая Новый Завет в Своей Крови, открывает и более глубокий и насущный смысл прошений о принятии жертвы, о Церкви, о Царстве, о пребывании с Богом и в Боге. Он провозглашает новые отношения человека с Богом через причастие Его Телу и Крови, Его целожизненной жертве [14, с. 122–123, 256–257], через единение с Ним. И именно *преображение тварной природы хлеба и вина*⁴, причастие собрания Телу и Крови Христовым и преобразование самого собрания, обретение общения со Христом и друг с другом во Христе (т. е. тема созидания Церкви) позже, в западно-сирийских и некоторых других анафорах, станет главным предметом прошения эпиклесиса.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что, унаследовав форму прошения и многие элементы содержания, эпиклесис христианской литургии развивает темы ветхозаветного богословия по-новому, и потому в нем являются и новые, неведомые иудейским молитвам, но наиболее важные в анафоре прошения о действии Святого Духа и о преложении даров.

Древние анафоры

«учение двенадцати апостолов», или «дидахи» (конец I в. — II в.). Несмотря на то, что датировка памятника у разных исследователей различна, именно здесь мы видим, судя по всему, древнейший пример евхаристической молитвы. Согласно Л. Буйе, а также многим другим исследователям (И.А. Карабинов, А. Баумштарк, Н.Д. Успенский, Э. Мазза, Ч. Джираудо и др., см. о полемике по поводу «Дидахи»: [12, с. 312–315]), молитвы «Дидахи» о чаше, о преломлении хлеба и после насыщения — настоящие иудейские трапезные молитвы («благословение первой, начальной чаши, преломления хлеба и тройное благословение последней чаши»), использовавшиеся христианами, которые в то время еще

4. Смысл претворения даров в Тело и Кровь Христовы подробнейшим образом разбирает прот. С. Булгаков в работе «Евхаристический догмат» [3].

живут и мыслят внутри иудейской традиции; это иудейский трапезный ритуал с христианскими дополнениями [2, с. 131–135], во время которого совершается Евхаристия⁵. Здесь мы еще не видим той структуры, которая характерна для более поздних евхаристических молитв, и эпиклесиса как специальной молитвы здесь нет, но есть темы, которые в дальнейшем будут входить в эпиклесис:

- собрание Церкви в Царствии небесном,
- усовершенствование Церкви в любви,
- наступление будущего Царства.

М. Арранц пишет о том, что третья часть древних трапезных анафор (соответствующая третьему трапезному иудейскому благословию, [F] — *Биркат Ирушалаим*), к числу которых относится молитва «Дидахи», содержит молитву «о будущем Израиля и о Церкви. Бог спасает Израиль, собирая евреев со всех концов земли; христиане же собираются воедино через Причастие и Любовь, что является делом Св. Духа: от действительности этой любви зависит существование самой Церкви. В этом заключается первоначально понимание “эпиклезиса”» [там же, с. 29].

Хотя в молитве «Дидахи» о Святом Духе речь не идет, и мы не можем говорить об эпиклесисе как таковом, но смысл прошений действительно тождествен эпиклесису.

Идея собрания рассеянной Церкви, столь важная в «Дидахи», не характерна для иудейских трапезных благословений, но одно из 18 благословений (*Тэфилла*), *Киббуц* (Собрание), содержит этот мотив. Э. Мазза, ссылаясь на исследование Л. Финкельштейна, говорит о том, что прошение о собрании в Царство пришло в «Дидахи» не из третьего трапезного благословения, а «прямо или через другие иудейские молитвы... [восходит] к стихам Сирах 36:10 сл., которые есть также источник третьей строфы Биркат ha-мазон для других тем, помимо темы собрания» [18, р. 29]. «В иудаизме, как и в христианстве, собрание из рассеяния было характерной темой молитвы, с тех пор как возвращение издалека соотносится с заветом, празднуемым через благословение всего». Э. Мазза считает, что именно поэтому «Дидахи» «молит о собрании Церкви в Царство Божие, о собрании, которое уже

5. Поэтому некорректно было бы назвать молитвы «Дидахи» анафорой [2, с. 30], однако неверно было бы и характеризовать их как неевхаристические, а просто трапезные, так как речь идет об агапе, на которой совершают Евхаристию [10, с. 51–52 (при-

мечания)], и унифицированного чина евхаристии в это время еще нет. В современной литургии эти молитвы используются как ценнейший материал по раннехристианской евхаристии.

