

Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви»

На правах рукописи

**Пасилиос Отец Давуд Елантони Ад Мена Сами Юханна
(иеромонах Давуд)**

**Литургия Коптской Православной Церкви — историко-богословский
анализ**

**5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению: православие)**

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии**

Научный руководитель:
кандидат философских наук
Домусчи Стефан Александрович, иерей

Сергиев Посад, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЛИТУРГИЙ КОПТСКОЙ ЦЕРКВИ	18
1.1. Божественная Литургия святого апостола Марка согласно коптской традиции.....	18
1.2. Божественная Литургия святителя Григория Богослова согласно коптской традиции.....	28
1.3. Божественная Литургия святителя Василия Великого согласно Коптской Александрийской традиции.....	39
1.4. Древнейшие арабские переводы литургии Коптской церкви.....	51
ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ЧИНОВ	60
2.1. История развития литургических чинов.....	60
2.2. История развития Литургии свт. Василия Великого	76
2.3. Литургия св. апостола Марка	87
2.4. Литургия свт. Григория Богослова.....	94
ГЛАВА 3. БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КОПТСКОЙ ЛИТУРГИИ	102
3.1. Богословские аспекты Творения в текстах литургии и их святоотеческие основания.....	102
3.1.1. Творение в текстах литургии	103
3.1.2. Богословие Творения в Александрийской святоотеческой традиции.....	124

3.2. Богословские аспекты Воплощения в текстах литургии и их святоотеческие основания.....	128
3.2.1. Боговоплощение в текстах литургии.....	130
3.2.2. Богословие воплощения в Александрийской святоотеческой традиции.....	143
3.3. Богословские аспекты Искупления и Воскресения в текстах Литургии и их святоотеческие основания.....	155
3.3.1. Искупление в текстах литургии.....	159
3.3.2. Воскресение в текстах литургии.....	170
3.4. Элементы учения об обожении в текстах литургии и их патристический контекст.....	176
3.4.1. «Обожение» в текстах литургии.....	179
3.4.2. Учения об обожении в Александрийской святоотеческой традиции.....	188
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	199
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	204

ВВЕДЕНИЕ

Центральным богослужением всех Церквей является Литургия, во время которой свершается таинство Евхаристии – пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Иисуса Христа. Центральное значение она занимает сейчас, но также было и в Древней Церкви. К Ее наследию можно отнести не только Византийскую традицию, но Антиохийскую и Александрийскую (Коптскую) традиции, в каждой из которых Литургия приобретает свою структуру, богословские и догматические акценты, а также вбирает элементы местной культуры. Все это с одной стороны подчеркивает богатство и своеобразие Церковного Литургического творчества, а с другой стороны побуждает исследователей все чаще обращаться к сравнительному анализу богослужения для более целостного рассмотрения богословских воззрений другой Церкви.

Александрийская (Коптская) традиция сформировалась довольно рано. Жители Египта мгновенно откликнулись на проповедь Апостолов и одними из первых приняли Евангелие. Этот порыв к Истине не смогли остановить последовавшие гонения на христиан, во время которых многие египтяне доказали преданность Христу мученической кровью. После долгих лет гонений Александрийская Церковь одной из первых пережила духовный ренессанс, который выразился во множестве святых и преподобных, развитии монашеской традиции, богословия, гимнотворчества и литургическом своеобразии. И именно это богослужebное литургическое наследие, молитва Александрийской Коптской Церкви содержит вероучение, которое с Апостольских времен сохранили коптские христиане.

Диссертационное исследование посвящено историко-богословскому анализу Литургий Коптской Церкви. Сами Литургии¹ являются наследницами

¹ В перечень Литургий Коптской Церкви входят: Литургия свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и ап. Марка (свт. Кирилла Александрийского).

александрийской богослужебной традиции, а их исследование осложнено тем фактом, что источники написаны на разных языках – греческом, коптском и арабском.

В рамках данного диссертационного исследования необходимо определить **актуальность**, которая выражена несколькими аспектами. С одной стороны, использование методологии богословско-исторического анализа при изучении Литургий Коптской Церкви впервые будет проведено на русском языке. Данная тематика мало изучена и проработана по той причине, что для написания подобного рода исследования необходимо знание минимум 4 языков: арабского, коптского, древнегреческого и русского. При этом сами богослужебные чины представляют особенную ценность для всех Церквей, т. к. являются общецерковным наследием и важными памятниками раннехристианской письменности, заложившей основы для богословия всех Церквей.

С другой стороны, развитие подобного рода исследований неминуемо способствуют богословскому диалогу между Коптской Православной Церковью и Русской Православной Церковью. Все это можно рассматривать с двух позиций: 1 – это естественное стремление двух издревле разделенных Церквей прийти к единению для совместной проповеди Евангелия; 2 – выработка и улучшение терминологического богословского аппарата, ведь по словам Апостола Павла: «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1Кор. 11:19).

Наконец, соприкосновения двух древних традиций, православной и коптской, способствуют взаимному культурному обогащению. Исследование наследия Коптской Церкви позволит открыть традицию, богословие и религиозное своеобразие, сохранившееся в Египте с апостольских времен. Все это способствует развитию диалога между Русской Православной и Коптской Православной Церквями.

Цель – дать целостное историко-богословское описание Литургий Коптской Православной Церкви.

Задачи:

1. Проанализировать и систематизировать источники и рукописи Литургий Коптской Церкви;
2. Выявить и в систематическом виде изложить основные проблемы, связанные с исследованием Литургий;
3. Изучить, проанализировать и изложить историю формирования Литургий Коптской Церкви;
4. Реконструировать богословский контекст изменения Литургии Коптской Церкви;
5. Произвести богословское осмысление Коптских Литургий;
6. Сравнить литургическое богословие Коптской и Православной Церкви.

Объект – литургическое наследие Коптской Православной Церкви.

Предмет – богословское содержание текстов Литургий Коптской Церкви.

Структура – введение, три главы, заключение и список источников и литературы.

В первой главе представлен анализ рукописей, в которых содержатся тексты Литургий Коптской Православной Церкви, а также даются общие вводные данные по обозначенной Литургии с обозначением основной проблематики исследований по каждой из них.

Во второй главе подробным образом анализируется историческое развитие каждой Литургии, при этом вначале излагается основная канва развития Евхаристии в христианстве с описанием основных особенностей этих изменений в тот или иной период.

В третьей главе анализируется богословское наследие Коптских Литургий. Так, выделяется четыре основные темы, присутствующих в текстах Литургий: творение мира, воплощение, воскресение и обожение.

Апробация работы. Результаты работы были опубликованы в рецензируемых научных изданиях из перечня ВАК: К вопросу о литургии апостола Марка // Богословский вестник. 2022. № 2 (45). С. 279–292; Богословские аспекты творения в текстах литургий Коптской Православной Церкви // Богословский вестник. 2023. № 1 (48) С. 17–33; Богословская проблематика в Литургии апостола Марка Коптской Церкви // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 41. С. 30–40. А также в иных изданиях: Монофизитство и миафизитство в контексте богословия Коптской Церкви // Труды Київської Духовної Академії. 2021. № 34. С. 225–232; Богословский анализ Коптской Литургии свт. Григория Богослова // Труды Київської Духовної Академії. 2021. № 35. С. 273–284.

Положения, выносимые на защиту.

1. Коптская Литургическая традиция является одной из древнейших в христианском мире и от древности претерпевала определенные изменения. Эти изменения можно разделить на 2 части: общелитургические и локальные. К первым относятся общие характерные черты, такие как включение актуальных богословских концепций и универсализация литургического чинопоследования. К частным относятся местные литургические особенности и традиции. Локальной особенностью Коптской Литургии является смешение нескольких традиций: Александрийской, Коптской и Греческой.

2. Трансформация Литургии Коптской Церкви происходит длительное время и окончательно завершается к началу XX века, что подтверждают различные рукописи. Этот факт обуславливает основную сложность исследования: необходимо рассматривать живую богословскую традицию, отражающую действительную веру

Коптской Церкви в историческом развитии. Т. е. рассматривать богословие Коптской Литургии необходимо только в ретроспективе.

3. В новооткрытых арабских и коптских рукописях прослеживается важное изменение Литургии Коптской Церкви в период с конца XI до начала XIV веков. При этом прежняя теория одного пратекста является неактуальной в свете вводимых в научный оборот новых текстов, из которых становится очевидным существование нескольких параллельных традиций чинопоследования Литургий.

4. При сопоставительном богословском анализе Коптской и Православной литургической традиции необходимо констатировать абсолютное сходство в учении о творении мира и обожении, которые формируются в древности в Александрийской Церкви, что обуславливает абсолютное тождество.

5. При сопоставительном богословском анализе Коптской и Православной литургической традиции необходимо свидетельствовать о существенном сходстве учений о Воплощении, Искуплении и Воскресении. Так, несмотря на наличие незначительных терминологических расхождений, обе литургические традиции усвоили главный христологический постулат соединения природ во Христе: неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно.

6. Анализ богословия литургических текстов позволяет говорить о том, что концепции монофизитства «*μονοφυσιτισμός*» и монофилитства «*μονοθελητισμός*» в них не присутствуют. В свою очередь это значит, что в богословском плане христологические споры, которые начались после Халкидонского собора, на молитвенную практику коптской Церкви не повлияли.

Методология исследования. Методология данного исследования включает в себя: теоретические — анализ, сравнение, сопоставление, обобщение, индукция, дедукция, систематизация; эмпирические — наблюдение и описание. Среди частных методов диссертант использовал, во-первых, контекстуальный анализ богослужебных гимнов и песнопений и их классификацию. Во-вторых, методы

общей герменевтики, основываясь на принципе герменевтического круга. Также в данной работе мы основывались на базовых принципах православной библейской герменевтики: толкование Священного Писания в свете Предания Церкви; толкование Священного Писания путем обращения к экзегезе церковных толкователей; толкование Библии как богодухновенного текста. В исторической части работы используется метод сравнительного анализа источников по изучаемому вопросу.

Теоретическая и практическая значимость исследования. В теоретическом плане материалы, представленные в научной работе, могут быть полезны для углубленного рассмотрения богословско-богослужебной проблематики в рамках сравнительного анализа литургического богословия при межконфессиональном диалоге. Практическая значимость диссертационного исследования определяется тем, его результаты могут быть использованы при составлении курсов и спецкурсов по догматическому, сравнительному и литургическому богословию, учебников и учебных пособий по данным дисциплинам, а также при разработке миссиологических и катехизических пособий в рамках развития христианского диалога.

Приступая к **обзору источников и литературы**, необходимо сразу оговориться, что манускрипты, содержащие тексты Литургий Коптской Церкви будут подробно описаны и рассмотрены в первой главе данной работы. Во введении же будет представлен обзор источников современных текстов Литургий на арабском, коптском, греческом и русском языках. Подобное разделение источников сделано с одной стороны для возможности более детально остановиться на описании манускриптов, а с другой стороны для выстраивания более логичной структуры работы, где исторической реконструкции изменения Литургии будет предшествовать полноценное описание и систематизация коптских письменных памятников, содержащих тексты Литургий.

Источники необходимо разделить на несколько групп. Во-первых – это русский перевод текстов Литургий Коптской Церкви – труд епископа Порфирия (Успенского) «Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов)»² в котором впервые для русскоязычной науки представлен текст коптских Литургий и их перевод с учетом того опыта богослужебной жизни коптов, которые приобрел епископ Порфирий непосредственно в Египте, изучая древнейшую христианскую традицию. Так, в данной книге приводятся не только тексты Литургий, но также еще и важнейшие богослужебные тексты коптов: Часослов, Таинство рукоположения, часть требника, в котором находятся следующие последования: Чин благословения священных сосудов; Молитва на благословение сосудов алтаря; Молитва освящения дискоса и покровов его; Молитва благословения одежды, и егда она обветшает; Благословение чаши; Благословение лжицы, ею же приемлется Тело Христово; Благословение покрова, и егда он нечист будет; Освящение трапезы во олтаре; Благословение образов; Благословение мощей святых мучеников; Чин освящения воды; Освящение кадильницы и одежд священных; Наставление диакону по рукоположении; Увещание священнику по рукоположении его. При этом важно предварительно отметить выводы, сделанные самим епископом Порфиреем в предисловии: «у этих Христиан вероучение, церковные правила, обряды, уставы и иерархия довольно сходны с учением, постановлениями, чиноположением и управлением церкви православной, за исключением некоторых особенностей»³. При этом стоит отметить, что ряд молитвословий и практик современной Коптской Церкви либо претерпели небольшое изменение, либо вовсе отсутствуют в указанном труде, на что более подробно будет указано в главах работы.

² Успенский П. еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). СПб., 1865.

³ Успенский П. еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 3.

Важнейшим источником на древнегреческом и латинском языках Коптских Литургий долгое время являлся текст издания Ренодота⁴, где было опубликовано огромное количество различных Литургий христиан. В их число вошли Литургии Коптского обряда. Сама книга не содержит важных богословских или вероучительных замечаний, а лишь приводит непосредственно текст богослужений.

Коптский текст Литургий используется по авторитетнейшему изданию, которое отредактировал и составил игумен Абд Эль-Масих Салиб. Этот текст впервые был напечатан в Египте в типографии Айн-Шамса в 1902 году. В нем помимо общеупотребительного донныне текста Литургий коптских христиан содержится также критические замечание к тексту Литургии, основанные на исследовании и анализе имеющихся рукописей (число которых невозможно точно определить, что безусловно могло бы еще более утвердить авторитетность данного издания), и обильное количество комментариев действий священнослужителя, дьякона и народа, что помогает понять смысл и значение некоторых чинопоследований и молитвословий.

Вторая группа источников – это тексты святых отцов, а также вероучительные определения Коптской Церкви. Что касается использования святоотеческого наследия, то важно отметить, что полноценный обзор невозможен в рамках данного исследования, т. к. тематика не носит характер патрологического исследования. При этом необходимо подчеркнуть, что большинство используемых текстов – это тексты святых отцов, которые является общими святыми для коптской и православной Церкви, как например свт. Кирилл и Афанасий Александрийские. Что же касается остальных авторитетных источников коптского вероучения, то можно выделить следующие тексты: Вероисповедание Патриарха Христудолоса (был Патриархом в 1046-1077гг)⁵; Законы Патриарха Гавриила Бен Турэка (Патриарх в период 1131-

⁴ Renaudot E. *Liturgiarum orieotalium collectio opert et sludio Euseb. Parisiis.* 1847.

⁵ ٣٩ ص [Афанасий Аль-Макари, иером. Краткая литургическая история Александрийской Церкви. Каир, 2018. С.39].

1345гг)⁶; «Вероисповедание Собора, бывшего при Патриархе Кирилле III (1235-1243) в 1239 году⁷; «Светильник тьмы» Ибн Кабра⁸ – объяснение коптского вероучения, своеобразный древний коптский катехизис, в котором объясняются простым языком сложные догматические вещи и проясняются смыслы некоторых чинопоследований и Литургии.

Литературу также необходимо разделить на несколько групп. К первой группе относятся общие исследование Коптских Литургий, либо же Евхаристии вообще. Первым автором, на чьи труды необходимо обратить особое внимание – Роберт Тафт, который является наиболее известным исследователем Восточной богослужебной традиции и византийской, и коптской литургии, в частности. Так, в своих трудах «The Byzantine Rite: A Short History»⁹, «The Liturgy Of The Hours In East And West»¹⁰, «Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding»¹¹ и «Liturgy In Byzantium And Beyond»¹² автор тщательным образом исследует общий контекст формирования Литургии и богослужения на Востоке и нередко рассуждает над изменениями в Александрийской Церкви. При этом помимо исторической реконструкции эти книги изобилуют богословскими рассуждениями Р. Тафта, а также различными критическим замечаниями и заметками. Все это в целом подчеркивает важность трудов указанного автора для данного исследования.

Далее необходимо отметить труды Bradshaw P.F., который также занимался изучением Литургии и богослужебных практик путем исторической реконструкции, при этом основное свое внимание он уделял именно первым векам становлений чинопоследования. В труде «Eucharistic Origins»¹³ автор подвергает сомнению

⁶ Там же. С. 43.

⁷ Там же. С.33.

⁸ Там же.

⁹ Taft R. The Byzantine Rite. A Short History. American Essays in Liturgy, Collegeville: The Liturgical Press, 1993.

¹⁰ Taft R. The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville: The Liturgical Press, 1993.

¹¹ Taft R. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001; Taft R. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Rome: EOC, 1997.

¹² Taft R. Liturgy in Byzantium and Beyond. Aldershot/Brookfield: Ashgate-Variorum, 1995.

¹³ Bradshaw P.F. Eucharistic Origins. London: Oxford University Press, 2004.

традиционную теорию формирования Литургии, согласно которой основная часть, Евхаристический канон, основывается на Тайной Вечере, а затем чинопоследование облекается в формы традиционного иудейского богослужения. Выдвигая свою гипотезу о несколько иной истории развития Литургии вообще, автор использует обильное число источников по древнехристианскому богослужению и подчеркивает разнообразие Литургических форм, существовавших до последовавшей в дальнейшие века унификации, в том числе рассуждая о коптской традиции.

Вместе с предыдущей работа Cuming G.J. «Prayers of the Eucharist: Early and Reformed»¹⁴ формирует полноценную актуальную исследовательскую позицию по истории формирования ранней Литургии в Древней Церкви. Это общее время для всех христианских конфессий также относится и к Коптской традиции, которая формировалась под покровительством апостола Марка. При этом вторая часть данной работы позволяет лучше понять историческую канву реформирования Литургии Западной, Римской традиции, которое произошло под влиянием видных деятелей реформации и протестантизма.

Также стоит отдельно выделить фундаментальные работы А. Baumstark¹⁵, который является одним из основателей исторической литургики. В своих работах он исследует богослужение Восточных Церквей, в том числе и Коптской. И хотя работы эти написаны уже давно и отчасти потеряли свою актуальность, в данной работе будет отмечено, какое существенное влияние оказал автор на дальнейшее формирование исследовательской позиции на вопрос систематизации и описания рукописей, содержащих тексты Литургий. Поэтому обращение к этому автору для понимания некоторых выводов и положений современных исследователей важен в контексте данной работы.

¹⁴ Cuming G.J. Prayers of the Eucharist: Early and Reformed. New York: Pueblo Publishing Company, 2001.

¹⁵ Например работы: Baumstark A. Comparative Liturgy. London, 1958; Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922, 1968; Missale Romanum: seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme. Eindhoven, 1929; Nocturna laus: Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus/ Aus dem Nachlass Hrsg. von O. Heimig. Münster, 1956. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; 32);

Также важно отметить фундаментальный труд именитого египетского литургиста иеромонаха Афанасия Аль-Макари «Божественная литургия. Тайна Царства Божия»¹⁶. В данном труде представлен филологический анализ множества рукописей, содержащих тексты Коптских чинов Литургий. В первом томе анализируется Утреня и Вечерня с исторической реконструкцией данных чинопоследований на территориях Александрии и Египта и возгласы дьяконов. Во втором томе исследование сосредоточено на анализе непосредственно Литургических чинов. Подробно рассматриваются Евхаристический канон, различные молитвословия, гимны и молитвы с позиции исторического и богословского анализа. Также приводятся комментарии к действиям священников и дьяконов. Также в данном труде представлен полный и актуальный на сегодняшний день индекс рукописей, содержащих Коптскую Литургию сохранившихся по всему миру. Также важно отметить труд еще одного коптского исследователя Отца Матта Аль-Мискина «Евхаристия. Трапеза Господня»¹⁷, в которой автор излагает историю формирования Евхаристии в Коптской Литургической традиции, а также толкует литургические символы, пришедшие из Священного Писания.

Также важно упомянуть труды William F Macomber's, в которых автор реконструирует коптское чинопоследование литургии, основываясь на Касмарских рукописях; «The Greek Text of the Coptic Mass»¹⁸; «The Kasmarick Codex. A 14 Century Greek-Arabic Manuscript Of the Coptic Mass»¹⁹, «The Anaphora of Saint Mark According to the Kasmarcik Codex»²⁰.

¹⁶ ٢٠٠٨ يناير، دار نوبار القاهرة، في جزئين، القديس الإلهي-سر ملكوت الله، [Афанасий Аль-Макари. иг. Божественная литургия тайна Царства Божия. В 2 Ч., 2008].

¹⁷ القاهرة 1977 [Матта Аль-Мискин иг., Евхаристия. Трапеза Господня. Каир, 1977].

¹⁸ Ibid, The Greek Text of the Coptic Mass // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1977. Vol. 45. P. 308-334.

¹⁹ Ibid, The Kasmarick Codex. A 14 Century Greek-Arabic Manuscript Of the Coptic Mass // *Le Museon* 88 (1975).

²⁰ Macomber W. F. The anaphora of Saint Mark according to the Kasmarcik codex // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1979. Vol. 45. P. 75–98.

«Краткая литургическая история Александрийской Церкви»²¹ – труд, написанный в двух томах. В основу данной книги легли труды двух видных исследователей Александрийской и Коптской традиций: Г.Граафа²² и Ибн Кабра²³. В этом труде автор реконструирует историю развития Коптской Литургии, выстраивая повествования в строгом хронологическом порядке и описывая изменения по векам, а не по отдельным элементам, чинопоследованиям и т.д. Это позволяет более предметно ознакомиться с теми или иными элементами богослужения. Данная работа не вводит новых рукописей в научный оборот, она ценна тем, что в ней представлен взгляд с позиции представителя Коптской традиции, и, соответственно, представляется традиционная для Коптской Церкви аргументация тех или иных проблем в рамках исторической литургики или литургического богословия. Сам текст обильно снабжен различными богословскими и, что также важно, практическими комментариями, в которых автор сравнивает древнюю и современную традиции.

Также необходимо выделить труды следующих авторов: S.J. Pecklers²⁴, U.F.Zanetti²⁵, B.D. Spinks²⁶, R.C.D. Jasper²⁷. Важно отметить коптского исследователя Matta el Meskin и его труд «Коптский орден в эпоху святого Анба Макара»²⁸. К сожалению, все его труды недоступны для русскоговорящего исследователя, а доступны лишь на итальянском. Вопросы коптской литургии освещались так же и в русскоязычных публикациях, в частности, в работах Г.Л. Крылова²⁹.

²¹ ٢٠١٨ يناير [Афанасий Аль-Макари, иером. Краткая литургическая история Александрийской Церкви. Каир, 2018. С.104].

²² Graff G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V*, Città del Vaticano, 1944, 1947, 1949, 1952, 1953.

²³ مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة لابن كبر (القرن 14 م (٢ ج)، طبعة خاصة للمهتمين بالدراسات القبطية، أعدها للنشر الراهب القس صموئيل السرياني. Данный труд доступен также на французском языке: Villecourt L. *Livre de la lampe des tenebres // In Patrologia Orientalis, Tome 20. Paris, 1928. P. 575-734* [неоконч.]

²⁴ Keith F.з Pecklers, S.J. *The Genius of the Roman Rite*. London: Published by the Burns & Oates, 2009.

²⁵ Zanetti U.F. *Liturgy in The White Monastery // New York, The American University in Cairo Press, 2007. P.201-210.*

²⁶ Spinks B.D. *Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day*. London, 2013.

²⁷ Jasper R.C.D., Bradshaw P.F., Johnson M.E. *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*. Collegeville: Liturgical Press, 2012.

²⁸ Meskin M. *Коптский орден в эпоху святого Анба Макара*, Вади аль-Натрун, 1972.

²⁹ Крылов Г.Л. Исторические предпосылки укрепления роли Церкви в коптской общине Египта в XX веке // *Христианство на Ближнем Востоке*. 2018. № 1. С. 4–21; он же. *Коптская Церковь: взаимоотношения с египетским*

За основу православного учения о Евхаристии взяты труды следующих авторов: А.А. Ткаченко³⁰, И.И. Дмитриевский³¹, А.Л. Катанский³², Г.Г. О Миркович³³, прот. А.А. Кириллов³⁴, протопр. А. Шмеман³⁵, прот. О. Давыденков³⁶.

Ко второй группе относятся исследования, в которых содержатся сведения о рукописях текстов Литургий. К ним можно отнести: Atanassova D. «The Primary Sources Of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect And Prospect»³⁷, Желтов М.С., который опубликовал следующие труды: «Анафора»³⁸, «Особенности анафор египетских литургий»³⁹, «Древние анафоры Александрийской Церкви»⁴⁰, «Древние александрийские анафоры»⁴¹, «The Sanctus and the First Epiclesis in the Anaphoras of

государством и исламскими институтами Египта с 1970 года по настоящий период // Диссертация на соискание степени кандидата богословия / Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Москва, 2018; Он же. Матта аль-Мискин и его богословское наследие в контексте новейшей истории Коптской Церкви // Христианство на Ближнем Востоке. 2018. № 3. С. 15–33; он же. О перспективах преодоления антихалкидонского раскола в свете современного коптского богословия // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 4. С. 89–103.

³⁰ Ткаченко А.А. Евхаристия на Западе во II тысячелетии // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravenc.ru/text/351651.html>. (дата обращения 20.10.2022).

³¹ Дмитриевский И. И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии: Основано на Свящ. Писании, правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. отцов Церкви. М., 1803;

³² Катанский А.Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви. СПб., 1877;

³³ Миркович Г.Г. О времени пресуществления Св. Даров: Спор, бывший в Москве во 2-й пол. XVII в.: Опыт исторического исследования. Вильно, 1886;

³⁴ Кириллов А.А., прот. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста // Христианское чтение. 1896. № 1–2. С. 26–52; он же. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста // Христианское чтение. 1896. № 5–6. С. 545–572; он же. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина // Богословский вестник. 1896. Т. 4. № 11. С. 167–193; он же. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях двух катехизаторов IV в., свв. Кирилла Иерусалимского и Григория Нисского. Новочеркасск, 1898; он же. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 12. С. 461–477.

³⁵ Шмеман А., протопр. Евхаристия: Таинство Царства: Пер. с англ. М., 1992.

³⁶ Давыденков О. прот., Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.

³⁷ Atanassova D. The Primary Sources Of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect And Prospect // // B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle (eds.), Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10-15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22). Leuven, 2014, P. 47-96.

³⁸ Желтов М.С. Анафора // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 279–289.

³⁹ Желтов М.С. Особенности анафор египетских литургий // Древний Египет и Христианство: Материалы научной конференции. М., 2000. С.46-50.

⁴⁰ Желтов М.С. Древние анафоры Александрийской Церкви // Культурное наследие Египта и христианский Восток: Материалы международных научных конференций. М., 2002. С. 123—128.

⁴¹ Желтов М.С. Древние александрийские анафоры // Богословские труды. 2003. № 38. С. 269–320.

the Egyptian Type»⁴², «Литургия апостола Марка»⁴³, «The Byzantine Manuscripts of the Liturgy of Mark in the Sinai New Finds»⁴⁴.

К третьей группе относится литература, содержащая в систематическом виде изложенные богословские воззрения христиан.

Наиболее полно учение христиан изложено в следующей литературе: Миллард Эриксон «Христианское богословие»⁴⁵, Ф. Лерой Форлайнс «Библейская систематика»⁴⁶, Тиссен Г.К. «Лекции по систематическому богословию»⁴⁷, Луис Беркхов «Христианская доктрина»⁴⁸. В этих книгах представлено комплексное изложение вероучения христиан, а также актуальные и важные для богословия концепции и гипотезы. При этом стоит выделить две важнейшие особенности этих книг:

- 1) Систематичность, которая вынуждает обобщать, и тем самым излагать различные взгляды, явно несогласующиеся с мировоззрением автора, что выглядит натянутым и неоправданным, а местами приводит к ложным заключениям;
- 2) Использование неологизмов в контексте библейского повествования, т. е. использование современных терминов из психологии, философии, социологии, которые чужды Священному Писанию, что порождает анахронизм.

⁴² Zheltov M. The Sanctus and the First Epiclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type // *Studia Patristica*. Leiden, 2010. Vol. XLV. P. 105—113.

⁴³ Желтов М.С. Литургия апостола Марка // *Православная Энциклопедия*. М., 2016. Т. 41. С. 253–260.

⁴⁴ Zheltov M. The Byzantine Manuscripts of the Liturgy of Mark in the Sinai New Finds // *ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ: Beiträge... für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* (Wien, 2014). S. 801–808.

⁴⁵ Эриксон М. Христианское богословие. СПб.: Логос. 1999.

⁴⁶ Форлайнс Ф. Библейская систематика. СПб.: Логос. 1996.

⁴⁷ Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. СПб.: Логос. 1994.

⁴⁸ Беркхов Л. Христианская доктрина. Минск: Вышэйшая школа. 1995.

ГЛАВА 1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЛИТУРГИЙ КОПТСКОЙ ЦЕРКВИ

1.1. Божественная Литургия святого апостола Марка согласно коптской традиции

Литургия апостола Марка распространилась в Древней Церкви на территории современного Египта и Эфиопии. Традиционно ее автором считают апостола Марка. Развитие она получила сначала в грекоязычной среде, а затем уже и в коптской. В первоначальном варианте Литургия совершалась до IV века. В V веке свт. Кириллом Александрийским была произведена реформа чинопоследования, а начиная с Халкидонского собора, Литургия развивалась параллельно двумя путями⁴⁹. VI век ознаменовался тем, что грекоязычным христианским миссионерам всё-таки удалось создать Церкви в Нубии, где и было найдено множество различных сохранившихся рукописей литургии апостола Марка.

В XI веке начинается волна эллинизации Греческой Православной Церкви в Александрии – это свидетельствует об укреплении ее связи с Византией, что постепенно приводит к смене обряда на византийский. В XII веке, Александрийский Патриарх Марк III озадачился этим вопросом, и в поисках ответа обратился к известному канонисту той поры, патриарху Феодору IV Вальсамону. На вопрос о том, можно ли совершать Литургию, известную под именем апостола Марка, второй ответил резко отрицательно: «самобытная традиция Александрии уже ослабла настолько, что в её авторитетности есть смысл сомневаться»⁵⁰. В итоге употребление данной литургии в Греческой Православной Церкви (Александрийский Патриархат) прекратилось, но она еще сохранилась в Коптской Православной Церкви.

Так или иначе до нашего времени дошли и исследованы несколько рукописей: Страсбургский папирус, Венская коллекция папирусов, рукопись № 465 из собрания

⁴⁹ См. об этом подробнее: Neale J.M. A History of the Holy Eastern Church: General introduction. London : J. Masters, 1850. P.317-322.

⁵⁰ Цит. по: Соколов И. И. Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Петроград, 1916. С. 125.

папирусов Дж. Райлендса, 2 отрывка пергамента из Британской библиотеки, папирусы Австрийской национальной библиотеки, а также ряд сомнительных или спорных фрагментов и источников.

Русскоязычные исследования литургии апостола Марка хронологически делаются на два периода: до Революции 1917 года и в современное время. Наиболее ранняя работа – монография протоиерея Александра Петровского «Апостольские литургии восточной Церкви»⁵¹. Этот труд состоит из 8 частей, в которых рассматриваются известные на тот момент рукописи и свидетельства древних церковных писателей о литургиях апостола Марка, Иакова, Марии и Фаддея. Обозначенная проблема – неопределенное положение в богослужебной практике, литургией и канонике этих древних чинов литургий – не разрешаются в данной книге, однако актуализируются для научного сообщества. В приложении этого труда приводится последование литургий на греческом языке, отрывки на латинском, а также на русском.

Важнейшим является сборник «Собрание древних литургий восточных и западных»⁵², в котором собраны труды 4 дореволюционных профессоров: Е.И. Ловягина, Н.И. Глориантова, И.Е. Троицкого и И.А. Карабинова. Сам сборник делится на 6 разделов и пространное введение, в котором рассматриваются свидетельства о литургиях, взятые из Священного Писания, святоотеческого наследия, канонических памятников и мученических актов. В самих разделах содержатся последования литургий, разделенных на соответствующие традиции: литургии Иерусалимско-Антиохийские, Эфиопские, Месопотамские, Греческие, Западно-римские; а последний раздел содержит труд И.А. Карабинова «Евхаристическая молитва (анафора)»⁵³, представляющий из себя историко-литургический анализ формирования анафоры, начиная со Священного Писания. К

⁵¹ Петровский А., священник. Апостольские литургии вост. Церкви: Литургии ап. Иакова, Фаддея, Марии и ев. Марка. СПб., 1897.

⁵² Белоусов А.В. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М.: Дар, 2007.

⁵³ Карабинов И.А. Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908.

этому труду также примыкают переводы на современные иностранные языки рукописей Литургии Апостола Марка⁵⁴.

В современном научном сообществе ведущими исследователями являются Macomber W. F.⁵⁵, Brakmann H.⁵⁶, Желтов М.С., который опубликовал следующие труды: «Анафора»⁵⁷, «Особенности анафор египетских литургий»⁵⁸, «Древние анафоры Александрийской Церкви»⁵⁹, «Древние александрийские анафоры»⁶⁰, «The Sanctus and the First Epiclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type»⁶¹, «Литургия апостола Марка»⁶², а также ряд иностранных исследователей, опубликовавших свои труды несколько раньше⁶³.

Отдельно стоит описать историю формирования самого названия данного чина Литургии. В древние рукописи коптского служебника обычно включали Литургию Святого Марка либо непосредственно под названием литургия святого Кирилла как, например, в рукописях Сорт. 7 в библиотеке Борджиа Ватикана, в OR 1239 и ADD 17725 в библиотеке Британского музея и папирус 133 в библиотеке монастыря

⁵⁴ См. например: Rodwell J. M. *The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril: Translated from a Coptic Manuscript of the 13th Century*. London, 1870; Malan S. C. *The Divine Liturgy of St. Mark the Evangelist: Translated from an Old Coptic Manuscript, and Compared with the Printed Copy of that same Liturgy as Arranged by S. Cyril*. London, 1872; Swainson C. A. *The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities*. Camb., 1884. P. VII-IX, XV-XX, XXIX-XLIV, 2-73; *Liturgies, Eastern and Western being the Texts, Original or Translated, of the Principal Liturgies of the Church* / Ed. F. E. Brightman. Oxf., 1896. Vol. 1: *Eastern Liturgies*. P. LXIII-LXX, 111-188, 504-509.

⁵⁵ Macomber W. F. *The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex* // OCP. 1979. Vol. 45. P. 75-98.

⁵⁶ Brakmann H. *Zur Bedeutung des Sinaïticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie* // JÖB. 1981. Bd. 30. S. 239-248; idem. *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984-1988)* // Actes du 4e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 1988. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 419-435; idem. *Das Alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten* // JAC. 1996. Bd. 39. S. 149-164.

⁵⁷ Желтов М.С. Анафора // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 279–289.

⁵⁸ Желтов М.С. Особенности анафор египетских литургий // Древний Египет и Христианство: Материалы научной конференции. М., 2000. С.46-50.

⁵⁹ Желтов М.С. Древние анафоры Александрийской Церкви // Культурное наследие Египта и христианский Восток: Материалы международных научных конференций. М., 2002. С. 123—128.

⁶⁰ Желтов М.С. Древние александрийские анафоры // Богословские труды. 2003. № 38. С. 269–320.

⁶¹ Zheltov M. *The Sanctus and the First Epiclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type* // *Studia Patristica*. Leiden, 2010. Vol. XLV. P. 105—113.

⁶² Желтов М.С. Литургия апостола Марка // Православная Энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 253–260.

⁶³ Cuming G. *The Anaphora of St Mark: A Study in Development* // *Le Muséon*. 1982. Vol. 95. P. 115-129; *The Liturgy of St. Mark* / Ed. from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming († March. 24, 1988). R., 1990; Spinks B. *A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254* // *Heythrop Journal*. L., 1984. Vol. 25. N 1. P. 51-55; Tren K., Diethart J. *Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes*. W., 1993; Ray W. D. *The Strasbourg Papyrus* // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville (MN), 1997. P. 39-56; Hammerstaedt J. *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien*. Opladen, 1999.

Святого Макария в Нитрийской пустыне; либо же с упоминанием имени Святого Марка с пояснением, почему она называется литургией святого Кирилла: к ним можно отнести рукопись обряда 248 в библиотеке монастыря Святого Макария, полученную от епархии Асьют, начало литургии св. Апостола Марка, которая является переводом св. Кирилла Мудрого.

Современные издания служебника, начиная с первого издания, сделанного в Риме в 1736 году, начинаются со слов «Во имя Бога начало Литургии нашего отца святого Марка апостола, который её устроил, а собрал св. Кирилл архиепископ». То есть данную Литургию надписывали именем Святого Апостола Марка. Несмотря на то, что в некоторых современных изданиях полностью опустили имя Святого Марка в тексте Литургии, он всегда упоминается во введении к книге⁶⁴.

Труды отцов Коптской Церкви в Средние века упоминают три литургии, совершаемых Коптской Церковью: Литургия Святого Василия, Святого Григория и Святого Марка. При этом существует ряд свидетельств, доказывающих, что Литургия Святого Марка и Святителя Кирилла Александрийского – это одна и та же Литургия. Причиной же данной синонимичности можно видеть в том, что святитель Кирилл, 24-й Патриарх Александрии внес ряд изменений в текст Литургии Святого Апостола Марка.

В законах патриарха Гавриила Бен Турэка⁶⁵ упоминалась Литургия Святого Марка с именем святого Кирилла, а Иоанн бен Саббаа в XIII веке упомянул в своей книге: «الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة», что третья Литургия среди трёх церковных коптских литургий – это литургия святого Кирилла⁶⁶.

Также упоминает пастор Шамс Эль-Риаса бен Кебар в главе XVII своей книге «Фонарик тьмы», который является одним из отцов Церкви четырнадцатого века

⁶⁴ The Divine Liturgies of Saints Basil, Gregory, and Cyril, Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States (2001) P. 283.

⁶⁵ Он является 70-м патриархом Коптской Православной Церкви. Умер в 1145 году.

