

З. М. Дашевская

Репрезентация церковного собрания в литургических действиях, молитвах и толкованиях евхаристии

Предметом исследования в данной статье являются богословско-литургические аспекты реальности, которая описывается словосочетанием «церковное собрание», нашедшей выражение в ключевых моментах последования литургии, а именно в литургических молитвах и действиях, а также в литургических толкованиях. Автор рассматривает определенные моменты литургии, которые архим. Роберт (Тафт) называет «слабыми местами» (“*soft points*”), как наиболее показательные для выявления качественных характеристик литургического богослужебного собрания и в то же время подвергшиеся наибольшей редукции.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковное собрание, евхологий, анафора, литургия, литургические действия.

Понятие «собрание» в новозаветных текстах имеет широкое семантическое поле, для него не подберешь единственного слова, оно используется в разнообразных контекстах, в том числе, для обозначения природы Церкви и для характеристики ее актуальной полноты. В одно и то же время собранные воедино и на одно и то же, ἐν τῷ αὐτῷ, Его ученики: это то место, где Христос может «приклонить голову» *¹; это также Его Церковь, Его дом, поскольку это дом Его Отца *²; это одновременно и собрание людей, призывающих Его имя *³, т. е. те, к кому Он приходит *⁴. Это Его друзья, т. е. со-общинники *⁵, Его братья, т. е. Его братство *⁶; это новый народ, члены которого — Его ученики, призванные исполнить Его поручение *⁷ и имеющие Его Любовь между собою *⁸. Собрание — это также Его тело, в котором Христос — Глава, а члены церковной общины — Его члены *⁹, где единый ток Жизни — это действие Святого Духа и Его кровь, которая соединяет Лозу и ветви в винограднике Отца *¹⁰. Церковное богослужебное собрание (а у христиан всякое собрание — богослужебное) в нормальном случае призвано явить полноту единства учеников, открытых прямому действию Христа *¹¹ и Святого Духа: и Христос, и Святой

*¹ Ср.: Мф 8:20

*² Ин 14:2

*³ Мф 18:20

*⁴ Ин 20:19

*⁵ Ин 15:14;
Лк 22:28

*⁶ Мф 23:8

*⁷ Мф 28:19–20

*⁸ Ин 13:35

*⁹ 1 Кор 12:27

*¹⁰ Ин 15:5

*¹¹ Ин 20:19, 26;
Деян 1:6

*¹ Деян 2:1–4 Дух могут свободно действовать внутри и посреди учеников *¹, ведь ученики собраны ἐν τῷ αὐτό. Перечисленные характеристики, указывающие на определенные качества как собрания, так и собравшихся, позволяют установить границы литургического собрания *² и соответствие данного собрания Божьему замыслу о нем *³, помогают членам этого собрания выявить полноту Божьих даров — харизм и служений. В текстах мужей апостольских и апологетов, а также в раннехристианских литургико-канонических памятниках и позже, в литургических текстах евхологиев, «собрание» репрезентирует многоуровневую антиномичную реальность. Собрание одновременно предполагает конкретную численность, т. е. оно воплощено в познаваемых границах, в то же время в нем заложена способность к изменению, росту и направленное движение к конкретной цели:

*⁴ *Didache. IX. 4* Так да соберется Церковь со всех концов земли в Царствие Твое *⁴ [*Дидахи, 53; Didachè, 176*].

*⁵ *Iust. Martyr. I Apol. 66* Собранием может обозначаться как совершение евхаристии и все литургическое служение от начала до конца *⁵ [*PG. Vol. 6. Col. 428, 429, 432*], так и ежедневная общая братская молитва христиан (в монашеской традиции словом «синаксис» обозначаются два общих богослужения в течение дня — вечерня и утреня). Экклезиологическая реальность, которую являет собой собрание, всегда находится в тесной связи с литургическими формами, которые существуют не сами по себе, но призваны к наиболее полному выражению этой реальности. Попытаемся выявить в литургических текстах и действиях качественные характеристики богослужебного собрания и определить, какие изменения претерпели тексты и действия, отображающие литургическое собрание.