превратилось в факт спасения. Церковь, собранная таким образом, называется “святая”. Это цель, к которой тяготеет это прошение в его первых словах: “Господи, вспомни Твою Церковь и избави ее от всякого зла, усовершенство ее в любви Твоей» [18, р. 29]. Таким образом, собрание Церкви в «Дидахи» оказывается связанным со спасением и освящением, и сама идея собрания Церкви в Царство Божие, согласно Э. Маззе, была внесена в трапезную молитву христианами.

К этому нужно добавить, что в иудейское представление о наступлении Царства Божьего входило собрание народа Божьего из рассеяния, а также собрание всех народов вокруг Израиля, освобождение Израиля, признание Бога и почитание Израиля всеми народами, установление Божией власти как над иудеями, так и над всеми народами (Ис 60, 46:20–22). Однако в трапезных и синагогальных иудейских молитвах мысль о собирании народа, о Церкви не доведена до эсхатологического предела, как в «Дидахи». Здесь прошение выражает уже новозаветную идею конца мира сего, наступления Царства и соединения всей Церкви — не только иудеев и покорившихся им народов, но всех, кто верует, — в новой жизни в Царстве Божьем.

Помимо прошения о собирании Церкви в Царство с точки зрения формирования епиклесиса очень важно то, что основу молитвы «Дидахи» составляет *зиккарон* — воспоминание * [1, с. 146, стих 11], цитированные выше строки «Помяни, Господи, Церковь Твою...»). По Л. Буйе, «христианский анамнез имеет свою предысторию и первоисточник в “поминовении”» [2, с. 179], а епиклесис (в своем жертвенном значении) появится в будущем как развитие анамнесиса-воспоминания.

Еще одна важная особенность молитв «Дидахи» — знаменитый призыв в конце молитвы: «Да придет благодать и да прейдет мир сей. Осанна Богу Давидову. Если кто свят, да приходит. Если кто не свят, да кается. Маранафа»**. Эти слова обычно рассматривают как выражение напряженных эсхатологических ожиданий ранних христиан, видевших в дне Господнем малое явление Второго пришествия Христова [12, с. 315; 4, с. 134], но не как зарождение епиклесиса. Однако недавние исследования Г. Винклер (G. Winkler), опирающейся, в свою очередь, на работы Себастиана Брока (S. Brock), немецких исследователей Г. Кречмара и А. Герхардса (G. Kretschmar, A. Gerhards), выявили связь между этим восклицанием и епиклесисом крещального ритуала (точнее, миропомазания) в апокрифических «Деяниях Фомы». Г. Винклер,

* Did. 10. 5

** Did. 10. 6

вслед за названными учеными, видит в апокрифе древнейшую форму сирийского эпиклесиса, выраженную императивом («приди!»). Исследовательница показывает, что такой эпиклесис мог быть обращен ко Христу или ко Святому Духу, и следы этого призывания мы видим в «Дидахи» и, согласно С. Броку, даже в Новом завете, в цитированном ап. Павлом «Маранафа»* [4, р. 67–72].

* 1 Кор 16:22

Об императиве как главном признаке эпиклетической части структуры *toda*, архетипической для анафоры, говорится в концепции Ч. Джераудо [см. 17]. Эсхатологическое содержание отличало иудейский *зиккарон* — основу анамнесиса и развившегося из него эпиклесиса. Таким образом, гипотеза Г. Винклер и других ученых представляется интересной и убедительной, хотя и требующей дополнительной аргументации, так как, как пишет П. Брэдшоу, для ее подтверждения недостаточно апокрифических источников, к тому же, речь в них идет о крещении, а не о Евхаристии [15, р. 136–137].