⁶⁶ يوحنا بن أبي زكريا بن سباع، كتاب الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، حققه ونقله الي اللاتينية الأب فيكتور منصور مستريح الفرنسي، مؤلفات المركز الفرنسيكاني للدراسات الشرقية المسيحية، القاهرة، 1966 [Мансур В. свящ., Иоанн ибн Аби Закария ибн Сабаа, Книга о драгоценном камне в науках Церкви. Каир: Центр восточных христианских исследований, 1966. С.169].

(умер в 1324 году), что литургические молитвы, которым Церковь обычно следовала в течение долгого периода времени и которыми продолжает пользоваться в Церкви да сих пор – это молитвы трёх Литургий. Одна из них используется в качестве повседневной в постные и непостные дни – это Святого Василия, вторая используется только в Великий пост и коптский месяц Киакх (по коптскому календарю) – литургия св. Марка, и третья используется на торжественные праздники и радостные события – это святого Григория⁶⁷.

Литургия Святого Марка первоначально распространялась на греческом языке, которым пользовались копты Египта, особенно в Александрии. После этого она была переведена на коптский саидский (южный) язык, вероятно, около 550 года. Вполне вероятно, что перевод на бохайрский (северный) коптский был сделан через несколько лет после этого, либо с коптского саидского текста, либо непосредственно с греческого текста⁶⁸.

Греческий оригинал был использован в Коптской Православной Церкви до Халкидонского Собора (в 451 году) и продолжал использоваться после раскола в церквях (Халкидонских и Дохалкидонских). Есть два свидетельства, что греческая православная Церковь (Александрийский Патриархат) совершала это чинопоследование вплоть до Собора: первое свидетельство из письма, посланного Феодором Вальзамом, Мелькитским патриархом в Антиохии, в ответ на вопросы, задаваемые Марком, греческим патриархом в Александрии в феврале 1195-ого года. В этом письме он задавал вопрос, уместно ли использовать литургии апостолов Иакова и Марка в молитве в греческой александрийской Церкви, (с тех пор греческая церковь следовала византийской литургической системе, после того, как Вальзамон воспрепятствовал патриарху Марку использовать эту литургию под тем предлогом, что она лже-Маркова (неоригинальная), а литургия Святого Марка

⁶⁷ Hammerschmidt E. Die Koptische Gregoriosanaphora, Syrische und Griechische Einfüsse auf Eine Agyptische Liturgie, Berlin, 1957. P.1-2.

⁶⁸ Hammerschmidt E. Some Remarks in the History of, and Present state of Investigation into, the Coptic Liturgy, in: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte, Tom XIX, 1967-1968, (1970). P.99, 104.

продолжала использоваться только в Коптской Православной Церкви в коптском саидском переводе, затем на коптском бохайрском, под названием «Литургия Кирилла»⁶⁹.

Второе свидетельство находится в книге «Руководство для пастырей», которая восходит к XIII веку: «литургий у них несколько – св. Великого Василия, св. Иоанна Златоуста, св. Иакова и св. Марка»⁷⁰.

Следующей важнейшей частью общего анализа Литургии апостола Марка является систематическое рассмотрение рукописей, до нашего времени сохранивших тексты Литургии. Важность некоторых обнаруженных папирусов с текстом Литургии Святого Марка обусловлена тем, что в них нет какого-либо византийского влияния, хотя они и написаны на греческом языке, так как большинство из них написаны до дополнений и редакций, сделанных святым Кириллом Александрийским, которые дают нам точную картину оригинального текста, используемого Александрийской Церковью в молитве в первые века. Среди этих папирусов можно выделить следующие:

1. Strasbourg 254. Он находится в библиотеке Страсбургского университета и датируется IV или V веком. Был обнаружен в 1928 году и включает в себя начальные части литургии святого Марка (введение анафоры, молитва о церкви и о живых и мертвых). Учёный Gregory Dix подтверждает, что текст папируса является подлинным церковным текстом литургии Святого Марка.

2. Папирус монастыря Ал-Билайза. В 1907 году этот папирус был найден в развалинах монастыря Ал-Билайза близко к Асьюту, Египет, и теперь хранится в Оксфорде в Bodleian Library под номером Gr.Lit.d 2-4 (p). Копирование этого папируса датируется 6-м веком⁷¹ и он является частью книги церковных

⁶⁹ Относительно святого Кирилла Александрийского, который разработал текст нескольких молитв литургии и молитву призывания Святого Духа.

⁷⁰ Assfalg J. Die Ordnung des Priestertums, Le Caire, 1995. P.56, 134.

⁷¹ Hammerschmidt E. Some Remarks in the History of, and Present state of Investigation into, the Coptic Liturgy, in: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte, Tom XIX, 1967-1968, (1970). P.93.

литургических молитв (служебник), время молитвы по которой восходит к 3-му веку нашей эры⁷².

3. Венский папирус. № G165545 и G17047/38329/38379. Два папируса хранятся в Национальной библиотеке в Вене, содержание которых впервые стало известно в 1993 году из каталога греческих папирусов, хранящегося в этой библиотеке.

4. VM2037 fragments E&F в Британском музее. Он восходит к VI-му веку.

5. Папирус John Rylands Parchment. Он хранится в библиотеке Джона Райландса в Манчестере под номером Ms465 и восходит к VI-му веку.

Помимо рукописей наиболее древних, датируемых античностью и ранним средневековьем, также существуют важнейшие рукописи, необходимые для анализа формирования богословия коптской Литургии в контексте истории – средневековые рукописи, наиболее важные из которых следующие:

1. Рукопись Messina Gr177. Она хранится в университетской библиотеке Мессины (остров Сицилия, Италия). Текст литургии Святого Марка в той рукописи был написан на оленьей шкуре. Передняя часть (recto) содержит литургию святого Иакова и её копирование датируется X веком, т.к. в тексте встречается упоминание имени александрийского патриарха в то время. На задней части этих пергаментов заключение литургии св. апостола Иакова, а затем идет литургия святого апостола Марка. Рукопись датируется серединой XII века⁷³.

2. Рукопись Vat. Gr. 1970. Эта рукопись была одной из коллекции монастыря св. Марии в городе Россано на юге Италии. Возможно, была скопирована в этом монастыре. Эта рукопись содержит многие литургии, такие как литургия свт. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, св. Петра, св. Иакова и литургия св. Марка.

⁷² Roberts C.H., Capelle D. B. An Early Euchologium, (Bibliothèque du Muséon, 23) the Der-Balizeh Papyrus enlarged and re-edited. Louvain, 1949.

⁷³ Swainson, The Greek liturgies Chiefly Form Original Authorities. Cambridge, 1884. P. XVIII-XIX.

Текст этой литургии впервые был опубликован в 1583 году⁷⁴, а затем был переиздан⁷⁵.

3. Рукопись Vat. Gr 2281. Была написана на оленьей шкуре в Египте либо в Синае в 1207 году (по некоторым указаниям и замечаниям на её полях на греческом и арабском языках), где византийское влияние более очевидно, чем в двух предыдущих рукописях⁷⁶.

4. Рукопись 2147 из Синайского монастыря. Датируется XII веком, написана на оленьей шкуре. В этой рукописи есть перевод на арабском параллельно с греческим языком, и, возможно, эта рукопись аналогична Ватиканской рукописи⁷⁷.

5. Две рукописи принадлежат Греческой Православной Церкви. Одна из них известна как рукопись Пигаса под номером 36/173 и написана на обычной бумаге в 1585 г. Наименование получила из-за того, что была скопирована Милетиосом Пигасом, ставшим патриархом Александрийской Греческой Церкви. В этом тексте появляется византийское влияние.

6. Рукопись монастыря Святого Антония Великого (Касмарские), датируемая XIV веком. Она содержит греческий текст литургий, используемых в Коптской Православной Церкви: литургия святого Василия, а также литургия святого Григория и святого Марка. в 1975 году учёный Макомбер написал статью о коптских литургиях на греческом языке, используя эту рукопись⁷⁸ и в 1979 году опубликовал греческий текст литургии апостола Марка⁷⁹.

7. Кодекс Дубровского №629. Представляет из себя 76 листов бумаги, переплетенных кожаными переплетом. Рукопись датируется XIV веком и является,

⁷⁴ André J.S. Η θεία λειτουργία του αγίου αποστολου και ευαγγελιστου Μαρκου του αγίου Πετρου. Paris, 1583.

⁷⁵ Brightman, F.E., Liturgies Eastern and Western, vol. I, Eastern Liturgies. Oxford, 1896. P.113-143; Swainson, The Greek Liturgies Chiefly From Original Authorities. P. 1-72.

⁷⁶ Swainson F. The Greek Liturgies Chiefly From Original Authorities. P. XX.

⁷⁷ Brightman, F.E., Liturgies Eastern and Western. P. LXIV.

⁷⁸ Macomber W.F., The Kasmarick Codex, A 14th Century Greek - Arabic Manuscript of the Coptic Mass // In Le Muséon. №89, 1975. P. 391-395.

⁷⁹ Macomber W. F., The Anaphora of Saint Mark according to the Kasmarick codex // Orientalia Christiana Periodica, №45, 1979. P. 75-98.

вероятно, списком Ватиканского кодекса. Содержит в себе текст Литургии апостола Марка, но также имеется отрывок из Литургии святителя Василия. Приведен параллельный перевод на коптском и арабском языке. Не издан⁸⁰. Содержит множество восковых следов от свечей, что говорит о частом богослужебном употреблении, что также подтверждается обилием приписанных богослужебных комментариев. Лист 46 находится не на своем месте, т. к. в нем содержится начало анафоры, тогда как реальное его местоположение в кодексе – после листа 8. Также утеряны два листа – лист №5 и лист №9.

Есть некоторые другие древние источники литургии Святого Марка, некоторые содержат текст на коптском саидском языке и некоторые содержат тексты, подобные этой литургии на греческом языке и из самых важных среди этих источников:

1. Изображение из Британского музея: 54036. является деревянной доской, датируемой VII или VIII веком. Содержит часть литургии святого Марка на коптском саидском языке⁸¹.

2. Папирусы и фрагменты из собора Паласа Абрима в районе Нубы, датируемые концом XI века. В 1963 году один⁸² из археологов, под руководством Ассоциации египетских, сделал археологические открытия в развалинах собора Паласа Абрима в районе Нубы и нашёл много фрагментов на коптском, греческом, нубийском и арабском языках, и среди этих фрагментов были части литургии св. Марка и начало литургии, относимой святому Афанасию.

3. Барселонский папирус. Восходит к IV веку нашей эры, и, возможно, это самый древний литургический текст, найденный в Египте. Он содержит текст одной из литургий Александрийской Церкви⁸³.

⁸⁰ Еланская А.Е. Коптские рукописи государственной публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина. Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. С. 11.

⁸¹ Quecke H. Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie // *Orientalia Christiana periodica* 37, 1971. P. 40-54.

⁸² J.M Plumley and W.H C Frend.

⁸³ Zheltov M., The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century, *Vigiliae Christianae* 62 2008. P. 467-504.

4. Венский папирус. P^Vindob. G 41043. Это папирус в Национальной библиотеке Вены, датируемый VI веком нашей эры. Этот папирус подтверждает предыдущий текст, известный как Барселонский папирус. Впервые его содержание стало известно в 1993 году из каталога греко-христианских папирусов, которые хранятся в этой библиотеке.

5. Фрагмент *Coptica Lovaniensia* 27. Это фрагмент, сделанный из шкуры, был написан в шестом веке и является сложенной бумагой, т. е. четыре страницы пронумерованы страницами 81–84 и текст написан на коптском саидском языке. В 1940 году учёный Лефор опубликовал этот фрагмент и перевел этот коптский текст на греческий язык⁸⁴.

6. Фрагмент *Coptica Lovaniensia* 29. Был написан в XI веке, примерно в 1000 году н. э. — это текст на коптском саидском языке и датируется несколькими веками старше этой даты. Раньше фрагмент содержал текст на коптском саидском языке, вероятно, датируемый шестым веком. Он был стерт и вместо него был написан этот литургический текст. Особенности этого текста заключается в том, что он заполняет пробелы в *Strasbourg 254*. В 1940 году учёный Лефор опубликовал этот фрагмент и перевел его на греческий язык⁸⁵.

7. Служебник Белого монастыря. Эта рукопись Белого монастыря в Сохаге восходит к концу X-го века, и является копией на коптском саидском языке. Служебник — это книга молитв литургий. Самым важным и точным изданием служебника на коптском бохайрском языке считается издание протоиерея Абд Эль-Мэсих Салиб Аль-Масауди Аль-Барамоси⁸⁶ и важность этого издания заключается в том, что он опирался на более двадцати рукописей, некоторые из которых содержат три литургии вместе, некоторые из них только на коптском и некоторые на коптском и арабском, и записал много замечаний и различий на полях, со многими стихами из

⁸⁴ Lefort L.Th., *Les Manuscrits Coptes de L'Univetsite de Louvain I, textes Littéraires*, Louvain 1940. P 102-104.

⁸⁵ Lefort L.Th., *Les Manuscrits Coptes de L'Univetsite de Louvain I, textes Littéraires*, Louvain 1940. P 106-109.

⁸⁶ Служебник «книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла», исправлен и приведённый в порядок протоиереем Абд Эль-Мэсих Салибом. Впервые он был напечатан в Египте в издательстве Айн-Шамсе в 1902 г.

Библии, которые помогают исследователю и молящемуся следовать за значением слов и за тем, как входить тексты Библии в молитву. Монастырь Аль-Барамос перепечатал этот служебник в 2002 году по случаю столетия его первого издания, после добавления всех замечаний.

Также необходимо сказать о новых Синайских находках, которые хотя и не являются столь древними, но представляют важное значение для исследователей Литургии апостола Марка. Из новооткрытых рукописей важно отметить *Sinait. N^oE. X214*, которая единственная является кодексом, все остальные E25, E42, E66, ΣE1, ΣE2 являются свитками. В данных рукописях содержится ряд текстовых отличительных особенностей.

E66 представляет собой пергаментный свиток размером 2200 × 245 и датируется XII–XIII веками. Важной особенностью является отсутствие в чинопоследовании начальной части (антифонов, входа, чтений), что М. Желтовым объясняется установившейся традиции записи чинопоследований двух и более Литургий вместе⁸⁷.

X214 является единственным кодексом среди недавних находок Литургии Марка. В каталоге Синайских новых находок он описан следующим образом: 200 × 140, II. 10, четверть 2 (1 + 2 II.), XII–XIII вв. При этом Желтов М. предлагает более позднюю датировку: XIII–XIV вв.⁸⁸. Все остальные рукописи из новооткрытых не имеют существенных отличий и важных замечаний.

1.2. Божественная Литургия святителя Григория Богослова согласно коптской традиции

Литургия святого Григория Богослова – одна из Литургий, используемых в Коптской Православной Церкви. Это древний священный текст, по которому

⁸⁷ Zheltov M. The Byzantine Manuscripts of the Liturgy of Mark in the Sinai New Finds // ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ: Beiträge... für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (Wien, 2014). Ibid. P. 803.

⁸⁸ Ibid. P. 805.

совершалось таинство Евхаристии в Египте. Данное чинопоследование совершалось двумя Церквями в Александрии (Коптской и Греческой) до XIII века, а затем после того, как Александрийская Православная Церковь приняла византийскую литургическую систему Константинопольской Церкви, эта Литургия совершалась только в Коптской Православной Церкви Александрии в коптском переводе (саидском и бохайрском), наряду с некоторыми другими Александрийскими Литургиями. Литургия свт. Василия Великого совершается ежедневно, тогда как Литургия ап. Марка используется в дни поста. Литургия свт. Григория Богослова используется на Двенадесятых Господских Праздниках и в Пятидесятисвятом периоде.

Исторически перевод Литургии является неточным переводом с греческого языка византийской Литургии сначала на сирийский, а потом уже и на коптский, что обуславливает схожесть структуры, но расхождение в песнопениях и молитвословиях между греческой, коптской и сирийской версиями. При этом важно отметить, что данная Литургия за счет богословского переосмысления и уже сложившейся к тому моменту своей литургической традиции несколько изменяет ее структуру и содержание: добавляется Возношение (из Литургии апостола Марка), исповедание веры священника во время приобщения (Божественная литургия Василия Великого александрийско-греческого и коптского текста), также дополняется это активным участием народа в самом чинопоследовании, который постоянно отзывается на возгласы и молитвословия священнослужителя утверждающим «Аминь» и молитвенным «Господи помилуй».

Стоит добавить еще некоторые особенности данной Литургии, которые определяются только в рамках исследования исторического изменения чинопоследования и важны для ее богословского анализа:

- 1) Литургия свт. Григория Богослова обращена ко Второй Ипостаси Пресвятой Троице – к Богу Сыну (справедливости ради стоит отметить, что к Сыну

обращены также Литургии Эфиопской традиции: Литургии Афанасия, Иакова Сергуского и Григория Армавирского⁸⁹, а также Литургия Аддай и Мари Ассирийской Церкви⁹⁰);

2) Библейские чтения четырехсоставные: 2 отрывка из Ветхого Завета (по выбору один из Закона, второй – из Пророков), один из Апостола, один из Евангелия⁹¹. В современной практике также сохраняется четырехсоставность чтений, которые, однако, все из Нового Завета: чтение посланий ап. Павла, чтение Соборных посланий, чтения Деяний Апостолов и Евангелия;

3) Отсутствует Символ Веры. Данное положение имеет некоторую двойственность: с одной стороны нет всеобщего исповедания веры, которое традиционно совершалось всеми людьми в храме, а с другой – появляется отдельное исповедание веры того, кто совершает Литургию. При этом стоит отметить, что связан данный пункт с древностью самого чинопоследования Литургии, т.к. практика пения или чтения Символа Веры на богослужении появляется у христиан с конца V – начала VI века на Востоке. На Западе эта практика была установлена во времена папы Бенедикта VIII (примерная дата утверждения данной практики – 1014г.)⁹². При этом ответить на вопрос что именно послужило окончательным утверждением подобного рода чинопоследования – достаточно трудно исследуемая проблематика, однако выдвинут ряд гипотез: достаточность исповедания главы общины как выразителя вероучительного единства всех прихожан, одновременное преобразование григорианских молитв и слияние с александрийской традицией.

Литургия св. Григория сохранилась на коптском языке и в настоящее время переведена на арабский, английский и на некоторые другие современные языки для использования в Церквях диаспоры.

⁸⁹ См. подробнее: Mercer S. A. B., *The Ethiopic Liturgy, Its Sources, Development and Present Form*. London, 1915. P. 258–264.

⁹⁰ Brightman, F.E., *Liturgies Eastern and Western, vol. I, Eastern Liturgies*. Oxford, 1896.

⁹¹ Burmester O. H. E. *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*. Le Caire, 1967.

⁹² *Oxford Dictionary of the Catholica Church*, 2nd edition. P.358.

Фрагменты этой Литургии также есть в греческой рукописи XIV-го века, обнаруженной в начале XX-го века в монастыре св. Макария Великого в Вади эль-Натрун. Вполне возможно, что Литургия в то время совершалась на греческом языке, по крайней мере, в монастыре.

Согласно последним исследованиям, вероятнее всего текст был переведен с сирийской Литургии⁹³, которую принесли сирийские монахи, когда пришли в Вади аль-Натрун, и оригинальный текст литургии, вероятно, датируется 350-400 годами. Недавние находки папирусов позволяют предположить, что она датируется по меньшей мере VI веком⁹⁴.

Эфиопская Церковь имеет три Литургии, носящие имя св. Григория, но все они не имеют ничего общего с Литургией св. Григория Богослова, которая относится к Коптской Церкви⁹⁵.

Сирийская Церковь сохранила Григорианскую Литургию на сирийском языке, и по книге Игнатия Ефрема I «Рассыпанные жемчужины», сирийский текст анафоры св. Григория был переведен с греческого на сирийский язык Фомой аль-Харкали⁹⁶. В каталоге Британского музея есть рукопись, которая датируется 1230 годом, и которая содержит литургию св. Григория из Нзианзы и по порядку она идёт после литургии св. Кирилла Александрийского⁹⁷.

Название этой литургии упоминается во многих трудах священников Коптской Церкви в средневековье:

1. В XII веке н. э., в законах Патриарха Гавриила Бен Турэка⁹⁸, двадцать шестой закон гласит: «До меня дошли сведения, что люди из верхнего Египта

⁹³ Hammerschmidt E. Die Koptische Gregoriosanaphora. P.176-180.

⁹⁴ 2013 القاهرة، دار مجلة مرقس، القاهرة 2013 [Григорианская литургия - греческий текст с переводом на арабском языке, епископ Епифаний, монастырь св. Макария, 2013. С. 13].

⁹⁵ Hammerschmidt E. Die Koptische Gregoriosanaphora, p.2; The Liturgy of The Ethiopian Church, Translated by the Rev. Marcos Daoud, 1959. P. 218-294.

⁹⁶ 1996 [Игнатий Ефрем I Барсум Рассыпанные жемчужины в истории сирийской науки и литературы. Шестое издание. С. 65].

⁹⁷ Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Part I (1870), P208.

⁹⁸ 70-й патриарх Коптской Православной Церкви, умер в 1145 году.

придерживаются несоответствующей литургии за пределами трёх известных, то есть литургии св. Василия, св. Григория и св. Кирилла, и я запретил тем, кто совершает эти литургии, сделать это»⁹⁹. Это означает, что священники Верхнего Египта не должны совершать другие литургии не из числа трех известных, одна из которых – литургия св. Григория Богослова.

2. В XIII веке н. э. упоминал ее Иоанна Ибн Сабаа в своей книге: «драгоценная жемчужина в науках церкви», как он говорит в пятьдесят восьмой главе: «при упоминании соглашения о трех литургиях. Литургии, на которые согласились мнения старших отцов три: Первая - св. Василия Великого, архиепископ Кесарии, была посвящена ипостасью Бога Отца Вседержителя. Вторая – св. Григория - была посвящена ипостасью Бога Сына Единородного вечного, и были упомянуты его воплощение, распятие, страдания, погребение, воскресение, вознесение на небо и его приход, чтобы судить живых и мертвых, который является вторым пришествием после первого. Третья – св. Кирилла, которая также посвящена ипостасью Бога Отца, в соответствии с тем, что св. Василий поместил в частности об ипостаси Бога Отца»¹⁰⁰.

3. В XIV веке священник Шамс аль-Риаса Ибн Кабр упомянул, что церковь молится тремя литургиями, одной из которых является григорианская литургия, используемая в молитве на Дванадцятых Господских Праздниках и в радостные дни¹⁰¹.

4. В пятнадцатом веке патриарх Гавриил V¹⁰² упомянул её в своей книге «Чинопоследование обряда»¹⁰³.

⁹⁹ Burmester O.H.E. The Canons of Gabriel Ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria // *Orientalia Christiana Periodica* I, 1935. P.45.

¹⁰⁰ يوحنا بن أبي زكريا بن سباع، كتاب الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، حققه ونقله الي اللاتينية الأب فيكتور منصور مستريح الفرنسي، مؤلفات المركز الفرنسي للدراسات الشرقية المسيحية، القاهرة، 1966. [Мансур В. свящ., Иоанн ибн Аби Закария ибн Сабаа, Книга о драгоценном камне в науках Церкви. Каир: Центр восточных христианских исследований, 1966].

¹⁰¹ Hammerschmidt E., *Die Koptische Gregoriosanaphora, Syrische und Griechische Einflüsse auf Eine Ägyptische Liturgie*, Berlin, (1957) P.1-2.

¹⁰² Патриарх Гавриил V-восемьдесят восьмой Патриарх Коптской Православной Церкви (1409-1427 гг.).

Греческий текст этой священной литургии св. Григория Богослова по Александрийской традиции был впервые опубликован великим ученым Евсевием Ренодо в своей книге *Liturgiarum Orientalium Collectio*, напечатанной в Париже в 1716 году и опираясь на только одну рукопись, находящуюся в Национальной библиотеке Парижа под номером 325. Датируется XIV веком.

1. Парижская рукопись: в 1716 году ученый Евсевий Ренодо опубликовал текст священной литургии св. Григория Богослова на греческом языке согласно Александрийской традиции. Основой послужила эта рукопись, прибывшая из монастыря св. Макария в Нитрийской пустыни, датируемая XIV веком. Она опубликована в его книге *Liturgiarum Orientalium Collectio*, напечатанной в Париже¹⁰⁴, в которой он опирался на одну рукопись, находящейся в Национальной библиотеке Парижа под номером 325. Текст этой рукописи написан на греческом с арабским переводом, а шрифт рукописи ×uimh александрийский (старый) большими буквами. На полях рукописи есть заметки на коптском и арабском языках, в начале есть заметка на латинском, которая дает нам информацию о том, что рукопись переехала из Никосии в библиотеку в 1671 году и датируется между десятым и одиннадцатым веками, а в каталоге Национальной библиотеки в Париже она была датирована четырнадцатым веком, а писарь греческого текста во многих местах не понимал, что он писал, потому что буквы в конце его слов иногда гласные. Из вышесказанного ясно, что рукопись могла быть использована Коптском обществом на острове Кипр, в частности монастырем св. Макария, который часто посещают коптские паломники на пути в Святую Землю Иерусалима. Этот текст, опубликованный Ренодо, стал основой для греческой патрологии Migne P. G. 36, 699 - 734. Антон Ханг также опирался на нее в своей книге *PREX EUCHARISTICA*, опубликованной в 1968 году, как и опирались на нее все исследователи литургии.

¹⁰³ الأب ألفونس عبدالله الفرنسيكاني، الترتيب الطقسي للأنبا غبريال الخامس، البطريرك القبطي ٨٨، مطبوعات المركز الفرنسيكاني للدراسات المسيحية الشرقية، ١٩٦٤ القاهرة الثانية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٤. [Абдулла А. свящ, Порядок обряда св. Гавриила V – восемьдесят восьмого коптского патриарха. Каир: Центр восточных христианских исследований, 1964].

¹⁰⁴ Renaudot E., *Liturgiarum orientalium collectio*, tome 1, 2nd ed., Frankfurt am Main, 1847. P. 85-116.

2. Рукопись монастыря св. Макария: Evelyn White обнаружила в полу крепости монастыря св. Макария остатки рукописи XIV века, находящейся в настоящее время в библиотеке коптского музея (под номером 20), а форма ее букв и манера письма аналогичны Парижской рукописи 325 Gr., которую мы раньше упомянули.

3. Рукопись Касмарска: в 1977 году ученый Макомбер опубликовал еще один текст греческой рукописи александрийской литургии Григория богослова, датируемый XIV веком, скопированный в монастыре св. Антония. Эта рукопись известна под именем ее владельца Касмарска¹⁰⁵, текст и описание рукописи были представлены в журнале *Le Muséon*¹⁰⁶. Издатель заметил, что между печатным текстом Парижской рукописи и рукописью Касмарска есть явные различия и предположил, что причиной этих различий были ошибки в печати, а не в самом тексте рукописи, о чем свидетельствует латинский перевод того же издателя, сопровождающий греческий текст, который соответствует греческому тексту рукописи Касмарска.

4. Рукопись Патриаршего дома № 767 год/175 обряды: Альберт Герхардс цитируя Макомбера в своем исследовании о греческом тексте анафоры св. Григория, поместил рукопись № 767 год/175 обряды из библиотеки коптского православного патриархата в Каире среди рукописей, содержащих греческий текст Григорианской литургии¹⁰⁷, но эта рукопись содержит только греческий текст литургии св. Василия с другими молитвами на коптском и греческом языках и среди этих молитв есть молитва Григорианской литургии на коптском и греческом языках.

5. Рукопись Патриаршего дома: № 762 год /172 обряды, из библиотеки коптского православного патриархата в Каире, датируемая XVI веком (1316 по

¹⁰⁵ Macomber W. F. The Greek Text of the Coptic Mass of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kasmarsik Codex // *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XLIII, 1977. P. 308-334.

¹⁰⁶ Macomber W. F. The Kasmarsik Codex, A 14th Century Greek - Arabic Manuscript of the Coptic Mass // *Le Muséon* 88, 1975. P. 391-395.

¹⁰⁷ Gerhards A., *Die griechische Gregoriosanaphora*. P. 17.

коптскому календарю / 1599 год н. э.), она упоминается в каталоге Самики Паши писарем Юаннисом Ибн Сувайдан Аль-Бермави, и содержит литургию св. Василия греко-арабскую и литургию св. Григория Богослова греко-арабскую¹⁰⁸.

6. Рукопись Абнуба: № 1 год / 1 обряды из библиотеки известного монастыря мученика Мар Мины "в Висячем монастыре" в Абнубе, которая датируется восемнадцатым веком н.э. В ней есть полный текст молитв этой литургии¹⁰⁹.

7. Рукопись 155т. Рукопись в библиотеке монастыря св. Макария с XIX века, её писарем является протоиерей Фалтас и владельцем один из монахов монастыря, которого зовут протоиерей Ибрагим аль-Фаюми. Рукопись содержит литургию греко-арабскую (из бумаги от 4 стр. до 73) и арабско-коптскую Григорианскую литургию.

На коптском языке эта литургия дошла до нас в десятках рукописей, разбросанных по библиотекам монастырей, церквей и международных библиотек¹¹⁰. Возможно, самые древние свидетельства об этой литургии датируются второй половиной VI века – это:

– Папирус № 4854 на саидском коптском, ныне сохранившийся в Вене, поступил из Ашмуна.

– Другой папирус, содержащий предисловие к Григорианской литургии, сохранившийся под номером Copte 70 в библиотеке эрцгерцога Rénier на саидском коптском. Саидский текст был опубликован в сравнении с греческим текстом этой литургии. Этот папирус имеет некоторые египетские особенности и лишен сирийских влияний.

¹⁰⁸ Simaika M.P. Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum The Patriarchate // the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the monasteries of Egypt, Vol.II, 1942. P.346.

¹⁰⁹ Behman R.W.D. The Alexandrian Divine Liturgy of Basil the Great According to the Coptic Alexandrian Tradition, Critical Edition. Thessaloniki, 1997. P.61-62.

¹¹⁰ Аль-Макари А. иг. Божественная литургия тайна Царства Божия. Ч. II, 2007. С. 1024–1030.

– Служебник монастыря — это коллекция из 29 целых страниц и фрагментов, то есть 58 страниц (плюс две неполные страницы в коптском музее в Каире и Британском музее в Лондоне) из 234 страниц полного служебника. Страницы этого служебника распределяются следующим образом:

– Первая коллекция - 11 страниц Борджианской коллекции. В Ватиканской библиотеке под номером 109.

– Вторая коллекция - 16 страниц в Национальной библиотеке Парижа под номером В. N. 129.

– одна страница в коптском музее в Каире под № Cairo 9200, Coptic Mus., (3911r.-3911v.).

– одна страница в британском музее в Лондоне под № В. М. or. 3580 A(9), Сгum no. 152r.-152v.

Стр. 27, 28 из служебника Белого монастыря относятся к числу наиболее важных литургических текстов, написанном на саидском диалекте. По мнению ученых, этот служебник датируется между IX и XI веками. Этот служебник был исследован и опубликован ученым Эммануэлем Лейном. Текст, сохранившийся в вышеуказанном служебнике, включает в себя существенную и важную часть анафоры св. Григория и, в частности, фрагменты: «Свят, свят, свят во истину Ты, Господь, Боже наш»¹¹¹; «Ты, Господи, превратил для меня наказание в спасение»¹¹²; «Ты, существующий во всех временах, пришёл к нам на землю(эта часть заканчивается на) ... Но ты пришел во плоти и принял образ раба»¹¹³.

– Рукопись, датируемая XII веком, хранится в библиотеке Британского музея под номером Supp. Arab.18¹¹⁴.

¹¹¹ Успенский П. еп. Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 190.

¹¹² Там же. С. 191.

¹¹³ Там же. С. 191-192.

¹¹⁴ Leclercq H. *Alexandrie, Liturgie*, in: *d'Archeologie Chretienne et de Liturgie*. Tome I. Paris, 1924. P.1197.

– В библиотеке Гамбургского университета хранятся некоторые документы, написанные на бохайрском коптском, датируемые XII или XIII веком из монастыря св. Макария¹¹⁵.

Некоторые из документов также, поступающие из монастыря св. Макария и датируемые тем же периодом времени, Evelyn White упомянул в своей энциклопедии монастырей Нитрийской пустыни, первая часть которой посвящена фрагментам и рукописям, обнаруженным им в этом монастыре и которые он передал коптскому музею в Каире с одобрением воспринято протоиереем Максимом Аль-Макари, игуменом монастыря в то время.

Затем Бурместер опубликовал эти документы с английским переводом текста в журнале Общества коптских древностей¹¹⁶.

– Рукопись 176 обряды /798 год в библиотеке коптского православного патриархата в Каире. Она содержит только литургию св. Григория.

– Рукопись № 790 год /331 обряды в библиотеке коптского православного патриархата в Каире содержит литургию св. Василия, литургию св. Григория и литургию св. Кирилла, датируемую 1202 годом по коптскому календарю (1486 год н.э.).

– Древняя Коптская рукопись из Верхнего Египта, содержащая литургию св. Василия и св. Григория, датируемую 1202 годом по коптскому календарю (1486 годом н. э.).

– Эрнст Хаммершмидт в своей книге DIE KOPTISCHE GREGORIOSANAPHORA указал на номера некоторых важных рукописей, содержащих литургию св. Григория, и разделил их на три типа:

1. Только литургия св. Григория:

– Национальная библиотека Парижа копт 40 (Delap. 77).

¹¹⁵ Gabra G. Historical Dictionary of the Coptic Church. P.29.

¹¹⁶ Burmester O.H.E KHS, Fragments of a Late XIIth to Early XIIIth Century Bohairic Euchologion from the Monastery of ST. Macarius in Scetis // Bulletin de la Société D'Archéologie copte, Tome XIX. 1967-1968. P.15-48.

– Каир 683 (1783)

2. Литургия св. Григория и Кирилла вместе:

– Ватикан коптский 20 (датирован 1315 г.).

– Ватикан коптский 11 (без даты).

– Бодлеан Коптский 38 (Bodl. Huntingt. 403).

– Британский Музей 790

3. Три литургии святого Василия, Святого Григория и Святого Кирилла вместе:

– Ватикан коптский 17 (датирован 1288 годом нашей эры).

– Ватикан коптский 24 (14 век).

– Ватикан коптский 25 (датирован 1491 годом нашей эры).

– Ватикан коптский 26 (датирован 1616 годом нашей эры).

– Рукопись № 7 библиотеки Бергиани в Ватикане, датированная 20 Тот 1096 года по коптскому календарю (1379 год н. э.).

– Рукопись № 124 библиотеки бергиани в Ватикане (1495 н. э.).

– Bodl. Huntingt. 360.

– Bodl. Copt. 34 (13 в.), 41, 42.

– Manch. Copt. 426 (высота 1288 н. э.)

– Национальная Библиотека, Париж 24, 26, 28, 82, 83, 84

– Британский арабский музей 797 (=791 по коптскому календарю, 1811 н. э.).

Арабский 18 (=Коптский 788).

Итак, мы приходим к важному выводу:

Александрийская литургия, которая носит имя Святого Григория Богослова, является очень древней литургией, которая либо появилась сначала в Каппадокийской церкви, а затем в IV веке была принята, совершалась и теологически развивалась святым Григорием Богословом с целью сопротивления Арианской мысли. Либо была написана самим св. Григорием Богословом, чтобы

противостоять ересям Ариан, поэтому он вложил в нее эту развивающуюся теологическую мысль относительно так что это богословие выдвинуто относительно “искупления, данного человечеству воплощением Единородного Сына, принявшего плоть для того, чтобы спасти образ (человеческий) и дает бессмертие телу”¹¹⁷.

1.3. Божественная Литургия святителя Василия Великого согласно Коптской Александрийской традиции

Литургия свт. Василия Великого, став известной и получив авторитет в христианской Церкви, вскоре стала употребляться на Востоке не только между греческими христианами, но и другими народами. Обширность ее употребления доказывается прямыми свидетельствами древних писателей. Литургия написанная именем свт. Василия используется: 1) у сирийцев на сирийском языке; 2) у александрийских христиан на греческом с переводом на арабский язык; 3) у коптов на коптском и также с арабским переводом; 4) эфиопская или абиссинская литургия, хотя называемая именем не Василия, а «Апостолов», которая происходит от коптской. Впрочем, и коптская, и александрийская не могут в собственном и полном смысле называться именем великого святителя Кесарийского, так как они представляют произведения, составленные из разных древних литургий, заключая в себе, кроме молитв свт. Василия, молитвы, приписываемые и св. Иакову, и св. Марку, и яковиту Иоанну Боцрскому и другим. Больше же право на имя свт. Василия Великого следует признать за сирийской литургией, которая отличается особенной близостью к общеупотребительной греческой и таким образом вместе с этой последней служит важным пособием к точнейшему определению сущности и характера трудов святителя Кесарийского по устройству Евхаристического богослужения¹¹⁸.

¹¹⁷ Об этом мы и поговорим в третьей главе, как уже упоминалось ранее.

¹¹⁸ См.: Белоусов А.В. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. М., «ДАРЬ», 2007. С. 438.

Обычная форма коптской литургии – это литургия св. Василия с евхаристической молитвой антиохийского типа, анафора св. Василия. Она не идентична форме того же имени в византийской литургии. Обменные тексты предлагают анафору Григория Назианзена (также антиохийского типа) и анафору Кирилла, которая соответствует литургии Марка в александрийском обряде. Существует современная форма анафоры Кирилла, которая отказывается от традиционной александрийской структуры этой молитвы и адаптирует ее к антиохийскому типу.

Известный востоковед епископ Порфирий (Успенский) оставил сведения и о богослужении египетских христиан – коптов. Необходимо отметить о том, что эти сведения относятся к середине XIX века¹¹⁹.