Собрание христиан и его характеристики

Литургическое собрание (намеренно избегаем словосочетания «евхаристическое собрание», поскольку это термин, имеющий конкретный объем и содержание), как его описывают Иустин Мученик и Тертуллиан, — это собрание *всех* христиан в день воскресный *в одно место*. Норма собрания «в одно место» не зависит от того, идет ли речь о Сирии или Северной Африке, а день собрания есть одновременно день воскресный и первый день творения:

Мы ведем его (уверовавшего) к так называемым братьям в общее собрание...
<...>

В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам... <...> (и) ...В день же солнца мы все вообще делаем собрание *¹ (курсив наш. — З. Д.) [Иустин, 97–99; PG. V. 6. Col. 429, 432].

*¹ *Iust. Martyr.*
I Apol. 65, 67

Тертуллиан для характеристики собрания использует милитарный дискурс, но существо дела от этого не меняется:

Мы сходимся на общее собрание, чтобы, взывая, окружить Бога молитвами, словно военным отрядом. Эти вооруженные силы угодны Богу *² (курсив наш. — З. Д.) [Тертуллиан, 172; PL. Vol. 1. Col. 468].

*² *Tert. Apol.*
39, 2

Как сформировалось это собрание и кто его составляет, как литургически обозначены его границы? Кто и каким образом становится его полноценным членом, участником? Отметим, что приведенная цитата из Тертуллиана вовсе не обязательно привязана к собранию ради евхаристического служения, но существо дела это не меняет. Новый член собрания попадает в него не «сам по себе», его приводят *³ [PG. Vol. 6. Col. 428], что свидетельствует о развитии институте поручительства. Только после крещения и помазания святым елеем новокрещенный вводится в собрание верных:

*³ *Iust. Martyr.*
I Apol. 65

И с этого времени пусть молятся они вместе со всем народом. Молиться же с верными прежде, чем они исполнят все это, они не должны *⁴ [Апостольское предание, 290; Tradition apostolique, 69].

*⁴ *Ap. Trad. 21*

Маркирует это введение в собрание целование мира, которое впервые дается новокрещенному после запечатления его святым елеем. Поэтому от оглашаемого не положено принимать приношение к евхаристии до его крещения *⁵ [Литургия, 215; Testamentum, 37]. В этом собрании есть те, кто несет определенные служения, и те, кто пока может молиться только о себе (оглашаемые, одержимые, просвещаемые, кающиеся) *⁶ [Апостольские постановления, 177], поскольку они не имеют дара ходатайства и дерзновения, «παρρησία», и потому они должны покинуть собрание после чтения слова Божьего и соответствующих молитв. Внутри собрания верных также вводятся определенные границы, которые прочерчены не в рамках одной лишь этики, но, скорее, самой христианской экзистенции. Так, ектения перед

*⁵ *Завещание*
Господа. I. 23

*⁶ *Const. Ap.*
VIII. 7–8

целованием мира в «*Завещании Господа*» содержит ряд прошений, призывающих к испытанию совести, и своими призывами обозначает внутренние, качественные границы собрания:

Если кто отторгся душой своей от заповедей, пусть удалится. <...> Кто подавлен гнетущими мыслями, да не приступает. Кто нецеломудрен, кто не тверд — удались. Кто чуждается наставлений Иисуса, да изыдет. Кто презирает пророков, пусть отлучится сам и хранит себя от гнева Единородного. <...> Сами за собой смотрите, чтобы не враждовать на ближнего. <...> Бог все видит ^{*1} [*Литургия, 215; Testamentum, 39*].

^{*1} *Завещание Господа. I. 23*

Таким образом, ко всем категориям участников церковного собрания предъявляются определенные качественные требования, результатом исполнения которых является соблюдение внутренних границ, не только канонических, но и мистериальных и даже мистических.

Литургические действия в собрании и их оформление

В какие моменты богослужения можно наблюдать литургическую актуализацию церковного собрания, как и когда оно себя репрезентирует, когда его можно увидеть не только очами веры, но и «невооруженным глазом»? Есть ли выражение этих экстремумов в структуре и текстах последования, какие ориентиры дают нам литургическая наука и свидетельства источников? Первоначальная структура литургии, начиная со свидетельства Иустина Мученика, предполагает в качестве основных своих элементов последовательность действий и молитв: акт собрания христиан; чтение Писания и проповедь; совместные молитвы; целование мира, перенос даров; анафора; преломление, причащение и отпуст. Наиболее значимым элементом преданафоральной части является чтение Писания и проповедь. Еще со времен иудейской синагоги для христиан чтение Писания было основой синаксиса, впоследствии и предъевхаристического; подчеркнем, не молитва, а именно чтение Писания, поскольку именно слово Божье и «помазанная» Духом проповедь созидают церковное собрание:

Если же будет поучение и будет Слово Божие (читаться. — *свящ. Петр Бубуруз*), то пусть каждый предпочтет лучше идти в то место, считая в сердце своем, что Бог говорит через того, кто наставляет. <...> Никто из вас

не должен опаздывать в церковь, где учат. Тогда будет дано тому, кто говорит, учить о том, что полезно каждому, и ты услышишь о том, чего не знал, и ты усовершенствуешься в том, что даст тебе Святой Дух через того, кто учит. Таким образом, твоя вера укрепится от того, что услышал. Скажут тебе в этом месте (т. е. в церкви — *свящ. Петр Бубуруз*), чем следует тебе заниматься у себя дома. Вот почему каждый пусть усердно ходит в церковь — место, где процветает Святой Дух *¹ [*Апостольское предание, 294–295; Tradition apostolique, 69*].

*¹ *Ap. Trad. 41*

Вначале Бог говорит Своему народу Свое слово, собрание должно быть очищено и освящено этим словом, и только после этого народ Божий может сказать Богу свое слово — ходатайства и моления. Таким образом, нужды церковного собрания находятся в строгом подчинении общей логике богослужения: это Бог собирает Свой народ, и потому собрание вначале должно получить наставление от Бога и только после этого обращаться к Нему с молитвой. Эта последовательность в древней церкви соблюдалась строго; к сожалению, в православной традиции она ныне разрушена: великая ектеня, в древности бывшая молитвой верных после отпуста оглашаемых, переместилась в начало службы и уже более не находится на своем историческом месте, что нарушает логику и норму отношений церковного собрания с Богом.

В литургической науке последнего столетия, начиная с Антона Баумштарка [*Баумштарк, 159*], ученые с особым вниманием рассматривают литургические действия, которые выражают существо происходящего порой ярче, нежели тексты, их сопровождающие. По мнению архим. Роберта (Тафта), литургические действия, являющиеся элементами первоначальной структуры литургии, оказываются «слабыми местами» (*soft points*), податливыми и беззащитными перед натиском вторичных элементов — библейского материала, молитв и гимнографии. Литургическим действиям как бы отказано в возможности «говорить за себя», и потому они обрастают элементами «второго плана». Объем вторичных элементов постепенно увеличивается, и в результате этого процесса разрушаются и удаляются не «наросты», но элементы первоначальной структуры. Таких «слабых» элементов о. Роберт (Тафт) отмечает в первоначальной структуре три: 1) вход в храм; 2) перенесение даров и целование мира; 3) преломление, причащение и отпуст, т. е. выход из храма [*Тафт 2009, 79*]. Именно в эти моменты, как нам видится, церковное собрание как актер, единый деятель, предьявлено

наиболее ярким образом. Рассмотрим эти литургические действия на предмет репрезентации церковного собрания в них и проанализируем их эволюцию.

Народ Божий должен предстать пред лицом Божиим прежде всего как единый и целостный организм, соборная личность, а не как сумма отдельных и разрозненных индивидуумов. Литургические источники, а также архитектура древних кафедральных соборов доиконоборческого времени с большими крытыми притворами и галереями, специально предусмотренными для большого скопления людей, ожидающих прихода епископа и входа в храм, и множеством входов для одновременного вхождения большого числа людей, указывают на литургическое действие *входа церковного собрания в дом молитвы*. Такое действие входа засвидетельствовано в многочисленных источниках, сохранивших память о стациональном богослужении в крупных городах — литургических центрах: Риме, Милане, Антиохии, Александрии, Иерусалиме, Константинополе и др.¹ Евхологический материал, который сопровождает вход, и присоединившийся к нему библейский материал (антифон входа ныне утрачен; остаток от него — возглас на архиерейской службе «Призри с небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей, и утверди и, его же насади десница Твоя»^{*1}; сохранился припев — «Трисвятое») четко фиксируют этот момент богослужения. В качестве иллюстрации можно привести древнюю молитву входа из литургии свт. Иоанна Златоуста (ныне ее извод можно видеть в качестве молитвы входа в литургии ап. Иакова), с которой епископ, а за ним и церковное собрание, входят в церковное здание:

^{*1} Пс 79:15

^{*2} Barber. gr. 336. 24.2 (23 v)

Εὐεργέτα καὶ τῆς κτίσεως πάσης δημιουργέ, πρόσδεξαι προσιοῦσαν τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐκάστου τὸ συμφέρον ἐκπλήρωσον, καὶ ἄγαγε πάντας εἰς τελειότητα, καὶ ἀξιόους ἡμᾶς ἀπέργασαι τῆς βασιλείας σου. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλόγητὸς εἶ^{*2} [*Евхологий Барберини, 282*].