«АПОСТОЛЬСКИЕ ПОСТАНОВЛЕНИЯ» СВ. КЛИМЕНТА РИМСКОГО содержат следующий по времени текст евхаристических молитв**. Н.Д. Успенский, ссылаясь на Функа (Funk F. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, 1905. Vol. 1) и Квастена (Quasten J. *Patrology*. 1953. Vol. 2), пишет, что в VII книге содержатся молитвы из «Дидахи», внесенные ок. 380 г. в «Апостольские постановления», но отредактированные ранее, до I Вселенского собора, об этом свидетельствуют данные текста [12, с. 253]. Во всяком случае, анафора VII книги наиболее архаична после «Дидахи» и также относится к сирийской традиции [11, с. 85]. «“Апостольские постановления” 7:25–26 продолжают представлять Евхаристию “Дидахи”, хотя теперь в финальной стадии ее эволюции» [18, р. 45].

** Const. Ap. VII. 25–26

Из этого памятника мы не можем почерпнуть принципиально новые сведения об эпиклесисе. Здесь, как и в «Дидахи», нет словесно выраженного призывания, если не считать императива «Маранафа». Однако важны новые (по сравнению с «Дидахи») черты этой анафоры в целом: *богословские* — акцент «на доктрине воплощения Сына Божия, его страданий, смерти и воскресения», на *спасительной миссии Христа* [12, с. 255; 18, р. 50, 57] и структурные (трехчастная структура, прослеживаемая в «Дидахи», перерабатывается в *единый, одночастный текст* [18, р. 53]).

Особая христоцентричность, сосредоточенность на благодарении за спасительную жертву Христову, возможно, стала причиной

специального благодарения «о честней крови Иисуса Христа, излиянной за ны, и о честнем телеси, его же и вместообразная сия совершаем, Ему чиноположившу нам возвещати смерть Его»^{*.6}. С точки зрения структуры молитвы мы видим здесь «результат того соединения благословений хлеба и чаши, которое произошло вследствие отделения Евхаристии от обычной вечерней трапезы» [12, с. 254]. С точки зрения евхаристического богословия здесь обнаруживается, видимо, наиболее ранний пример «рассуждения о Теле и Крови» Христовых со ссылкой на заповедь о Евхаристии прямо в тексте молитвы; истолкование приношения как Трапезы Господней, которое в более поздних анафорах будет развито в прошение эпиклесиса о преложении даров.

«АПОСТОЛЬСКОЕ ПРЕДАНИЕ» св. ипполита римского представляет нам наиболее важный при исследовании эпиклесиса текст евхаристической молитвы.

Эта молитва, составленная как «пример “правильной” анафоры», но анахроничная современной Ипполиту римской практике [1, с. 31], соответствует началу III века (по указанию Н.Д. Успенского, около 215 г. [12, с. 256])⁷.

Здесь мы находим ранний вариант эпиклесиса, и это эпиклесис нисходящий. Он продолжает молитву анамнесиса, поэтому М. Арранц говорит о том, что «зиккарон получает уже свою классическую форму, которая сохранится во всех традициях.

- a) поминающе — убо — смерть — Воскресение,
- b) приносяще хлеб и вино (вместообразная),
- c) благодарим и просим:
- d) соедини нас (через Духа) во Христе» [1, с. 31].

6. Очень вероятно, что эти слова — более поздняя вставка, так как «Апостольские постановления», очевидно, редактировались, по крайней мере, на протяжении II–IV вв. (о времени создания памятника см.: [10, с. 3–12; 11, с. 73–85; 12, с. 317–320]), однако возможность для такой вставки, очевидно, создает особая христоцентричность молитвы VII книги.