Анафора Василия Великого – это древняя церковная евхаристическая молитва антиохийского типа, которая была передана в двух явно разных видах («египетская / византийская анафора святителя Василия») и на разных языках, а также совершалась в нескольких Восточных Церквях. Спорный вопрос, можно ли считать Василия Великого автором и до какой степени.

Более древняя версия, «Анафора египетского Василия», стала обычным текстом евхаристического богослужения в Коптском обряде и лишь изредка заменяется на другие формы. В византийском обряде более развитая «анафора византийского Василия» была основной молитвой примерно до 1000 года и до сих пор используется в определенные праздничные дни и во время Великого поста. Армянский обряд назвал и использовал его сначала как молитву Григория Просветителя, а затем вторично принял его под своим именем византийцы. Анафора Василия также известна западно-сирийским и эфиопским литургиям. Ее можно охарактеризовать как истинно вселенскую молитву.

¹¹⁹ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). С.311.

Эфиопская литургия св. Василия переведена с коптского, а коптская в свою очередь переведена с римской (греческой) александрийской литургии того же св. Василия Великого. Первый сравнительный текст этих двух литургий был опубликован Н. Engberding¹²⁰, с помощью которого он доказал, что александрийская литургия Василия Великого имеет явное сходство с византийской литургией с тем же названием, которая также (т. е. александрийская) сокращена и богословски проще и имеет проповедническую форму и характер. Но поскольку они из одной семьи и связаны решением одной и той же проблемы, то очевидна их связь друг с другом: либо византийская литургия является развитой версией александрийской литургии (что означает, что некоторые части были добавлены к ней), либо наоборот, александрийская является сокращением византийской. И также еще, основанное на этом: либо св. Василий Великий написал и то, и другое, либо он написал сокращенную (александрийскую) в письменном тексте, который, вероятно, использовался до этого в каппадокийской церкви.

Автор книги «традиции Божественной литургии» полагал, что св. Василий Великий обобщил или сократил (или обработал стиль) литургии св. Иакова, что является неподтвержденным. Сопоставление текстов литургий св. Василия александрийской и византийской традиций и рассмотрение параллельных выражений, языка, богословской мысли и стиля и т. д. с известными литературными произведениями св. Василия, что было сделано с целью доказать связь между этими двумя текстами и идентифицировать их автора было очень тяжело¹²¹.

Еще одно важное структурированное исследование по этой теме было проведено профессором Бернаром Капелем¹²² – это статья, опубликованная в 1960 году на тему «Василиские литургии и св. Василий»¹²³. Это исследование было

¹²⁰Engberding H., OSB, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. Münster, Aschendorf, 1931. P. LXXIII.

¹²¹ Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Eastern liturgies. Oxford, 1896. P. 525-526.

¹²² Бернард Кейбл-профессор литургии в Университете Лувена, Бельгия, и аббат Мон-Сезара.

¹²³ Capelle D.B. *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile, J. Doresse et Dom E. Lanne*. [en annexe] *Les liturgies "basiliennes" et Saint Basile*, par Dom B. [Bernard]. Paris, 1960. P. 45.

ограничено первой частью византийской анафоры св. Василия, начиная с «Молитвы о мире» до «Молитвы воспоминания». "В этом исследовании Кейбл доказал, что процесс богословского развития византийского текста, несомненно, осуществлялся самим святым Василием, так как есть те же богословские идеи, любовные выражения и личные термины св. Василия. Также манера использования каллиграфии (и стиль письма) подобна произведениям св. Василия. Существуют также четкие детерминанты и стили теологии св. Василия, такие как бессознательное высочество Бога и его абсолютная благодать. Кроме того, его ясное учение о Святой Троице, духовности и утверждении бытия Божия (божественном присутствии) и его священная работа по управлению, а также его учение об ангелах и ангелах-хранителях и его указание на ментальный элемент работы Христа по спасению ... и другие.

Профессор Бернар Капель в своем исследовании об оригинальности византийской литургии св. Василия сравнивал анафору этой литургии с оригинальными трудами св. Василия Великого. Его результаты и доказательства являются реальными фактами.

Также важно отметить работы Дж. Фенуика (J. Fenwick)¹²⁴ в которой рассматривается генезис Литургий святителя Василия и святого Иакова, а также проводится их сравнительный анализ; Г. Винклер (G. Winkler)¹²⁵ в котором подробно рассматривается историография проблематики Литургий Коптской Церкви, а также говорится об огромном значении и влиянии Баумстарка А.; А. Будде (A. Budde)¹²⁶, который в целом цикле своих статей и в нескольких монографиях подробно исследует

¹²⁴ Fenwick J. The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin. R., 1992.

¹²⁵ Taft R.F. Winkler G. Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998. // *Orientalia Chr. Analecta* 265, Rom 2001. P. 271-382.

¹²⁶ Budde A. Einsetzungsbericht und Heiligungsbitte der Ägyptischen Basilios-Anäphora: Zur Sonderstellung der bohairischen Version // *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses / Hrsg. S. Emmel u. a. Wiesbaden, 1999. Bd. 1. S. 465-485; idem. Wie findet man «Ägyptisches Heimatgut»? Der Ägyptische Ursprung der Basileios-Anaphora in der Diskussion // Comparative Liturgy Fifty Years after A. Baumstark. R., 2001. P. 671-688; idem. Typisch syrisch?: Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen: Der Ursprung der Basilius-Anaphora in der Diskussion // *JAC*. 2002. Bd. 45. S. 50-61; idem. Die ägyptische Basilios-Anaphora: Text, Kommentar, Geschichte. Münster, 2004. (Jerusalem Theol. Forum; 7).*

манускрипты и, основываясь на них, пытается реконструировать эволюция текста Литургии святителя Василия Великого, а также выделить исторический контекст этих изменений, конца прошлого – начала этого века.

Существует два источника божественной литургии св. Василия в ее александрийской форме: греческий оригинал и коптский. Греческим оригиналом пользовался в египетской православной церкви как в Халкидонской (римской), так и в дохалкидонской (Коптской) до XIII века. После того, как греческая православная церковь начала следовать византийской литургической системе, эта вышеупомянутая литургия все еще совершалась ежедневно только александрийской коптской православной церковью в коптском саидском и бохайрском переводах.

При этом стоит оговориться, что в российской историографии множество литературы, которая описывает имеющиеся источники по Литургии свт. Василия Великого. Из дореволюционной самой авторитетным является систематизация и классификация протоиерея Михаила Орлова¹²⁷ и А Дмитриевский (последний не столь актуален, поэтому опустим его классификацию). Так, первый говорит о следующих рукописях: серия рукописей из Петербургского музея в числе 10 манускриптов; Московский рукописей (3 в румянцевском музее и 5 в синодальной библиотеке); рукописи Swainson`а (рукописи, которыми пользовались Якова Гоар и несколько дополненные Swainson`ом, наиболее известные и исследованные в европейской науке рукописи); Рукописи Brightman`а; рукописи, описанные А. Дмитриевским (список насчитывает 60 рукописей с Литургией свт. Василия Великого).

В данном исследовании мы будем опираться на греческие рукописи и оригиналы, которые доказывают оригинальность и древность египетской василийской литургии св. Василия.

1. Греческие рукописи и оригиналы

¹²⁷ Орлов М.И. прот. Литургия Святого Василия Великого. СПб.: Синодальная типография, 1909.

Священная литургия св. Василия Великого по александрийской традиции была впервые опубликована Э. Ренодо в своей книге *Liturgiarum Orientalium Collectio*, напечатанной в Париже в 1716 году¹²⁸, опираясь только на одну рукопись, которая находится в Национальной библиотеке Парижа под номером Gr. 325 и датируется четырнадцатым веком н. э. Этот текст, опубликованный Ренодо, также взят из греческой патрологии Migne P. G. 31, 1629-1656 гг. Anton Hangg также опирался на нее в своей книге *PREX EUCHARISTICA*, опубликованной в 1968 году, и все исследователи литургической науки опирались на нее. С начала этой рукописи было потеряно около 20 страниц, а оставшаяся часть начинается после чтения Евангелия.

Evelyn White обнаружила в полу крепости монастыря св. Макария остатки рукописи 14-го века, которая в настоящее время находится в библиотеке коптского музея (под номером 20), а форма букв и манера написания сходны с Парижской рукописью Gr. 325, опубликованной Ренодо.

Затем ученый Макомбер в 1977 году опубликовал еще один текст рукописи, также датируемой XIV веком н. э. и скопированный в монастыре св. Антония, александрийской литургии св. Василия в своём исследовании о коптских литургиях¹²⁹, причем этот текст характеризуется тем, что он содержит утраченную часть начала Парижской рукописи и начинается с молитвы о предуготовлении алтаря, то есть дается от начала молитвы сразу после утренней молитвы и до конца литургии, за исключением двух потерянных листов в середине рукописи, первый из которых содержит часть молитвы после чтения Евангелия (читается тайно) и вторая содержит часть молитвы, призывающей Святого Духа. Ученый Макомбер опубликовал молитвы, предшествующие Евангелию от литургии полностью, а остальные молитвы просто ссылались на текст, опубликованный Ренодо (назовем его касмарской рукописью).

¹²⁸ Renaudot E. *Liturgiarum orientalium collectio*, tome I, 2nd ed., Frankfurt am Main, 1847. P. 57-85.

¹²⁹ Macomber W. F.: *The Greek Text of the Coptic Mass of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kasmarcik Codex // Orentalia Christiana Periodica*, Vol. XLIII. 1977. P. 308-334.

В библиотеке монастыря св. Макария в Вади эль-Натруне хранятся две рукописи литургии свт. Василия на греческом языке. Первая-рукопись 199 (155т), содержащая греческий текст с арабским переводом, а также коптско-арабскую григорианскую литургию и является рукописью девятнадцатого века. Вторая-рукопись 200 (156т) содержит только василискую литургию на только греческом, датируемая 1852 годом. Таково содержание вышеупомянутых рукописей изложенное в Таблице 1:

Таблица 1.

Название молитвы	Рукопись Касмарская	Парижская	Рукопись Т155	Рукопись Т 156
Молитва приуготовления	+		+	
Молитва по уготовании святого жертвенника	+		+	
Молитва благодарственная	+		+	
Молитва приношения или предложения хлеба и вина	+		+	
Молитва разрешительная к Сыну	+		+	
Молитва фимиама	+		+	
Молитва чтения апостола Павлова послания	+		+	
Молитва после чтения апостола Павлова послания	+		+	
Молитва по соборном послании	+		+	
Молитва деяний апостольских	+		+	
Молитва святого Евангелия (у Александрийцев)	+			

Название молитвы	Рукопись Касмарская	Парижская	Рукопись Т155	Рукопись Т 156
Молитва святого Евангелий (у Египтян)	+		+	
Молитва после Евангелия, глаголемая тайно	+			
Молитва покровы		+		
Молитва покровы (Святой Иаков)	+	+		
Молитва о мире	+		+	+
О патриархе и епископах	+		+	+
О собрании	+		+	+
Молитва лобызания мира ко Отцу Боже Господи всех		+		
Молитва лобызания мира ко Отцу Боже великий и вечный	+	+	+	+
Молитва лобызания мира ко Отцу Всяк дар слова и всяку силу ума	+	+		
От молитвы благодарственной до начала преломления	+	+	+	+
Молитва преломления (иная)		+		
Молитва преломления (иная)	+	+	+	+
Молитва преломления иная	+	+		
Молитва после преломления	+	+	+	
Молитва главопреклонения		+		

Название молитвы	Рукопись Касмарская	Парижская	Рукопись Т155	Рукопись Т 156
Молитва главопреклонении: Господи, Отче щедрот и Боже всякие утехи, преклоньших Тебе главы своя благослови, освяти		+		
Молитва главопреклонения (иная)	+	+	+	
Господи Боже Вседержителю, врачуй души, телеса и дуси наша		+		
Молитва исповедная	+	+	+	+
Молитва после Причастия	+	+	+	+
Молитва благодарственная по причащении Уста наша исполнишася радости		+		
Молитва главопреклонения		+		
Молитва сорока дней святых постов		+		
Отпуст		+		
Молитва разрешительная для священнослужителей		+		
Молитва благодарственная в Великий Четверг		+		

Источник: составлено автором.

Кроме упомянутых рукописей, есть остатки рукописи, полученной из монастыря св. Макария, датируемой четырнадцатым веком н. э. и сохранившейся в Каирском коптском музее (Cairo Coptic Museum inv. 20). Она состоит из 25 не последовательных страниц, первые десять из которых содержат части василиской литургии, а остальные пятнадцать содержат части Григорианской литургии, только

на греческом языке. Текст этой рукописи был ранее опубликован Evelyn White в его книге о монастырях Вади эль-Натрун. Эта рукопись характеризуется тем, что в ней упоминается в тексте имя патриарха Вениамина II (1327–1339 гг. н. э.), что, по мнению ученого Бурместера, предполагает продолжение служения литургии на греческом языке до этой даты в монастыре св. Макария¹³⁰.

Коптские библиотеки также содержат другие рукописи греческой литургии свт. Василия:

1. Рукопись MS Cairo, Coptic Patriarchate – Lit. 172 (Simaika 762), (1599 AD) в библиотеке Патриаршего дома в Каире, датированная 1599 годом н. э.;

2. Рукопись MS Cairo, Coptic Patriarchate – Lit. 184 (Simaika 771), (18th) в библиотеке Патриаршего дома в Каире, датируемая XVIII веком;

3. Рукопись MS Cairo, Coptic Patriarchate – Lit. 175 (Simaika 767), (18th) в библиотеке Патриаршего дома в Каире, датируемая XVIII веком;

4. Рукопись MS Red Sea, Monastery of St Anthony – Lit. 55 (1824 AD) в монастыре св. Мина в Абнубе, XVIII век;

5. Рукопись MS Red Sea, Monastery of St Paul – Lit. 201 (1818 AD) в сожженном монастыре Богоматери, XIX век;

6. Рукопись MS Monastery of al-Muharraq – Lit. 13 (19th) в монастыре св. Павла на Красном море, датированная 1818 годом;

7. Рукопись MS Abnub, Monastery of St. Mina – Lit. 1 (18th) в монастыре св. Антония на Красном море, датированная 1824 годом.

Отметим, что все эти рукописи, кроме первой, не ранее XVIII века, что свидетельствует о важности Парижской и ксмарской рукописей, относящихся к XIV

¹³⁰ Burmester, O.H.E., *The Egyptian or Coptic Church, A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments // Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et Documents*, X. Le Caire, 1967. P.47.

веку. Д-р Рушди Васеф провел сравнительное исследование этих семи рукописей и также рукописей монастыря св. Макария в книге на греческом языке¹³¹.

Коптские рукописи и оригиналы египетских литургий в целом, особенно александрийской литургии св. Василия, в изобилии встречаются в международных библиотеках, библиотеках коптского православного патриархата в Каире и Александрии, а также коптских церквях и монастырях по всему Египту.

Эти коптские рукописи и оригиналы александрийской василиской литургии можно классифицировать на:

А. Рукописи и оригиналы на саидском коптском языке.

1. сохранившиеся страницы александрийской василиской литургии в Лувене, обнаруженные Доресом, дают нам древнюю и очень важную версию истории развития текстов этой литургии и представляют собой остатками рукописи служебника из четырёх листа (=восемь страниц) литургии св. Василия на саидском коптском и шрифт очень древнего типа (пятый / шестой в.) и содержит множество фрагментов из анафоры (с конца "воплощения" до "освящения хлеба и вина"), освящение, призыв Святого духа, чтение диптиха, а затем к началу молитвы, которая находится после «Отче наш». Эта рукопись была опубликована Доресом в 1960 году¹³².

Дата этой рукописи была определена по упоминанию имени патриарха Вениамина, архиепископа Александрии в диптихе, и Дорес пришел к выводу, что вышеупомянутый Вениамин является коптским патриархом № 38, который умер в 662 году н.э. и который жил, когда арабы вошли в Египет, соответственно, этот служебник, возможно, был скопирован в 7 веке н. э., хотя ученый В. Карелле предполагает, что эта рукопись датируется первой половиной четвертого века н.э.

2. Служебник Белого монастыря,

¹³¹ Wassef R., Dous B., The Alexandrian Divine Liturgy of Basil the Great According to the Coptic Alexandrian Tradition, Critical Edition, Thessaloniki, 1997.

¹³² Dorese J. A Lanne E., Un témoin archaïque de la Liturgie copte de S. Basil, Louvain 1960. P. 14-33.

Б. Рукописи и оригиналы на бохайрском коптском языке.

Рукописи и оригиналы на бохайрском коптском языке в изобилии хранятся в государственных и частных библиотеках по всему миру. Их много, но, к сожалению, нет точных данных или критического исследования на эту тему, поэтому мы не могли сделать эту богатую инвентаризацию в этом исследовании, но мы только сделали некоторые обзоры во многих рукописях в библиотеках: Британский музей в Лондоне, Национальная библиотека в Париже, библиотека Ватикана, Берлинская библиотека (восточный), Коптский музей в Каире, Коптский православный патриархат в Каире и Александрии, монастырь Мар Мина в Марриуте, монастыри Вади эль-Натрун (Монастырь Барамус, Монастырь Святого Паисия, Монастырь Дейр-Суриани), Монастыри Красного моря (св. Антония и св. Павла), сожженный монастырь, монастырь Мар Мина (Абнуб), церкви и монастыри Наг Хамади и его Накады.

У бохайрских рукописей есть ряд замечаний с точки зрения их классификации:

– Некоторые из этих рукописей принадлежат одной реке (только Коптской), а некоторые-двум рекам (Коптской/арабской).

– Коллекция этих рукописей относится к тому же порядку, что и римского служебника, она начинается с молитвы предуготовления «О Господь, знающий сердце каждого» и заканчивается молитвой исповедной, которая предшествует причастию, а затем последним благословением с добавлением некоторых утренних молитв в конце рукописи, которая лишена молитвы диакона, и в названиях молитв преобладают римские слова, написанные коптскими буквами.

– Другой набор этих рукописей является более поздним в плане своей копии, добавлены в его начале обрядовые молитвы утренней полностью, в то время как возгласы диакона располагается на своих местах в молитвах.

– поминовение мертвых, часть сокращена как в порядке римского служебника и часть добавлена - только "св. Антоний и три Макарий", а современные рукописи помнят многих святых.

В. Напечатанный служебник "книга трех литургий".

Наиболее важным и точным изданием служебника на коптском языке является издание протоиерея Абд аль-Месих Салиб Аль-Масуди, которое было напечатано в Египте в издательстве "Айн Шамс" в 1902 году.

Важность этого издания обусловлена многочисленными и разнообразными рукописями, на которые опирался протоиерея Аль-Масуди в своем великом труде, которые появились в заметках и отличии копий, написанных в многочисленных стихах. Многие стихи, которые он цитирует из Библии, имеют высокую ценность, потому что они помогают как ученому, так и молящемуся отслеживать значение слов и то, как библейский текст входит в молитву.

1.4. Древнейшие арабские переводы литургии Коптской церкви

Вначале необходимо оговориться, что исследование было ограничено XII, XIII и XIV веками, так как арабский перевод коптской литургии не был неизвестен до XII века, а после XIV века коптская литургия окончательно сформулирована, как это показывает ритуальная схема (1411) Анбы Гавриила V (1409-1427).

Основной литературой является книга Джорджа Графа «История арабской христианской литературы»¹³³ и статья Леклерка¹³⁴. При этом стоит отметить, что Джордж Графф и Леклерк основывает свою работу на исследовании Брайтмана¹³⁵. Последний писал в 1896 году, почти за полвека до Графа, так что Брайтмана и Графа являются важными для изучения поставленного вопроса. Леклерк же не вводит в

¹³³ Graf G. Geschichte der christlichen arabischen literatur, vol .1 (studi e Testi, 118), città del vaticano, 1944. P. 644-646.

¹³⁴ Leclercq H., "Alexandrie-Liturgie", Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie // Vol. 1,1. Paris,1907. P. 1197-1198.

¹³⁵ Brightman F.E. liturgies Easteran and Westren, vol,1, Oxford,1896. P.LXX.

научный оборот новых текстов и идей, кратко комментируя Брайтмана в своей статье и обновляя номера рукописей в соответствии с актуальной классификацией.

Теперь необходимо перейти к самим рукописям. Важнейшим в рамках указанного вопроса является список Брайтмана, на классификации которого и основываются дальнейшие исследователи коптских рукописей. Этот список включает 33 рукописи, которые разделены на семь категорий:

1.Рукописи анафоры святого Василия Великого, святого Григория Богослов и святого Кирилла;

2.Рукописи анафоры святого Василия Великого и святого Григория Богослова;

3.Рукописи анафоры святого Василия Великого и святого Кирилла;

4.Рукописи анафоры святого Василия Великого;

5.Рукописи анафоры святого Григория Богослова и святого Кирилла;

6.Рукописи святого Григория Богослова;

7.Рукописи святого Кирилла.

При описании истории рукописей Брайтман обычно указывает более древние даты некоторых рукописей. Также он не упоминает никаких рукописей из Египта, что на данный момент существенно уменьшает значимость его исследования. При этом необходимо отметить, что написанием он занимался тогда, когда не были доступны рукописные указатели, что увеличивает для того времени трудоемкость и значимость работы.

Граф следует тому же порядку, что и Брайтман, но он увеличивает число рукописей до 42 и указывает даты, которые исторически более верны и хронологически ближе к реальности. При этом по какой-то причине он не указывает дату для рукописей Парижа, в то время как рукописные указатели уже тогда имели некоторую датировку. Помимо этого, Графф упоминает 3 рукописи из Каира, подчеркивая значимость Египетских находок, актуализируя и вводя в научный оборот новые тексты.

Кроме списка Брайтмана (которого полностью копирует Леклерк) и списка Графа, более ни у кого из европейских исследователей не встречается полный список рукописей. При этом нельзя не отметить труд отца Матта аль-Мискина, в котором упоминается 17 рукописей, при этом 2 новые для научного сообщества и не упоминаются в двух предыдущих списках. При этом важно отметить, что он не упоминает никаких рукописей в Египте или в монастыре Анба Макара.¹³⁶

На данный момент можно говорить о следующих рукописях: рукописи в Ассиуте, в монастыре аль-Мухаррак; рукописи Оксфорда (1) и Бирмингема (1); в Париже (18); в Гизе (2); в Ватикане (25); в Каире (63 рукописи распределены следующим образом - 21 в Коптском Патриархате, 4 в Коптском музее, 14 во Францисканском центре и 6 в церкви Абу-Сарджа в Старом Каире, и две в церкви Касри Аль Райхан в Старом Каире, в церкви Мар Мина в Старом Каире 26); в Лондоне (17); в Манчестере (43); в Миннесоте (1), и в Вади Натрун, монастыре Анба Макара (25).

При этом стоит пояснить, что количество рукописей может достигать тысячи, потому что из-за отсутствия указателей не были перечислены рукописи из монастырей Анба Антониус и Анба Паула в Красном море, Анба Бишой, Аль-Сирияк и Примуса в Вади Натрун, а также многих церквей в Каире, Александрии и других египетских городах.

Что касается содержания, то в большинстве рукописей, содержится чинопоследование трех Литургий, а очень небольшое количество содержит только Анафору Святого Григория или Анафору Святого Кирилла.

С точки зрения хронологии, есть одна рукопись XII века (Восточный Лондон 1239), шесть из XIII века, с восстановленными фрагментами, а именно: рукописи Vat. Copt. 17, и Manch. copt 426, b два экземпляра датируемые 1288 годом, а также

¹³⁶ الأب متى المسكين ، الرهبنة القبطية في عصر القديس الأنبا مقار ، وادي النطرون ، ١٩٧٢ ، ص ٥٠٩-٥١١
[Матта Аль-Мискин иг., Коптское монашество в эпоху святого Макария. Вади аль-Натрун, 1972].

Oxford 36, 572, и 403. Что касается XIV века, у нас есть только 14 рукописей, семь из XVI, девять из XVII и очень большое количество рукописей XIX века, и еще большее количество рукописей без даты, и эту последнюю категорию необходимо изучить, потому что там могли быть старые рукописи.

Теперь рассмотрим более подробно рукописи, содержащие анафору Святого Василия. Из 21 рукописи, написанными между XII и XIV веками (с частями, скопированными из более поздних веков), только семнадцать содержат Анафору святого Василия. Вот их краткое описание:

1) Сорт. 788, приложение 18. Эта рукопись включена в список Брайтмана, Леклерка, Джаррафа и отца Матта аль-Мискина и кратко описана в Рье¹³⁷. Согласно описанию, рукопись состоит из 160 листов, ее размер составляет около 18 на 12 см, а количество строк колеблется между 15 и 17. Рукопись пришла из монастыря Аль-Сириан, который датируется XII веком. Дата и имя переписчика мы находим на бумаге № 159, но надпись не очищена. Эта рукопись содержит древнейший из известных переводов коптской литургии на арабский язык, и транскрипция должна была быть сделана во второй половине XII века. Потому что в ней содержались две фразы, которые были добавлены к последнему исповеданию в литургии Святого Василия папой Габриэлом бен Трейком (1145-1131 гг.) и монахами монастыря Анба-Макар. Эта рукопись содержит три основных дефекта:

1) не имеется видимой нумерации на микрофише, а после переплета рукописи некоторые бумаги в начале рукописи были ошибочно установлены не на свое место;

2) в начале есть большой отрез, включающий в себя более половины бумаги на первых пятидесяти листах, и это происходит даже после молитвы в литургии Святого Василия;

3) многие слова и целые страницы размыты или трудно читаются, особенно после молитвы фракции в литургии Святого Василия и на большей части литургии

¹³⁷ Rieu C. Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts on the British Museum. London. 1891. P. 14

Святого Кирилла, а на некоторых страницах надпись появляется на противоположной странице.

Из-за этих недостатков в литургии Святого Василии почти нет ни одной полной молитвы. Впервые текст данной рукописи был опубликован в журнале «Сиддик Аль-Кахин».

2) Vat. Сopt. 17. Эта рукопись находится в списке Брайтмана, Леклерка, Грейва и отца Матты аль-Мискина и описана в каталоге библиотеки Ватикана¹³⁸. Эта рукопись принадлежала монаху Андрею из монастыря святого Антония, и эта рукопись очень рано попала в библиотеку Ватикана. Монах Андрей передал ее папе Евгению, когда он отправился в Рим в 1441 году, чтобы участвовать во Флорентийском соборе. Тот факт, что рукопись находилась в библиотеке с тех пор, сохранило ее в хорошем состоянии и практически без повреждений. Рукопись хранилась в библиотеке №307, затем №12, и она состоит из 131 страницы, пронумерованной вручную с западной арабской нумерацией, есть печать внизу страницы. Размер рукописи 5.25 на 5.17, а количество строк – 18. На первой странице читаем имя владельца рукописи: «этот святой Халаджи принадлежит любимому брату монаху-отшельнику дьякону Андрею», а текст начинается после изображения креста с «молитвы о готовности храма». Также находим дату, переписчика и заинтересованное лицо на стр.№ 121 на обороте. Интересуется этим святым Хуладжи, благословенный мальчик, православный христианин, диакон Нафис, сын праведного брата, чистого святого, священника Фама, из народа города Эсна. Он особенно заботился об этом, чтобы гордиться чтением в нем, и Бог просвещает глаза его сердца, чтобы читать, понимать и делать все, что он читает, и вознаграждать его за его труды тем, что он обещал в своем Святом Евангелии тридцати, шестидесяти и ста в вечной жизни. Святой Хуладжи завершился подчеркиком Епископа города Аль-Кайс - Петром, который просит всех молиться ему

¹³⁸ Hebbelynck A. Lantschoot A., Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Mumi Scripti Recensiti. Città del Vaticano, 1937. P. 58-63

о прощении, месяц коптского календаря Амшира тысяча четыре (1004) года эры Мучеников. Дата 1004 года эры Мучеников соответствует 1288 году. Город Эсна расположен к югу от Луксора и Армента, а также к северу от Асуана, Ком-Омбо и Эдфу, в то время как город Аль-Кайс расположен в провинции Эль-Минья недалеко от бани-Мазара. Петр был епископом городов Аль-Кайс, Аль-Ханасия и Атфих Восточного. Он участвовал в приготовлении мира 13 Апреля 1299 года, во время правления патриарха Феодосия II, патриарха 79-го, а что касается заинтересованного лица, то мы ничего не знаем о нем. Нечасто бывает, чтобы епископ переписывал книгу диакона.

Vat. Сopt. 17 лишена недостатков лондонской рукописи. Шрифт хороший, а текст закончен. Его единственный недостаток состоит в том, что первая часть Литургии святого Кирилла является неполной. Текст был опубликован в журнале «Сиддик Аль-Кахин».

3) Manch. Сopt/ 426 (59). Эта рукопись указана только в списке Граффа. И имеет краткое описание¹³⁹: рукопись содержится в 248 листах, размеры 14, 5/12 см, количество строк - 16 на странице. И на ней указана дата 1288. В рукописи есть комментарии и переводы XVII и XVIII веков. В 1835 рукопись находилась в собственности Enchedé of Haarlem, а затем стала собственностью Tattam. Эта рукопись добавлена к коптской рукописи Ватикана 17, которая содержит список Патриархов Александрии после синодальной молитвы, и доходит до Кирилла III, Бин Лаклук, семьдесят пятого патриарха (1930-е гг.)

4) Oxf. 360. Текст Литургии свт. Василия (4с) начинается с молитвы подготовки Алтаря (мы не находим этого названия в рукописи). Сноски в рукописи встречаются постоянно (обычно по бокам), а Литургия свт. Василия заканчивается на листе 130 в. Далее следует коптский текст, возможно, более поздний. Рукопись датируется 1288 годом.

¹³⁹ Crum W.E. Catalogue of coptic Manuscripts in the collection of John Rylands. Library Manchester, Manchester, 1909. P 200.

В результате сравнения текстов можно сделать следующие выводы: Изучение древних рукописей показывает, что богословская основа коптской литургии, используемой сегодня, не отличается от литургии, которая совершалась в прошлые века, с точки зрения элементов молитв и содержания каждой молитвы;

Во-вторых, структура богослужения сохраняется на протяжении всего 2-го тысячелетия, хотя некоторые современные молитвы отсутствуют в древних рукописях. Что касается Ибн Себаа, то он говорит о переносе подношений из малого храма в главный. Точно так же молитва благословения после собора и милосердия отсутствуют в древних рукописях. Отец Альфонс Абдулла обсудил этот вопрос¹⁴⁰ и дал правильное мнение относительно его содержания, что эта молитва не на своем месте. Старые рукописи подтверждают эту точку зрения, и поддерживают Ибн Себаа.

Третий вывод: из сравнения двух рукописей с рукописью Космарсика, (опубликованной отцом Самиром Халилом)¹⁴¹, выясняется, что у нас нет одного перевода коптского и греческого текста, а есть множество переводов, которые отличаются друг от друга и не соответствуют предыдущему переводу. Возникает вопрос: исходили ли эти переводы от высшего духовного авторитета или от индивидуальных инициатив? Изучение истории патриархов не дает нам никакой информации по этому поводу, мы не читаем в биографии какого-либо патриарха, что он принимал перевод или рекомендовал его. В период Папства Габриэля Бен Трека мы найдем только две литургические заметки.

Первая связана с нововведением Папы Габриэля, по распоряжению которого монахи монастыря Анба Макара добавили перевод в текст Литургии и перенесли место подношения. Историки комментируют этот инцидент так: «Большинство

¹⁴⁰ الشرقية المسيحية للدراسات الفرنسيسكاني المركز مطبوعات ٨٨، القبطي البطريرك، الخامس غريال للأنبا الطقسي الترتيب، الفرنسيسكاني عبدالله ألفونس الأب¹⁴⁰، الثانية الطبعة القاهرة، ١٩٦٤.٩٥-٩٤ [Абдулла А. свящ, Порядок обряда св. Гавриила V – восемьдесят восьмого коптского патриарха. Каир: Центр восточных христианских исследований, 1964. С.90-93].

¹⁴¹ La version arabe du Basile alexandria (codex kasmarick), édition Samir Khalil, Orientalia Christiana Periodica 44 (1978). P. 342-390.

людей согласились сделать это, за исключением некоторых жителей Верхнего Египта; потому что они продолжали свою обычную практику и не имели возражений»¹⁴², т.е. это было не реформа в привычном понимании этого слова, но фиксирование реальной богослужебной традиции.

Вторая содержится в законах самого патриарха: (26) Моя слабость закончилась тем, что некоторые из деяний Верхнего Египта освящают неприемлемые мессы за пределами трех известных, а именно Месса Святого Василия, Святого Григория и Святого Кирилла, и я препятствовал тем, кто одобряет это»¹⁴³.

Таким образом разница в переводах говорит, что рукописи были изданы по индивидуальной инициативе, при этом вероятнее всего арабский перевод не использовался. Доказано, что Аба Аль-Баракат, Ибн Саба и Папа Гавриил V упоминают начало молитв на коптском языке, а не на арабском языке, и кажется, что перевод был для личного пользования и для того, чтобы помочь тем, кто не знает коптского языка, следовать арабскому тексту.

Возникает вопрос: существовал ли единый и официально утвержденный коптский текст для Литургии? В рамках данной работы на этот вопрос не представляется возможным ответить, т. к. надлежало бы сравнить коптский текст с изученными рукописями. Но важно отметить, что в одних рукописях есть молитвы, которые мы не находим в других, а другие более длинные, чем в прочих случаях, например, заключительная молитва благословения в Lond. 17, которая отличается от молитвы Vat. Copt.

Четвёртый вывод: изученные переводы характеризуются конечным буквализмом и следуют коптскому тексту с точки зрения порядка слов, рода и типа слова. Если слово женского рода в коптском языке, в арабском языке также используется женский род. И этот дословный перевод остается в текстах,

¹⁴² ١٨/١٧-ص ١٩٤٧ القاهرة ، السيرة البابا غبريال بن تريك البطريرك السبعون ، كامل صالح نخلة ، [Наклех .К. С. Биография пат. Гавриала ибн Турика, 70-ого Патриарха. Каир, 1947. С. 17-18].

¹⁴³ Там же. С.79.

используемых сегодня, безотносительно к правилам арабского языка. Но, несмотря на буквальность перевода, в некоторых отношениях он более точен. Например, в древних рукописях, переведенных на Арион ке Айктор, не написано: «Достоин и справедлив» (перевод, который начал появляться в XV веке), а скорее: «Достойный и справедливый».

ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ЧИНОВ

Данная глава будет посвящена последовательному разбору Литургий Коптской традиции: Литургии ап. Марка, Литургии свт. Василия Великого, Литургии свт. Григория Богослова с позиции исторического анализа и реконструкции. Так, будет исследована история развития каждого из этих чинов, рассмотрены текстологические изменения и особенности, а также проанализированы основные тенденциозные сходства и различия с Литургиями греческой традиции. Также будет проанализирована эволюция богословских воззрений (усложнение библейских образов, появление триадологической и христологических догм) в Коптских чинах Литургий.

2.1. История развития литургических чинов

Прежде чем приступить к непосредственному анализу Литургии апостола Марка, следует уделить внимание разбору общих тенденций в развитии богослужения различных традиций. Для этого необходимо обратиться к самому источнику Евхаристии¹⁴⁴.

Начало Евхаристии положил Сам Иисус Христос на Тайной Вечери, благословив хлеб и вино¹⁴⁵. При этом долгое время исследователи богослужения сосредотачивали свое внимание на историко-критическом изучении именно этих отрывков Священного Писания, однако современный дискурс направлен на разбор

¹⁴⁴ Стоит отметить, что структурно данная работа основывается на следующих авторитетных исследованиях: Atanassova D. The Primary Sources Of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect And Prospect // B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle (eds.), Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10-15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22). Leuven, 2014, P. 47-96; Keith F. Pecklers, S.J. The Genius of the Roman Rite. London: Published by the Burns & Oates, 2009.; Taft R. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001; Zanetti U.F. Liturgy in The White Monastery // New York, The American University in Cairo Press, 2007. P.201-210; Bradshaw P.F. Eucharistic Origins. London, 2004; Spinks B.D. Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day. London, 2013; Jasper R.C.D., Cuming G.J. Prayers of the Eucharist: Early and Reformed. New York: Pueblo Publishing Company, 2001; Baumstark A. Comparative Liturgy. London, 1958; Bradshaw P.F., Johnson M.E. The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation. Collegeville: Liturgical Press, 2012.

¹⁴⁵ См. Мф. 26:20-29; Лк.22:14-20; Мк. 14:17-25; 1 Кор. 11:23-26.

социологического аспекта трапезы в рамках эллинистической и иудейской культур¹⁴⁶.

Первое с чего необходимо начать в этом случае – это восстановить традицию древней трапезы для представления того, что на ней происходило и для того, чтобы проследить историческое развитие чина Литургий Коптской Церкви с новозаветной истории. Так, вкушение пищи происходило в те времена несколько иначе, нежели привычно представлять это себе обычному человеку. Так, сами вкушающие пищу располагались полулежа-полусидя с трех сторон вокруг, а трапеза лежала перед ними на небольших столах в общих блюдах. Сотрапезники зачастую сидели в иерархическом социальном порядке – от более знатному к менее, при этом в иудейском обществе принято было звать к себе на пиршества и трапезы людей более низко социального статуса¹⁴⁷. При этом важно отметить в рамках богословского осмысления данного вопроса, что вкушающие пищу в таком положении за одним столом – знак внутреннего единства и равенства всех сотрапезников, что может рассматриваться в контексте кенотического осмысления Тайной Вечери¹⁴⁸.

Сама трапеза происходила в несколько этапов, что также важно в контексте осмысления чина Литургии. Так, сначала происходило вкушение пищи, после чего убирали блюда и столы, производили омовение и только после этого приносили вино, причем необходимо было несколько чаш для того, чтобы разбавить вино водой (по традиции времен жизни Иисуса Христа вино разбавляли водой перед приемом), при этом сам этот процесс смешения вина с водой и разливания каждому сотрапезнику нередко сопровождался молитвой какому-либо божеству¹⁴⁹.