Благодетель и Создатель всего творения, прими приходящую Церковь, каждому полезное даруй, приведи всех к совершенству и соделай нас достойными Царства Твоего, —

по милости, и состраданию, и человеколюбию едиnorodного Сына Твоего, с Которым Ты благословен (курсив наш. — З.Д.).

1. О стациональном богослужении см.: [Тафт 2000, 34–43].

Таким образом, литургическое действие входа предполагает, что церковное собрание должно предстать пред Богом приготовленным, единым, собранным в определенном качестве, а не просто некоторой суммой индивидуумов.

Второй древний «слабый» элемент, сдавшийся под напором вторичного материала, — это *литургическое действие целования мира*, что также подтверждается древнейшими источниками [Тафт 2009, 105]². Литургическое действие перенесения даров, которое о. Роберт (Тафт) присоединяет к целованию мира, имеет в данном случае служебный характер. Тем не менее, перенесение даров также репрезентирует церковное собрание, поскольку свидетельствует о четком разделении литургических функций между сослужащими и об участии народа: епископ приближается к престолу и молится о себе, пресвитеры вместе с ним готовятся к сослужению, диаконы переносят дары из сосудохранилища и передают их епископу; народ в этот момент поет херувимский гимн. Литургическое действие целования мира, как имеющее экзистенциальные корни, в данном случае более показательно. Текст молитвы перед целованием призывает явить нелицемерную любовь христиан друг ко другу, дабы удостоиться причащения святых таинств. Без исключения все древние литургии, сформировавшиеся в крупных литургических центрах, имеют свои редакции молитвы целования мира, возглас либо аккламации народа. Примером репрезентации единства церковного собрания может быть ответное песнопение народа из литургии св. Григория, просветителя Армении, на призыв диакона приветствовать друг друга святым целованием:

Христос среди нас явился и, будучи Богом вездесущим, присутствует ныне здесь... Церковь сделалась единым телом и наше целование есть залог этого единства, вражда удалена, разлилась любовь по всему миру [Собрание литургий, 350].

Третий «слабый» элемент первоначальной структуры — *причащение*, которое изначально предполагало в алтаре *взаимное причащение служителей* по подобию причащения Христом апостолов [Тафт, 118–119] и последующее раздельное причащение верных под двумя видами. В древности всем верным святое

2. См. также по теме: [Дашевская, 130–146].

*¹ *Cyr. Hieros. Mystag. V. 21*

Тело преподавали в руки так же, как и клирикам *¹. Как отмечает архим. Роберт (Тафт), литургическое действие причащения изначально предполагало *взаимный характер причащения* служащих, без каких-либо иерархических отличий, поскольку оно есть «принятие» (*receiving communion*), но никак не просто акт «взятия» (*taking communion*). Хорошо известна каноническая норма, запрещающая служить пресвитеру в одиночку. Причина этого запрета проста: его некому будет причастить, передать ему святые дары, поскольку причастие можно только *принять* из рук Христа и брата-сослужителя, в том числе диакона, но никак не «взять», о чем свидетельствуют текстуальные источники, подробно исследованные о. Робертом (Тафтом). Литургист определяет современный образ причащения клириков с горькой иронией как *self-service cafeteria-style clergy communion*. Изначальный порядок причащения народа также ныне разрушен. Акт причащения народа предполагал единый возглас *после* причастия всех, т. е. после того, как причастятся все — и служащие в алтаре, и миряне: «Святое Тело и Кровь Господа Иисуса Христа для прощения грехов и жизни вечной» (в наиболее древнем описании см. итало-греческую рукопись 2-й пол. XI в. *Messina Gr. 160*, л. 41 об.) [*Taft 2008, 339–340*]. Впоследствии этот возглас перемещается на момент *перед* началом причащения мирян, а после распадается на индивидуализированное указание, предваряющее причащение каждого причастника. Так причащение, некогда бывшее целостным актом приобщения Христу и взаимного служения, превратилось в цепь индивидуализированных действий, и целостная репрезентация церковного собрания в нем уже практически не прослеживается. Можно добавить, что довершает разрушение единства произносимая ныне не «едиными устами» — вначале клириками в алтаре, а потом народом в храме — молитва «Верую, Господи, и исповедую...», которая дублирует анафору³. Эта молитва (а точнее, три молитвы) по существу избыточна; она и не потребовалась бы, если бы анафора читалась гласно. Исчезновение причастного псалма, редукция причастных рефренов-стихов до киноника, исполняемого однократно, довершили дело. Соборный отпуст «Пойдем в мире!», предполагающий выход (зеркальный входу)

3. Следует отметить, что некоторые епископы и священники в Русской православной церкви сегодня стараются искоренить этот недостаток и читают эту молитву вместе с народом.