7. Л. Буйе подробно рассматривает разные гипотезы происхождения этой литургии. Он подвергает сомнению то, что Ипполит воспроизвел «обычный образец римской литургии» [2, с. 189]. Основываясь на том, что Ипполит в «Апостольском предании» активно критикует римские церковные порядки, Л. Буйе делает вывод о том, что Ипполит не был уроженцем Рима, он, скорее всего, был сирийцем, человеком консервативным и, наряду со многими другими элементами церковной жизни

Рима, не мог принять и «необработанную вольную римскую литургию», которая, очевидно, существовала [2, с. 189–192]. В то же время Буйе не склонен считать, «что Ипполит в Риме пробовал акклиматизировать совсем чуждую ему литургию. Везде, куда вступило христианство в самом своем зародыше, в особенности в местной еврейской среде, уже могла существовать такого рода литургия, и память о ней укрепились в течение целого столетия» [2, с. 193]. Просто Ипполит, придерживаясь консервативной и провинциальной точки зрения, создает искусственный, по Буйе, текст, на основе архаичного литургического обряда [2, с. 210]. Прот. Михаил Арранц также полагает, что Ипполит «сириец, а не римлянин. На самом деле его богословие о Св. Духе — довольно близко к традициям отцов Антиохии и Каппадокии» [1, с. 31].

* Const. Ap. VII.
25

Таким образом, воспоминание, принятое на праздничной иудейской трапезе, развивается в евхаристическое воспоминание и продолжающие его объявления о совершении таинства (приношение) и эпиклесис; все три элемента анафоры здесь выражены в «христианском зиккароне».

Эпиклесис просит о ниспослании Святого Духа на приношения и о «воздании святости» причащающимся, о пребывании в них Духа Святого и утверждении их веры.

Дж. Сроули указывает, что эта анафора дает наиболее ранний пример явного словесного выражения действия Святого Духа [19, р. 198].

Стоит заметить, что в этой анафоре еще нет интерцессии, таким образом, именно эпиклесис полностью выражает тему и богословие Церкви, где акцент делается на идее единства Церкви, как указывают М. Арранц и Э. Мазза: «...Ипполит связывает единство с состоянием наполненности Святым Духом...» [18, с. 62]; «Эпиклезис просит ниспослания Святого Духа на приношение Церкви; эффект пришествия Духа заключается именно в единстве верующих и в исполнении Духа через причащение» [1, с. 31]. В переводе анафоры Ипполита, который приведен в работе Хуана Матеоса «Развитие византийской литургии», идея единства особенно ясно выражена в эпиклесисе: «И мы молим Тебя, чтобы Ты послал Духа Своего Святого на приношение Твоей Святой Церкви, и даровал всем причастникам быть едиными, чтобы они могли исполниться Духом Святым для утверждения их веры во истине...» [8, с. 20].

Также это наиболее ранний пример эпиклесиса, в котором литургисты прослеживают две части: призывание Святого Духа на дары (для освящения) и на молящихся [16; 17; 19, р. 200]. Но эти части тесно связаны, молитва эпиклесиса просит, прежде всего, об освящении, благословении молящихся через участие в таинстве [19, р. 200], об освящении и единстве верующих (М. Арранц, Э. Мазза — см. выше).

Анафора апостолов аддаи (Фаддея) и мари дает нам похожий и, видимо, родственный по происхождению пример древнего эпиклесиса.

Л. Буйе считает эту анафору более древней, чем анафора Ипполита, поскольку: а) анафора Ипполита — единый текст, а апостольская Евхаристия — трехчастный (как трапезный ритуал); б) у Ипполита появляются «технически-священные выражения»

в анамнезисе (*воздавая благодарность Тебе, что Ты удостоил нас предстоять пред Тобою и совершать священническую службу Тебе* [цит. по: 1, с. 146]), что характерно для эллинского, а не для семитского сознания [2, с. 205, 207]. В то же время он полагает, что эпиклесис и в той, и в другой анафоре не изначальный элемент. Он указывает на «разительное сходство, какое находят между большинством дошедших до нас тестов литургии Ипполита и теми, которые фигурируют в текстах Аддай и Мари», что заставляет нас «поверить тому, что эта формула эпиклезы была популярна на Востоке» [2, с. 202]⁸.