¹⁴⁶ В частности, об этом повороте см.: Bradshaw P.F., Maxwell E. J. *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*. Minnesota: Liturgical Press Collegeville, 2012.

¹⁴⁷ D'Arms J. *The Roman Convivium and the Idea of Equality* // *Symptica: A Symposium on the "Symposium,"* ed. Oswin Murray. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 308-328.

¹⁴⁸ Baumstark A. *Comparative Liturgy*. London, 1958.

¹⁴⁹ Bradshaw P.F., Maxwell E. J. *The Eucharistic Liturgies*. P.2.

При этом стоит отметить, что образ трапезы параллельно использовался и самим Христом в притчах для объяснения того или иного образа. Связано это с тем, что само вкушение пищи занимало более важное значение в жизни каждого человека того времени по сравнению с человеком современным, который имеет как больше попечений, так и возможности для общения и досуга.

При этом Сам Иисус часто нарушал установившиеся правила иудейской трапезы, разделяя ее с неверными, ели, не совершая при этом ритуала омовения, сотрапезники нередко занимали места без соблюдения социального статуса. Все это, как известно, провоцировало фарисеев на осуждение и агрессию. Однако таким образом Господь пытался сместить иудейский рамки спасенных: вместо небольшой горстки людей в виде избранного народа, Христос подчеркивал равенство всех людей и открыл возможность для спасения каждому человеку.

Однако данная идея еще не скоро полноценно приживется в христианстве, т. к. это радикально меняет социальное взаимодействие, культуры и быт всех народов, принявших христианство. Так, это можно увидеть на примере коринфской общины, для которой равенство всех все еще было немыслимым, и, соответственно, богатый не мог помыслить разделять свою трапезу с нищим¹⁵⁰.

Дальнейшее развитие Литургии рассматривается исследователями с двух позиций: одни говорят о том, что трапеза и Евхаристия в христианском обществе слились в одно событие и нельзя рассматривать одно вне контекста другого, тогда как часть исследователей считает, что Евхаристия происходила либо до, либо после непосредственного вкушения пищи¹⁵¹.

Важнейшим источником данного периода о Евхаристии является памятник христианской письменности – Дидахе¹⁵², где в 9 и 10 главах описываются первые молитвы за подобными трапезами. И, хотя часть исследователей расходятся во

¹⁵⁰ 1 Кор. 11:20

¹⁵¹ См. например: Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*. London: SCM Press; New York: Scribner, 1966; Eduard Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1967.

¹⁵² Дидахе // Символ. 1993. № 29. С. 275–305.

мнениях относительно назначения данной молитвы¹⁵³, все они отмечают важность этого памятника для дальнейшего формирования Литургии. Именно в этот период закладывается первая важная тема всех Литургий – благодарение Богу за Его благость, а также надежда на наследование всей общиной Царствия Небесного. А также происходит окончательный перенос молитвы на вино в начало трапезы, что, как уже отмечалось выше, было нетипичным для еврейской трапезы: «Прежде всего о чаше: Благодарим Тебя, Отче наш, за святой виноград Давида, отрока Твоего, который Ты сделал известным нам через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе [подобает] слава во веки! А о хлебе [благодарите так]: Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которое Ты открыл нам через Иисуса, Отрока Твоего. Тебе [подобает] слава во веки!»¹⁵⁴.

Можно заключить, что источников о структуре Таинства очень мало¹⁵⁵. Но все же некоторые характерные черты чинопоследования Евхаристии в данный (апостольский) период выделить можно. Сергей Милов в своей книге «Таинство Евхаристии» выделяет пару характерных особенностей. Во-первых, можно с полной уверенностью говорить, что в то время, последование чина было не устоявшимся и существовало не столь строгим систематическом виде. Связано это с тем, что в то время не было утвержденного чинопоследования Таинства, молитв, не было никакой богослужебной литературы¹⁵⁶. Архимандрит Киприан (Керн) описывает это период

¹⁵³ Главы IX-X «Дидахе» вызвали оживленную дискуссию среди исследователей. Одни ученые склоняются к тому, что здесь речь идет об Евхаристии в собственном смысле слова, другие – что автор «Дидахе» говорит об агапах. Наконец, третьи занимают среднюю позицию, полагая, что в данном памятнике повествуется и об агапах, и об Евхаристии вместе. См.: Vööbus A. Liturgical Tradition. P. 63–64; Rordorf W. L'eucharistie selon la Didaché // L'eucharistie des Premiers chrétiens. Paris, 1976. P. 7–28. Согласно Л. Буйе, главы IX–X содержат древнейшие евхаристические молитвы, в основе которых лежат традиционные иудейские молитвы (Boyer L. Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Desclée, 1966. P. 33, 118–121).

¹⁵⁴ Дидахе // Символ. 1993. № 29. С. 298.

¹⁵⁵ См. более подробно: Atanassova D. The Primary Sources Of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect And Prospect // B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle (eds.), Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10-15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22). Leuven, 2014, P. 47-96; Zanetti U.F. Liturgy in The White Monastery // New York, The American University in Cairo Press, 2007. P.201-210; Bradshaw P.F. Eucharistic Origins. London, 2004; Spinks B.D. Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day. London, 2013; Jasper R.C.D., Cuming G.J. Prayers of the Eucharist: Early and Reformed. New York: Pueblo Publishing Company, 2001.

¹⁵⁶ Милов С. Таинство Евхаристии (Святое Причащение). // М., 2011. С. 11.

так: «Ни о каких записях молитв не могло быть и речи. Сами молитвы, имевшие своим образцом молитвы, произнесенные Спасителем во время Вечери, не были отступлением от привычных благодарений евреев»¹⁵⁷ Во-вторых, мы видим в этот период соединение старого и нового. С одной стороны, христиане по традиции ходили в Храм и в синагоги, с другой стороны, ни в Храме ни в синагогах не выполнялась та заповедь, которую дал нам Спаситель на Тайной Вечери – причащение Святых Христовых Таин. Таким образом, в месте с посещением Храма и синагог, христиане устанавливают традицию собираться в горнице или домах для совершения Таинства Евхаристии. И мы можем сделать вывод, что на таких собраниях и формировался чин Таинства.¹⁵⁸ А. Л. Дворкин подводит нас к некоторым моментам: «В Первоцеркви Евхаристия совершалась «по домам», т. е. в собрании общины, а не в Храме, куда христиане ходили для общих молитв. Для совершения Евхаристии был выделен особый день – «первый день» недели, в который, по свидетельству апостолов, воскрес Христос»¹⁵⁹ Более подробно описывается совершение Таинства Евхаристии апостольского времени в «Деяниях», но в них содержится не много информации о первоначальном чинопоследовании Таинства Евхаристии. Что мы можем вынести основное из Апостольских Деяний? Это хранение христианами истинного учения, нахождение в общении, преломление хлеба, общие молитвы. Это мы можем подтвердить словами из книги Деяний Апостолов: «...каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца». (Деян. 2,46). Итак, мы видим сравнение, которое разделяет жизни христиан на старую традицию – ветхозаветную, и на новую традицию – новозаветную.

Если говорить о послеапостольском времени, то стоит уточнить, что в это время существовало очень много наименований евхаристического богослужения,

¹⁵⁷ Киприан (Керн) арх. Евхаристия. С. 23.

¹⁵⁸ Милов С. Таинство Евхаристии (Святое Причащение). С. 11.

¹⁵⁹ Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2008. С. 50

самые основные мы можем выделить: Господня Вечеря, преломление хлеба, приношение, призвание, Вечеря, Вечеря Господня, Трапеза Господня, преломление, литургия, анафора, агапа и т. д., но несомненно, самое частое название «Евхаристия» (греч. εὐ-χαριστία благодарение). Слово Евхаристия очень часто встречается в трудах св. мученика Иустина Философа, св. Игнатия Богоносца и т. д.). Стоит отметить, что, как и в Апостольский период Евхаристия сочетала в себе традиционные черты еврейского богослужения¹⁶⁰, при этом говорить о существенных нововведениях не представляется возможным из-за отсутствия достаточного числа источников или письменных свидетельств, описывающих практику совершения Евхаристии¹⁶¹.

Нужно отметить то, что из самых полноценных источников послеапостольского периода, где можно найти и прочитать про Таинство Евхаристии это являются труды св. Иустина Философа «Апология» и «Разговор с Трифоном Иудеем». На основе этих фактов Сергей Милов заключает следующее: во-первых, для христиан данного периода Таинство Евхаристии представлялась лишь как жервоприношение, но естественно смыслы жертвоприношений языческих и христианских были разные. Во-вторых, при совершении Евхаристии, начинают произносить слова Господа, что есть подтверждение и память Тайной Вечери. Стоит отметить, что Евхаристия воспринимается уже не просто как «преломление хлеба», а как Тело и Кровь Самого Господа нашего Иисуса Христа. Читая св. Иустина Философа, мы можем заметить, что когда он упоминает Евхаристию не как Господню Вечерю, а употребляет определение Литургия (греч. общее дело). Таким образом, читая Иустина, можно сделать вывод, что если сравнивать данный период с апостольским, то здесь мы можем увидеть более четкость и точность во многих

¹⁶⁰ Например, молитва над Чашей (Благодарим Тебя, Отче наш, за святую лозу Давида...) над Хлебом (Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение...), а также по насыщении (Благодарим Тебя, Отче Святой, за Святое Твое имя...)

¹⁶¹ На малое число источников также ссылается множество исследователей. См. например: Cuming G.J. Prayers of the Eucharist: Early and Reformed. New York: Pueblo Publishing Company, 2001; Baumstark A. Comparative Liturgy. London, 1958; Bradshaw P.F., Johnson M.E. The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation. Collegeville: Liturgical Press, 2012.

вещах, как например, в чинопоследовании, символике действий, в молитвах). В итоге мы видим, что в послеапостольский период формируется канон¹⁶².

Самое древнее народное воззвание на Литургии – «Аминь» - восходит к Литургии Еврейского Синода. Что касается ответа «Господи помилуй» – он известен с четвертого века в Иерусалимской церкви, потому что Эгрия, когда услышала последний ответ, упомянула нечто новое, что достигло ее ушей и привлекло её внимание¹⁶³. Этот ответ получил общее согласие среди всех ритуалов, поскольку каждый ритуал повторяет его на своем национальном языке¹⁶⁴. Подобное словоупотребление быстро распространилось по всей Малой Азии, в Иерусалиме и Антиохии. При этом важно отметить, что данные возгласы и вообще большая часть последования Литургии исполняется не только хором, но вместе с людьми, что отсутствует в современной православной практике.

Изучая этот период, мы можем сказать также, как и про апостольский, что информации и первоисточников очень мало, но можем смело и с уверенностью говорить о начале формирования чина Таинства Евхаристии¹⁶⁵.

Для христианского общества третий век становится неким поворотом судьбы. В этот период жизни появляются все больше и больше общин, появляется монашество, Святое Евангелие благовествуется по всей земле, естественно Таинство Евхаристии подвергается не малым изменениям. Первые два века жизни не оставили никаких записей совершения чина анафоры, но третий век нам дает массу материалов и фактов по этому Таинству. Главными лицами этого века, которые оставили большие труды и записи, являются Св. Иоанн Златоуст, Василий Великий,

¹⁶² Там же. Стр. 13.

¹⁶³ Anton Baumstark, *Comparative Liturgy*, English Edition by F.L. Cross, London, 1958, p. 46

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁵ См. более подробно: Atanassova D. *The Primary Sources Of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect And Prospect* // B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle (eds.), *Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10-15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22)*. Leuven, 2014, P. 47-96; Zanetti U.F. *Liturgy in The White Monastery* // New York, The American University in Cairo Press, 2007. P.201-210; Bradshaw P.F. *Eucharistic Origins*. London, 2004; Spinks B.D. *Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day*. London, 2013; Jasper R.C.D., Cuming G.J. *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*. New York: Pueblo Publishing Company, 2001.

Кирилл Иерусалимский, все они жили в четвертом веке, но по третьему веку они составили много записей. Одно из самых главных особенностей этого периода является то, что начинается запись литургических материалов, например, как евхаристические молитвы, которые писались и подписывались конкретными отцами. Эти молитвы набирают большой авторитет и со временем входят в церковную традицию, а далее входят и в состав Святого Предания.¹⁶⁶ Рассмотрим труд св. Ипполита Римского «Апостольское Предание», который дошел в целостности и сохранности до наших дней. Эта работа считается основным трудом третьего века, она содержит полноценное чинопоследование евхаристической молитвы. Исследователи раннехристианского периода сделали выводы по данной работе, она заключается в следующем: смысл в данной молитве таков, что она содержит смысл благодарение Господу за Его искупительный подвиг наших грехов, также приводится история Тайной Вечери Спасителя с учениками с установленными словами Причащения, а также рассматривается призвание Святого Духа и молитва за Церковь.¹⁶⁷

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в третьем веке Таинство Святой Евхаристии приобретают конкретные образ богослужения, если сравнивать с предыдущими веками, и мы можем с уверенностью сказать, что Церковь, Таинство Евхаристии, традиции, Святое Предание увеличивалось и укреплялось Святым Духом.

Четвертый век нам дает на много больше материалов и записей, чем третий. Большое наследие в этом столетии оставили нам свв. Кирилл Иерусалимский и Иоанн Златоуст, также наложил большое влияние на систему иерусалимского богослужения дневник Сильвии Аквитанке, в котором содержалось много записей. Если говорить про труды свв. Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста, то они оставили очень большой отпечаток на общем описании христианского

¹⁶⁶ Киприан (Керн) арх. Евхаристия. С. 43–44.

¹⁶⁷ Там же. С. 45–48.

богослужении, но они не описывали само Таинство Евхаристии¹⁶⁸. Но все же христианские исследователи, изучая данные труды святых, смогли составить некое представление о чинопоследовании Таинства Евхаристии того периода. В трудах тех авторов, которых я упомянул, идет описание всего богослужения в общем, то есть всей Литургии. Но наша задача, в первую очередь, выделить все особенности и нюансы Таинства Евхаристии¹⁶⁹.

В IV веке в Александрийской церкви Божественная Литургия была известна под названием «Синаксис»(οὐναξις) – название, которое использовал Папа Афанасий Апостольский (328-372г.) для обозначения Божественной Литургии, как и Анба Пахомий (292 – 348г.), все его ученики, и все писания аббасидских монастырей. Оно происходит от слова «Собирать (συναγωγή).

После того, как в IV веке причащение Тела руками стало запрещено верующим, стали использовать μιστή (лжицу) для причащения.

Сначала мы рассмотрим Литургию в творениях Святителя Кирилла Иерусалимского. Надо сказать, что о Литургии оглашенных почти ничего не написано. Из свидетельств можно увидеть, что оглашенные не могли стоять на богослужении, в тот момент, когда совершалось Таинство Евхаристии¹⁷⁰. Мы можем спокойно этот факт сравнить с нашей современной практикой. Нужно отметить, что за этим правилом следили очень строго. С чем это было связано? Это было связано с тем фактом, что оглашенные еще не могли хорошо разбираться в вере, так как знаний у них еще, так таковых не было. Тем самым, посвящать их в самое важное и сокровенно считалось спешкой и не рассудительностью, это было неблагонадежно как для христиан, так и для самих оглашенных.¹⁷¹ Вообще, читая творения св. Кирилла

¹⁶⁸ Bradshaw P.F., Johnson M.E. The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation. Collegeville: Liturgical Press, 2012. P. 43.

¹⁶⁹ Киприан (Керн) арх. Евхаристия. С.48 – 49.

¹⁷⁰ В этом согласны большинство исследователей: Taft R. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001; Bradshaw P.F. Eucharistic Origins. London, 2004; Jasper R.C.D., Cuming G.J. Prayers of the Eucharist: Early and Reformed. New York: Pueblo Publishing Company, 2001. Bradshaw P.F., Johnson M.E. The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation. Collegeville: Liturgical Press, 2012.

¹⁷¹ Милов. С. Таинство Евхаристии (Святое Причащение). С. 17.

Иерусалимского, можно сделать вывод, что он очень хорошо и подробно описывает литургическую службу, в особенности Таинство Евхаристии. Чтобы можно более подробно проникнуть в тему, можно привести пример Святого Причащения и в этом нам поможет архимандрит Киприан: «Момент причащения описывается св. Кириллом Иерусалимским так: при пении стиха «Вкусите и видите, яко благ Господь» верные подходят к святому жертвеннику Божию и принимают Тело Христово в руки, сложив правую ладонь на левую, как бы престол для Царя, и говорят «аминь». Потом причащаются Кровью Господней, также со словом «аминь». Затем происходит чтение благодарственной молитвы Богу, удостоившему верных столь великих таинств»¹⁷² Прочитав это, мы можем сделать вывод, что в четвертом веке причащались совсем иначе нежели чем сейчас. И мы видим, что употребление Тела и Крови Христовой происходило по отдельности: Тело принималось с рук, Кровь употреблялась с Чаши. Видя такую не привычную нам практику, не нужно как-то удивляться или пугаться этого, нужно понять, что практика Причащения формировалась не за один день или год, а она составлялась и формировалась веками. Даже если вспомнить Тайную Вечерю, мы увидим, что Сам Христос преломлял хлеб, тем самым, нужно понимать, что это действие вошло в первую очередь в практику Таинства Евхаристии. Также стоит отметить два дополнения. Рукосложение, которое использовалось христианами для принятия Святого Тела Христова в четвертом веке, в современной практике используется у священнослужителей, когда они причащаются в Алтаре иерейским чином, а также когда миряне берут священническое благословение. Таким образом, мы можем видеть, что традиции повторяются и никуда не уходят.

Теперь нам нужно сказать о совершении Таинства Евхаристии по Литургии святителя Иоанна Златоуста. Чинопоследование Литургии св. Иоанна Златоуста дошло до нас в записях, которые были написаны не ранее восьмого века, но

¹⁷² Киприан (Керн) арх. Евхаристия. С. 50–51.

первоисточником этих записей были труды св. Иоанна. Данная работа написано довольно подробно и до нас донесла очень много разной информации по совершению раннехристианскому богослужению, а в конкретности, в совершении Таинства Евхаристии.¹⁷³ Можем привести подробный пример описания Таинства Причащения. Этот пример приводит архимандрит Киприан: «Верные подходят к алтарю, и диаконы... разделяют Дары. Певцы поют псалом 144 «Буду превозносить Тебя, Боже мой, Царю мой...», и народ к каждому стиху псалма подпевает: «Очи всех уповают на Тебя, и Ты даешь им пищу их в свое время». Затем бывает «последнее благодарение», т. е. благодарственные молитвы после причастия. Диакон возглашает: «Идите в мире»¹⁷⁴. Тем самым, прочитав отрывок, мы можем выделить некоторую уникальность, присущих для чинопоследования Таинства Евхаристии того времени.

Таким образом, мы можем сказать, что в четвертом веке последование Таинства Евхаристии получает уже более четкую систематизацию: определяются и закрепляются все действия священнослужителя, утверждаются отношение к оглашенным, а также к кающимся и. т. д. Самое главное, что нужно выделить в это период, это евхаристическая молитва приобретает более определенность и конкретность, например, Сергей Милов выделяет такие аспекты как: творение мира, искупительный подвиг Спасителя, ангельское славословие, молитва призвания Святого Духа а так же мы можем заметить, что сам Чин Литургии усложняется и становится более конкретным. Изучая историю Церкви, мы можем сказать, что четвертый век – это век ухода от харизматического служения и переход к иерархическому служению, а иерархический строй, являет нам структурированную внутреннюю богослужебную жизни Церкви. Таинство Евхаристии продолжает расти и развиваться в лучшем направлении.

¹⁷³ Милов. С. Таинство Евхаристии (Святое Причащение). С. 18.

¹⁷⁴ Киприан (Керн) арх. Евхаристия. С. 54.

Период V–VIII для Церкви очень важен, так как в это время складывается новый этап развития чинопоследования Таинства Евхаристии. А конкретно, начинается формирование различных типов евхаристического богослужения, которое различается на поместные особенности, и на национальные. И конечно же, главное влияние на становление Таинства в этот период играют труды христианских отцов писателей. Мы можем перечислить отцов Церкви, через которых мы узнаем основные моменты чина Евхаристии, например, как: Исихий Пресвитер, Кирилл Скифопольский, Анастасий Синаит и Иоанн Дамаскин, и мы можем добавить к этому списку псевдо-Дионисия Ареопагита, который описывает чин Литургии в труде под названием «Церковные Иерархии»

В начале важно рассмотреть появление нового названия Литургии – «бескровная жертва» – которое надолго войдет в богословское употребление. Вообще выражение «жертва бескровная» использовалось с четвертого века в трудах отцов. Святой Кирилл Иерусалимский (315-386г.) был первым, кто употребил это выражение. Это выражение употребляется в литургии преподобного Серапиона¹⁷⁵. Оно означает совершение особой Евхаристии, во время которой освещаются хлеб и вино, уже до этого освященные.

Также к этому времени (к V веку) окончательно унифицируется поведение мирян на богослужении. В частности, традиция стоять во время чтения Библии – обычай, известный всем церквям, как на востоке, так и на западе, и уходящий своими корнями в древнюю еврейскую традицию. Имеется упоминание V века, показывающее, что архидиакон Александрийского обряда имел исключительное право читать главу Библии сидя.

Святой Исидор Плиозомский (450г) говорит: «Во время чтения Библии епископ встает со своего места и снимает омофор из уважения к Библии, и этот

¹⁷⁵ Святой Серапион (IV век), который, по мнению ученых, собрал тексты литургических молитв, которые использовались Церковью Египта до времени Серапион.

обычай наблюдается и в других Восточных Церквях. Епископ не читает Библию и не слушает Ее, пока не снимет митру со своей головы».

К этому времени восходит окончательное установление практики «братского лобзания» на Литургии. В некоторых Церквях оформляется перенос этого действия с момента перед Евхаристией на момент после Евхаристии.

В Иерусалиме это изменение произошло впервые в 348г., а в Антиохии практика оставалась прежней примерно до времен святого Иоанна Златоуста (347–407г.), когда эта традиция распространилась в Сирийской Церкви. В V веке святое лобзание окончательно заняло свое новое положение после Евхаристического канона. То же самое, что произошло и в Месопотамской Церкви, и в Церквях Малой Азии, как описывает это нам епископ Феодор (410г.). В течение V или VI века Константинопольская Церковь перенимает обычай Иерусалимской Церкви. А оттуда традиция переместилась во все церкви Востока¹⁷⁶.

В то же время Александрийская Церковь оставалась единственной, где «братское лобзание» сохранилось в своем древнем литургическом положении, перед жертвоприношением¹⁷⁷. То есть Александрийская Церковь была последней Церковью на Востоке, которая изменила положение древнего обряда поместив его после жертвоприношения, а не до него. Тем не менее, диаконское проследование богослужения Александрийской Церкви сохранило особенный ответ дьякона, который напоминает о старом литургическом порядке в этой части Божественной Литургии¹⁷⁸.

Если рассматривать Таинство Евхаристии данного периода, то можем отметить много очень важных моментов. В основном это различие между древней литургической практикой и практикой нынешнего времени. Такой пример можно

¹⁷⁶ Фактически, обряд Константинопольской Церкви повлиял и на Западную Церковь, где мосарабский обряд, в Испании, принял элементы византийского обряда. Возможно, это произошло в результате оккупация Византийской империей Испании во главе с императором Юстинианом. Dix G.D. The shape of liturgy. P. 109.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ То же самое произошло в Миланской церкви на Западе. Ibid. P. 110.

привести с чинопоследованием, которое совершалось в сирийских христианских общинах. В сирийской Литургии было две части Литургии, первая – Литургия оглашенных, вторая – Литургия верных. Первой частью проходила так: Великий Вход, чтение Апостола и Святого Евангелия, в этой части Литургии, присутствовали те, кто действительно готовился к принятию Таинства Крещения и проходил катехизаторские курсы. После первой части начиналась Литургия верных, в нее входили такие чинопоследования как: чтение Символа веры, лобзание мира, на котором поминались живые и умершие, приношение Святых Даров. В этой части Литургии могли присутствовать только члены общины, то есть те, кто принял уже Таинство Крещения, а оглашенные должны были покинуть молитвенное собрание¹⁷⁹(в наше время также сохранилось такое же деление, но когда дьякон возглашает об оглашенных храм уже никто не покидает, да и вообще в нашем современном мире это стало уже не актуально. Люди не готовятся как раньше по три года, теперь всего лишь хватает пару огласительных бесед и человек принимает Таинство Крещения. Таким образом, ектеня об оглашенных уже не актуальна, она сохраняется лишь только как исторический момент богослужения.) После приношения начинался главный и центральный момент богослужения – это анафора, на которой, собственно говоря, и совершалось Святое Таинство Евхаристии. Стоит заметить, что в самом начале анафоры священник говорил очень долгую речь, в которой открывал для народа мысль и содержание о важности Таинства Евхаристии, также повторял и напоминал слова Спасителя, которые были произнесены на Тайной Вечери. После выступления священника совершалась молитва о призвании Святого Духа на Святые Дары и на схождение Святого Духа на людей. Далее, после призвания возносилось прошение «Сиону, Матери Церквей» об укреплении в вере. Далее произносилась молитва Господня (Отче наш), а после возглашали «Святая святым» (эта практика сохранилась в Церкви по сей день), и после этого возглашение начиналось

¹⁷⁹ Милов. С. Таинство Евхаристии (Святое Причащение). С. 19.

Причащения народа¹⁸⁰. Пример причащения, того периода нам дает архимандрит Киприан: «Иерей подает святое причастие клирикам, после них отрокам (вероятно, прислужникам). Народ подходит и, сложив ладони крестообразно, принимает Тело и, приложив к глазам, устам и челу, причащается божественного угля. Диакон держит святую Чашу и подает (ее верным)»¹⁸¹. Можно сделать вывод на основании этого примера, что сама модель и последование чина, явно отличается от чинопоследования нашего времени, но главное нужно подчеркнуть, что практика причащения, не важно третий ли это век или восьмое, не изменят тому завету, который завещал нам Господь Иисус Христос в своей земной жизни. Нужно понимать, что нерв христианского богослужения он не изменен, хоть как бы внешняя оболочка не менялась, но сердце остается прежним, такое отношение к богослужебной практике нужно осознавать каждому православному христианину. Особенно это важно в нашем современном мире, когда мы люди в первую очередь смотрим на внешнюю обрядовость нашей Церкви, но совсем забываем про веру во Христа. Мы всегда ищем чего-то яркого, чего-то приятно для глаз: убранство храма, красивое облачение священника, красивое пение на богослужении и с эти всем, мы забываем о главном, о том, что сделал для нас Спаситель, о его голгофской жертве, о его подвиге ради нашего Спасения. Каждый должен знать два фактора: 1 - Церковь никогда не стоит на месте, она всегда растет и расцветает в своей богослужебной практике, где-то совершенствуется, а бывает и упрощается; 2 - изменяя какие-то внешние моменты богослужения, Церковь никогда не изменит свой внутренний стержень богослужения, сохраняя всегда и везде каноны и догматы, отвергая разные ереси, которые противятся слову Божьему. С таким настроем нужно понимать богослужебную практику Православной Церкви в любом ее периоде и событиях.

Традиция, которая никогда не прекращалась в Церкви – это молитва мужчин и священнослужителей с непокрытой головой. Этой традиции следовала Коптская

¹⁸⁰ Там же. С. 19.

¹⁸¹ Керн К. арх. Евхаристия. С. 58.

Церковь почти первую тысячу лет, а другие Восточные Церкви следуют ей до сих пор.

Итак, в книге «краткое содержание законов Абу Сольх Юнис бен Нана», написанной до 1028 г., говорится: «любой священник или диакон служащий в Церкви и покрывающий голову во время Литургии будет отлучен [от причастия – прим. автора]»¹⁸². Абу Сольх бен Нана в своём содержании законов отличает дозволенность в одежде между мирянами и священнослужителями. Он пишет: «верующий входит в церковь с поясом, охватывающим талию, а тому, кто нарушает, запрещено»¹⁸³. А по поводу службы в алтаре пишет: «все священнослужители, если служат в алтаре, не должны охватывать талию поясом, а одеваться в свободную одежду, потому что над ними действует только власть Христа...»¹⁸⁴.

Ещё в «законах патриарха Гаврила второго бен Турэк» (1131–1145) можем читать: «никому из священников не позволено читать книги или входить в алтарь без молитвы и не позволено приближаться к престолу с покрытой головой и никому также не позволено молиться со священником или читать Библию, покрывая голову». И это то же самое, что мы можем читать в служебниках, печатающихся до сегодняшнего дня. А женщинам следует покрывать голову во время всех молитв в церкви, в частности, во время чтения Евангелии, так как волосы женщины является её украшением и когда она входит в Церковь – дом ангелов, не должна украшаться ими, а украшаться хорошей душой и добрым сердцем. Платок на голове женщины в церкви, напоминает ей всегда о том, что она невеста Христа и, что Христос её небесный жених.

Таким образом можно заметить существенное изменение Литургии с момента Тайной Вечери и до ныне: в первые века Евхаристия приобретает форму, далее все более совершенствуется и по получении свободы, христиане переживают расцвет

¹⁸² См. рукопись № (252) в Национальной библиотеке в Париже, (1664), СТ.707/697. Из этого закона нам становится ясно время, когда произошел отказ от этого ритуала.

¹⁸³ См.: там же.

¹⁸⁴ См.: там же.

Литургического творчество, создается и обновляется множество различных чинов. В эпоху вселенских собор происходит 2 важные вещи – унификация богослужения и сведения всей богослужебной практики до 2–3 чинопоследований, а также догматизация богослужения, которое начинает содержать вероучительные определения той или иной Церкви.

2.2. История развития Литургии свт. Василия Великого

Ядро египетской версии возникло, безусловно, до рождения святого Василия Великого. Следовательно, этот евхаристический текст никоим образом не может быть связан с личностью этого великого и Святого Отца. Тот факт, что он носит его имя, можно отнести к древнему обычаю, по которому люди клеймили литургию мегаполиса именем одного из его важных епископов, как это было в случае литургии святых Марка и святого Иакова. Таким образом, по мнению Энгбердинга, является точным воспроизведением древней литургии из Кесарии, к которой были добавлены некоторые традиционные египетские ритуальные элементы.

Однако бенедиктинский богослов не исключает возможности того, что каппадокийский евхаристический формуляр вошел в египетскую ритуальную традицию, нося не только имя святого Василия, но и отметки вклада в нее великого иерарха. Тот факт, что тексты армянской, византийской и египетской версий включают, непосредственно перед евхаристической анафорой, молитву, которая, безусловно, был автором святого Василия Великого и который содержит ряд элементов, которые также присутствуют в литургии, заставило немецкого литургиста смягчить свое мнение о происхождении и развитии этого евхаристического текста: «В этом случае, - пишет Энгбердинг, - Таким образом, Египет заимствовал у Севера евхаристический формуляр, который уже был впечатлен - как в евхаристической анафоре, так и за ее пределами - с отметками переделки рукой святого Василия Великого (стоит отметить очевидный факт, что

только анафора Василия и Литургия Нестория содержат выражение ὁς ἠγάπησεν). Но этот формуляр, по существу, сохранил старую форму, тогда как другие территории приняли новую. Однако это всего лишь простые гипотезы». Другими словами, есть вероятность, что египетский текст, носящий имя святого Василия, является первой сжатой переработкой анафоры из Кесарии. Существует также вероятность того, что текст архетипа в данном случае представляет собой более обширную разработку той же каппадокийской формулы, составленной позже великим каппадокийским отцом, который обогатил ее значением, добавив некоторые богословские и библейские элементы. Таким образом, был создан новый богослужебный костяк, который в конечном итоге распространился по всему восточно-православному миру¹⁸⁵.

Для наглядности приведем общую последовательность современной коптской литургии. Перед тем, как священник начинает службу, он расстилает ткань для чаши на Престоле и ставит на нее чашу, перед ней кладет патен с Господом на palla согroale и еще одним капралом слева и справа. Облачившись, он входит в церковь с прислужниками и становится на колени перед Царскими вратами. Перед алтарем он благословляет себя и людей крестом. Теперь хлеб заворачивают капралом и торжественно разносят вокруг алтаря. Подношения благословенны. Затем следует благодарственная молитва и чтение евхаристического канона (просьба об изменении даров). Перед иконостасом священник произносит входную и священническую молитву. Послушник читает чтения на арабском или коптском языке, затем следует Трисвятое, после чего священник читает установленные чтения Священного Писания (послание ап. Павла, Соборное послание, Деяния Апостолов и Евангелие) и ектеньи. Стоит отметить, что после чтения Деяний в Коптской Церкви сохранилась практика чтения синаксария, в отличие от православной Церкви. Также встречается обычай проповеди после Евангелия.

¹⁸⁵ Khs-Burmeister, O.H.E. 1967: The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments. Le Caire. 1967. P. 157.

Анафора начинается с молитвы о мире. Во время «Вознесите сердца ваши» священник благословляет верующих крестом и корпоралом, но сначала корпоралом, а затем крестом во время Святого Благословения (Sanctus).

В каждом случае впоследствии он поворачивается на юг и благословляет себя. Кульминацией акта богослужения является преосуществление, память Господа и призыв Святого Духа (эпиклезис). В конце заступничества (диптиха) есть благословение рукой о приношениях и одновременном благословении верующих. Затем следует молитва капралов с протянутыми руками, молитва преломления хлеба (которая может отличаться в зависимости от праздника) и первое касание священника Святой Кровью (вином), где священник окунает палец в чашу и использует его для обозначения креста на Дарах. Теперь следует преломление хлеба с молитвой «Отче наш», молитва возложения рук и молитва канона. Затем священник поднимает среднюю часть Даров, слегка окунает ее в святую кровь (вино) и таким образом обозначает другие части хозяина. Святые дары освящены. После второго поднятия Тела и Крови следует причастная молитва с обращением к Господу и причастием священника и верующих. После благодарения следует молитва благословения и отпуста¹⁸⁶.

Один из самых ранних свидетелей александрийской анафоры, Страсбургский папирус гр. инв. 254,31 относится к пятому или даже четвертому веку, но сохраняет текст, который, возможно, восходит к позднему во втором или начале третьего века. Относится к пророкам, апостолам и мученикам, а также к их заступничеству. В этом месте текст фрагментарен, и трудно реконструировать, но в нем нет упоминания о Божией Матери. В этом отношении Страсбургский папирус напоминает рассказ об «анафоральных ходатайствах» в Мистагогических Катехизиях конца IV в¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Franklin J. An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon, 9th ed. London: Methuen, 1951. P. 122.

¹⁸⁷ Bishop E. Liturgica historical. Oxford: Clarendon Press, P.196.

По словам Роберта Тафта, литургическое почитание Божией Матери было вставлено в анафору святого Иоанна Златоуста в имитацию анафоры святого Василия. Ранняя история и передача этой анафоры сложны. в сахидском (ES-Basil), богерском (EB-Basil), греческом (EG-Basil) и эфиопском (Eth-Basil) вариантах; и более длинная форма, найденная в армянской (Arm-Basil), сирийской (Sir-Basil) и византийской (Biz-Basil) версиях. Вопрос о языке и происхождении анафоры на каждом из ключевых этапов ее развития - исходная форма анафоры (Ur-Basil), форма, от которой происходят египетские версии (E-Basil), и форма, от которой происходят армянская, сирийская и византийская версии, не определены. Тем не менее, общепринято с некоторыми недавними оговорками, что египетские версии возникли раньше и развивались независимо от армянской, сирийской и византийской версий¹⁸⁸. Некоторые предполагают, что египетская форма анафоры возникла в Египте; другие утверждали, что она возникла за пределами Египта, либо в Каппадокии, либо в Сирии. и Согласно нынешнему мнению, анафора пришла в Египет из Сирии в шестом или седьмом веке (самое позднее), поскольку нехалкидониты искали в Сирии литургические модели после разрыва с халкидонской церковью¹⁸⁹.

Сахидская версия сохранилась у ряда свидетелей, которые отличаются друг от друга, что позволяет предположить, что они были подготовлены независимо от греческого языка в разных языковых контекстах. Один из первых и наиболее полных, М. С. Лефорт копт. с. п., написан от руки, который может быть отнесена к восьмому или девятому веку, но сохраняет текст, датированный седьмым веком по внутренним свидетельствам. В этом источнике только Богородице названа в память о мертвых, в фразеологии Theotokos ekphrasis: «сподобитесь вспоминать ... всех праведников, совершенных в вере, особенно вечную деву, святую и славную Марию,

¹⁸⁸ Taft R. Beyond East and West Problems in Liturgical Understanding. Edizioni Orientalia Christiana Pontifical Oriental Institute, Rome. 2001. P. 213.

¹⁸⁹ Taft R. Beyond East and West Problems in Liturgical Understanding. Edizioni. P. 213.

Богоносцу»¹⁹⁰. Более того, только ее молитвы упоминаются как приносящие пользу святым: «Помилуй всех нас в ее молитвах»¹⁹¹. Два других более поздних свидетеля Сахидской версии анафоры также помнят одну Марию: Cod. Vat. copt. 103,2,-фрагмент, относящийся к одиннадцатому веку, и Каир, «Общий каталог 9260» (Коптский музей 3911), - нумерованный лист из Великого Евхологиона Белого монастыря, собрания молитв примерно десятого или одиннадцатого века. В первом случае поминовение Богородицы прерывается на середине предложения. В последнем названа только она, но призыв к заступничеству употребляется во множественном числе и относится не только к ней, но и к вышеупомянутым патриархам, пророкам и т. д. В названии только Марии - особенность, как мы знаем, из самых ранних поминовение Божией Матери в анафоре святого Иоанна Златоуста - сахидская версия анафоры отличается от всех последующих версий святого Василия, как египетских, так и неегипетских. Все другие версии анафоры - EB- Basil, EG- Basil, ET- Basil, Sir- Basil, Arm- Basil, Biz- Basil — также называют Иоанна Крестителя, Первомученика Стефана и других святых, епископов и монахов¹⁹².