народа из храма вслед за служителями, направлявшимися за амвон, был дополнен вторичными элементами и разрушился; как соборное завершение богослужения он ныне не существует.

Итак, литургические действия, маркировавшие более тысячелетия назад процесс литургического собирания, выражавшие единство церковного собрания от входа в храм через соборное служение до выхода из храма и предполагавшие исполнение принципа общего служения по образу Христа, ныне потеряли свою целостность или вовсе были утрачены. Отвечавшая конкретным церковным задачам, бывшая крепкой связью между церковным собранием как экклесией, где все устроено «благообразно и по чину», и литургическими формами, выражающими церковную норму, распалась. При разрушении некогда полноценных литургических действий собрание практически утратило свою экклезиологическую идентичность, и подчас в сегодняшнем чине совершаемого на обычном православном приходе богослужения можно лишь в надежде разглядеть очертания «дома из живых камней», собранных для слушания Слова и принесения молитвы Богу «единими устами и единым сердцем».

Отражение церковного собрания в евхаристической молитве

Отдельного внимания заслуживает репрезентация церковного собрания в главной литургической молитве — анафоре. Наибольший интерес, на наш взгляд, представляет эволюция содержания понятия «церковь»: от мистико-эсхатологической полноты народа Божьего, призванного собраться в Царство в Дидахи. IX. 4: «так да соберется Церковь со всех концов земли в Царствие Твое» до репрезентации ее как церковного здания:

Ἐτι σου δεόμεθα. μνήσθητι, Κυριε, της αγίας σου καθολικής και αποστολικής εκκλησίας, της από περάτων έως περάτων της οικουμένης, και ειρήνευσον αυτήν, ην περιελποιήσω τω τιμίω αίματι του Χριστού σου, και τον άγιον οίκον τούτον στερέωσον μέχρι της συντελείας του αιώνος [Орлов, 226].

Еще мы молим Тебя: вспомни, Господи, святую Твою кафолическую (или: вселенскую, соборную) и апостольскую Церковь, существующую от края и до края земли, и умиротвори ее, ту, что приобрел Ты драгоценной Кровью Христа Твоего, и этот святой дом утверди до скончания века [ЛБ 3, 57].

В анафорах западно-сирийского типа интерцессии дополнялось и расширялось позже, чем сформировались другие части

анафоры, и потому можно проследить, каким образом эволюционировало понятие церковного собрания в главной молитве Церкви. Евхаристическая молитва Дидахи предъявляет живой образ Церкви в динамике, и потому церковное собрание предстает перед нами как не ограниченное рамками истории; предельное время для Церкви — метаистория, и потому собрание исполняется только в Царстве, когда Церковь в своей полноте соберется там. В молитве Дидахи не упоминаются отдельные члены собрания — этого не требуется, хотя в самом памятнике мы встречаем упоминания о носителях и духовных даров, и институциональных служений. В этой евхаристической молитве метафора единства передается через образ евхаристического хлеба, который становится Телом Христовым, но на этом собрание не завершается. Церковь призвана собраться в эсхатоне, Царстве будущего века.

В евхаристической молитве IV в. в евхологии Серапиона Тмуитского также будет использован этот образ, но только как метафора евхаристического хлеба, однако, без упоминания эсхатологической реальности Царства:

...И подобно тому, как хлеб этот посеян был по горам и собранный составил единое (цельное), так и Святую Церковь Свою собери из всякого народа, из всякой страны, из всякого града, веси и жилища и сделай ее единою живою кафолическою Церковью [*Евхологий Серапиона, 15*].

В “*Testamentum Domini*”, наряду с епископами, пресвитерами и дьяконами упоминаются носители духовных даров-харизм:

...Имеющих (благодатный) дар прорицания (вѣдения) поддержки до конца, имеющих дар исцелений утверди, говорящих языками укрепи, труждающихся в слове направь и поддержи [*Литургия, 217; Testamentum, 45*].