Анализируя текст этой анафоры, Буйе говорит об искусственности ее схемы, в основе которой лежит целостная древняя молитва, раздробленная и соединенная с позднейшими вставками. «Стоит их просто отбросить, как выявится вполне целостная молитва. И всё заставляет думать, что такая молитва относится к самой древней христианской и евхаристической композиции, какая могла попасть нам в руки» [2, с. 167]. Опираясь на исследование Ратклифа (Ratcliff E.C. The original form of the Anaphore of Addai and Marie // The Journal of Theological studies. 1928. October) и сопоставляя апостольскую анафору с другими восточно-сирийскими анафорами, он выделяет древнейшие части этой молитвы, среди которых и эпиклесис [2, с. 167–180]. В структуру анафоры входят три молитвы: «кушапа — личная молитва священника, она читается на коленях тайно, перед гехантой; геханта — самая древняя часть анафоры, она должна была читаться вслух и стоя; канона — прославление или возглас после геханты» [1, с. 40]. На протяжении анафоры эти части чередуются. Эпиклесис содержится в третьей *геханте*, и М. Арранц пишет по поводу эпиклесиса: «Эпиклезис как у Ипполита; результат эпиклезиса: единство. Приношение (курбан)» [1, с. 42].

Эпиклесис Аддай и Мари предваряется приношением с воспоминанием страданий и воскресения Христа, и далее ясно выступают две части эпиклесиса: собственно *призывание Духа Святого на приношение* для его благословения и освящения — и *прошение, разъясняющее смысл призывания и цель происходящего, прошение о плодах причащения*. Эти части выделяют Ч. Джираудо и вслед за ним М. Арранц. Таким образом, прошение об освящении даров Духом Святым более развернуто и акцентировано.

8. Поэтому представляется не принципиальным, рассматривать эту анафору прежде анафоры Иппо-

лита или после нее. М. Арранц помещает ее позже анафоры Ипполита.

В отличие от анафоры Ипполита, не упоминается о действии Святого Духа на молящихся, но говорится о действии причастия, о единстве Церкви, о «надежде воскресения из мертвых и к новой жизни в Царстве Небесном» (ср. «к укреплению веры их в истине» у Ипполита). С другой стороны, появляется прошение об очищении от грехов, эсхатологическая надежда отодвигается в будущее, в то время как в анафоре Ипполита речь шла о настоящем моменте, об укреплении веры сейчас.

Идея действительности, засвидетельствования даров как Тела и Крови будет выражена в более поздних анафорах (Серапиона, Василия Великого). В апостольской анафоре еще нет акцента на засвидетельствовании приношения как Тела и Крови, как нет и прошения о претворении даров, как нет и установительных слов в воспоминании.

«ЗАВЕЩАНИЕ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА» (TESTAMENTUM) содержит в своей анафоре еще один родственный по типу и происхождению эпиклесис.

Исследователи отмечают как раннее происхождение, так и зависимость этой литургии от литургии Ипполита, «при... диаметральных противоположностях формы и содержания анафор текст анафоры Ипполита почти дословно входит в анафору “Завещания”» [12, с. 260]; о том же говорит Л.Буйе [2, с. 202]).

Существует определенная текстологическая проблема с анафорой «Завещания».

Проф.-прот. Ливерий Воронов, посвятивший специальную работу литургии «Testamentum Domini nostri Jesu Christi», датирует памятник концом или даже серединой II в. [5, с. 207]. Н.Д. Успенский относит его к IV в., «а может быть, и к началу V в.», но отмечает, что «анафора сохраняет следы раннего ее происхождения» [12, с. 255].