Хотя Великий Евхологион Белого монастыря является более поздним свидетелем Сахидской версии анафоры Святого Василия, на самом деле это ранний свидетель Сахидских версий многих других названных анафор. Обращает на себя внимание разнообразие анафор, известных и неизвестных, включенных в эту коллекцию. Его тексты анафор Св. Кирилла, Севира и нескольких неизвестных анафор включают поминовение святых. Ахим Будде сравнил последовательность элементов в «экфоне» Богородицы в этих Сахидских анафорах (включая сахидские версии анафоры святого Василия) с последовательностью элементов в более поздних богейских и греческих анафорах. В сахидских анафорах экфонис включает меньше

¹⁹⁰ Keith F. Pecklers, S.J. The Genius of the Roman Rite. On the Reception and Implementation of the New Missal. Published by the Burns & Oates, a Continuum imprint. London. 2009. P. 21.

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson. The Eucharistic liturgies : their evolution and interpretation. Liturgical Press Collegeville, Minnesota. 2012. P. 48.

эпитетов: «Богоносеца» (пять свидетелей), «Богоматерь» (четыре свидетеля), «Вечная дева» (три свидетеля), «Славнейшая» (три свидетеля), «Всесвятая» (двое свидетелей). Более того, их расположение варьируется, а их перевод нестандартен¹⁹³.

Однако мы должны помнить, что великие анафоральные традиции охватывают только часть литургического производства Египта, которое варьировалось в зависимости от условий (в общине или монастыре) и по регионам (в Александрии, а также на севере и юге Египта). Просительные ектении могли происходить в нескольких местах евхаристии, а также в монашеский цикл ежедневной молитвы. У нас есть ряд литургических списков или ектений из Египта, принадлежность или цель которых не всегда ясны, но которые, тем не менее, расширяют наше понимание объема литургического выражения. Некоторые из них относятся к Божией Матери. Они включают заступнический фрагмент, относящийся ко второй половине шестого века, который начинается с молитвы о «благодати святой девы Марии и святых учеников, апостолов и евангелистов»; диптих VII века в память «Пресвятой и славной Богородицы и вечной Девы Марии»¹⁹⁴. своеобразная ектения восьмого века, которая открывается обращением к «ходатайствам и прошениям безупречной, непорочной, святой матери Марии, Богородицы и защитницы нашего духа»; и испорченная коптская греческая ектения восьмого или девятого века. Интересно, что хотя этой небольшой выборки явно недостаточно, чем позже текст, тем более развернуты серии эпитетов. Однако ни один из этих текстов не переносит нас в пятый век или раньше.

В ходе процесса египетизации импортированный материал был обогащен дополнительными текстами либо из классического корпуса главных молитв александрийского прошлого, либо из орденов Псевдоапостольской Церкви. Хороший пример этого явления можно увидеть в посвящении епископов и

¹⁹³ Jasper R.C.D., Cuming G.J. Prayers of the Eucharist: tⁿ Early and reformed. Pueblo Publishing Company New York. 2011. P. 36.

¹⁹⁴ Crum W.E., A Greek Diptych of the Seventh Century, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 30 (1908) 255–65; SB III. P. 224.

патриархов коптской церкви. В этой литургии мы находим, помимо обрядов и текстов антиохийского сирийского происхождения, одну древнюю молитву, которая заимствована из Псевдоклементиновской наследия и используется в качестве молитвы посвящения Петра как в мелькитской, так и в коптской литургии освящения - и, следовательно, вероятно, он уже использовался до разделения двух Церквей. В ходе дальнейшего развития коптской литургии освящения привезенные из Сирии молитвы освящения заменялись соответствующими текстами Апостольских конституций, а в случае патриарха - молитвой посвящения другого церковного ордена, *Testamentum Domini*, он был введен патриархам Сирийских Церквей около 800 г. н.э. Орден хиротонии коптского Патриарха Александрия, следовательно, не может быть старше IX века¹⁹⁵.

Основное изменение Литургии реорганизованной Коптской церкви еще не проведено. Несомненно, что это было осуществлено центральной властью. Кандидатами, названными в современных исследованиях, являются: патриарх Антиохийский Севир, патриарх Дамиан, коптский патриарх сирийского происхождения, и патриарх Вениамин Александрийский, лидер коптской церкви во время арабского вторжения.

Поскольку литургия святителя Василия Великого является стандартной литургией на севере и на юге Египта, вероятно, что первоначальная литургическая реформа коснулась всего Коптского Православного Патриархата. Даже чисто греческая евхология 13–14 веков (Коптский музей, лит. 365 [2603]; Париж. Гр. 325; Кодекс Качмарчик) показывает, что греческое меньшинство в Коптской церкви, живущее в Александрии и Дельте, следовало за литургическим развитием коптоязычных частей их Церкви. Загадочное исключение можно наблюдать в

¹⁹⁵ Elizabeth A. Studia Patristica. Akademie Verlag. Berlin. 1984. P 245.

материалах, найденных в арабском Testamentum Domini, основанном на утерянном коптском переводе, скопированном в 10 веке¹⁹⁶.

Зондергут этой версии содержит интересный, довольно архаичный порядок крещения и евхаристическую формулу с александрийской анафорой святого Марка, но здесь структурирован в антиохийском стиле святого Василия. Датировка этого материала до сих пор обсуждается. Согласно Антону Баумстарку, он относится к шестому веку, по Теодору Шерману - к девятому. Продолжающаяся подготовка к критическому изданию различных арабских версий Testamentum Domini, безусловно, поможет нам прояснить этот вопрос¹⁹⁷.

Даже в средние века литургический ландшафт на севере и юге Египта сильно отличался. Основное различие заключается в количестве и состоянии наших источников. В Южном Египте мы находим множество литургических источников в период времени, когда на Севере ничего не остается. Таким образом, остается ответить на следующий фундаментальный вопрос: являются ли наши южные источники в первую очередь зеркалом местных или региональных обычаев или, по крайней мере, до определенной степени, они являются свидетелями более ранней стадии развития литургии даже на Севере, чьи обычаи и порядки станут в средние века единой литургией всей Коптской церкви после устранения сахидских литургических текстов и книг¹⁹⁸?

История коптской литургии в южной части Египта с использованием – помимо неизбежного греческого – сахидского в качестве единственного или основного коптского языка, в целом задокументирована только двумя монастырями: Св. Михаила в Фаюме и так называемым Белым монастырем Шенуте около Сохага. Как мы все знаем, хранение этих документов очень отличается. В соборе Святого

¹⁹⁶ Anscar J. Chupungco. Introduction to the Liturgy. The Liturgical Press Collegeville Minnesota. 1997. P. 311.

¹⁹⁷ Bryan D. Spinks. Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day. SCM Press. 2013. P. 314.

¹⁹⁸ Ратцингер Й. Богословие Литургии. [пер. с нем. О. С. Асписова]. М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017. С. 316.

Михаила у нас есть прекрасная библиотека с четырьмя литургическими кодексами: двумя лекционариями, одним антифонарием и кодексом под названием Бревиарий с разными текстами для Часовой литургии, но ни одного молитвенника (евхологиона) епископа или священника для sacramентальных торжеств. Что касается лекционариев Южного Египта, то в последние годы мы получили некоторые важные материалы от Карлхайнца Шюслера и его опубликованные заверения в том, что он рассмотрит всю серию вопросов, связанных с литургическим порядком библейских уроков в области сахидского языка и книг. Его смерть от несчастного случая (2013 г.) вновь открывает обширную область научных исследований «*ria desideria*»¹⁹⁹.

Выдающийся русский богослов и церковный историк архимандрит Киприан (Керн) в своем труде «Евхаристия» разбирает историческую и богословскую составляющую главного христианского богослужения – литургии. Рассматривая различные исторические традиции богослужения различных Церквей, он затрагивает и некоторые особенности Александрийской литургической традиции. В том числе и литургию Василия Великого, совершаемую у коптов.

В XII в. коптский патриарх Гавриил запрещает употребление всех других литургий, кроме "трех известных, а именно: литургии святого Василия, святого Григория и святого Кирилла Александрийского". Литургия Василия Великого, конечно, не есть Литургия византийского типа с именем святого Василия, а Коптская, надписанная именем каппадокийского святителя, что случилось, несомненно, после 3 Вселенского собора. Она служится у коптов во все обыкновенные дни и соответствует, православному употреблению Литургии святого Иоанна Златоуста. Вторая, — приписываемая святому Григорию, — причем неизвестно, какому именно, Нисскому или Богослову, — служится в праздники

¹⁹⁹ Bradshaw P.F. *Eucharistic Origins*. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 2004. P. 142.

Господни и другие торжественные дни. Третья, святого Кирилла, предназначена к служению в дни Великого и Рождественского постов²⁰⁰.

В коптской литургии святого Василия Великого в молитве перед причастием животворящая Плоть Единородного Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа называется «единой с Божеством Его не в растворении, не в смешении и не в изменении». Но введена эта молитва при том же коптском патриархе Гаврииле ибн Туреке, в 1131 году²⁰¹.

Главной отличительной особенностью александрийского типа литургий является то несколько необычное, по сравнению с сирийско-византийскими анафорами, место, которое в них занимают ходатайственные молитвы, т.е. прошения за Церковь, власти, народ, живых, больных, одержимых и умерших. Конечно, это место, которое им усвоила александрийская литургическая традиция, — явление позднейшее и чисто местное. Говоря о различных Александрийских литургиях, небезынтересно обратиться к содержанию самих ходатайств. По ним больше, чем по каким бы то ни было другим частям евхаристического канона, можно судить о местных особенностях, об исторических условиях, быте и тому подобное. Кроме этого фольклорного оттенка, они небезынтересны и с точки зрения чисто литургико-богословской. Молитвы эти в александрийском типе особенно растянуты и подробны; они напоминают по своей длине те же молитвы в Иерусалимских литургиях СА VIII и апостола Иакова и в Византийской святого Василия Великого.

В коптской литургии святого Василия Великого встречаются и такие уставные замечания и уточнения:

«...Во время наводнения Нила от 12 Павне до 9 Папе (т.е. с июня до октября):
"Сподоби, Господи, наполнить воды рек в год сей и благословить их»²⁰².

²⁰⁰ См.: Керн К. архим. Евхаристия. М., 2006. С 196.

²⁰¹ См.: Там же. С.197.

²⁰² Керн К. архим. Евхаристия. С 200.

Во время сеяния, т.е. от 10 Папе до 20 Тупе (с октября до января): «Помяни, Господи, семя трав и процветание поля в год сей; соделай, чтобы они возрастали, сколько возможно, благодатию Твоею; возвесели лице земли, чтобы явилось плодородие ея и умножились плоды ея; благоустрой ея посев и жатву; жизнь нашу направь как следует...»²⁰³.

Таким образом, поистине Литургия есть благодарственная Жертва о всех и за вся. Границ этого приношения нет ни во времени, ни в пространстве; она объемлет всё и приносится и за живых и за усопших; она охватывает все прошедшие времена от начала творения и простирается во всю вечность до Страшного Суда. И вечное прославление святых, и сияние Небесного Царства, непрерывающийся и немеркнущий Фаворский свет, равно как и мелкие житейские скорби, нужды и интересы вплоть до наводнения лица земли, наполнения водой нильских каналов, плодородия и т.п. — все это соединяется в высшей точке евхаристического действия. Тварь стенает к Богу всяческих; Бог, Творец этого мира, слышит этот вопль, милует эту тварь и принимает ее жертву о всех и за вся²⁰⁴.

Интересные сведения о коптской литургии святого Василия Великого мы находим и у маститого профессора Санкт-Петербургской духовной Академии Василия Васильевича Болотова, которые он оставил в письме архиепископу Финляндскому Антонию (Вадковскому). Историк разбирает некоторые места молитвословий и сравнивает их с текстами молитв греческой и славянской литургией святителя Василия. В частности, профессор усматривает некоторые поздние вставки в коптский вариант литургии, однако оговаривает их грамотное появление²⁰⁵. А в некоторых моментах Евхаристического канона Болотов видит более полную картину в молитвословиях Александрийской литургии, которые опущены в византийском варианте. По мнению историка общая часть богослужения

²⁰³ Там же. С 201.

²⁰⁴ См.: Керн К. архим. Евхаристия. С 214.

²⁰⁵ См.: Болотов В.В. Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого: письмо архиепископу финляндскому Антонию. СПбДА, Санкт-Петербург. 2009. С. 23.

Александрийского более близка к оригинальному тексту святителя Василия Великого. Так же очень важным замечанием является то, что коптская литургия, в отличие от константинопольской сохранила древний принцип этой литургии. По мнению автора во времена древней Церкви литургия, кроме основных, неменяющихся частей, имела место и для экстремальных элементах, когда по случаю особых праздников или треб появлялись специальные молитвословия²⁰⁶.

2.3. Литургия св. апостола Марка

В данном пункте анализируется текст литургии Апостола Марка на предмет отличия богословского и текстологического содержания с литургиями как Александрийского типа, так и Константинопольской традиции. Различие структуры анафоры обуславливает различие богословия евхаристии из-за смещения определенных акцентов. Открытие рукописей литургии апостола Марка в XX веке и ее перевод со Страсбургских рукописей на русский язык в 2003 году усилил внимание научного сообщества к данной теме. Все это катализируется возросшим интересом к литургическому возрождению в Русской Православной Церкви в последнее время. В данном пункте также предпринята попытка текстологического анализа всего последования Литургии апостола Марка, с выявлением характерных особенностей и иллюстрированных примером из богослужения. Помимо прочего рассматриваются актуальные и важные исследования по этой проблематики в отечественной науке.

Классификация типов литургий основывается на различие в структуре анафоры. Так, уже в XVI веке такое деление начинает формироваться и в окончательном варианте содержит в себе следующие части: вступительный диалог, *praefatio* (благодарение), *Sanctus* (Свят, Свят, Свят!), *institutio* (отсылка к установлению таинства на Тайной Вечери), *anamnesis* (воспоминание), *epiclesis*

²⁰⁶ См.: Там же. С 25.

(призывание Святого Духа) и *intercessio* (прошение о нуждах мира). Именно по этой причине Литургия апостола Марка относится к литургиям Александрийского типа (напомним, что они имеют следующую структуру: вступительный диалог, *praefatio*, *intercessio*, *Sanctus*, первая эпиклеза, *institutio*, *anamnesis*, вторая эпиклеза, заключительное славословие).

Теперь перейдем непосредственно к анализу текста Литургии. Их можно разделить на несколько блоков: обращенность молитвы, повторение одинаковых выражений, обилие поминовений.

С самого начала последования Литургии апостола Марка становится заметна обращенность большинства молитв Богу Отцу. Это видно на примере «Первой молитвы утра», в которой содержатся следующие слова: «Благодарим Тебя и преблагодарим, Господи Боже наш, Отец Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»²⁰⁷, эти слова повторяются в молитве о царе: «Владыка Господи Боже, Отец Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»²⁰⁸, и в молитве о папе и епископе: «Владыка Господи Боже, Вседержитель, Отец Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»²⁰⁹. Молитва после чтения Евангелия также обращена к Богу Отцу, однако об этом уже свидетельствуют заключительные ее слова: «Царство раба Твоего, которого Ты удостоил царствовать на земле, сохрани в мире, и мужестве, и правде, и тишине... благодатью и щедротами и человеколюбием Единородного Твоего Сына»²¹⁰, что свидетельствует о некоей структурной особенности этой молитвы. Сюда также относится молитва после чтения или пения стихов-тропарей: «Владыка Господи Боже, Вседержитель, Отец Господа нашего Иисуса Христа»²¹¹, а также последование анафоры, которая также обращена к Богу Отцу. Косвенно к Отцу относится молитва целования: «во Христе Иисусе, Господе нашем, с Которым

²⁰⁷ Белоусов А.В. Собрание древних литургий восточных и западных. С.404.

²⁰⁸ Там же. С. 405.

²⁰⁹ Там же. С. 406.

²¹⁰ Там же. С. 410.

²¹¹ Там же. С. 411.

Ты благословен»²¹². После анафоры следующие молитвы посвящены Богу Отцу: Молитва на «Отче наш», молитва после «Отче наш» («мы достойно причастились предложенных нам благ, пречистого Тела и драгоценной Крови Единородного Твоего Сына, Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»²¹³), молитва благодарения («приобщение святого Тела и драгоценной Крови Единородного Твоего Сына»²¹⁴) и молитва в диакониконе.

Все это свидетельствует о сильном влиянии православного учения «монархии Отца» в Александрийской Церкви, согласно которому «Бог Отец есть как причина (*αἰτία*) и начало (*ἀρχή*) Божества в Троице, так и начало личного бытия Сына и Святого Духа»²¹⁵, а также позволяет выделить этот аспект, как существенно повлиявший на дальнейшую богословскую специфику Александрийской Церкви.

Также, говоря об обращенности молитв ко Отцу, необходимо отметить следующий факт. В последовании Литургии апостола Марка встречаются молитвы, которые обращены ко Христу, однако, как свидетельствует в своей статье свящ. М.С. Желтов «Литургия апостола Марка»²¹⁶, большинство, если не все из них, являются более поздними вставками относительно рассмотренных выше молитв и свидетельствуют о начале греческого влияния в Александрийской Церкви. Так или иначе, ко Христу обращены следующие молитвы: разрешительная, перед каждением, Трисвятого, предложения. Интересным является тот факт, что после молитвы Господней следует возглас: «Головы ваши Иисусу приклоните»²¹⁷, однако ни молитва, которая стоит ранее, ни последующая не обращены ко Христу: в них главный адресат – Бог Отец. Это позволяет выдвинуть множество предположений о сущности этой вставки и ее предназначении. Однако столь небольшое количество молитв ко Христу, даже если и не учитывать возможность их более поздней вставки,

²¹² Там же. С. 413.

²¹³ Там же. С. 426.

²¹⁴ Там же. С. 429.

²¹⁵ Давыденков О.В. прот., Догматическое богословие. М.: издательство ПСТГУ, 2017. С. 193.

²¹⁶ Желтов М.С. Литургия апостола Марка // Православная Энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 253–260.

²¹⁷ Белоусов А.В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 411.

все равно свидетельствуют об определенном молитвенном акценте именно на Боге Отце, как Ипостаси Святой Троицы, Которая является Источником, Причиной и Началом личного бытия Сына и Святого Духа.

Повторение одинаковых выражений, которое является еще одной текстологической особенностью Литургии апостола Марка, начинает проявляться уже в самом начале богослужения. Так, «Первую молитву утра», молитву за царя, молитву за папу и епископа, молитву входа предваряет одинаковая по структуре аккламация, в которой принимают участие диакон, предстоятель и народ:

«Священник: Мир всем.

Народ: И духу твоему.

Диакон: Молитесь.

Народ: Господи, помилуй. Господи, помилуй. Господи, помилуй»²¹⁸.

Также уже ранее приводился пример молитв, которые содержат одинаковые фразы и места, обращенные к Богу Отцу, что тоже является важнейшей составляющей данной особенности, которая, с учетом простого богословия богослужебных текстов, определяют их тематику и содержание.

Еще одной особенностью Литургии апостола Марка является частое поминовение. Начинается богослужение с «Первой молитвы утра», в которой уже содержатся прошения за всех людей и общину о помощи в достижении добродетели и безгрешности, далее следуют поминовения царя²¹⁹, папы и епископа²²⁰, после чтения Евангелия содержится молитва, в которой молятся о папе и епископе, а также за всех верующих, чтобы Господь их благословив и преумножил²²¹. Молитва возношения также содержит поминовение: Царя, воинства, соседних народов, советников и начальников, больных. После чего поминаются усопшие православные христиане. Далее опять следует молитва, во время которой

²¹⁸ Там же. С. 403.

²¹⁹ Там же. С. 404.

²²⁰ Там же. С. 405.

²²¹ Там же. С. 411.

совершается каждение, в которой содержится поминовение папы, епископа и всех православных христиан, к которым следом присовокупляются узники, нуждающиеся, малодушные, омраченные, падшие. Также в греческих рукописях содержатся дополнительно молитвы о епископе, папе и всех христианах, которые следуют после чтения Евангелия.

Все эти три пункта, которые выше были подробнее разобраны, позволяют говорить об определенном своеобразии Литургии апостола Марка даже в рамках Александрийской богослужебной традиции, что актуализирует ее содержание для дальнейшего анализа и исследования со стороны научного сообщества.

Отдельно стоит рассмотреть анафору Литургии апостола Марка, так как именно эта часть представляет наибольшую ценность для исследования и анализа: будучи самой древней, она стала своего рода камертоном и образцом для всех других Литургий Александрийского типа.

Данная работа будет придерживаться той структуры, которую предложил в своей статье свящ. М.С. Желтов²²²:

- 1) Вступительный диалог;
- 2) Прославление Бога;
- 3) Ходатайственная часть (*intercessio*);
- 4) Ангельское пение «Свят, Свят, Свят!» (*Sanctus*);
- 5) 1-я эпиклеза;
- 6) Установительные слова Иисуса Христа;
- 7) Воспоминание (*anamnesis*);
- 8) 2-я эпиклеза;
- 9) Заключительная часть.

Можно заметить типичную для Литургии Александрийского типа структуру, однако существенную дискуссию в научных кругах вызывает расположение

²²² Желтов М.С. Литургия апостола Марка. С. 258.

Ходатайственной части, что существенно отличает Литургию апостола Марка от прочих.

Более подробный разбор начнем с первого пункта. Так, вступительный диалог начинается словами «Господь со всеми»²²³, что роднит ее с Литургиями Римской традиции, однако дальнейшее содержание сходно по структуре с прочими Александрийскими и Греческими типами Литургий.

Вторая часть, обращенная к Богу Отцу, содержит повествование сотворения мира Богом, как важнейшим подтверждением всемогущества и всеисильности Творца, который может исправить человечество и вновь возвратить его к «райскому наслаждению». Также в тексте молитвы встречаются отсылки на Священное Писание, а именно на книгу Псалтирь: Пс. 64, 12; Пс. 144, 15; Пс. 34, 2-3; Пс. 139, 8, а также косвенная ссылка на книгу пророка Малихии: «от востока солнца и до запада, от севера и до юга; ибо велико имя Твое во всех народах»²²⁴ (Мал. 1, 11).

Третья часть, ходатайственная, весьма пространная относительно прочих анафор, и включает в себя поминовение всей Церковной полноты («Святую и Единую, Соборную и Апостольскую Церковь, от концов земли до концов ее, все народы и все паствы Твои»²²⁵), царя, воинств и прочую традиционную государственную иерархию, больных («Больных из народа Твоего, Господи, призрев милостью и щедротами, исцели»²²⁶), плененных, тех, кто в темницах, и «на рудокопнях или под судом, или в ссылке»²²⁷, о различных нуждах, о усопших и о Богородице. В целом можно предположить, основываясь на определенных сходствах с анафорой Литургии святителя Василия Великого, что эта часть также претерпела влияние в результате гегемонии грекоговорящих христиан в Александрийской Церкви.

²²³ Белоусов А.В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 414.

²²⁴ Там же. С. 416.

²²⁵ Там же.

²²⁶ Там же.

²²⁷ Там же.

Четвертая часть, Sanctus, из-за необычного расположения ходатайственной части, ставит под вопрос время появления в этой анафоре ангельского славословия²²⁸, так как пространное вступление со ссылкой на Священное Писание (послание к Ефессянам) по своей сути пытается объяснить важность этого отрывка в данном месте, однако это может свидетельствовать лишь о необычности расположения предыдущей части. Также стоит отметить двойное повторение священником и народом самого текста ангельского пения.

Пятая часть, которая является 1-ой эпиклезой, начинается с указания священником на Дары и обращение его к Богу Отцу, чтобы Он освятит и благословил жертву посредством нития Святого Духа. Стоит отметить существенную связь 1-ой эпиклезы, которая характерна для всех литургий александрийского типа, с предыдущей частью, что косвенно свидетельствует о историчности наличия Sanctus именно в этом месте, и дополнительно укрепляет позицию ее древности.

Шестая часть, установительные слова Иисуса Христа, в которой говорится о Тайной Вечере. Это повествование вводится словам «ибо», что также обусловлено предыдущей частью и обосновывает ее необходимость. Также в этой части находится просьба о ниспослании Духа Святого, посредством Которого произойдет пресуществление хлеба и вина в Истинное Тело и Истинную Кровь Господа Иисуса Христа.

В седьмой части, воспоминание (anamnesis), встречается отрывок из Священного Писания (1 Кор. 11,26), который является связью с предыдущей частью, содержащей подобные слова: «смерть Мою возвещаете, и Мое воскресение и вознесение исповедуете»²²⁹. Также содержится ходатайство о даровании особых даров Святого Духа всем священнослужителям, а также чтобы Святой Дух осуществил преложение в Святые Дары жертвы «от всех».

²²⁸ См.: Желтов М.С. Литургия апостола Марка // Православная Энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 253–260.

²²⁹ Белоусов А.В. Собрание древних литургий восточных и западных. С. 422–423.

В восьмой части, 2-ой эпиклезе, содержится просьба о благословении Даров, а также освящении всех тех, кто приступит к Чаше за этим богослужением, дабы это таинство было «в веру, в трезвенность, в исцеление, в целомудрие, в освящение, в обновление души, тела и духа, в приобщение блаженства вечной жизни и бессмертия, в прославление всесвятого Твоего имени, в оставление грехов»²³⁰.

В девятой части, заключительной, содержится славословие и прославление Бога: «Боже света, Родитель жизни, Источник благодати, Создатель веков, Основатель ведения (γνώσεως), Податель премудрости, Сокровище святости, Учитель чистых молитв, Благодетель души»²³¹. Заканчивается эта часть возласом, который встречается также и в Литургиях греческого типа: «И сподоби нас, Владыка человеколюбивый Господи, с дерзновением, неосужденно, с чистым сердцем...»²³².

2.4. Литургия свт. Григория Богослова

В современной литургике считается, что сама Литургия перешла в Александрийскую Церковь, а в дальнейшем и в Коптскую Православной Церковь из сирийской традиции. При этом среди ученых есть 2 точки зрения относительно авторства измененной версии сирийского проследования: традиционная, согласно которой свт. Григорий Богослов пересмотрел богослужебные традиции Церкви Назианзо²³³; и критическая, согласно которой авторство неизвестно, а надписание необходимо для утверждения авторитетности данного чина²³⁴.

Мнение первой стороны согласуется с мнением патриарха Игнатия Аврама Рахмани, который считает, что александрийская Литургия св. Григория

²³⁰ Там же. С. 424.

²³¹ Там же. С. 425.

²³² Там же.

²³³ См. например: Villecourt L. Les Observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église Copte: (Ch. XVI-XIX de la Lampe des Ténèbres) // Le Muséon. Louvain, 1923. Vol. 36. P. 249-292; 1924. Vol. 37. P. 201-280; 1925. Vol. 38. P. 261-320; Burmester O. H. E. The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments. Le Caire, 1967

²³⁴ См. например: Quecke H. Neue griechische Parallelen zum koptischen Horologion // Orientalia. 1964. Vol. 77. P. 285-294; idem. Ein koptisch-arabisches Horologion in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai (Cod. Sin. ar. 389) // Ibid. 1965. Vol. 78. P. 99-117; idem. Untersuchungen zum koptischen Stundengebet. Louvain, 1970.

эволюционировала от Литургии Апостольского обряда и, чтобы доказать правильность своего мнения, проводит сравнение между параграфами обеих литургии²³⁵:

²³⁵ Игнатий Ефрем II, великие исследования в восточной и западной литургиях, монастырь Аль-Шарафа, 1924, стр. 262, 263.

Литургия Апостольского обряда:

Ты построил небо как крышу, разложил его как палатку и укрепил тяжесть земли на пустоте. Собрал море и опоясывал его просторным воротом и поставил в нем накопленные солёные пучины. И наполнил землю множеством различных животных. Создал рай, ввел в него человека и дал ему божественного знания. Когда ввёл его в рай наслаждения, дал ему есть от всех деревьев и запретил ему есть от одного растения.

Литургия св. Григория Богослова:

Ты построил мне небо как крышу, и укрепил мне землю, чтобы по ней ходить. Для меня ты взнуздal море. И для меня создал природу животных. Ты открыл мне рай, чтобы я мог наслаждаться, и дал мне познание твоей тайны. Показал мне древо жизни ... и запретил мне есть от одного растения.

Также доказательством правильности принадлежности этой Литургии св. Григорию Богослову служит особенность богословского изложения и воззрений, а также филологические особенности изложения текстов, включая особую терминологию и особые поэтические выражения.

Также косвенным доказательством являются следующие источники. Во-первых, необходимо упомянуть авторитетный текст Литургии, который находится в хуладжи (служебнике) Белого монастыря. Датировка этого списка Литургии, названная именем свт. Григория Богослова датируется VIII-Хвеком.

Во-вторых, некоторые коптские рукописи, содержащие эту Литургию, приписывают ее свт. Григорию Богослову. Например, ватиканская коптская рукопись № 26 1615 года, также как и ватиканская Коптская рукопись № 20, парижская Коптская №24, парижская Коптская №26 и №31. Имя святого упоминается в конце греческой Литургии в Парижской рукописи и при поминовении святых Литургии в греческом тексте Григорианской литургии, пришедшей из монастыря св. Макария²³⁶, опубликованной Evelyn White: «наш отец в святых – это Григорий Богослов»²³⁷.

В-третьих, служебники упоминают его имя в начале последования Литургии. Начиная с первого издания священного служебника²³⁸, служебники носят следующее

²³⁶ Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'N Natrun, Part I, New Coptic Texts From Monastery of Saint Macarius*. New York, 1926. P.211.

²³⁷ Καί του ἐν ἁγίοις Πατρός ἡμῶν θεολόγου Γρηγορίου.

²³⁸ Сделанным в Риме в 1736 году Рафаэлем Тухи

наименование «книга трех Литургий, то есть Литургии св. Василия, св. Григория Богослова и св. Кирилла с другими священными молитвами». Начиная с этой самой публикации именем свт. Григория Богослова либо в начале служебника, либо непосредственно перед Литургией давалось такое авторство²³⁹.

В-четвертых, авторство данной Литургии приписывается свт. Григорию Богослову во многих трудах священников Коптской Церкви в средневековье:

1. В XII, в законах Патриарха Гавриила Бен Турэк²⁴⁰, двадцать шестой закон гласит: «До меня дошли сведения, что люди из верхнего Египта придерживаются несоответствующей Литургии за пределами трёх известных, то есть литургии св. Василия, св. Григория и св. Кирилла». Таким образом это свидетельствует о существовании сложившейся традиции служения 3-х Литургий, одна из которых – св. Григория. И, хотя указан святой Григорий без его традиционного именованя Богослов, тем не менее это позволяет использовать данный факт как один из аргументов в пользу его авторства.

2. В XIII веке Иоанна Ибн Сабаа в своей книге: «драгоценная жемчужина в науках Церкви» указывает его как автора Литургии в 58 главе, «Литургии, которые вместе утвердили древние отцов – три: Первая – св. Василия Великого, архиепископ Кесарии, была посвящена ипостаси Бога Отца Вседержителя. Вторая – св. Григория – была посвящена ипостаси Бога Сына Единородного Вечного, и были упомянуты Его воплощение, распятие, страдания, погребение, воскресение, вознесение на небо и его приход, чтобы судить живых и мертвых, который является вторым пришествием после первого».

3. В XIV веке священник Шамс аль-Риаса Ибн Кабр²⁴¹ упомянул, что Церковь имеет три чинопоследования Литургий, одной из которых является

²³⁹ Например: священный служебник, протоиерей Абд аль-Масих Салиб, первое издание 1902 года.

²⁴⁰ 70-й патриарх коптской православной церкви, умер в 1145 году.

²⁴¹ Из отцов Коптской церкви, умер в 1324 году н.э.

григорианская литургия, используемая в молитве на Двенадесятых Господских Праздниках и в радостные дни²⁴².

4. В XV веке патриарх Гавриил V²⁴³ упомянул её в своей книге «Порядок обряда».

И, хотя перечисленные доказательства все же не являются прямыми и основательно доказывающими авторство данной Литургии, тем не менее этого достаточно для того, чтобы данная точка зрения была наиболее достоверной и вероятной.

С самого своего основания Коптская Православной Церковь понимала, что догматы и вероучительные определения – это не жесткие рамки, ограничивающие Церковь и воспрещающие что-либо, но это отражение той внутренней реальности, которой жили Ее члены. Эта жизнь выражалась наиболее полно в ежедневных молитвах и, конечно же, в евхаристии. Само богословие Литургии в Коптской Церкви весьма сходно с византийским. При этом сам факт наличия столько большого общего наследия может служить важнейшим элементом для богословского общения между Коптской Православной Церковью и Православной.

Кропотливые усилия отцов были направлены на то, чтобы подчеркнуть «традицию, учение и веру всей Церкви, Которая существует с самого начала и которую Господь дал и проповедовал апостолами и сохранил отцами». Перед лицом врагов веры, которые склонны полагаться только на разум, Церковь поставила веру выше разума. Разум не может быть объективным в сверхъестественных вопросах. Хотя отцы использовали некоторые философские методы, они делали это для того, чтобы раскрыть и прояснить учение Церкви, не осмеливаясь исследовать Божественную сущность с помощью человеческого разума. Поскольку благодаря своему благочестию они приблизились к тому, чтобы говорить о природе за

²⁴² Hammerschmidt E. Die Koptische Gregoriosanaphora, Syrische und Griechische Einflüsse auf Eine Ägyptische Liturgie, Berlin, 1957. P.1-2.

²⁴³ Патриарх Гавриил V-восемьдесят восьмой патриарх коптской православной церкви (1409-1427 гг.)

пределами разума, Святой Дух поддержал их в создании формул, описывающих природу Слова, Рожденного от Отца, и природу, которая приняла его в полноту времени в соответствии с мерой. Они веками закладывали прочные основы христологического богословского образования и понимали, что союз двух природ в личности Христа – это Союз Спасения. Все, что Христос сделал в нем, было в Мереу для нашего спасения.

Так, наиболее важная богословская особенность данной Литургии – в ее адресованности Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, Богу Сыну. Такой особый акцент замечен уже с самой первой молитвы Литургии, в которой священнослужитель просит позволение на совершение бескровной жертвы. То же самое можно сказать и о следующей за первой молитве «По уготовании жертвенника». Эти две молитвы необходимо рассматривать в совокупности, т. к. они обе обращены ко Второй Ипостаси и имеют одинаковую цель – смиренное вопрошание перед совершением Литургии. В этом контексте важно определить значимость данных молитв для Коптской Православной Церкви, которая толкует их в свете богословия свт. Кирилла Александрийского. Святой Кирилл Великий, икона христологической веры в Коптской Церкви, считает, что истинная вера в таинство воплощения является фундаментальной необходимостью, поскольку Воплощенное Слово является мерилем, по которому измеряется правильное толкование. Он утверждает, что для того, чтобы понять, что сказал Иисус, и осознать его действия, записанные в Евангелиях, необходимо видеть это в рамках полного союза двух природ, божественной и человеческой, в ипостаси Христа: Воплощенный Логос был не просто "богоносцем" (θεοφόρος), как верил Несторий, но все, что Иисус говорил и делал, исходило от ипостаси Воплощенного Логоса, и, соединяясь с божественной природой "по мере", тело обожествляется. Однако святой Кирилл подчеркнул необходимость сохранения единства, которое не разделено и не смешано между двумя естествами в ипостаси Христа, мы не должны приписывать слова и

человеческие поступки Христа только божеству или только человечеству Христа, но Его единой ипостаси.

В свете христологического богословия необходимо отметить следующие слова из Литургии свт. Григория Богослова: «Верую и исповедую до последнего вздоха, что это – Животворящее Тело, которое... Господь наш... Иисус Христос взял от Пресвятой... Богородицы... Марии. И сделал Его единым с Божественным, без поглощения, без слияния и без изменения (καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ μὴ ἐν μείξει μηδὲ ἐν φουρμῶ μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει). Истинно верую, что его Божественность не оставила его человечность ни одного момента и ни одного мгновения ока...»²⁴⁴.

Здесь можно видеть серьезные богословские построения, которые по характеру и направленности чрезвычайно напоминают известное вероопределение Халкидонского собора, исповедающие соединение природ во Христе неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. Разумеется, конкретная форма терминологии в данном случае может варьироваться, но содержание представляется почти полностью тождественным.

В Литургии святителя Григория также встречаются места, раскрывающие богословие Творения. Утверждается мысль о том, что именно Господь сотворил саму жизнь и благо: «сподобивый нас смиренных и грешных и недостойных раб Твоих предстати святому Твоему жертвеннику, и приносить, и служить пречистым Таинствам Нового Завета Твоего, сам, животворче и благих подателю, сотвори с нами знамение во благо, и сподоби ны в чистой совести служить тебе во вся дни живота нашего»²⁴⁵.

²⁴⁴ Dous R. W. B. Η Αλεξανδρινή Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου κατά την κοπτική παράδοσι. Σ. 117; Чинопоследование общей эфиопской литургии // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 493.

²⁴⁵ Dous R. W. B. Η Αλεξανδρινή Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου κατά την κοπτική παράδοσι. Σ. 117; Чинопоследование общей эфиопской литургии // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 183. نحن عبيدك الأذلاء الخطاة غير المستحقين، أن نقرب إلي مذبحك المقدس، ونقرب ونخدم الأسرار فائقة النقاوة التي لعهدك الجديد. أنت أيها المحيي، ومانح (الصالحات، اصنع معنا آية للخير، واجعلنا مستحقين أن نعبدك بضمير ظاهر كل أيام حياتنا)

Несомненно, свидетельствуется в этой Литургии тот факт, что Вся Троица участвует в творении мира, однако, стоит отметить, данная идея еще не претерпевает более глубокого развития и поэтому происходит отождествление Отца, Сына и Святого Духа в рамках богословия творения: «Отцу совечивый и единосущный, и сопрестольный, и соизждительный»²⁴⁶.