Это свидетельствует как о сохраняющейся памяти об иерархии духовных дарований ^{*1}, так и о том, что члены собрания — носители особых харизм — нуждаются в божественной поддержке.

Ходатайственная часть евхаристических молитв в литургико-канонических памятниках и в анафорах классического типа всегда содержит прошение о Церкви, в котором сохраняется память о ее вселенском измерении: «вспомни Церковь, существующую от края до края земли» в анафоре св. Василия Великого, «Церковь первенцев» в анафоре ап. Иакова. В византинизированных

*1 Еф 4:11

анафорах, зафиксированных в евхологиях, на «первые позиции» постепенно выйдет поместный принцип, который будет выражен в поминовении правящего епископа (а в русской традиции и непременно патриарха, кто бы ни совершал евхаристию), при этом память о конкретном церковном собрании редуцируется до храмового здания (см. выше). Следы памяти о членах церковного собрания в византийских анафорах останутся разве что в диптихах живых и усопших, а также в прошениях, связанных с различными категориями членов этого собрания — «больных, страждущих, плененных» (анафора св. Иоанна Златоуста), «находящихся на рудниках и на горьких работах», «в правительстве братьев наших» (анафора св. Василия Великого). Прощение в литургии св. Василия об отсутствующих по уважительным причинам указывает на важную деталь: христианин остается членом конкретного церковного собрания и его отсутствие не удаляет его из собрания, если причина этого отсутствия в день общего евхаристического служения имеет церковно-уважительный характер. Так, церковное служение может считаться уважительной причиной отсутствия. Согласно гипотезе архим. Роберта (Тафта), специальные пресвитеры в Риме совершали службу для катехуменов, кающихся и всех, не имеющих возможности причащаться, и потому сами не могли причаститься в этот день вместе с верными. Именно этим пресвитерам для причащения и посылался «ферментум», а вовсе не для обозначения единства церкви, как предполагалось прежде [Taft 2008, 85–86]. Диптихи святых в анафоре, диптихи живых и усопших также свидетельствуют о необходимости вспомнить перед Богом всех членов церковного собрания, поскольку не одни лишь присутствующие в нем ныне выражают его актуальную полноту. Поминовение святых византийских анафор указывает на стремление в евхаристической молитве засвидетельствовать общение святых, поскольку содержит как молитву, *обращенную к святым* («по их ходатайству воззри на нас, Боже»), так и молитву *за них*, и среди первых — за Богоматерь, что иногда шокирует православных. В евхаристической молитве сохраняется память о духовных дарах и служениях и литургическая память об их носителях — и в особых прошениях, и в поименных диптихах. Церковное собрание в диптихах и в интерцессии предстает как восприемник Божьих даров и благодати, и в то же время как соборный актер/деятель, когда открытые данному собранию Богом духовные дарования призваны воплощаться в многообразии служений членов собрания^{*1}. К сожалению,

*1 1 Пет 4:10

с утратой гласного чтения анафоры соборное участие в ходатайстве о духовных дарованиях и их носителях прекратило свое существование; некогда прежде возглашавшиеся вслух всего народа диптихи, выражавшие личностные черты конкретного церковного собрания, его «днесь» вместе с усопшими и живыми, со временем перестали быть отдельной самостоятельной частью молитвы верных⁴. Удаление диптихов из богослужения привело к редукции и в экклезиологическом отношении: актуальное переживание единства членов конкретного собрания и его полноты существенно сузилось.

Собрание в литургических толкованиях

Ранние литургические толкования — «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия, «Мистагогия» прп. Максима Исповедника и последующие толкования немного могут добавить к общей картине репрезентации церковного собрания. Слово «собрание», как комментирует его Псевдо-Дионисий, означает то же, что и «приобщение», т. е. литургическое служение, завершающееся причащением [Дионисий, гл. 3–5]. Толкователи, особенно прп. Максим, уделяют внимание образу храма, который есть икона тайны Церкви [Борнер, 144]. У прп. Максима «церковь как единое, но двусоставное здание становится образом или видимой иконой схождения Бога к человеку» [Борнер, 145]. В концепции прп. Максима литургия репрезентирует историю спасения, она является образом «всей духовной жизни, начиная с обращения и заканчивая созерцанием Бога» [Борнер, 148], но само церковное собрание прп. Максим особым значением не наделяет. Его более занимают различные литургические действия и их истолкование в символическом смысле. В дальнейшем этот предметно-изобразительный символизм будет только усиливаться.