Л. Воронов говорит об антиохийском (сирийском) происхождении «Завещания» [5, с. 207] и уделяет немалое внимание эпиклесису, который здесь «представляет собой обращение к Святой Троице и прошение о принятии Ею к Своей святости предлагаемых Даров... Своеобразие этого эпиклезиса состоит в том, что обращение делается ко всей Святой Троице, а не только к Богу Отцу, и в этом обращении содержится прошение о принятии Даров к Святости Троиединого Божества вместо прошения о наитии на Дары Святого Духа» [5, с. 212] — иначе говоря, в древней восточной литургии обнаруживается характерный для западных

анафор (александрійской, римской, медиоланской, галликанской) *восходящий эпиклесис*. Предположив, что одним из источников литургий с восходящим эпиклесисом может быть литургическая практика апостола Павла и Варнавы, которые были устроителями антиохийской Церкви [5, с. 214], Л. Воронов подчеркивает *жертвенный, а не только трапезный и освящающий характер* такого эпиклесиса: «Основная мысль такого молитвенного обращения предполагает веру в апостольское учение о том, что предлагаемое приношение (по его пресуществлению в Тело и Кровь Господа) есть не только священная трапеза, но и Дары, то есть бескровная... Вечная Жертва Богу о всех и за вся» [5, с. 213].

...Мы приносим Тебе благодарение, вечная Троице, Господи Иисусе Христе, Господи Отче, пред Ним же всякое создание и вся природа трепещет и к Которому прибегает, Господи Душе Святой: прими это питье и эту пищу (κ) Твоей Святости, сотвори их быти нам не во осуждение, не в приложение грехов или в погибель, но во исцеление и укрепление духа нашего. Ей, Господи, содейлай, да чрез имя Твое отбежит от нас всякое мудрование, Тебе неудобное, да отразится от нас всякий горделивый замысел — чрез имя Твое, написанное за завесою врат горних святилиц Твоих, слыша которое, ад потрясается и удаляется, непокорность подчиняется, гнев унимается, ненависть бывает бесплодна, страсть к наживе искореняется, тщеславие посрамляется, гордость смиряется, греховное начало разрушается. Сотвори же, Господи, да очи сердца нашего Тя созерцают, Тя славят, Тя величают, о Тебе помнят, Тебе служат, в Тебе одном полагают свой жребий и в Сыне и Слове Божиим, к Которому вся припадают [5, с. 217].

В реконструкции Л. Буйе эпиклесис выглядит не как жертвенный восходящий, о чем писал прот. Л. Воронов, а как неотчетливо выраженный нисходящий с призыванием Святого Духа:

Мы воссылаем хвалу Тебе, вечная Троица: Господи Иисусе Христе, Отче наш, перед Которым трепещет все созданное и от Него бежит, Душе Святой, доставь для нас эту пищу Твоей святости, чтобы она не обратилась нам в наше осуждение, ни в наш позор, ни в погибель, но в восстановление и отраду нашей души [2, с. 201].

По мнению Л. Буйе, в «Завещании», как и в анафоре Ипполита, и у Аддай и Мари «изначально не было эпиклесиса, но он появился позже и представляет собой во всех этих евхаристических молитвах варианты одного и того же популярного на Востоке

эпиклесиса» [2, с. 201–202]. Эпиклесис «Завещания», с этой точки зрения, самый скудный. В нем стоит отметить тему суда (осуждения) и прошение о восстановлении души, «исцелении и укреплении духа нашего» [5, с. 217]. Вообще тема греховности, недостойности человека и избавления от греха занимает в анафоре «Завещания» большое место. В эпиклесисе само причастие Телу и Крови предстает как суд, в результате которого человек получает осуждение и погибель или же духовное исцеление. В достаточно развернутом прошении эпиклесиса, предшествующем доксологии, перечисляются различные страсти, которые исчезают в свете Имени Божьего. Таким образом, эпиклесис «Завещания» при всем своем сходстве с эпиклесисом анафор Ипполита и Аддай и Мари по-другому раскрывает эсхатологическое значение евхаристии. В то же время идея единения Церкви через приобщение ко Христу здесь не акцентирована. Такое богословие Евхаристии не свидетельствует о раннем, близком к «Дидахи», происхождении текста, по крайней мере, текста эпиклесиса. Мы увидим, что тема греховности, покаяния, суда станет постоянной в поздних анафорах.