²⁴⁶ Там же.

ГЛАВА 3. БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КОПТСКОЙ ЛИТУРГИИ

3.1. Богословские аспекты Творения в текстах литургии и их святоотеческие основания

Прежде чем приступить к непосредственному анализу текстов Литургий на предмет богословия творения, необходимо кратко обозначить особенность богословского подхода в коптской традиции. Так, наибольшее влияние на Святых Отцов оказала именно Александрийская богословская школа, при этом важно отметить тот характер борьбы, который существовал у нее с Антиохийской традицией.

Стоит понимать, что это различие весьма неоднозначно и существенно разилось при сравнении конкретных богословов и их концепция. В целом же можно говорить о том, что различие в методе и подходе действительно существовали и носило по большей части онтологический характер. Так, александрийская богословская школа больше внимание уделяла аллегорическому толкованию, мистическому созерцанию и параллелизму, в то время как антиохийская школа была более склонна к естественнонаучному, историческому и рациональному методам. Все это отражалось на различных нюансах богословских изысканий, в частности в экзегезе Священного Писания, отношению к гносеологическим парадигмам и аскетике²⁴⁷.

Что касается вопросов Творения, то тут существенных онтологических различий не было между школами, при этом разница в методе толкования Священного Писания позволяет говорить о некоторых различных аспектах в богословии александрийцев, существенно повлиявших на коптское богословие. Для

²⁴⁷ Более подробно о различиях между Александрийской и Антиохийской богословскими школами см.: Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. 1998. № 3. С. 6–55; Саврей В. Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли. М., 2012; Тот же, Александрийская богословская школа в истории христианской мысли. М., 2012.

того же, чтобы более обстоятельно проанализировать это различие необходимо рассмотреть учение о творении на примере текстов Литургий, которые используются у Коптов: две Литургии свт. Василий Великого (одна на коптском языке, а другая на греческом), св. Григория Богослова и ап. Марка.

Цель Коптской Церкви заключалось в том, чтобы объяснить учение своим чадам в его простом содержании, так что отношения человека с Богом в молитвах и церковных таинствах являются отношениями между «Источником», то есть Богом, и его «образом и подобием», т.е. человеком. Таким образом, христианская вера стала по своей сути – через эту педагогику – школой молитвы и общения в божественной жизни через воплощение Слова. Роль молитвы стала фундаментальной в формировании вечной судьбы человека. Тот, кто присмотрится, обнаружит, что древние Литургии всегда начинались с творения, потому что сотворение человека по образу Божьему было первым шагом для воплощения Слова. Литургия дала вероучительные основы для объяснения истины, поскольку она прояснила неразрывную связь между творением, воплощением, искуплением и спасением, передала нам дух всего Нового Завета и представила причины воплощения Слова и всего, что Он сделал при своем вочеловечении. Таким образом, обряды и Литургии продиктовали подход к объяснению вероучения, который подчеркивал, что человек есть образ Бога и создание ради божественного общения. Но падение явилось ударом, который принес с собой смерть, разложение и боль, которые требовалось вмешательство Создателя, чтобы обновить человека, восстановить его до первоначального состояния и поддержать его благодатью большей, чем первая благодать.

3.1.1. Творение в текстах литургии

Первой рассмотрим Литургию свт. Василия Великого. И уже в «Молитве по изготовлении алтаря» можно увидеть важнейшую идею о Боге как о Творце, Который

не оставляет Свое творение, т.е. в рамках православного учение это подразумевает именование Бога Промыслителем:

«Ты убо Господи
сотвори ны достойны
силою духа Твоего
святого совершати сие
служение, да не впадем
в суд пред славою
Твоею великою, но
принесем ти сию
жертву благословения и
с нею славу и величание
во святилище Твоем»²⁴⁸.

أنت ياسيدنا اجعلنا
مستحقين بقوة روحك
القدوس أن نكمل هذه
الخدمة لكي بغير وقوع في
دينونة أمام مجدك العظيم
نقدم لك صعيدة البركة
مجدا وعظم بهاء في
قدسك²⁴⁹

Πθοκ πενηνηβ ἀριτεν ἡζικανος
θεν †χομ ἡτε πεκπνευμα εἶοτ
: εχοκ εβολ ἡται διακονιὰ θαι
.ινα θεν οτμετατρηπτεν
εἶραπ ἡπεἰθο ἡπεκνιω†
ἡωοτ : ἡτενιἡι νακ εδοτη
ἡοτθσιὰ ἡμοτ . Οτωοτ νεμ
οτνιω† ἡμετσαιε θεν πεθοταβ
ἡτακ .

²⁴⁸ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). СПб., 1865. С. 120.

²⁴⁹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.201-202.

При этом подчеркивается недостойность священнослужителя, который уповает не на свои силы, но на Бога, Который может сотворить его тем оружием, посредством которого совершается Евхаристия. Также под этим подразумевается тот факт, что Бог имеет попечение о своем творении на всем протяжении его существования, определяя его бытие вообще и раскрывая его в рамках темпоральности. Об этом более подробно излагает свт. Афанасий Великий: «Естество сотворенных вещей, как произошедшее из ничего, само в себе взятое, есть что-то текучее, немощное, смертное... чтобы вселенная не подверглась разрушению и не разрешилась опять в небытие, [Бог], все сотворив вечным Словом Своим и осуществив тварь, не попустил ей увлекаться и обуреваться собственным своим естеством, от чего угрожала бы ей опасность снова прийти в небытие, но как Благий управляет вселенною и поддерживает ее в бытии Словом же Своим... чтобы тварь... могла твердо стоять в бытии, как причастная подлинно сущего от Отца Слова... и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (т. е. небытию), если бы не соблюдал ее Бог Слово»²⁵⁰. При этом просматривается другая онтологическая грань творения – не просто акт, но акт длящийся во времени и в этом плане совечный времени как физической величине и временности вообще, потому что именно творение и постулирует его, делает его реальностью для каждой твари, в том числе и человека.

Уже далее, в молитве благодарственной, говорится об еще одном элементе, связанном с богословием творения: «Благодарим милосердного содетеля благих»²⁵¹.

Удивительным является тот факт, что именно благом определяется цель творения, его причина и характеристика самого творения. При это существует определенная амбивалентность данной категории, т.е. не только сотворенное Богом

²⁵⁰ Афанасий Великий свт. Слово на язычников. 41 // Афанасий Великий, свт. Творения. М., 2007. Т. 1. С. 181–182.

²⁵¹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 406–408. Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 120.

благо, но и Сам Бог Благ. Связано это скорее всего с тем, что по причастности к Богу, человек и через него все творение может стать причастниками этого блага.

Далее, в «Молитве после чтения апостола, или Павлова послания» встречаются следующие слова:

«И якоже он, подражатель Тебе бысть, Творче жизни, тако и нас равно сподоби, делом и верою быти подражатели ему, и прославляти имя Твое, и хвалитися крестом Твоим на всякое время»²⁵².

وكما تشبه بك أنت يا رئيس الحياة هكذا نحن أيضاً إجعلنا مستحقين أن نكون متشبهين به في العمل والإيمان
ممجدين إسمك القدوس ومفتخرين بصليبك كل حين وأنت الذي نرسل لك إلى فوق المجد والكرامة والسجود مع أبيك
الصالح والروح القدس المحيي المساوي لك الآن وكل أوان وإلى دهر الدهور كلها²⁵³

Οτοϛ ἠφρη† εταϕινη ἠμοκ: ἠθοκ παρχηϛος ἠτε πωνθ: παρη† ἠνον Ϸων ἠριτεν ἠεμπϷα
εϷρενϷωπι ενὸνι ἠμοϷ: Ϸεν πϷωβ ἠεμ φηαϷ† εν†ωϷ ἠπεκραν εϷοϷαβ: οτοϛ ενϷοϷϷοϷ ἠμον Ϸεν
πεκϷταϷροϷ ἠϷνοϷ νιβεν. Οτοϛ ἠθοκ πετενοϷωρπ νακ εϷϷωι: ἠπιϷοϷ ἠεμ πιταιὸ ἠεμ †προϷκϷηϷιϷ: ἠεμ
Πεκιω† ἠἶγαϷοϷ: ἠεμ ΠιπνεϷμα εϷοϷαβ ἠρεϷτανθο οτοϛ ἠὸμοϷϷιοϷ ἠεμακ: †νοϷ ἠεμ ἠϷνοϷ νιβεν ἠεμ
Ϸα εϷεϷ ἠτε νιεϷεϷ τηροϷ

²⁵² Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 126.

²⁵³ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.246-247.

Тут также говорится о Боге как о сотворителе самой жизни человека, при этом подразумевается в первую очередь человек. Эти слова также могут являться отсылкой к Быт. 2:7, где говорится, что Бог вдул в человека «дыхание жизни». При этом основная семантическая нагрузка слов «Творче жизни» заключается в возвеличивании Господа, утверждении его Всемогущества и прославлении Его деяний, а в особенности самого величайшего из них – творение всего мира. При этом нельзя не отметить очевидную отсылку на 1 Кор. 4, 16: «Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу».

Далее, в «Молитве по соборном послании» используется тот же образ дальнейшего попечения Господа за миром, в котором Он является Истинным подателем не только самой жизни и бытия, но и добродетели, проводящей человека к Истине и Благу:

«молим Тя Господи:
сотвори ны достойны
части и жребия их»²⁵⁴.

نسألك يا سيدنا إجعلنا مستحقين
نصيبهم وميراثهم وانعم علينا كل
حين أن نسلك في آثارهم.

Ἰεηϛεο ε̅ροκ Πεννην ἄριτεν
ν̅εμ̅π̅ω̅α̅ ἰ̅πο̅υ̅ε̅ρο̅ς̅ ν̅εμ̅
πο̅τ̅κ̅λ̅η̅ρο̅ς̅.

²⁵⁴ Священный служебник-книга
трёх литургий св. Василия, св.
Григория и св. Кирилла / испр. и
ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир,
1902. С. 127.

При этом стоит отметить сотериологические и эсхатологические мотивы, присутствующие в этой фразе. Священник просит даровать всем собравшимся на Евхаристию «части» Апостолов и их «жребий». При этом под «частью» подразумевается та слава и великое достоинство их в Небесном Иерусалиме, а под жребием подразумевается их мученический удел и страдания. Тут стоит оговориться о том, что александрийской богословской школе вообще и коптской традиции в частности свойственна идеализация мученического подвига и аскетической практики, как подготовке и воспроизведению этих страданий, приносящих будущую блаженную жизнь. То есть желание претерпевания этого «жребия» по факту своему укореняет эту традицию в Литургическом наследии.

Важное место в контексте богословия творения содержится в Тайной молитве после Евангелия, в которой молитва расширяется не только на венец творения – на человека и его просьбы, но также и на природу: «Помяни Господи воды речные, и благослови, умножая я по мере их... Помяни Господи семена и насаждения, да растут и множатся... Помяни Господи воздух неба и плоды земли, и благослови я. Помяни Господи благостояние святого Твоего места сего и всех церквей, и обителей святых отец наших православных. Помяни Господи здравие людей и животных»²⁵⁵.

При этом подразумеваемая последовательность в логическом истолковании такого вопрошания – т.е. Бог, будучи творцом мира и его Промыслителем, будет заботиться не только о человеке, но и о всем мире вообще. При этом нельзя не заметить тот факт, что мир этот все же создан для человека и именно человеку дан в распоряжение.

Более глубокое понимание идеи о венце творения можно увидеть в «Молитве о мире», где сказано:

²⁵⁵ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 130.

«О Царю мира, даждь нам мир Твой, яко вся нам даровал еси»²⁵⁶.

يا ملك السلام، أعطنا سلامك، لان كل شيء قد أعطيتنا²⁵⁷

Ποτρο ἡτε τῆρινν μοι παν ἡτεκῆρινν: ζωβ τῆρ νίβεν ακτητοῦ παν

Мысль о том, что именно Господь является Тем, Кто дарует человеку все может рассматриваться в двух отношениях. В соответствии с первым смыслом, человек молящийся имеет имущество, Церковь и общину, и возможность молиться, что вызывает у него чувство благодарственного трепета перед Творцом. Однако другое значение более онтологично и отсылает нас к первым главам книги Бытия, где говорится о том, что Господь дарует человеку землю, чтобы возделывать ее, преобразать своей деятельностью. Таким образом через человека возможно преобразить и приблизить к Творцу все творение и Адам является по замыслу тем, кто должен посредством Себя обожить весь мир.

Еще один интересный аспект богословия творения в коптской Литургии свт. Василия Великого содержится в «молитве лобзания мира ко Отцу», где священник произносит следующие слова:

«Боже великий и вечный, создавый человека права²⁵⁸, и смерть, яже завистию сатаны в мир вниде, разрушивый животворным пришествием едиnorodного сына Твоего Иисуса Христа Господа Бога и Спаса нашего, и исполнивый землю небесного мира»²⁵⁹.

يا الله العظيم الأبدى، الذي جبل الإنسان علي غير فساد. والموت الذي دخل إلي العالم بحسد إبليس

هدمته، بالظهور المحيى الذي لابنك الوحيد الجنس ربنا وإلهنا ومخلصنا يسوع المسيح. وملاّت الأرض من السلام

الذي من السموات

²⁵⁶ Там же. С. 132.

²⁵⁷ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.278-279.

²⁵⁸ Под «Человеком права» тут подразумевается совершенство сотворенного человека.

²⁵⁹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 135.

Φ† πινηϋ† πιϋλα̅νε̅: φη̅ετα̅κωτ̅ ἔπιρω̅μι̅ ἐ̅ρ̅νη̅ ἐ̅χεν̅ †με̅τα̅τ̅τα̅κο. Ο̅το̅ς̅ φ̅μο̅ς̅ ἐ̅τα̅σι̅ ἐ̅δο̅τη̅ν̅ ἐ̅πι̅κο̅σ̅μο̅ς̅:
 ε̅ι̅τε̅ν̅ πι̅φ̅θο̅νο̅ς̅ ἢ̅τε̅ πι̅δ̅ια̅βο̅λο̅ς̅: ἀ̅κ̅ω̅ρ̅ω̅ρ̅η̅ ε̅ι̅τε̅ν̅ πο̅τω̅ν̅ ε̅βο̅λ̅ ἢ̅ρε̅ψ̅τα̅ν̅δο̅: ἢ̅τε̅ πε̅κ̅μο̅νο̅ς̅ εν̅η̅ς̅ ἢ̅ϋ̅η̅ρι̅:
 Π̅ε̅νο̅ς̅ ο̅το̅ς̅ Π̅ε̅ν̅νο̅ς̅† ο̅το̅ς̅ πε̅ν̅σ̅ω̅ρ̅ Ἰ̅η̅ς̅ Χ̅ρ̅ς̅. Ο̅το̅ς̅ ἀ̅κ̅μο̅ς̅ ἔ̅πι̅κα̅σι̅ ἐ̅βο̅λ̅δ̅ε̅π̅ †ε̅ι̅ρ̅η̅η̅η̅ †ε̅βο̅λ̅ δ̅εν̅ πι̅φ̅νο̅τι̅.

В этих словах важно отметить два положения, которые необходимы пояснения: Господь создает «человека права» и разрушает смерть, которая вошла в мир через зависть сатаны.

Первое выражение отсылает нас к человеку в его состоянии до грехопадения. Бог создает человека во всей полноте, т.е. человек обладал полнотой человеческой природы, был непорочным, бессмертным, мудрым. «Бог сотворил человека непорочным, правым, любящим добро, свободным от печалей и забот, украшенным всякою добродетелью, изобилующим всеми благами, как бы некоторый второй мир – малый в великом, – как нового ангела, поклоняющегося Богу... Он создал его по природе безгрешным и по воле свободным»²⁶⁰.

Такой высокий статус делал человека венцом творения Господа и вместе с этим возлагал большую ответственность за преступление Его заповедей. При этом данный факт становится важным в контексте христианской теодицеи. Известный богослов Ричард Суинберн говорит о том, что «в современном мире многим теистам необходима теодицея», и что без нее зло просто не дает возможности Богу существовать в современном мире²⁶¹. При этом сложность составления приемлемой теодицеи, которая поныне во многом не решена богословием, не дает право теистам оставлять попытки и находить пути решения оправдания Бога. Еще один современный западный богослов утверждает, что проблема зла является едва ли не самой, а может и самой главной проблемой всех монотеистических религий.

²⁶⁰ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2011. С. 50.

²⁶¹ Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford, 2008. P. 10.

Трудность этого вопроса являет теистам тот камень преткновения, о который спотыкаются многие, берущиеся его решать²⁶². Таким образом данный отрывок дает основание Коптской теодицеи – человек сотворен Богом правым и добродетельным, лишенным страданий и смерти, при этом ответственность за сам факт грехопадения адресуется сатане, который гордостью внес смерть в мир.

Второе выражение говорит о том, что виновником смерти в мире является сатана. При этом указывается главная причина, побудившая его к этим действиям – зависть. Также важно отметить, что рассматривается это в контексте сотериологическом, в контексте воплощения Христа в мире, Который пришел, чтобы разрушить «оковы смертные» и вернуть человека к его первоначальному состоянию, вернуть его на путь духовно-нравственного совершенствования, в котором он сможет достичь соединиться с Богом.

Непосредственно в Евхаристическом каноне Литургии свт. Василия Великого встречаются следующие слова, подчеркивающие абсолютное значение Бога в творении мира:

«сотворивый небо и землю, море, и вся яже в них, Отец Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, сотворивый о нем вся видимая и невидимая»²⁶³.

الذي خلق السماء والأرض والبحر وكل ما فيها، أبو ربنا وإلهنا ومخلصنا يسوع المسيح، هذا
الذي خلقت الكل به، ما يري وما لا يري²⁶⁴

Φη̅ε̅τα̅ϥ̅α̅μ̅ι̅ο̅ ἡ̅τ̅ε̅ ν̅ε̅μ̅ ἡ̅κ̅α̅ρ̅ι̅ ν̅ε̅μ̅ φ̅ι̅ο̅μ̅: ν̅ε̅μ̅ ν̅η̅ε̅τ̅ε̅ ἡ̅ῶ̅ν̅τ̅ο̅ϥ̅ τ̅η̅ρ̅ο̅ϥ̅ . Φ̅ι̅ω̅τ̅ ἡ̅π̅ε̅ν̅ο̅ς̅ ο̅ϥ̅ο̅ς̅ π̅ε̅ν̅ν̅ο̅ϥ̅τ̅ ο̅ϥ̅ο̅ς̅
π̅ε̅ν̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ̅ Ἰ̅η̅ς̅ Χ̅ρ̅ι̅ς̅. Φ̅α̅ι̅ ε̅τ̅α̅κ̅α̅μ̅ι̅ο̅ ἡ̅π̅τ̅η̅ρ̅ϥ̅ ε̅β̅ο̅λ̅γ̅ι̅τ̅ο̅ϥ̅: ν̅η̅ε̅τ̅ο̅ϥ̅η̅α̅τ̅ ε̅ρ̅ω̅ο̅ϥ̅ ν̅ε̅μ̅ ν̅η̅ε̅τ̅ε̅ ἡ̅σ̅ε̅ν̅α̅τ̅ ε̅ρ̅ω̅ο̅ϥ̅ α̅ν̅.

²⁶² Erickson M. God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes / Литтл Б. Бог и бессмысленное зло. Теодицея сотворенного мироустройства. Симферополь, 2008. С. 33.

²⁶³ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 137.

²⁶⁴ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 315.

И если первая часть данной фразы подчеркивает создание всей трехчастной иерархии миробытия (небо, земля и море), то последняя часть остается несколько запутанной, однако проблема разрешается в рамках анализа поэтической особенности: данная молитва имеет двухчастную повторяющуюся структура, которая и обуславливает смысловое содержание данной части, по своей сути повторяющей смысл первой – Господь Абсолютный Творец мира.

Далее в последовании Евхаристического канона содержатся следующие слова:

«Воистину Свят, Свят, Свят еси Господи Боже наш, сотворивый ны, и создавый ны и положивый ны в рай сладости»²⁶⁵.

قدوس، قدوس، قدوس، بالحقيقة أيها الرب إلهنا. الذي جبلنا وخلقنا ووضعنا في فردوس

النعيم²⁶⁶.

Хотав хотав хотав ѓен отъеѓни Пѓс Пенноуѓ. Фнѓтаѓер̀плазин ѓмон: отоз аѓѓамѓон: отоз аѓѓаѓ ѓен ппараΔѓос ѓте поѓноѓ.

В Священном Писании термин «рай» встречается нечасто: Быт 2, 8–10; Иоил. 2, 3; Лк 23, 42–43; 2 Кор 12, 4; Откр. 2, 7. В основном употребляются следующие слова для обозначения рая: «גַּן» (gan) и «παρα-δείσον». Также стоит отметить, что существует определенная терминологическая путаница, связанная с тем, что наименование места пребывания первых людей, Адама и Евы синонимично. Также синонимом рая часто выступают выражения «Царство Небесное», «жизнь будущего века», «восьмой день», «новое небо», «небесный Иерусалим». Также важно

²⁶⁵ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 137.

²⁶⁶ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 324.

отметить, что для любых вариантов этимологии этого слова, значение будет оставаться одним и тем же: «будь то еврейское, халдейское или персидское происхождение, означает [рай] “место, огражденное для наслаждения и удовольствия”»²⁶⁷. Также стоит отметить, что рай, будучи садом в своей смысловой семантики использует понятный для каждого жителя жарких мест образ тени от насаждений. Т.е. сад – это место где множество тени, которая приносит блаженство для любого, кто находится в ней, а не на палящем солнце. Так или иначе, для более целостного анализа необходимо рассмотреть указанные места подробнее.

Первоначальный образ удовольствия в Библии связывается с раем – садом, который Бог насадил специально для людей (Быт. 2, 8–10). Рай – синоним наслаждения. В этом контексте становится понятным важнейшего сходства, а вернее отождествление рая первых людей и рая будущего – блаженное состояние человека, которым он будет наслаждаться, если войдет в число спасенных.

Также стоит обратить внимание на соотнесение с Эдемом. Таким образом в Священном Писании можно разделить понятия Эдем и рай, как первое и последнее состояние человечества. Первое понятие с древнееврейского переводится как место удовольствия или наслаждения. Именно поэтому в Священном Писании встречается несколько мест, которые называются Эдемом по очень схожему состоянию, которое человек там переживает. Однако стоит отметить, что, несмотря на попытки библеистов разделить понятия рай духовный и телесный Эдем, это в тексте Священного Писания не происходит, что указывает на существенную проблему в решении вопроса соотнесения телесных и духовных удовольствий.

Также из этого отрывка становится очевидным тот факт, что рай был на земле и потому является неотъемлемой частью его истории. «И сокрушу затворы Дамаска, и истреблю жителей долины Авен и держащего скипетр – из дома Еденова, и пойдет народ Арамейский в плен в Кир, говорит Господь» (Ам. 1, 5). Т.е. пророк Амос

²⁶⁷ Watson R. Biblical and Theological Dictionary. New York, 1851. P. 2129.

утверждает о том, что Эдем находился в Сирии, в Долине Дамаска. Существование города с подобным наименованием подтверждает Плинием и Птолемеем²⁶⁸. Однако большинство современных библеистов полагают Эдем в Нижнем Ефрате, между рекой Тигр и Персидским заливом или же у устья рек, севернее, приблизительно в холмистых областях Армении.

Еще одним местом, в котором используется указанный образ – Иоил. 2, 3: «Перед ним пожирает огонь, а за ним палит пламя; перед ним земля как сад Едемский, а позади него будет опустошенная степь, и никому не будет спасения от него». В этом стихе описываются бедствия, которые постигли народ: засуха и саранча, и дается метафорическое описание последствий этого: если раньше земля была преизбыточна и плодородна как в Эдеме, то после – пустыня. Таким образом можно заключить, что уже для Пророка Иоила Эдем – символ полноты и блаженства.

В Новом Завете также используется слово рай, даже в речи Самого Христа, как например в Лк. 23, 43: «И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (*παρα-δείσῳ*)». Однако тут стоит понимать, что понятие рай уже имеет множество иудейских наслоений и рай в этом контексте представляется временным пристанищем для праведников, которые умерли (противоположное Шеолу). И слова Христа таким образом являются ближайшим обетованием скорейшей смерти и пребывания в раю для разбойника. Интересное толкование в этом контексте дает Феофилакт Болгарский: «Так и разбойник, хотя стал теперь в раю, однако же, не наслаждается совершенным блаженством»²⁶⁹. В этих словах стоит понимать определенную потенцию рая, которую разбойник полноценно достигнет после второго пришествия. Таким образом можно сделать вывод, что райское наслаждение будет достигнуто праведником не сразу после смерти, а после Второго Пришествия.

²⁶⁸ Watson R. Biblical and Theological Dictionary. P. 974.

²⁶⁹ Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Луки. М., 2013. С. 485.

Также апостол Павел использует слово «Рай» в 2 Кор. 12, 4: «что он был восхищен в рай (παράδεισον) и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать». Важной характеристикой рая является исходя из этого стиха – славословие Бога ангелами и святыми «неизреченными словами», т.е. которые невозможны или, вернее, несовместимы с человеческим языком. Это открывает определенную духовную грань рая и неминуемо связывает удовольствие и славословие Бога. Таким образом можно заключить, что данный отрывок показывает духовную грань категории наслаждения, которая доступна человеку и является частью его естества.

В Откр. 2, 7 используется еще одно важное выражение: «παράδεισος τοῦ θεοῦ», т.е. рай Божий, однако может являться и другим, раем земным. Эти слова в целом дополняют все предыдущие места из Священного Писания, а также определенным образом коррелируют с истинными и ложными удовольствиями человека. Эта дуальность мира²⁷⁰, при неправильном рассмотрении может привести к тому, что она накладывается на антропологический состав человека и воспринимается как противоборства души и тела, духовности и телесности. Из этого неминуемо следует вывод, что все телесное грешно априори, а для грешного человека делается некоторое допущение в Ветхом Завете, смотрящим на жизненные удовольствия в несколько ином ключе. В частности, примером такого толкования выступает сирийская «Книга степеней»²⁷¹, в которой рай воспринимается как одновременно и физическая и духовная реальности наслаждения, однако эти наслаждения вытекают из аскетических упражнений, в которых несомненным образом проявилась добродетель праотцов Адама и Евы. По мнению указанного автора, такая интерпретация, с натяжкой соответствующая духу Священного Писания, была

²⁷⁰ См. подробнее: Daniélou, J. Terre et paradis chez les Pères de l'Église // Eranos Jahrbuch. 1953. № 22. P. 433–472; Louth A. Paradies: IV Theologiegeschichte // Theologische Realenzyklopädie, XXV / hrsg. G. Müller. Berlin; New York, 1995. P. 714–719.

²⁷¹ См. подробнее: Кофски А., Рузер С. Рай как сад аскетических усад: герменевтические стратегии «Книги степеней» // Символ. 2009. № 55. С. 71–93.

необходимо для укоренения аскетики в самом начале истории человечества, а в соединении с учением об «восстановлении утраченного рая», человек должен вернуться к этому аскетическому призванию человека, что придает этому духовному упражнению дополнительный богословский смысл.

При этом важно отметить, что подобный образ, обозначающий важность образа рая в рамках богословия творения до грехопадения, также прослеживается в следующих словах:

«ради добра создал человека из несуществующего и поместил его в рай радости. И когда он пал из-за коварства врага и неповиновения Твоей святой заповеди, и Ты желал обновить его и вернуть его в прежнее состояние».

الذي من اجلّ الصلاح وحده، مما لم يكن كونت الانسان، وجعلته في فردوس النعيم. وعندما سقط بغواية العدو ومخالفة وصيتك المقدسة. و اردت ان تجدّه، وتردّه إلي رتبة الأولي.

Фнѣте єѡѡє ουμεταγαθος ὑμαγατс εβολθεν φнѣте ηαϗϗοη αη ακθρεϗϗοηπι ηχε φρωηι ογοη ακϗαϗ ϑεν ηηαραδισοη ητε ηοηνοϗ. ηεν ηχηνθρεϗϗει δε εβολζηтен ηαπατη ητε ηηααηι ηεη ημετατсωтеη ηса текентолη εθ̄. Ογοη εακοτωϗ εαιϗ ὑβери ογοη єенϗ εθοηη еηαζιωηη ητε ϗοηη.²⁷²

Таким образом рай становится не только местом первого жительство Адама и Евы, но также и особым духовным состоянием, к которому Бог пытается вернуть человека.

В молитве по «Отче наш» также повторяется мысль о том, что господь является творцом благ: «Преизбыточествова благодать зиждителя благих Сына Твоего Единородного, Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа»²⁷³.

²⁷² Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 458.

²⁷³ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 378. Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 149.

Коптская Православная Церковь верит в то, что утверждал свт. Кирилл Александрийский: что Бог Отец не творит ничего, никак иначе, как Сыном, в Святом Духе. Эти слова также есть и у апостола Павла: «Которым он и сотворил миры» (Евр. 1: 2). Фактически, Тот, с Кем Бог Отец создал мир, стал человеком. Если кто-то спросит: «Как он может родиться от женщины и одновременно создавать вещи?» Святой Кирилл ответит ему, что Он родился, когда стал таким же человеком, как мы. Он вызывает то, что еще не существует, к существованию, потому что Он Бог²⁷⁴.

Отдельно стоит рассмотреть благодать как соотнесение человека с Богом. То есть человек может стать благим, однако не только с помощью дара от Бога, но и своими силами в соединении с первым. Поэтому тут можно говорить об определенном соработничестве. Человек будет настолько благ, насколько усвоит себе добродетели, присущие Божеству: любовь, целомудрие, воздержание, смирение. Автор Притчей заявил, что «добрый приобретает благоволение от Господа» (Притч. 12, 2) и насыщается от путей своих (Притч. 14, 14).

В контексте благодати важно сказать, что она определяется как категория противоположная злу. Это подводит нас к современной проблематике устаревшего терминологического аппарата богословия. Мир не общается языком Святых Отцов, что актуализирует необходимость разработки нового методологического и терминологического аппарата богословия в данном вопросе. Происходит эта необходимость из разницы пониманий слов «зло» и «страдание». Знаменитая формула свт. Василия Великого «Бог не виновник зла» не является объяснением проблемы страданий по той причине, что «зло» в понимании Святых Отцов и «зло» для современного человека существенно разнятся. Поэтому важно отметить, что «благодать» противоположна «злу» в Библейском контексте.

Таким образом Бог в рамках Литургии свт. Василия Великого мыслится как создатель этих благ. Важно понимать, что подобный акцент сделан вероятнее всего

²⁷⁴ Cyril of Alexandria, *Scholia on the incarnation of the Only-Begotten*. LFC47, Oxford (1881) Chapter 17. pp. 185–236.

для борьбы с философскими концепциями и утверждением собственных воззрений касательно категории блага. Так, для Платона, Аристотеля, киренаиков и киников благо являлось, хоть и с оговорками, самостоятельно существующим элементом миробытия, которое неподвластно Богу и в некоторых системах даже выше Творца, потому что описывает Его.

В Литургии святителя Григория также встречаются места, раскрывающие богословие Творения. Утверждается мысль о том, что именно Господь сотворил саму жизнь и благо:

«сподобивый нас смиренных и грешных и недостойных раб Твоих предстать святому Твоему жертвеннику, и приносить, и служить пречистым Таинствам Нового Завета Твоего, сам, животворче и благих подателю, сотвори с нами знамение во благо, и сподоби ны в чистой совести служить тебе во вся дни живота нашего»²⁷⁵.

نحن عبيدك الأذلاء الخطاة غير المستحقين، أن نقتررب إلي مذبحك المقدس، ونقتررب ونخدم الأسرار فائقة النقاوة التي لعهدك الجديد. أنت أيها المحيي، ومانح الصالحات، اصنع معنا آية للخير، واجعلنا مستحقين أن نعبدك بضمير طاهر كل أيام حياتنا²⁷⁶

Несомненно, свидетельствуется в этой Литургии тот факт, что Вся Троица чувствует в творении мира, однако, стоит отметить, данная идея еще не претерпевает более глубокого развития и поэтому происходит номинальное отождествление Отца, Сына и Святого Духа в рамках богословия творения:

²⁷⁵ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 183.

²⁷⁶ [Епифаний еп. Литургия святого Марка. Каир: монастырь св. Макария, 2015. С.43].

«Отцу совечивый и единосущный, и сопрестольный, и созиждительный»²⁷⁷.

المساوي للآب في الأزلية ومن نفس جوهره، والجالس معه علي العرش والخالق معه²⁷⁸

Важной теме творения человека больше всего посвящается в Литургии святителя Кирилла Александрийского. Так, уже в молитве о мире встречаются следующие слова:

«Ты бо создал еси персть нашу и веси яко никтоже есть рожденный женою, иже не согрешит пред Тобою»²⁷⁹.

لأنك أنت العارف كخالق جبلتنا انه ليس مولود امرأة يتزكي أمامك²⁸⁰

Πῶοκ τὰρ εἰςωοῦην ἄωο ρεῖωοητ: ἠπενῖλαομα: χε ἠμμοη ἕφο ἡςῖμη ηαμαῖ ἠπεκῖμοο

Тут подразумеваются первые главы книги Бытия, в котором описывается творение Богом всего мира, в том числе и человека. Однако возникает важный вопрос исходя из этого повествования: есть ли первичность в творении души или тела? Существует вообще три допустимых варианта, которые возможны в таком случае:

- 1) душа твориться прежде тела (в частности этой точки зрения придерживается Ориген²⁸¹);
- 2) тело твориться прежде души (такое мнение встречается у Тертуллиана, блаж. Феодорита Кирского и свт. Иоанна Златоуста);

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ القدااس الغريغوري، النص اليوناني مع الترجمة العربية، الأنبا أيبفانيوس 2015 ص59
монастырь св. Макария, 2015. С.59].

²⁷⁹ Там же. С. 210.

²⁸⁰ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 567.

²⁸¹ См. подробнее: Origenes. In Genesim. 1. 13 // PG. 12. Col. 155D–155C; Idem. De principiis II. 8. 1 // PG. 11. Col. 221D–222A.

3) творение происходит одновременно (закреплена в предании Православной Церкви свт. Иоанном Дамаскиным и прп. Максимом Исповедником).

Еще одним важным элементом учения о сотворении человека является его трехчастность, которую отмечает свт. Григорий Нисский: «Только к устройению человека Творец всего приступает осмотнительно, чтобы вещество приготовить для его состава, и форму его уподобить красотой известному первообразу, и предложить цель, ради которой он будет создан»²⁸². То есть учение о составе природы сотворенного человека, о назначении человека и об Образе и Подобию Божию в человеке.

В контексте рассмотрения также необходимо рассмотреть значение выражения «дыхание жизни (πνοήν ζωής)» более подробно. Есть несколько пониманий этого выражения в рамках толкования Священного Писания:

1) Сущностная Божественная эманация. Данную точку зрения в основном поддерживали гностические течения²⁸³;

2) Это и есть душа человека. Данную точку зрения поддерживали отцы Александрийской богословской школы (например, Климент Александрийский), свт. Григорий Богослов.

3) Это наименование Божественной энергии, Его творческого акта, в результате которого формируется душа человека. Данную точку зрения поддерживают: блж. Августин, прп. Анастасий Синаит, и, при более широком прочтении – прп. Иоанн Дамаскин («Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека... Из земли Он образовал тело, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением»²⁸⁴).

4) Это особая благодать Бога, которая сообщается человеку при сотворении. Данного мнения придерживался свт. Григорий Палама²⁸⁵. Также

²⁸² Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. М., 1861. Ч. 1. С. 87.

²⁸³ См. подробнее об этом: Фокин А. Р. Душа // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 449, 455–456.

²⁸⁴ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. С. 209.

²⁸⁵ Григорий Палама, свт. Беседы (омилии). М., 1993. С. 168.

необходимо отметить и свт. Афанасия Александрийского, который писал: «Бог не только сотворил нас из ничего, но, по благодати Слова, даровал нам и жизнь по Богу»²⁸⁶, что особенно важно в рамках анализа учения о творении в александрийской богословской школы.

Определенной чертой, обобщающей все богословие творения в рамках Литургий, являются следующие слова молитвы:

«Ты бо сотворил еси небеса и вся, еже в небесех, землю и вся, яже в ней суть, моря, реки, источники и озера, и вся яже в них. Ты создал еси человека по образу и по подобно Твоему и вся премудростию Твоею сотворил еси во свете Твоем истинном – в едиnorodном Сыне Твоем, Господи Боже, Спасе и Царе нашем Иисусе Христе»²⁸⁷.

انت الذي خلقت السموات وما في السموات والارض وكل ما فيها . البحار. الانهار. الينابيع. البحيرات. وما في جميعها .
انت الذي خلقت الانسان كصورتك وكشبهك. وخلقت كل الاشياء بحكمتك. نورك الحقيقي ابنك الوحيد ربنا والهنا
ومخلصنا وملكنا كلنا يسوع المسيح²⁸⁸

Π̅οοκ πε φ̅νετασ̅αμ̅ιο̅ η̅ν̅ι̅φ̅νο̅υ̅: η̅μ̅ η̅νε̅τ̅εν̅ η̅ι̅φ̅νο̅υ̅: η̅κα̅ρι̅ Δ̅ε̅ η̅μ̅ ε̅ω̅β̅ η̅ι̅β̅εν̅ ε̅τε̅ η̅̅ν̅τ̅υ̅.