Ко времени студийской реформы новый предметно-изобразительный вид богослужения уже укоренился, и глава студийской реформы св. Феодор [Студит] принял его безоговорочно: «Разве вы не думаете, что божественное миро должно рассматриваться как символ Христа, божественный престол — как животворящий гроб, плащаница — как та, в которой Он был погребен, копие священника — как то, что пронзило Его бок, губка — как та, из кото-

4. См. блестящее исследование архим. Роберта (Тафта): [Taft 1991].

рой Он получил питье из уксуса. *Отвергните это, и что тогда останется, чтобы истолковать божественные таинства?» [Тафт 2001, 73].*

Последующие литургические комментарии — «Церковная история», авторство которого связывается с Германом Константинопольским, «Толкование Божественной литургии» Николая Кавасилы, «Протеория» Николая Андидского, «О таинствах» Симеона Солунского — развивают этот изобразительный символизм, добавляя толкования новых литургических элементов (протесис); авторы рассматривают Евхаристию и другие таинства как образы Церкви и «накладывают» события земной жизни Христа на происходящее в богослужении, однако к интерпретации собственно собрания ничего по существу не добавляют. В центре их внимания находится не событие собрания Церкви, призванное раскрыться в Царстве будущего века, а поиск реальности, которая стоит за содержанием видимого и происходящего.

Заключение. Почему репрезентация церковного собрания в литургических действиях и молитвах актуальна сегодня?

1. Краткий обзор репрезентации церковного собрания в литургических молитвах и действиях показывает, что мы имеем дело с достаточно хрупкой реальностью, которая некогда была артикулирована как в литургических текстах, так и в реальных действиях, маркировавших общее служение во время молитвы «единными устами и единым сердцем».
2. Литургические действия зафиксировали наиболее существенные характеристики церковного собрания, поскольку именно в них были отражены чаяние эсхатологической полноты Церкви, братская любовь, укорененная в усыновлении Отцу через Его Сына, и единение со Христом как предвестие Царства будущего века. Собрание практически выпало из поля зрения литургических комментаторов, поскольку утратило свои основные качественные характеристики, не вписывалось в новую символическую картину и более не подразумевало эсхатологической перспективы исполнения в Царстве.
3. Интерес к церковной реальности, которая описывается словами «церковное собрание», возрастает в наши дни не только благодаря вниманию богословов и литургистов к данной теме, но и вследствие активных, пусть и нечастых, попыток христиан установить экзистенциальную связь между их верой, молитвой

и жизнью. Эклесиология задает сегодня новый контекст для историко-литургических исследований, позволяя не только по-новому рассмотреть традицию прошлого, но и осуществлять призывание Церкви в ее настоящем, возвращая эсхатологические константы в практику общей соборной молитвы и тем собирая народ Божий во Христе для единого служения Отцу во Святом Духе.

Источники

1. *Апостольские постановления* = Постановления апостольские, чрез св. Климента, епископа и гражданина Римского, преданные / В рус. пер. с древнегреч. о. Иннокентия Новгородова. СПб. : б. и., 2002. 208 с.
2. *Апостольское предание* = «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. Петра Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296.
3. *Евхологий Барберини* = Евхологий Барберини, гр. 336 / Изд. текста, предисл. и прим. Е. Велковской, С. Паренти. Омск : Голованов, 2011. 503 с.
4. *Дидахи* = Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. М. : Издат. совет РПЦ, 2003. С. 25–63.
5. *Дионисий* = Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Вступ. ст., подг. греч. текстов и их рус. пер. Г. М. Прохорова. СПб. : Алетейя, 2001. 284 с. (Византийская библиотека. Источники).
6. *Евхологий Серапиона* = Дмитриевский А. А. Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1894. 33 с. (Труды Киевской духовной академии).
7. *Иустин* = Сочинения св. Иустина, философа и мученика / Изд. в рус. пер., со введениями и примеч. к ним, прот. П. Преображенским. Отд. I. М. : Универ. тип., 1892. 484 с.
8. *Литургия* = Литургия по “*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*” (1, 23) / Комментар. проф.-прот. Ливерия Воронова // БТ. 1971. Вып. 6. С. 207–219.
9. *Максим Исповедник* = Максим Исповедник. Творения. Кн. 1 : Аскетические и богословские трактаты / Пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. М. : Мартис, 1993. 354 с.
10. *Орлов* = Орлов М. И. Литургия святого Василия Великого : Вводные сведения : 1. Греческий и славянский тексты. 2. Заамвонные молитвы. 3. Особенности литургии св. Иоанна Златоуста / [Соч.] прот. М. И. Орлова. 1-е крит. изд. СПб. : Синод. тип., 1909. XIV, LXXXVII, 412 с., 5 л. ил.
11. *ПБ 2* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2 : Последование таинства евхаристии : Литургия св. Иоанна Златоуста : С прил. церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл.

- свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 288 с.
12. *ЛБ 3* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 3 : Последования таинства евхаристии : Литургия св. Василия Великого, Литургия преждеосвященных даров, Литургия св. апостола Иакова : С прил. церковнослав. текстов. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. 272 с.
13. *Собрание литургий* = Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М. : ДАРЪ, 2007. 1024 с.
14. *Тертуллиан* = Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. статья, коммент. и прим. А. Ю. Братухина. СПб. : Изд. Олега Абышко, 2005. 249 с.
15. *Didachè* = La Doctrine des douze Apotres. (Didachè). Paris : Les éditions du cerf, 1978. 228 p. (SC; № 248).
16. *Testamentum* = Testamentum Domini nostri Jesu Christi / Ed. I. E. Rahmani. Moguntiae : Sumptibus F. Kirchheim, 1899. 231 p.
17. *Tradition apostolique* = Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique : D'après les anciennes versions / Introd., trad. et not. par B. Botte. Paris : Éd. du Cerf, 1946. 84 p. (SC; 11).

Исследования

1. *Баумштарк* = Баумштарк А. Сравнительная литургия : Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения / Пер. С. Голованова. Омск : б. и., 2014. 253 с.
2. *Борнер* = Борнер Р. Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М. : ПСТГУ ; «Духовная библиотека», 2015. 370 с.
3. *Дашевская* = Дашевская З. М. Целование мира // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2011. Вып. 3. С. 130–146.
4. *Тафт 2000* = Тафт Роберт, архим. Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Пер. с англ. А. А. Чекаловой; Редакция русского перевода и послесловие В. М. Лурье. СПб. : Алетея, 2000. 160 с.
5. *Тафт 2009* = Тафт Роберт, архим. Как растут литургии // Развитие византийской литургии. Киев : Quo vadis, 2009. С. 77–118. (Lex Orandi).
6. *Тафт 2010* = Тафт Роберт, архим. История литургии св. Иоанна Златоуста. Т. 2 : Великий вход : История перенесения даров и других преданафоральных чинов / Пер. с англ. С. Голованова. Омск : Голованов, 2010. XLIV + 464 с.

7. *Taft 1991* = Taft R. F., S. J. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. 4 : The Diptychs. Roma : Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991. xxxiv, 214 p. (Orientalia Christiana Analecta; 238).
8. *Taft 2008* = Taft R. F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V. 6 : The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. Roma : Pontificio istituto orientale, 2008. 857 p.

Список сокращений

BT	Богословские труды
<i>Ap. Trad.</i>	Апостольское предание
<i>Barber. gr. 336.</i>	Евхологий Барберини
<i>Const. Ap.</i>	Апостольские постановления
<i>Cyr. Hieros. Mystag</i>	Кирилл Иерусалимский. Таинствоводственные поучения
<i>Didache</i>	Дидахи
<i>Iust. Martyr. I Apol.</i>	Иустин Философ и Мученик. I Апология
<i>PG</i>	Patrologiae cursus completus : Series Graeca
<i>PL</i>	Patrologiae cursus completus : Series Latina
<i>SC</i>	Sources Chretiennes
<i>Tert. Apol.</i>	Тертуллиан. Апологетик

Z. M. Dashevskaya

Church Gathering Represented in Liturgical Actions, Prayers and Interpretations of the Eucharist

The article focuses on the theological and liturgical aspects of the reality described by the syntagm 'church gathering.' It is expressed in the key points of the order of Eucharist, namely in liturgical prayers and actions as well as in liturgical interpretations. The author considers the so-called 'soft points,' a term coined by Archimandrite Robert (Taft), as the most relevant ones for identifying the qualitative features of the liturgical gathering, which were subject at the same time to the greatest reduction.

KEYWORDS: church gathering, euchologion, anaphora, liturgy, liturgical actions.