Таким образом, согласно концепции Л. Буйе и Л. Лижье, развиваемой М. Арранцем, Э. Маззой и др., формирование эпиклесиса в евхаристической молитве обусловлено развитием иудейского трапезного воспоминания (*зиккарон*), которое у христиан преобразилось в воспоминание о Христе, о Его спасительных страданиях и воскресении, о Тайной вечере и установлении Нового Завета, тем более что иудейский *зиккарон* предполагал память о завете и типологически восходил к иудейской схеме обновления завета (*toda*), как об этом пишет Ч. Джераудо [16; 17]. Иудейское трапезное воспоминание у христиан превратилось в анамнесис — воспоминание о Христе; что же касается эпиклесиса, то он, согласно Л. Буйе, появляется как развитие анамнесиса, как молитва о том, «чтобы тайна Христова имела в нас свое выражение: это равносильно нашему освященному Богом единству с народом в его хвале Отцу через Сына при содействии Духа Святого» [2, с. 211–212]; о том, «чтобы деяния Божии возымели в нас всех их эсхатологическое совершенство, другими словами, чтобы мы могли осязать все единство народа Божьего во Христе» [2, с. 211]. Отсюда понятно, что важнейшими для образования эпиклесиса в раннехристианских евхаристических молитвах, еще очень близких к иудейским, стали темы собирания рассеянной Церкви перед лицом Божиим, совершенствования ее в любви и вере,

достижения Царствия Божьего и, судя по результатам исследования Г. Винклер [4], — эсхатологический призыв, обращенный ко Христу, понимание Евхаристии как «малого явления великого и славного дня Второго пришествия Христова», по выражению Н.Д. Успенского [12, с. 315], сознание свершающейся парусии [13, с. 86], сливающейся с евхаристическим богоявлением [об этом см.: 9, с. 121].

С точки зрения Ч. Джираудо, эпиклетическая часть изначально существует в типовой структуре *toda*, воспоминание-нарратив переходит в прошение-императив. Однако эпиклетическая часть не является евхаристическим эпиклесисом как таковым, но из нее постепенно формируются эпиклесис и интерцессии [17]. Иначе говоря, не только содержание, но и форма, характерная для эпиклесиса, — форма императива, прошения к Богу, вытекающего из анамнетической части, уже могла существовать до того, как сформировалась устойчивая структура анафоры.

Духовное содержание эпиклетической части в анафоре, как кажется, прекрасно охарактеризовано Л. Буйе как ответ Церкви на благодеяния Божии [2, с. 211]. Этот эсхатологический ответ Церкви на спасительный подвиг Христов к III в. выразился в появлении прошения о ниспослании Святого Духа. Л. Буйе считает, что возникновение призыва к Святому Духу после анамнесиса «делалось двумя этапами. Обращение ко Святому Духу было вызвано мыслью об общей собранности в Теле Христовом и в их согласном и дружном прославлении Отца через Сына. Это эсхатологическое завершение Церкви в своем единстве и освящение человечества во главе с Отцом через Сына являются двумя нераздельными делами Духа Святого в первоначальной христианской пневматологии и являют собой печать единства в Теле Христа и в “Духе славы”, Того, Кто посылает Сына, завершая прославление Отца. Рано или поздно в завершении христианского анамнесиса в тот момент, когда он соприкасается с доксологией, должно было последовать упоминание о Святом Духе» [2, с. 204]. Согласно этой гипотезе, которую, судя по всему, принимают и М. Арранц, и Э. Мазза, и Н.Д. Успенский [12, с. 269], призывание Святого Духа возникает как развитие идеи собирания Церкви, ее единения как Тела Христова, ее эсхатологического «усовершенния» и одновременно как более глубокое осмысление доксологии (на важность доксологии указывал и архим. Киприан (Керн) [7, с. 213]). Исследования последних десятилетий позволяют дополнить этот вывод тем, что евхаристическое призывание Святого Духа возникает