Π̅ι̅α̅μ̅α̅ιο̅υ̅: η̅ι̅α̅ρ̅ω̅ο̅υ̅: η̅ι̅μ̅ο̅υ̅: η̅ι̅λ̅γ̅μ̅η̅ν̅: η̅μ̅ η̅νε̅τε̅ η̅̅ν̅τ̅ο̅υ̅ τ̅η̅ρο̅υ̅. Π̅ο̅οκ πε φ̅νετασ̅αμ̅ιο̅ μ̅π̅ι̅ρ̅ω̅μ̅ι̅: κατα
θ̅νε̅τε̅ θ̅ω̅κ̅ η̅̅γ̅κ̅ω̅ν̅ η̅μ̅ κατα πε̅κ̅ι̅ν̅ι̅. Ε̅ν̅χα̅ρι̅ Δ̅ε̅ η̅ι̅β̅εν̅ α̅κ̅θ̅α̅μ̅ι̅ω̅ο̅υ̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ε̅ι̅τε̅ν̅ τε̅κ̅σο̅φ̅ια̅. Π̅ε̅κο̅υ̅ω̅ν̅ι̅ μ̅μ̅ν̅ι̅:
πε̅κ̅μ̅ο̅νο̅υ̅ε̅ν̅η̅ς̅ η̅̅Ϟ̅ρι̅: πε̅νο̅ς̅ ο̅το̅υ̅ πε̅ν̅Π̅ο̅υ̅† ο̅το̅υ̅ πε̅ν̅σ̅ω̅τ̅η̅ρ̅ ο̅το̅υ̅ πε̅ν̅Ο̅τ̅ρο̅ τ̅η̅ρε̅ν̅ Ι̅η̅ς̅ Π̅χ̅ς̅²⁸⁹.

Тут говорится и об абсолютности творения мира Богом, творении всей материи и вещества, всех живых существ, всех стихий мира (особенно важно в контексте античных представлений о составе материи), творении человека по Образу

²⁸⁶ Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 1. С. 197.

²⁸⁷ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 212.

²⁸⁸ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 576-577.

²⁸⁹ Там же.

и Подобию, что все сотворенное Богом – премудро устроенное и благое, что позволяет говорить о причастности всего творения к Божественной благодати как таковой, а также указывается, что твориться весь мир посредством Сына Своего.

Таким образом единственный элемент, который не был подробно рассмотрен в рамках данной работы – учение о творении человека по Образу и Подобию Бога. Вообще, об этом говорится в Священном Писании: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26-27). А также еще: «кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6). Таким образом основание данного учения – Священное Писание, однако возникает вопрос, что подразумевается под этими двумя понятиями.

В отношении образа Божия есть определенное согласие среди Святых Отцов, которые видят в этой характеристике способность человека отражать совершенства Бога в себе. Так, например, если Бог есть Премудрое Существо, то человек – разумное²⁹⁰. Бог – Существо духовное, человек – также имеет душу. Бог Владычествует всем, тогда как человек владычествует над миром²⁹¹.

Несколько тяжелее обстоит дело с такой характеристикой как подобие Бога в человеке. В частности, александрийская богословская школа в лице святителей Афанасия и Кирилла Александрийских не различают эти понятия и говорят лишь о синонимичном ряде, для подчеркивания соотнесенности Бога и человека.

Основой другого понимания служит тот факт, что в Священном Писании, в книге Бытия, в 27 стихе не говорится о подобии человека, что позволяет говорить о

²⁹⁰ См., например: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. 1, 9 // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. М., 2001. Кн. 2. С. 511.

²⁹¹ Irenaeus. Contra haereses. 5. 6 // PG. 7. Col. 1136D–1138C.

различении этих терминов. Это, в частности, замечает свт. Василий Великий: «по образу Нашему и по подобию Нашему, а в следующем стихе говорится: И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, т. е. о подобии 27-й стих умалчивает»²⁹². При этом важным является тот факт, что единого мнения на тот счет, что же значит подобие случае отделения этого понятие от образа Бога – не существует в рамках святоотеческого понимания и толкования.

При таком высоком статусе человека неминуемо возникает вопрос о его статусе относительно всего остального творения. Так, свт. Григорий Нисский отмечает: «чтобы земное сопревознеслось с Божественным и, через срастворение дольного естества с естеством надмирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари»²⁹³. Такое понимание позволяет говорить о том, что человек является связующим звеном между все материальным и Богом. Такой статус обуславливает с одной стороны, полную власть человека над миром, а с другой – ответственность за этот мир. При это есть также и другой онтологический уровень понимания этой идеи – если человек впадает в греховное состояние и не стремиться к обожению, то через него и весь мир также не может приступить к богообщению, потому что для всех живых существ именно человек выступает тем единственным способом соединения с Творцом. Данная мысль важна в контексте современных богословских осмыслениях проблемы экологии и окружающего мира.

Подводя итог важно отметить, что в целом, учение о творении, содержащееся в Литургиях коптской традиции: свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и ап. Марка, в целом сходны по содержанию с учением Православной Церкви. Существенный акцент делается на творении Богом мира из ничего, о сотворении Богом всего вещественного мира, что в свою очередь абсолютизирует Бога и позволяет переосмыслить Его Всемогущество в рамках христианского дискурса,

²⁹² Василий Великий, свт. Беседа 1. На слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» // ЖМП. 1972. № 1. С. 36.

²⁹³ Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Ч. 4. С. 17.

человек, как венец творения, творится по образу и подобию, которые обуславливают с одной стороны его владычество над миром, а с другой – нравственную ответственность за этот мир, который имеет возможность соединиться с Богом только посредством человека, который не может это реализовать в греховном состоянии. Помимо творения как акта, оно продолжается и в рамках попечения Бога о мире, которое обозначается вопросом Промысла Творца о сотворенном мире и расширяется также молитвенным осмыслением дарования Богом всего, что необходимо человеку для жизни, в том числе и покаянного чувства, добродетелей и т.д.

3.1.2. Богословие Творения в Александрийской святоотеческой традиции

Для более полного понимания развития богословия творения в святоотеческой традиции, необходимо более детально разобрать александрийскую традицию. При этом начать нужно с позиции Оригена на этот вопрос, так как отчасти в полемики с ним, рождается учение свт. Афанасия Александрийского.

Ориген, будучи величайшим богословом своего времени, тем не менее жил в исторических рамках и вынужден был решать наиболее актуальные вопросы в рамках христианского дискурса. В этот период наиболее важным жанром является апологетический из-за определенной интеллектуальной борьбы между язычниками и христианами. Первые пытались с позиции философии и логики разрушить доктринальные построения молодой религии. Вторые всячески боролись с этим, используя различные имеющиеся возможности, в том числе и адаптируя философию под евангельское откровения.

В такой исторической реалии Ориген пытался сделать евангельское Откровение понятным и доступным для греков. И, хотя данная цель была важнейшей для этого этапа жизни Церкви, тем не менее оказалась наиболее сложной, вызвавшей в итоге огромное число споров, разногласий и ересей. В

частности, что касается творения то Ориген пытался примирить библейскую идею творения и платоническую. Если в первой говорится о том, что Бог из ничего сотворил весь мир, то Платон и его последователи полагали, что неизменяемость Бога постулирует невозможность подобного рода творения, и что истинное бытие априори вечно. Для примирения этих двух противоречивых позиций, Ориген разработал концепцию вечного творения, согласно которой Бог никогда не начинал быть Творцом – Он от вечности творит по своей благодати. Объект же Божественной благодати «вечно существующий мир тварных умов (*νόεσ*), равных и идентичных»²⁹⁴. Это подводит автора к ереси, суть которой заключается в со-вечности творения и Бога. Эта мысль упоминается в известном трактате Оригена «О началах»: «Таким образом, происходит другая сила, существующая (*subsistens*) в своей особности (*in sua proprietate*), или, по выражению Писания, некоторое испарение первой, нерожденной силы Божией от нее получающее свое бытие, – и нет времени, когда ее не было бы»²⁹⁵.

Преодолеть такое неправильное воззрение пытался свт. Афанасий Александрийский, который в рамках полемики с арианством, доведшим до крайности идею Оригена и постулируя тварность Логоса, отверг его метафизические построения. Святитель формирует учение о том, что Бог сотворил мир во времени и по Своей воле, при этом акцентируя внимание на том факте, что Вторая Ипостась Троицы – обладает свойством сыновства по предвечной Божественной природе, что является прямо противоположной точкой зрения, которую развивали еретики. Отчасти, именно в полемике с этими взглядами и строится александрийская богословская традиция вообще, и их учение о творении в частности. Т.е. Сын – это не тварь, произведенная по воле Отца, Он «рожден из сущности» Отца, Его истинный Сын: «Посему, если Сын есть дело и произведение, и один из всего, то пусть будет сказано, что и Он произведен хотением, ибо, по указанию Писания, так

²⁹⁴ Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М., 2013. С.101.

²⁹⁵ Ориген. О началах. Казань, 1899. С.28.

произошли твари»²⁹⁶. При этом святитель отмечаем абсолютную трансцендентность Бога по отношению к тварному миру, который никак не ограничивает Его абсолютное всемогущество, который является сам по себе Его действием. То есть стоит отметить, что согласно этому учению, существует разделение между рождением и исхождением второй и третьей ипостасей Троицы и творением мира, как проявлением воли всей Божественной природы: «Христианская догматика проводит четкое различие между предвечным рождением Сына и предвечным исхождением Святого Духа как действиями Божественной природы, с одной стороны, и творением мира как актом Божественной воли – с другой»²⁹⁷. Этот факт говорит об определенном противопоставлении тварности и нетварности, что в дальнейшем приведет человечество к серьезной проблеме одновременной трансцендентности и имманентности Господа²⁹⁸.

Также важно отметить ключевую особенность в космологии свт. Афанасия Александрийского. По его мнению, мир творится поэтапно в 6 дней, однако в каждый этап творение происходит мгновенно: «В один день одним и тем же повелением все были призваны в бытие. Так было положено начало бытию четвероногих, птиц, рыб, скотов, растений... и рода человеческого»²⁹⁹.

Обозначив особенный вектор развития коптского богословия, построенном на александрийской традиции, которая внешне противостояла антиохийской, а внутреннее – оригенизму, необходимо обозначить основные элементы богословия творения вообще.

Так, важнейшим элементом, как уже отчасти упоминалось выше, является учение о творении Богом мира из ничего. Т.е. все, что имеет бытие получает его от Бога не в результате Его эманации, а благодаря сотворению. Исходит это положение

²⁹⁶ Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово третье // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 444.

²⁹⁷ Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М., 2017. С. 214.

²⁹⁸ См. подробнее: Олсон С. Г. Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011.

²⁹⁹ Or. contr. arian. II 48.

из учения о Боге, как об Абсолюте, что подразумевает совершенство Бога Самого в Себе. При этом важным следствием абсолютности Бога является отсутствие необходимости в акте творения материи как таковой, вввчто обозначает важнейшую границу христианской веры – отрицание дуализма. При этом свт Феофил Антиохийский пишет: «Что великого, если Бог создал мир из подлежащей материи? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том что Он из ничего творит что хочет, равно-как дать душу и движение не свойственно никому другому, кроме Бога»³⁰⁰. В этом контексте необходимо отметить и то, что Господь не творит посредством чего либо, не использует исходный материал, а волей из несущего волей творит сущее: «Но Бог, прежде нежели существовало что-нибудь из видимого ныне, положив в уме и подвигшись привести в бытие не сущее, вместе и помыслил, каким должен быть мир, и произвел материю соответственную форме мира»³⁰¹. Таким образом становится очевидным фактом то, что в рамках коптского богословия формируется четкое понимание и учение творения Богом мира из ничего.

При этом само творение никоим образом не ограничивает и не изменяет Божество. Непреодолимая онтологическая пропасть между Господом и человеком не преодолевается даже в высших духовных состояниях, что обуславливает отсутствие влияния твари на Бога. Эти слова подтверждается свт. Григорием Нисским: «Велико и непроходимо расстояние, которым Несозданное Естество отделено от созданной сущности»³⁰². Из этого следует, что Божество Само по Себе не нуждается в мире.

Важным вопросом также является участие Лиц Троицы в деле творения. С уверенностью можно сказать, что все Лица принимают непосредственное участие в этом акте, хотя учувствуют в нем различным образом: «С Ним всегда присутствуют

³⁰⁰ Феофил Антиохийский, свт. К Автолику // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. М., 1865. С. 27.

³⁰¹ Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Василий Великий, свт. Творения. М., 2009. Т. 1. С. 228.

³⁰² Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Кн. XII // Творения святого Григория Нисского. М., 1864. Ч. 6. С. 352.

Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил, и к которым Он говорит: Сотворим человека по образу и подобию нашему»³⁰³. При этом стоит отметить согласие в обозначении тех особенностей в вопросе творения, которые возложены на Лица Пресвятой Троицы при творении. Так, свт. Василий Великий пишет: «В творении... представляя первоначальную причину сотворенного – Отца, и причину зиждительную – Сына, и причину совершительную – Духа»³⁰⁴, и свт. Григорий Богослов соглашается: «Господство именуется Богом, хотя состоит в Трех высочайших: Виновнике, Зиждителе и Совершителе, то есть Отце, Сыне и Святом Духе. Сии Три не так разъединены между Собой, чтобы делились по естеству, и не так сжаты, чтобы включались в одном Лице»³⁰⁵. При этом важно отметить, что оба святителя в своих трудах пытаются подчеркнуть тот факт, что Сына и Святого Духа нельзя мыслить в качестве неких орудий Отца в контексте христианского богословия ни даже как подчиненных в вопросах деятельности Ему. К этому стоит присовокупить важное Литургическое свидетельство: «О Ты, Кто существует, Кто существовал, Кто пребывает во веки веков; Вечное, Единое по Сущности, Со-Равный и Со-Творец с Отцом», в котором отмечается равенство Первой и Второй Ипостаси Пресвятой Троицы во всех вопросах, в том числе и творении.

3.2. Богословские аспекты Воплощения в текстах литургии и их святоотеческие основания

Событие Боговоплощения занимает центральное место в христианском вероучении. Это краеугольный камень, отношением к которому поверяется ортодоксия и причастность истине. По слову апостола Иоанна, всякий дух, который

³⁰³ Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. СПб., 2008. С. 375.

³⁰⁴ Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Василий Великий, свт. Творения. М., 2009. Т. 1. С. 82.

³⁰⁵ Григорий Богослов, свт. Слово 34, к пришедшим из Египта // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 419.

исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога (1 Ин. 4, 2–3). Напряженные и продолжительные христологические споры были посвящены именно этому вопросу. Целью их было отстоять реальность воплощения Бога-Слова и провозгласить догматы веры о соединении во Христе совершенного Божества и совершенного человечества. В прямой зависимости от данной тематики стоит и сотериологический аспект христианской веры. Если Христос воплотился как-нибудь не вполне реально, или Он не стал настоящим человеком, то не может идти речь и о спасении.

Само собой разумеется, что столь важный аспект вероучения и богословия должен был широко проявиться в богослужебном предании Церкви. Христианская литургия – это сердцевина и средоточие всего того, чем живет Церковь. Она вмещает в себя и Священное Писание, и догматы, и традицию апостолов и святых отцов. Евхаристическое богослужение является продолжением и непрестанной актуализацией события Боговоплощения и спасения, совершенного Христом. Ведь, по слову сщмч. Иринея Лионского, «наше учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение»³⁰⁶. В литургических текстах данный аспект занимает важное место. Их анализу на предмет рецепции учения о Боговоплощении и будет посвящен данный пункт настоящей главы.

Раннехристианское евхаристическое богослужение не содержало в себе развитой богословской терминологии и сложных догматических построений. Их мысль и средства выражения в основном черпали своё вдохновение в незамысловатом и богатом поэтическими образами языке Священного Писания. Тем не менее, говоря о теме творения мира в раннехристианских анафорах, можно отметить, что и тогда этому уделяли немалое внимание. Что же касается детального и точного разбора учения о Боговоплощении, то его там точно не найти. Выражение

³⁰⁶ Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2018. С. 371.

веры Церкви в её богослужебной традиции само собой привело к тому, что все наиболее важные богословские и догматические открытия инкорпорировались в литургические тексты.

3.2.1. Боговоплощение в текстах литургии

Христианская традиция Египта сыграла в истории Церкви немалую роль. Именно там возникли многие богословские идеи, которые теперь считаются общепринятыми. Однако этого нельзя сказать о литургическом наследии Александрийской Церкви. В определенный период истории местные богослужебные уставы были вытеснены Константинопольским с целью унификации. Значительная часть Александрийской литургической традиции сохранилась в богослужебной жизни Коптской Церкви³⁰⁷. Говоря конкретно о евхаристическом богослужении, можно назвать следующие. Например, литургия святого апостола и евангелиста Марка, бытовавшая с древних времен в литургической жизни египетских христиан. Также важны коптские литургии свт. Кирилла Александрийского, свт. Григория Богослова и египетская версия литургии свт. Василия Великого.

Обратимся к греческой редакции литургии св. апостола Марка. Апостольское происхождение данного евхаристического чина в целом не подлежит сомнению. Тем не менее в процессе исторического развития эта литургия была значительно обогащена и усовершенствована. Безусловным является факт, что на нее повлияло становление догматического языка и богословской терминологии³⁰⁸. Хотя, такое замечание можно вполне отнести и ко всем остальным упомянутым литургиям. Деятельность Вселенских и Поместных соборов имела сильное влияние на генезис богослужебных текстов, учитывая то, что литургия является средоточием

³⁰⁷ См.: Киприан (Керн), архим. Евхаристия. М., 2006. С. 69.

³⁰⁸ См.: Болотов В. В. Заметки по поводу текста Литургии св. Василия Великого: Письмо архиеп. Финляндскому Антонию // Христианское чтение. 1914. № 3. С. 282.

вероучительных истин и их богословского осмысления в церковном пространстве³⁰⁹. Учение о воплощении Христа представляет собой средоточие евхаристического богослужения и самого Таинства Евхаристии. Как замечает Г. Винклер, говоря о генезисе анафоры свт. Василия Великого, «Христологические принципы анафоры Василия не могут быть поняты сами по себе без принятия во внимание вероучительных положений крещального происхождения и символов веры антиохийских соборов IV века»³¹⁰.

В молитве трисвятого из чина литургии св. Григория Богослова есть следующие слова: «О сый и прежде сый и пребывай во веки, Отцу совечивый и единосущный, и сопрестольный, и созиждительный ... во всем уподобился еси нам кроме греха: ходатай»³¹¹.

Здесь можно проследить как триадологический, так и христологический аспект христианского вероучения. Исповедание того, что Бог-Слово стал настоящим человеком и во всём кроме греха был таким же как каждый из людей – это важная богословская мысль. Далее в молитве предложения вновь встречается догматически наполненный фрагмент:

«Владыка Иисусе Христе, Господи, Слово совластное безначальному Отцу и Святому Духу, великий Архиерей, хлеб нисшедший с неба и возведший из тления жизнь нашу, давший Себя Самого (как) непорочного Агнца за жизнь мира...»³¹².

أيها السيد الرب يسوع المسيح الشريك الذاتي وكلمة الأب غير الدنس المساوي له مع الروح القدس انت هو الخبز الحي الذي نزل من السماء سبقت أن تجعل ذاتك حملاً بلا عيب عن الحياة العالم³¹³

³⁰⁹ См.: Тафт Р. Богословские построения IV века в византийской анафоре святителя Иоанна Златоуста // Православное учение о церковных Таинствах. Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2009. Т. 1. С. 407–411.

³¹⁰ Винклер Г. Христология анафоры Василия Великого. В различных редакциях с некоторыми замечаниями относительно авторства. Омск, 2011. С. 6.

³¹¹ Успенский П. еп. Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). С. 191.

³¹² Там же. С. 414.

³¹³ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 225.

Кроме упомянутого аспекта Боговоплощения в данном случае имеет место осмысление дела Христа в евхаристическом контексте. Рассуждая об анамнетическом характере ранних литургий, Г. Дикс, пишет: «важно отметить, что все они... относятся не к страстям как к событию в прошлом, а к нынешнему приношению евхаристии. Это действительно не рассматривается в моде позднего средневековья как новая жертва, но как постоянное “повторное призвание” и подпитка Церкви этой единственной жертвы»³¹⁴. Ещё одно место, интересное для данного исследования – это *sanctus*. Там можно увидеть следующее:

«Поистине исполнены небо и земля святой славы Твоей через явление Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа...»³¹⁵.

بالحقيقة السماء والأرض مملوئتان من مجدك المقدس من قبل إبنك الوحيد ربنا وإلهنا ومخلصنا وملكتنا كلنا

يسوع المسيح³¹⁶

Ἀληθῶς τῆς νεμ̄ π̄καλῑ μεε̄ ε̄βολθεν̄ πεκ̄ωοτ̄ ε̄οτ̄. Σῑτεπ̄ πεκ̄μονοσ̄εν̄нс̄ ἡ̄ϣ̄η̄ρῑ πε̄νο̄с̄ ο̄το̄з̄ πε̄ν̄Π̄ο̄υτ̄ ο̄το̄з̄ πε̄н̄С̄ω̄τη̄ρ̄ ο̄το̄з̄ πε̄н̄Ο̄τ̄ρο̄ τη̄ρε̄п̄ Ἰ̄нс̄ Π̄χ̄с̄.

Наряду с литургией св. апостола Марка имеет смысла параллельно рассмотреть так называемую литургию свт. Кирилла Александрийского. Её генезис напрямую зависим от первой, можно даже сказать, что это почти один и тот же чин. Различия заключаются в разности традиций употребления. В предельном смысле, литургия свт. Кирилла Александрийского – это коптская литургия св. апостола

³¹⁴ Dix G. *The Shape of the Liturgy*. Glasgow, 1949. P. 243.

³¹⁵ Чинопоследование литургии святого апостола и евангелиста Марка. С. 421.

³¹⁶ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 637.

Марка. В молитве главопреклонения после Отче наш там есть интересный фрагмент текста:

«...очисти внутреннего нашего человека сообразно со святостью Единородного Твоего Сына... и да убегут от нас прелюбодеяние и всякий нечистый помысел, ради Бога, Который (родился) от Девы, – высокомерие и древнее зло, которое есть гордость, ради Того, Который смирил самого Себя за нас...»³¹⁷.

طهر إنساننا الداخلي كطهر إبنك الوحيد، هذا الذي نريد أن نتناوله. فليهرب عنا الزنى، وكل فكر نجس، من أجل الله الذي من العذراء. الإفتخار والشراً الأول الذي هو العظمة، من أجل الذي اتضع وحده من أجلنا³¹⁸.

Ἐπεὶ κατὰ τὸ θεῖον ἡμεῖς ἐκείνην καταφύγῃ ἐτεροτάβηκε περὶ μονογενῆς ἡμεῖς φαιέμεν μετὰ τῆς ἐπιπέτου.

Царесфот мен ёвол зарон ње фпорна̀ нем меv̄l нивен етба̀дем : еѵе Ф† п̄евоλ̄ден †пареенос .

Πρωτοῦτον δε̄ нем шпет̄ωот њте ѱорп̄ ете †метбас̄гнт те еѵе ф̄н̄етаϥ̄еβιοϥ ἡμᾱταϥ еѵнтен .

Здесь рассматривается ещё одна грань богословского осмысления воплощения Христа. Речь идет о рождении Иисуса от Девы Богородицы. Известно, что данный аспект имел серьезное значение в процессе христологических споров. Тогда было показано, что вопрос восприятия роли Богородицы не является чем-то незначительным. От этого напрямую зависит и последующее осмысление природ Христа, соотношение Его Божества и человечества. Также поднимается важная тема кенозиса (уничужения) Сына Божьего в Его воплощении.

Особый интерес представляет коптская редакция литургии свт. Василия Великого. Распространение этого евхаристического чина заметно шире, чем у двух вышеупомянутых литургий. Известны четыре различных варианта: краткий египетский; пространный, ставший основой для армянской редакции; ещё один

³¹⁷ Чинопоследование коптской литургии святого Кирилла Александрийского // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 456–457.

³¹⁸ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 668-669.

пространный, от которого произошел сирийский вариант; и наиболее поздняя редакция, послужившая основой для византийской литургии³¹⁹. В целом, характеризуя анафору свт. Василия Великого, Н. Д. Успенский пишет: «Анафора Василия Великого – это и сконцентрированная система христианского богословия, и гимн, провозглашающий бесконечное милосердие Бога к людям, и теплая молитва праведника»³²⁰.

В анафоре коптской редакции встречаются следующие слова в фрагменте post-sanctus:

«...когда пришла полнота времен, Ты явился нам, сидящим в темноте, и в тени смертной, в самом Твоем Единородном Сыне, Господе, Спасителе нашем, Иисусе Христе, который [воплотился] от святого Духа и Пресвятой Богородицы Марии (ὄς ἐκ Πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐκ τῆς ἁγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας)»³²¹.

وفي آخر الايام ظهرت لنا، نحن الجلوس في الظلمة وظلال الموت بابنك الوحيد ربنا وإلهنا ومخلصنا يسوع المسيح هذا الذي من الروح القدس ومن العذراء القديسة مريم³²²

Данный вариант молитвы содержится только в краткой египетской редакции. Византийская редакция приводит иное чтение: «Когда же наступила полнота времен, Ты говорил нам в самом Сыне Твоем, Которым Ты и веки сотворил, Который, будучи сиянием славы и образом ипостаси Твоей и держа все словом силы Своей, не почитал хищением быть равным Тебе, Богу и Отцу, но, будучи предвечным Богом,

³¹⁹ См.: Винклер Г. Христология анафоры Василия Великого. С. 3; Желтов М., свящ. Литургия святителя Василия Великого // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 282–283.

³²⁰ Успенский Н. Д. Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М., 2006. С. 369.

³²¹ Dous R. W. B. Η Αλεξανδρινή Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου κατά την κοπτική παράδοση: κριτική έκδοση. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 98.

³²² Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 335-336.

явился на земле и жил с людьми, и, воплотившись от святой Девы, уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись по виду подобным телу смирения нашего...»³²³.

В приведенных выше фрагментах литургических текстов снова вполне ясно прослеживается динамика богословской мысли относительно воплощения Христа. В целом можно сказать, что эти аспекты являются архетипами, которые встречаются в большинстве евхаристических чинов. Как уже было отмечено выше, невозможно исповедовать христианскую веру без правильного исповедания Боговоплощения. Стоит упомянуть ещё об одном тексте, общем для нескольких литургий. Если приведенные ранее фрагменты молитв довольно ярко демонстрировали христологическую направленность, то в этом всё представляется ещё более очевидным. Речь идет о молитве перед причастием из коптской литургии свт. Василия Великого. Следует упомянуть, что такая же молитва также имеется в чине коптской литургии свт. Григория Богослова и так называемой общей эфиопской литургии. «Верую и исповедую до последнего вздоха, что это – Животворящее Тело, которое... Господь наш... Иисус Христос взял от Пресвятой... Богородицы... Марии. И сделал Его единым с Божественным, без поглощения, без слияния и без изменения (καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ μὴ ἐν μείξει μηδὲ ἐν φουρμῶ μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει). Истинно верую, что его Божественность не оставила его человечность ни одного момента и ни одного мгновения ока...»³²⁴.

Здесь можно видеть серьезные богословские построения, которые по характеру и направленности чрезвычайно напоминают известное вероопределение Халкидонского собора, исповедующие соединение природ во Христе неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. Разумеется, конкретная форма терминологии

³²³ Чинопоследование греческой литургии святого Василия Великого // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 226; Арранц М. Избранные сочинения по литургике. М., 2003. Т. 1. С. 157–158.

³²⁴ Dous R. W. В. Η Αλεξανδρινή Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου κατά την κοπτική παράδοσι. Σ. 117; Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла. Каир, 1902. С. 406–408; Чинопоследование общей эфиопской литургии // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 493.

в данном случае может варьироваться, но содержание представляется почти полностью тождественным. Учитывая тот факт, что эта молитва встречается в чине эфиопской литургии, есть смысл привести некоторые фрагменты и из нее. В целом эфиопская богослужебная традиция хоть и не является совсем одинаковой с коптской, но имеет ряд важных сходств. Это обусловлено как исторически, так и территориально.

Эфиопская традиция берет своё начало от древней Александрийской Церкви, от которой произошла и коптская. Выходит, что эти две традиции находятся в близкой степени родства. Так что эфиопская литургия «ближайшим образом... по чинопоследованию... и по выражениям некоторых молитв представляет сходство с греческой литургией св. Евангелиста Марка и коптской литургией св. Кирилла Александрийского. Это обстоятельство совершенно понятно после того, как раскрыто близкое отношение этих двух последних литургий между собой и историческое происхождение эфиопских литургий из Александрийской церкви. Таким образом, рассматриваемая эфиопская литургия, при общей апостольской основе, прямо примыкает к типу александрийских литургий»³²⁵.

Обращаясь к её тексту, можно найти весьма интересные примеры литургического творчества. Есть основания полагать, что некоторые молитвы представляют более позднюю традицию. Тем не менее для освещения полноты картины, составляющей наследие Александрийской Церкви, стоит рассмотреть и их. Примечательной в этом отношении является одна из молитв проскомидии. Это молитва над чашей во время приготовления к службе: «Боже наш Иисусе Христе, воистину истинный Бог, Которого Божество, когда Ты сделался человеком, никогда не отделялось от человечества...»³²⁶. В конце данного фрагмента можно заметить

³²⁵ Общая эфиопская литургия // Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М., 2007. С. 460.

³²⁶ Чинопоследование общей эфиопской литургии. С. 466.

вполне явную параллель с приведенной выше молитвой перед причастием. Здесь тоже говорится о нераздельности человеческой и Божественной природ во Христе.

Его воплощение было не просто появлением в виде человека. Мы говорим, что две природы различны, хотя они были объединены вместе в истинном союзе, но две природы – это один Христос, один Сын. При этом должно отвергнуть ложное чувство, что различие двух естеств исчезло из-за союза, но верить, что Божественность и Человечество в союзе Невыразимое и Невидимое суть Один Господь и Один Сын, Иисус Христос. Таким образом, можно утверждать, что, хотя Он был прежде всех веков и был рожден от Отца, Он также родился от женщины по плоти. Но это не означает, что его божественность берет свое начало от Святой Девы или что эта природа фактически нуждалась во втором рождении после Его рождения от Отца. Совершенно ясно, что неразумно и невежественно говорить, что Тому, Кто был прежде всех веков и Кто вечен с Отцом, нужно было второе рождение, чтобы существовать, но мы говорим, что это ради нас и для нашего спасения он соединил свою человеческую природу со своей личностью. Он был рожден от женщины, и по этой причине говорится, что он родился по плоти. Как говорит св. Ириней из-за своей безграничной любви «стал тем, что мы есть (воплотился), чтобы сделать из нас то, чем он является»³²⁷.

Ещё одним важным для настоящего исследования элементом эфиопской литургии является фрагмент анафоры. Как и в литургии св. апостола Марка – это *sanctus*. «Поистине полны небеса и земля святой славы Твоей, через Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, со Святым Духом, во веки веков. Аминь. Свят Сын Твой, Который пришел и родился от Девы, чтобы исполнить волю Твою и составить Тебе народ святой»³²⁸.

Это то, что выше было названо архетипом богословской мысли в литургическом творчестве. Вполне вероятно, что в процессе развития во многие

³²⁷ Irenaeus, cited by Beth Vak, op. cit., p. 131.

³²⁸ Чинопоследование общей эфиопской литургии. С. 488.

литургии были произведены заимствования тех или иных элементов из других чинов. Тем не менее можно всё-таки говорить о неких архетипах мышления в контексте традиции. Часто получалось так, что разные чины литургий, которые не имели открытого влияния друг на друга, приводят идентичные формулы и богословские осмысления. Это касается как непосредственно Таинства Евхаристии, так и его основы – учения о Боговоплощении.

В контексте Александрийской литургической традиции имеет смысл привести небольшой фрагмент текста из евхаристического богослужения, которое помещено в евхологии Серапиона Тмуитского. Данный евхологий отражает одну из ступеней становления Александрийского богослужебного чина. Датируя этот источник, исследователи относят его к IV в., что является довольно ранним свидетельством литургической традиции. В анафоре там приводятся следующие слова: «...хвалим Тебя, знающего Сына и... знаемого рожденным своим Словом... всех к себе через пришествие возлюбленного Сына своего привлекающий...»³²⁹.

Можно заметить, что здесь освещен аспект воплощения Христа, как события, открывшего людям доступ к Богу Отцу. Наряду со всеми остальными акцентами, этот представляется наиболее важным в сотериологическом контексте.

Еще одним ключевым моментом в христологических учениях святого Григория относительно спасительного дела Христа состоит в том, что св. Григорий, противодействуя взглядам аполлинариан, которые говорили, что Слово при его воплощении приняло тело без разумной души, сформулировал основное христологическое учение, тесно связанное с его учением о спасительном деле Христа.

Аполлинариане отрицали, что человеческая природа Христа совершенна, тем самым разрушая целостность человека (разумную душу и тело) и искажали

³²⁹ Дмитриевский А. А. Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского // Труды Киевской духовной академии. 1894. № 2. С. 255.

сотериологическое учение Церкви, утверждая, что Слово не приняло человеческую природу с разумной душой.

Аполлинарий исходил из аристотелевского принципа, согласно которому две совершенные природы не могут существовать вместе (Бог и Слово), в то время как св. Григорий учил богословской истине, что «не взятое не лечит, но тот, кто соединен с Богом спасен»³³⁰.

Так, святитель Григорий формулирует это учение в Литургии, когда говорит:

«но сам без изменения плоть быв и вочеловечшася, во всем уподобился еси нам кроме греха»³³¹.

بل أنت بغير استحالة، تجسدت وتأنست، وشابهتنا في كل شيء ما خلا الخطية وحدها

Ἀλλὰ ἢ ἄοκ ἕεν οὐ μετατφωη ακβίσαρξ. Οὐοξ ακψωπὶ ἦρωμὶ οὐοξ ακἰνὶ ἔμμον ἕεν ρωβ νἰβεν ψατεν

ἕνωβὶ ἔμματατφ³³².

Таким образом святой выделяет две вещи:

Первое: подтверждение никейской веры путем повторения терминов «воплощение» и «вочеловечение/ставшего человеком» Сына, которые были упомянуты в Символе веры. Аполлинарий пытался исказить эту веру своими ошибочными учениями, поскольку он в своем обзоре Никейского кодекса веры с пояснением и, говоря о вере в целом, не упомянул термин «вочеловечение» (который предполагает союз с человеком в целом).

Второе: «Бог снял проклятие греха и благословил подобных Своим подобием» (Νά "λυσῆ (ενν. ὁ Θεός) τό κατόριμα τῆς ὁμαρτίας τῷ ὁμοίῳ τό ὁμοιον ἀγιάσας).

³³⁰ Григорий Богослов, свт. Слово 34, к пришедшим из Египта // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 1. С.334.

³³¹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.459.

³³² Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.459.

Это было целью воплощения, и именно для этого Бог Слово, когда воплотился, принял тело с разумной душой, что означает принятие полной человеческой природы.

Благодаря воплощению человек смог спастись благодаря своему участию в Воплощенном Боге, который является единым целым в соответствии со своей человеческой природой по сути и без греха, тем самым разорвав узы греха и смерти.

В очередной раз возвращаясь к теме постепенного богословского развития литургических чинов в зависимости от изменений догматической обстановки, хотелось бы привести слова Н. Д. Успенского. Он пишет, что «То или иное дополнение анафоры учением отцов Никейского Собора имело место и до появления анафоры Василия Великого. Это делал епископ Тмуитской Церкви Сарапион, затем – неизвестный сирийский епископ, оставивший так называемую Климентову литургию. Около того же времени или, быть может, немного позднее появления Климентовой литургии была дополнена анафора Иерусалимской Церкви, получившая название анафоры апостола Иакова. Отражение посленикейского богословия в них очевидно, причем Климентова и Иаковлева анафоры в этом отношении довольно близки к анафоре Василия Великого»³³³.

Родственной с литургией свт. Василия Великого, как утверждают исследователи, является армянская литургия свт. Григория просветителя Армении. В целом она довольно сильно отличается как от византийской, так и от египетской редакции данного чина. Тем не менее анафора в этой литургии сохраняет многие общие черты и выражения, благодаря которым можно увидеть глубинное родство этих богослужебных чинов. Sanctus армянской литургии содержит такие слова: «... и когда пришел конец тем дням, Ты раздрал рукописание грехов наших, даровав нам Единородного Твоего Сына, должника и долг, жертву и помазанного, Агнца и хлеб небесный, иерея и приношение; ибо Он и преподает, и преподается, оставаясь вечно

³³³ Успенский Н. Д. Византийская литургия. С. 367.

неистошимым. Он был истинно человек, а не мыслью, и неслитным соединением воплотился от Богородицы и св. Девы Марии и пожил как человек во всем, кроме греха...»³³⁴. Снова можно наблюдать всё те же догматические концепции. Несмотря на текстуальные различия, основная тематика молитв остается прежней. Архетипы богословского мышления в христианской традиции позволяют говорить о единодушии множества различных евхаристических чинов.

При этом стоит отметить элементы кенотического богословия, присущее Коптской Православной Церкви. «Но он опустошил себя, приняв образ раба, явившись в подобии людей. И найдя себя в виде человеческого существа» (Фил.2:7). Что здесь означает «опустошился»? В этом послании используется греческий глагол ἐκένωσεν (от глагола κενόω), что означает освобождать. И в некоторых вариациях это можно перевести как «он стал безрезультатным». Отцы истолковывали это место на протяжении всей истории Церкви в смысле «сокрытия своей божественности» или «сокрытия своей божественности» в своей человечности.