на основе эсхатологических ожиданий раннего христианства и идеи свершающейся в Евхаристии парусии, а также из развития императивной эпиклетической части типовой структуры заключения завета, которая, согласно теории Ч. Джираудо, лежит в основе евхаристической молитвы.

Вторым этапом развития призывания Св. Духа стала детализация прошений эпиклесиса. Л. Буйе отмечает, что «позднее богословие задалось задачей выяснить влияние Духа Святого там, где обратились за Его помощью», и отсюда возникнут другие прошения эпиклесиса [2, с. 204], которые присутствуют уже в анафорах Агдай и Мари, «Завещания Господа нашего Иисуса Христа».

В эпиклесисах этого времени еще нет ни моления о претворении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, ни идеи принесения жертвы в Евхаристии.

Эпиклесис и генетически предшествующие ему прошения архаических сирийских анафор, рассмотренных здесь, раскрывают раннее евхаристическое богословие как богословие обновления завета Церкви с Богом через память о смерти и Воскресении Христовых, единение и утверждение Церкви в Духе Святом перед лицом Божиим, в ожидании второго Пришествия Христова и наступления Царства Божьего и в свидетельстве о том, что таинственно парусия совершается на Евхаристии. Только в анафоре «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» эсхатологическое собрание Церкви перед Богом осмыслено как суд и возможное осуждение.

Литература

1. Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998.
2. Буйе Л. Евхаристия: Богословие и духовное начало в евхаристической молитве. Ркп. (рус. пер. фр. изд.: Bouyer L. Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Tournai: Desclée de Brouwer, 1968 (2 éd. 1990)).
3. Булгаков С., прот. Евхаристический догмат // Он же. Евхаристия. М.; Париж, 2005. С. 188–205.
4. Винклер Г. Эпиклеза и рассказ об установлении Евхаристии в анафоре св. Василия Великого: Доклад на V международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Ркп. М., 2007.
5. Воронов Л., проф.-прот. Литургия по Testamentum Domini nostri J.C. // Богословские труды. 1971. № 6. С. 207–219.

6. Карабинов И.А. Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа. СПб, 1908.
7. Киприан (Керн), проф.-архим. Евхаристия: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. М., 1999.
8. Матеос Х. Развитие византийской литургии // Око церковное: Литургическая библиотека. URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/biz_lit.html (дата обращения 11.03.2011).
9. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения: В 5 т. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007.
10. Постановления святых апостолов, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского преданные / Пер. с древнегреч. свящ. И. Новгородова. СПб., 2002. (Const. Ap.)
11. Собрание древних литургий, восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. М., 2007.
12. Успенский Н.Д. Византийская литургия. Анафора. М., 2006.
13. Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие. Киев, 2003.
14. Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство Царства. Изд. 2-е. М., 1992.
15. Bradshaw P.F. The Search for the Origin of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy. Trowbridge; Wiltshire, 2002.
16. Giraudo C. La struttura litteraire della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Todâ veterotestamentaria, beraka giudaica, anaphora Cristiana. Rome, 1981.
17. Giraudo C. La structure litteraire: de la priere eucharistique: Доклад на V международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Ркп. М., 2007.
18. Mazza E. The Origins of the Eucharistic Prayer. Collegville; MN, 1995.
19. Srawley J.H. The Early History of the Liturgy. Cambridge, 1957.