Господь Иисус Христос опустошил, сокрыл Себя в том смысле, что Он скрыл Свою славу, ибо Он есть Слово Божье (Иоанна 1:1). Бог Слово, мысли и слова Бога, мудрое изречение Бога, образ невидимого Бога. (Колоссянам 1:15), образ Бога, равный Богу Отцу (Флп. 2:6), Великолепие славы Бога Отца и изображение драгоценного камня (Евр. 1:3), единственное порожденный Сыном Божьим, который в том же Боге и от одного и того же Бога, «Он опустошил себя и скрыл свою славу, скрыл свою божественность в своей человечности, скрыл свою божественность в своей человечности, принял на себя пределы, границы человечества, Границы человека, ограниченные временем и местом, проявились в форме человеческого существа, и Он Сам в Себе, в Своей божественности, есть образ Бога, равный вездесущему Богу, не ограниченный ни местом, ни временем. Своей божественностью, у которой нет ни начала, ни конца, явился на землю,

³³⁴ Чинопоследование литургии Армянской Церкви // Собрание древних литургий восточных и западных. М., 2007. С. 353.

приняв всего человека, ограниченного по длине, ширине и высоте, и Он есть божество, которое не ограничено местом или временем»³³⁵.

Господь Иисус Христос добровольно принял и по своему выбору освободил себя, сокрывая, скрывая свою божественность в своей человечности, чтобы скрыть и скрыть свою славу и величие как Бога в своей человечности, которые Он взял от Святой Девы Марии, воплощенной Святым. Духом и от Девы Марии. «Рожденный женщиной» (Гал. 4:4), то есть воплотился, существовал в теле, обитал в человечестве, принял плоть: образ Бога принял форму слуги. Книга Священная гласит: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Это было в начале с Богом, все вещи были созданы им, и без него не было ничего, что было ... И Слово стало плотью и обитало среди нас, и мы видели Его славу, славу единородного от Отца, Истинно полную благодати». (Иоанна 1: 1-4, 14).

Подводя небольшой итог, можно резюмировать рассмотренное в литургических текстах учение о воплощении Христа следующим образом. В ряде текстов прямо говорится об интенциональности воплощения. Этим намерением, согласно источникам, является акт послания Богом Отцом Своего Сына, чтобы Тот воплотился. Далее говорится, что Слово Божие действительным и реальным образом воплотилось, стало носителем материи. Воплощение осуществилось так, что Дева Мария бессеменно зачала от Святого Духа. Посредством рождения от Богородицы Марии Сын Божий воспринял человеческую природу и стал настоящим человеком. Мать Иисуса многократно именуется Богородицей, потому что родила воплотившегося Бога. Из этого следует, что Он не становился постепенно Богочеловеком, а был им уже с момента зачатия. Став человеком, Христос освятил Собой падшую природу и, совершив дело спасения, оставил Церкви Самого Себя в Таинстве Евхаристии. Евхаристия является вечной актуализацией и вхождением в метаисторическое событие Боговоплощения.

³³⁵ Cirillus Alexandrinus, Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate PG 75, 120 AB.

Всё это – известные каждому верующему христианину вещи. Тем не менее они были перечислены не ради оригинальности, а с целью показать в очередной раз, что литургия Церкви содержит в себе всё предание в сжатом виде. Она, как главная артерия, питает Церковь Телом и Кровью Христа. Это является средоточием всей христианской веры, поэтому литургия так богато наполнена богословием и духом предания. Различные литургические чины, рассмотренные и проанализированные выше, находятся в удивительной гармонии друг с другом, не смотря на разное происхождение и развитие. Данный пункт касался обзора и анализа литургических источников, следующий будет посвящен традиции богословской рефлексии.

3.2.2. Богословие воплощения в Александрийской святоотеческой традиции

Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1, 14). Теме воплощения в богословском контексте Александрийской христианской традиции уделено особое внимание. Принимая во внимание большое количество догматических споров вокруг данного аспекта вероучения, можно сказать, что именно в процессе полемики с еретиками постепенно оформлялись основные элементы богословия. Ранее было неоднократно сказано, что Боговоплощение – это центральная тема христианской веры. Через это не получится просто так переступить, потому что вопрос отношения к воплощению Сына Божьего является всеохватным и непосредственно влияет на все остальные аспекты вероучения. Кем считать Иисуса Христа? Богом? Человеком? Прот. И. Мейендорф точно замечает, что «...слова и деяния Иисуса имеют различную значимость и различную силу в зависимости от того, исходят ли они от обыкновенного человека или от Второго Лица Божественной Троицы...»³³⁶.

Говоря же конкретно о представителях Александрийской Церкви, стоит особо упомянуть личности свт. Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского. Не

³³⁶ Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 9.

будет ошибкой, если сказать, что эти отцы наиболее существенным образом повлияли на формирование христологического богословия. Прот. И. Макгакин пишет: «как и многие святые отцы предшествующих столетий, особенно свт. Афанасий Великий, свт. Кирилл понимал Боговоплощение прежде всего как таинство осуществляемого спасения; и эта спасительная жертва была в самой своей основе связана с тем образом, каким Божественное Слово возвращало человечеству дар бессмертия»³³⁷.

Начать имеет смысл с рассмотрения богословских взглядов свт. Афанасия на тему воплощения Христа. Известно, что он вел серьезную полемику против арианства. Свт. Афанасий защищал Божественное достоинство Сына, потому что в ином случае получилось бы, что спасение невозможно. Сотериологический аспект вероучения был наиболее важен в данном контексте. Если Христос – не Бог, то христианская вера не имеет особого смысла³³⁸. Рассуждая о характере богословия свт. Афанасия, прот. Г. Флоровский пишет, что «тринитарный вопрос о рождении и единосущии Сына Божия для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, – не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта... смысл спасения... в том, что... человеческое естество соединилось... с Богом... это возможно только... если воплотился и стал человеком Бог. Спасение есть «обожение» (Θέωσις)»³³⁹.

Стоит отметить, что в своей основной направленности свт. Афанасий продолжает развивать идею, впервые высказанную сщмч. Иринеем Лионским. Последний пишет, что «...Он (Бог) стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим...»³⁴⁰. Сщмч. Иринеи Лионский, борясь с гностическими сектами и их учением делал особый акцент на реальности

³³⁷ Макгакин И., прот. Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского // Православное учение о церковных Таинствах. Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2009. Т. 2. С. 77.

³³⁸ См.: Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 14–15.

³³⁹ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. Минск, 2006. С. 33–34.

³⁴⁰ Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 241.

воплощения Сына. Многократно он подчеркивает действительность того, что Христос был настоящим человеком из крови и плоти, Который во всём кроме греха подобен каждому из людей³⁴¹. Без сомнения можно сказать, что это и стало сквозной темой, которую развивали в дальнейшем и свт. Афанасий и свт. Кирилл. И так, продолжение данная идея получает в словах свт. Афанасия о том, что Христос «...не человеком быв прежде, впоследствии стал Богом, но Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить»³⁴².

Общим местом здесь является четкая тенденция показать важность и истинность Боговоплощения. Став таким существенным вопросом догматических споров, этот аспект богословской рефлексии естественным образом попадал и в чины литургий. Аргументируя свою сотериологическую концепцию, свт. Афанасий утверждал, что человечество Иисуса Христа было обожено посредством его ипостасного соединения с Богом-Словом. Люди же получают возможность быть причастными этому через общую с Христом человеческую природу. Учитывая, что последняя является непосредственно причастной Божеству, то и человеку через посредство Христа открывается доступ к Богу³⁴³.

С другой стороны, свт. Афанасий подчеркивает неизменный характер Божества Сына, несмотря на Его воплощение. Это также представляется важным элементом общей картины. Дело в том, что возможность изменения Божества предполагает Его не абсолютный характер. По сути, это парадокс, и такой Бог не является в собственном смысле Богом. Разумеется, это влияет и на тему спасения, ведь снова нарушается непосредственность соединения Бога и человека во Христе. «Отцы сказали, что Сын единосущен Отцу, есть истинный Бог от истинного Бога, совершенный от совершенного, а также, что Он для нашего спасения снисшел,

³⁴¹ См.: Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 398.

³⁴² Афанасий Великий, свт. На ариан слово первое // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 227.

³⁴³ См.: Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Попов И. В. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. С. 93.

воплотился, вочеловечился, и потом пострадал, и воскрес. Но чтобы, слыша о страдании и воскресении, не представил кто себе, будто бы Бог Слово изменяется, угрожая осуждением, постановили они исповедывать непреложность и неизменяемость Сына»³⁴⁴.

Если рассмотреть богословскую концепцию арианства, то можно увидеть, что она носит характер серьезной рационализации. Попытка четко разложить по полочкам все элементы вероучения привела к осмыслению Сына Божьего, как тварного существа. При этом стоит отметить, что вероучение ариан по большей части содержится в их богослужебных гимнах (Θάλεια), которые исполнялись хором на богослужении. Несмотря на то, что это существо было высшим и первым из всех, всё равно остается онтологическая пропасть между Творцом и творением. Церковная традиция учит, что преодолеть разделение такого рода под силу лишь Всемогущему Богу. «Утверждать, что человеческая природа может обожиться без Бога, действием одной, хотя бы и самой совершенной твари, значило бы допускать *contradictio in adjecto* [противоречие в определении]»³⁴⁵. Безусловно, понимал это и свт. Афанасий, когда писал, что «...Сын есть не другой Бог... если Сын есть иное, как рождение, то Он то же самое, как Бог. Он и Отец суть едино, как сказано, по свойственности и сродственности естества и по тождеству единого Божества»³⁴⁶.

Арианство недалеко от антихриста, потому что оно злонамеренно противилась его божественности. Арианство не остановилось на этом мертвом философском излишестве. Скорее, арианство лишило личность Господа всего, что приносит пользу Божеству, и не оставило ему ничего, кроме имени, лишеного какой-либо реальной божественной реальности, – возможности линейности. Даже человечество Христа не было оставлено Арием в его человеческом совершенстве, но

³⁴⁴ Афанасий Великий, свт. Против Аполлинария. Книга первая // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 3. С. 316.

³⁴⁵ Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. С. 95.

³⁴⁶ Афанасий Великий, свт. Против ариан // Антология восточно-христианской богословской мысли. М.; СПб., 2009. Т. 1. С. 195.

скорее сделало Логос способным к прямому соединению с человеческим телом без какой-либо необходимости в существовании человеческой души. Таким образом он положил конец образу Христа как истинного человека. Таким образом, Арий завершил свое философское изобретение, исходя из концепции Христа, хотя многие из тех, кто отрицал божественность Христа, предшествовали Арию, так же как и те, кто отрицал человеческую природу Христа, предшествовали ему.

Отмечая, что это ложное богословское утверждение, что для Христа нет человеческой души, было инициировано не Арием, а было общим теологическим принципом для лукианской школы в Антиохии и всех учеников в его руках, включая Ария, Евсевия и всех ариан. Св. Епифаний пишет, что Лукиан и все лукианцы отрицают, что Сын Божий взял человеческую душу, и они говорят, что он взял тело только для того, чтобы он мог приписать человеческие страдания Логосу, «Слову Божьему»³⁴⁷. Вот почему Никейский собор ответил им Символом веры, что он воплотился и стал человеком. Ни от одного читателя не скрывается, что все решения Никейского собора исходили из-под руки Афанасия, поскольку все литургии в VI веке были связаны с добавлением этого исповедания к литургии, и это необходимо для понимания³⁴⁸. Слово «человек» указывает на то, что он стал совершенным человеческим существом в духе, душе и теле.

Однако ариане не продвигали своего отрицания Христа, забравшего человеческую душу, в начале своей борьбы с православными отцами, и по этой причине мы также не находим акцента со стороны Св. Афанасия на этом отрицании в начале конфликта, поскольку он, со своей стороны, придерживается границ евангельского соглашения «и Слово стало плотью» (Иоанна 14: 1), но учитывая, что слово «тело» означает полного человека с полной человеческой душой и полностью человеческий восприимчивый ум, и, с другой стороны, из всех его писаний не видно,

³⁴⁷ Epiphani., Anciratus 33-4; Holl K., Christ in Christian Tradition / cited by Grillmeier, P.183; Fathers of the Church Patristic, The Catholic University of America Press, 2014. P.108.

³⁴⁸ Oxford Dictionary of the Catholica Church, 2nd edition. P.358.

что он уменьшает присутствие человеческой души Христа, которая скорбит, волнуется и плачет.

Однако доказано и научно подтверждено, что богословие доникейцев было правильным в этом отношении. Мученик Иустин четко различает и заявляет: «Человечество Христа включало тело и душу». Приходит Ориген, разъясняет, подтверждает, объясняет и оправдывает неизбежность существования полной человеческой души для Христа: «Потому что невозможно объединение божественной природы с телом без промежуточного фактора, которым является человеческая душа»³⁴⁹. Также известно, что Ориген был первым, кто ясно показал подлинность александрийского богословского признания концепции союза Логоса с человеческим телом с совершенной человеческой душой: «Бог,— пишет он, — рождается человеком», поэтому «Сын Божий, через Которого все сотворено, называется Иисусом Христом и сыном человеческим»³⁵⁰. Это утверждение, вместе с тем же объяснением, записано св. Афанасием: «Когда Господь стал человеком (стал человеком) ради нас, было невозможно, чтобы его тело было без разумной душевной силы, и это было невозможно для нас. спасение должно быть осуществлено через Само Слово и быть спасением только тела, но также и души»³⁵¹.

Несмотря на всю приведенную аргументацию, можно сказать: разве так важно, что Христос – Бог? Ведь можно не принимать этого и, тем не менее, верить в то, что Его послал Бог. Однако свт. Афанасий утверждает, что если отвергнуть одно, то на этом дело не кончится. Неприятие Божественности Христа, согласно его словам, придет в итоге к отрицанию и Его воплощения. «Ибо еретики эти, сперва отрицая Божество едиnorodного Сына Божия, показывали по крайней мере вид, что признают пришествие Его во плоти; ныне же, постепенно падая глубже и глубже, отказались и от этого своего мнения, и сделались совершенными безбожниками, так

³⁴⁹ Just. Dial. C. Trypho. 102; Beth Bak, p. 125n.

³⁵⁰ Origenes. De principiis // PG. T. 11. Col. 223.

³⁵¹ Aphanasii. Oratio de incarnatione Verbi // PG. T. 25. Col. 114.

что не признают Его Богом, и не веруют, что сделался Он человеком»³⁵². Таким образом рассыпается и все прочее, что касается темы спасения в христианском вероучении. На этот соблазн попадались многие, кто пытался чересчур упростить или рационализировать Божественное Откровение.

Приемником идей свт. Афанасия в традиции Александрийского богословия является свт. Кирилл Александрийский. Если первый занимался преимущественно разработкой триадологии, то второй уже непосредственно участвовал в формировании важнейших христологических формулировок и определений. Для свт. Кирилла все эти вещи не были отвлеченными материями, в которых могут разобраться исключительно философы. Вопросы Боговоплощения – это насущная тема, составляющая самую сущность веры Церкви. Если бы это было иначе, то, скорее всего, люди не стали бы так упорно заниматься разработкой христологической терминологии несколько веков подряд. Тем не менее занимался свт. Кирилл и вопросами триадологического характера. «Троичность Божия есть высшая истина веры, открывающаяся только во Христе и через Христа. В ней существенная новизна христианства... В изложении Троического догмата святой Кирилл исходит из Писания и опирается на отеческое предание и прежде всего на творения святого Афанасия»³⁵³.

Вообще, стоит сказать, что деление богословия на различные отрасли является довольно поздним и искусственным. Богословие – это живая материя, где все едино, и каждая мелочь влияет на целостную картину. Подтверждая данный тезис, В. Н. Лосский пишет: «Между триадологией и христологией есть связующее начало – единосущие, ибо термин “единосущный”, ὁμοούσιος, предназначавшийся первоначально для определения внутри-Троичного единства Отца и Сына...»³⁵⁴. Формулировка единосущия имела существенное значение не только для времени I

³⁵² Афанасий Великий, свт. Послание к Епископу и исповеднику Аделфию, против ариан // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 3. С. 303.

³⁵³ Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. Минск, 2006. С. 66.

³⁵⁴ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 525.

Вселенского Собора и борьбы с арианством. Данная проблематика не потеряла своей актуальности и в дальнейшем, когда наступила так называемая эпоха христологических споров. Единосушие было той твердой основой, на которой было возможно строить целостную систему Православного богословия.

Новой важной проблемой, которая встала перед свт. Кириллом в его эпоху, было определение роли Богоматери в системе догматов. Споры с антиохийскими богословами о статусе Девы Марии так же носили вполне прикладной характер. Известно, что представители Антиохийской школы радикально настаивали на полноте человечества во Христе. Таким образом получалось, что Мария родила человека Иисуса. Максимум её можно назвать Христородицей, но Бога она не рожала. Именно с этим мнением и полемизировал свт. Кирилл, отстаивая термин Θεοτόκος – Богородица.

«...Слово Божие неизменяемое, как мы говорим, стало человеком. И поскольку Он является в природе плоти, святая Дева родила в себе единосущное нам Его тело, но говорим в Богородице, сведя воедино вполне и совершенно и тем свидетельствуя, что святая Дева не родила чистое Божество, но соединенную с Богом Словом плоть; и не иначе как таким образом надо мыслить о Богородице, тем самым всячески пребегать к исповеданию вочеловечения; а также истиной является и то, что святая Дева стала Богородицей, чудесно родившая единого Христа, равным образом передавшая нашу плоть и кровь, и она единосущна и нам по человечеству, как являющаяся плотью от Марии Богородицы...»³⁵⁵. Всё это опять же ведет к тому, чтобы провозгласить непосредственное соединение совершенного Божества и совершенного человечества. Как уже было многократно сказано, без такого соединения невозможно спасение в христианском смысле этого слова.

Те же антиохийцы в своих крайних позициях доходили до разделения Христа на два отдельных субъекта. Один из них – это человек Иисус, а другой – Сын Божий,

³⁵⁵ Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi // PG. 77. Col. 1093A–1093B.

Логос. Соединение же их в нечто одно происходило посредством постепенного возрастания человека Иисуса в нравственности и добродетелях. Возражая на этот счет, свт. Кирилл пишет: «...“И Слово плоть бысть” (Ин. 1, 14), не вселилось в человека, а сделалось плотью, т.е. человеком. Единородное Слово Божие сделалось человеком, не переставая быть Богом, но и в воплощении оставаясь тем, чем было. Ибо естество Слова неизменно. В нем нет и тени изменения»³⁵⁶. В данном случае он отвергает концепцию постепенного соединения человечества и Божества во Христе. Согласно мысли свт. Кирилла, Бог-Слово по-настоящему стал человеком. Это произошло с момента Его зачатия от Святого Духа. Дева Мария же дала Ему человеческую плоть и весь состав человеческой природы посредством чего Он вочеловечился. «Человечество Христа, – пишет В. Н. Лосский, – никогда не было некоей отдельной и предшествующей Ему природой, которая присоединилась бы к Божеству. Она никогда не существовала вне Личности Христа, Он Сам создал ее в Своей Ипостаси – не “из ничего”, поскольку надо было восстановить всю историю, все состояние человека, но из Девы, предочищенной Духом Святым»³⁵⁷.

Всё это показывает первостепенную важность темы воплощения Христа для святых отцов и церковного предания. Немного возвращаясь к литургическому контексту, которому и посвящено данное исследование, стоит упомянуть ещё об одной важной теме в богословии свт. Кирилла. Речь идет о его осмыслении Таинства Евхаристии. Для свт. Кирилла Евхаристия представляет собой не просто один из обрядов церковного предания, для него это фундаментальное событие первостепенной важности. Очень точно пишет об этом прот. И. Макгакин: «... часто не замечали, что важнейший смысл его (свт. Кирилла) христологического спора с Несторием состоял не только в том, что он отстаивал именование Приснодевы

³⁵⁶ Кирилл Александрийский, свт. Беседа, произнесенная в Ефесе, в день святого Евангелиста Иоанна // Восточные отцы и учителя Церкви V века. М., 2000. С. 94.

³⁵⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 524.

Богородицей, но и в том, что он возвысил принятое в Православной Церкви учение о Евхаристии до уровня вселенского учения о спасении»³⁵⁸.

Учение о Евхаристии в данном случае напрямую связано с осмыслением воплощения Христа, соединения природ в Его ипостаси и тд. Причащаясь евхаристических даров, человек приобщается Таинству спасения. Это представляется возможным потому, что Сын-Божий, одна из ипостасей Святой Троицы, стал человеком. Христос принял человеческое тело и весь состав природы, освятив её Своим Божеством. «Во Христе плоть, которая раньше была символом отчуждения от Бога, ибо была осуждена служить доказательством экзистенциального падения, теперь стала преисполненной силы и сияла невозможным ранее единством Божества и человечества в одном Лице»³⁵⁹. Таким образом, вкушая хлеб и вино, верные приобщаются Божеству Христа через Его человечество. Евхаристическое богослужение в таком случае является вечной актуализацией того дела спасения, которое совершил Господь. Кроме актуализации она представляет собой ещё и вхождение в это Таинство и приобщение его плодам.

Бог – податель жизни, а человек – творение, отпавшее от этой жизни. Смысл Евхаристии в контексте Боговоплощения, согласно свт. Кириллу, заключается как раз в том, чтобы совершенно реальным образом вернуть человека к утраченному Источнику. Таким образом и происходит спасение падшего человечества на онтологическом уровне. «Для свт. Кирилла физическое участие в Евхаристии, ее приятие верующим является критическим аспектом таинства спасения. Как Божественный Логос “смешался” с человечеством, чтобы спасти материю из рабства тления и вознести ее к свободе жизни в Господе, так и Евхаристия удостоверяет то же свершающееся таинство. Вновь Логос в динамическом взаимоотношении

³⁵⁸ Макгакин И., прот. Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского. С. 76.

³⁵⁹ Там же. С. 85.

Божества и Человечества в своем Лице совершает действие, дарующее силу и помогающее материальному человечеству подняться к энергии (ἐνέργεια) жизни»³⁶⁰.

Итак, на материале представителей Александрийской школы богословия было показано осмысление и формулирование основных положений учения о Боговоплощении. Различные эпохи ставили перед христианской Церковью новые задачи и вызовы. На эти вызовы своевременно отвечали, таким образом именно в разгаре полемики выкристаллизовывалось большинство основополагающих догматических формул и определений. Арианское учение дало мощный импульс к развитию триадологического аспекта христианского вероучения. Главным борцом за «единосущие» Отцы и Сына выступал свт. Афанасий Великий. Данная полемика не носила отвлеченного характера, ведь на кону стояло осмысление центрального акта Божественного Откровения. Догматические споры всегда имели своей целью отстаивать истину спасения Богом во Христе падшего человечества.

Следующим большим этапом в истории формирования догматического учения была эпоха христологических споров. Здесь уже в качестве главных были подняты несколько иные вопросы. Тем не менее все это имело непосредственную связь с предыдущими эпохами и их достижениями. Началом нового этапа можно назвать знаменитый конфликт свт. Кирилла Александрийского с Несторием. Спор был посвящен роли Богоматери в догматическом учении Церкви. Учитывая общую тенденцию богословской мысли антиохийских отцов, которая провозглашала радикальную человечность Христа, Несторий утверждал, что Мария родила не Бога. Таким образом она должна именоваться Христородицей или Человекородицей.

Свт. Кирилл же отстаивал в данном случае право называть Деву Марию Богородицей. От решения этого вопроса зависело чрезвычайно важное следствие. Кем же был Иисус Христос? Только Богом? Только человеком? А может и Тем и другим? Если же в Нем соединились Божество и человечество, то каким образом?

³⁶⁰Там же. С. 80.

Зачастую всё это кажется отвлеченными и праздными вопросами философского характера. Тем не менее эти вещи определяли фундаментальные истины христианской веры. Спасение человечества возможно лишь посредством непосредственного соединения совершенного Божества и совершенного человечества в единой ипостаси Богочеловека Иисуса Христа.

Таким образом снова и снова всё приходит к выводу, что Боговоплощение – это центральное событие христианства. Без настоящего воплощения Христа рушится и всё остальное. Свт. Кирилл Александрийский также осмыслял тему Боговоплощения в евхаристическом контексте. Таинство Евхаристии, согласно его идее, является непосредственной и постоянной актуализацией того, что было сделано воплощением Сына Божьего. Посредством этого человечество получает доступ к источнику Божественной жизни, от которого оно было оторвано своим грехом.

Как было показано ранее, вся эта догматическая проблематика естественным образом проникала в литургическую жизнь Церкви. Евхаристическое богослужение является центральной жизненно важной артерией, которая питает всё тело. Поэтому в различных чинах литургии были приведены все рассмотренные богословские рефлексии. Литургия – это выжимка всего церковного учения, это всё самое важное и необходимое. По этой причине тексты евхаристических анафор так изобилуют различными догматическими формулами.

Само собой разумеется, что Александрийская богословская традиция непосредственно влияла на Александрийский же богослужебный обряд и формировала его. На обширном материале литургических текстов коптской, греческой и эфиопской традиции было показано это влияние богословия на богослужение. Древние анафоры, бывшие некогда простыми и поэтичными, со временем всё более обогащались различного рода богословской терминологией. Это касается напрямую и темы Боговоплощения в текстах литургий. Богословие свт.

Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского и других отцов во многом определили богословский климат богослужебного устава. Рассмотрев аспекты богословия воплощения в литургических текстах, стоит перейти к анализу учения об искуплении. Этому вопросу будет посвящен следующий пункт данной главы.

3.3. Богословские аспекты Искупления и Воскресения в текстах Литургии и их святоотеческие основания

Центральными учениями в рамках христианского богословского дискурса являются учения об Искуплении и Воскресении. Именно на этих центральных моментах боговоплощения и пришествия в мир Христа основывается вся сотериология, эсхатология, христология и нравственная антропология. Данный факт актуализирует важность рассмотрения Литургий коптской традиции на предмет анализа богословских аспектов данных богословских тематик.

Прежде чем приступить к непосредственному анализу богословия искупления и воскресения в коптских Литургиях, необходимо рассмотреть основные элементы этих учения и разобрать основные термины.

В соответствии с первым значением первородный грех есть личный грех Адама и Евы, нарушение ими одной Божественной заповедей, предписанных первым людям в раю: запрет на вкушение «древа познания» (עֵץ הַדַּעַת). Древнеевр. глагол «познавать» (יָדָע), имеет значение «владеть», «уметь», «обладать» (ср.: «Адам познал (יָדָע) Еву, жену свою; и она зачала...» – Быт 4, 1). Поэтому заповедь запрещала не познание мира, а самочинное обладание им, через вкушение запретных плодов, что приводило к узурпации человеком власти над миром, независимой от Бога. С помощью соблюдения заповеди человек должен был включиться в процесс воспитания, которое было для него необходимо, ибо он находился лишь в начале пути своего совершенствования. На этом пути послушание Богу являлось

непременным условием, при котором только и было возможно всестороннее развитие человека, призванного жить в единстве с Богом и с людьми.

В соответствии со вторым значением первородный грех — это повреждение всей человеческой природы, вызванное личным грехом прародителей. Это повреждение заключается в трех вещах — тленность, смертность, страстность. И эту поврежденность природы вследствие грехопадения отцы называли по-разному. Например, Макарий Египетский называл «наследственной порчей», Василий Великий называл «первородным повреждением»³⁶¹. В новозаветные времена этот печальный факт подтверждает ап. Павел: «...как одним человеком грех вошел в мир, и грехом — смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12). Здесь конструкции ἐφ' ᾧ может быть понята не только как сочетание предлога с относительным местоимением, т. е. «в нем (ἐφ' ᾧ) все согрешили», но и как союз, вводящий придаточное причины, т. е. «потому что все согрешили»³⁶².

Родовой грех — это наследственные болезни духовного порядка (греховные страсти, склонности, привязанности), с которыми рождается человек в силу наследования их от своих предков. Точно так же, как передаются телесные болезни, так же предаются и духовные болезни. Если род укоренен в благочестии и поэтому является наследником Божественных обетований, то этим обетованиям становится причастен каждый человек рода. Если же род, от которого происходят потомки, «строптивый и развращенный» (Втор. 32, 5), то печать греха его предшествующих поколений ложится и на их потомков. Поэтому все люди рождаются с болезнями духовными, склонностями, полученными от своих родителей, и так — из поколения в поколение. Адам, когда согрешил лично — уже дал начало и первородной порче, ибо природа человеческая изменилась. Т.е. он положил начало всем трем грехам — и личному, и родовому, и первородному. Далее, уже его сын, Каин, становится —

³⁶¹ См.: Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885.

³⁶² Ср. употребление ἐφ' ᾧ в 2 Кор. 5, 4 и Флп. 3, 12.

убийцей. Так начался «род каинитов». Поэтому и существует библейское выражение «род Каина» или «род каинитов».

Однако другой сын, Авель, один оказался праведным. Это свидетельствует о том, что возможно исцелить последствия родового греха. Если от смертности, тленности и страстности, то есть последствий первородного греха, исцеления быть не может в земной жизни, то от родовых болезней – можно. Правильная христианская жизнь, сопряженная с подвигом, при содействии Божиим, может освободить человека от этого.

Ответственность за первородный и родовый грех лежит на их совершителях и не распространяется на потомство: «Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына» (Иез. 18, 20). Но последствия, как первородного, так и родового греха, ложиться печатью на потомство согрешивших. Поэтому наказание «детей за вину отцов» (Исх. 20. 5) не следует понимать юридически.

Святые отцы очень часто выделяют в человеке такую антропологическую категорию, как желание. Желание является своего рода Божьим даром: «...каждое из этих расположений души Бог вложил для Себя Самого, чтобы мы любили Его, и о нем радовались»³⁶³, – пишет праведный Николай Кавасила. То же самое можно найти и у прп. Симеона Нового Богослова, так, например, в двадцать четвертом слове преподобный пишет: «... ибо гнев и пожелание даны Богом естеству человеческому не как страсти, каковы они теперь, а как добрые расположения...»³⁶⁴. Далее прп. Симеон развивает мысль о том, что христианин призван направить желание на Бога³⁶⁵. Восточному богословию характерно отводить особое место желанию в структуре субъекта. Желание для Отцов – это движение души, которое

³⁶³ Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе. М., 2006. С. 50–51.

³⁶⁴ Симеон Новый Богослов, прп. Слова. Сергиев Посад, 1993. Т. 1. С. 219.

³⁶⁵ Феномену желания прп. Симеон уделяет особое место в своем творчестве. Так, например, в самом начале Божественных гимнов можно обнаружить следующую фразу, которая характерна для его богословского языка в целом: «Прииди, сам соделавшийся желанием во мне и сделавший, чтобы я желал Тебя совершенно неприступного». Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 14.

должно быть направлено на Бога, в противном случае, человек следует своим страстным влечениям и, естественно, не получает удовлетворения. Иными словами, желание можно определить в терминах нехватки, восполнить которую можно в Боге. Таким образом, грех можно определить, как неправильное использование человеком своего желания.

Очень хорошо механизм греха описан у прп. Максима Исповедника, который пишет, что после грехопадения человек становится подвластным различным влечениям. Причем, по мнению прп. Максима, люди стали измышлять различные способы наслаждения, но так как за наслаждением следует страдание (злу присуще уничтожаться), то человек оказывается как бы зажатым между удовольствием и наслаждением: «...человек, убеждаясь на своем опыте, что за всяческим наслаждением следует страдание, к удовольствию имел всецелое устремление, а страдание всячески избегал, из всей силы борясь за первое и усердно побеждая второе»³⁶⁶. В качестве примера можно обратиться к житию преп. Марии Египетской. Интересно, что прп. Мария Египетская, рассказывая о своей греховной жизни старцу Зосиме, подчеркивает, что жила в нищете и занималась блудным грехом, так как видела смысл жизни в удовлетворении плотской похоти. Это подтверждает диалектику греха, описанную прп. Максимом. Отталкиваясь от этого, можно говорить, что последствием любого греха является страдание. Страдание может проявляться на телесном уровне и на духовном (как правило, они очень тесно связаны между собой). Никто, например, не будет отрицать, что алкогольная зависимость приносит человеку физические страдания. Но еще тяжелее духовные страдания, связанные с греховной зависимостью, за примером снова обратимся к житию прп. Марии Египетской: святая достаточно красочно описывает свои духовные страдания во время пребывания в пустыне, когда она пыталась побороть блудные движения души и направить их к Богу.

³⁶⁶ Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. М., 1994. Кн. 2. Ч. 1. С. 27.

Уже из вышеописанного можно сделать вывод, что зло, зачастую отождествляющееся со страданием, имеет своим основанием грех. Соответственно, Бог в этом случае не является виновником зла и не случайно свт. Василий Великий пишет: «Итак, наученный сему Богом, получив понятие о отдельных видах зла, зная, что такое зло-зло действительное, именно грех, которого конец — погибель...»³⁶⁷ То есть злом как таковым является человеческий грех, все остальное, например, болезнь или природные бедствия, является злом мнимым, опять же, по определению свт. Василия Великого.

Таким образом, грех связан с неправильным использованием человеком своего желания, которое он направляет не к Богу, а на удовлетворение различных плотских потребностей, пытаясь отделиться от Бога, чтобы освободить себе пространство для удовольствия. Иными словами, грех связан со свободной волей человека, не случайно В. Лосский пишет «Вершина божественного всемогущества проявляется в том, что Бог...вызывает к жизни другого: личное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал»³⁶⁸. А зло, в свою очередь, — это следствие человеческого греха и, соответственно, Бог не является создателем зла.

3.3.1. Искупление в текстах литургии

Стоит сразу сказать, что искупление, будучи великой тайной бытия, открывается и преподносится для человека Самим Христом, а авторами Священного Писания в образах, которые так или иначе отражают определенные черты этой тайны. При этом стоит понимать, что любое иносказание или образ не может до конца отражать домостроительство спасения. Важнейшими образами, которые

³⁶⁷ Василий Великий, свт. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // Василий Великий, свт. Творения. М., 2009. Т. 1. С. 649.

³⁶⁸ Цит по: Иванов М. С. Богословский сборник. М., 2011. Т. 2. С. 276.

раскрывают тайну искупления являются: «Агнец Божий»³⁶⁹, «Первосвященник», «Новый Адам», «Божественная Премудрость», «Царь», «Пророк»³⁷⁰.

Данной богословской темой наполнено содержание всех трех Литургий, используемых в коптской традиции. Так, уже в первой молитве «Предуготовления» Литургии свт. Василия Великого затрагивается один из аспектов темы искупления:

«Господи, ведый сердца всех, святе и во святых почиваяй, единый безгрешный, могий оставление грехов даровати»³⁷¹

أيها الرب العارف قلب كل احد القدوس المستريح في قديسيه . الذي بلا خطية وحده القادر على مغفرة

الخطايا³⁷²

Πῶς φητσωτην ἡνιστ ἡτε οὔτον νίβεν : Φηέθηγαβ οὔοζ εἰμοτεν ἡμοϋ ζεν ηνέθηγαβ ἡταϋ . Φηετοι ἡαθνοβι ἡμαγαταϋ : οὔοζ εἰτε οὔτον ὡχομ ἡμοϋ εἰχανοβι εἰβολ³⁷³.

В молитве «о завесе» используется образ Царя Израиля: «Ты бо владычествуеши небесными и земными, и преисподними, иже на престоле херувимстем седяй, иже серафимов Господь и Царь Израилев, един святыи и во святых почиваяй»³⁷⁴. Христос – Царь, и соответственно спасение мира и человека выражается в Его победном шествии, ведь Он сокрушает и низлагает врагов тем самым возвращая Свое Царство в его первоначальном виде.

³⁶⁹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 203.

³⁷⁰ См. подробнее: Crawford Th. J. The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement. Edinburgh, 1834; Deissmann A. Light from the Ancient East. London, 1910; Carré H. B. Paul's Doctrine of Redemption. New York, 1914; Bandas R. G. The Master-Idea of Saint Paul's Epistles. Bruges, 1925; Warfield B. B. The New Testament Terminology of «Redemption» // Warfield B. B. Biblical Doctrines. Princeton Seminary, 1929. P. 327–372; Barton G. A. Christ and Evolution. Philadelphia, 1934; Stamm J. J. Erlösen und Vergeben im Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Bern, 1940; Murray J. Redemption: Accomplished and Applied. Grand Rapids, 1955; Barrett C. K. The Background of Mark 10. 45 // New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson. Manchester, 1959. P. 1–18.

³⁷¹ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 119.

³⁷² Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.189.

³⁷³ Там же.

³⁷⁴ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 124.

Обыкновенно царем именуется тот, кто имеет определенную административную власть над народом или страной. В этом контексте используется этот образ по отношению к Мессии, который станет царем Израиля и восстановит его величие навечно. Такие образы встречаются в Ис. 9, 6–7; Иез. 37, 24–25; Ам. 9, 11–12; и др. При этом стоит отметить как для этого образа, так и вообще для всех остальных символов искупления: нередко абсолютизирование этих образов приводило к ереси и искажению Истины. В частности, образ Царя приводил множество иудеев к неверному пониманию статуса Мессии и значению Его прихода в мир. В противоположность этому в Новом Завете приводится множество мест, в которых Сам Христос свидетельствует о необходимости аллегорического прочтения данного образа. Так, уже с Благовещения говорится о Христе как о Царе именно в высшем духовном значении: Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не будет конца (Лк. 1, 32–33). При этом важно отметить также слова и Самого Спасителя, в которых говорится о Нем как о Том, Кому подчинен весь мир: Дана Мне всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18).

Вообще, в Предании Церкви образ Царя в контексте искупления ассоциируется с возвращением законному правителю Его удела. В этом контексте земной мир предстает как «мятежная территория, где подданные истинного царя, поверив во время его отсутствия ложным обещаниям и испугавшись угроз, отвергли власть воего правителя и стали рабами разбойников»³⁷⁵. Соответственно Христос как Царь разрушает власть этих разбойников, дарует всем свободу и прощение. Однако тут важно указать одну оговорку: воспользоваться этим может только тот человек, который принял Христа за Царя и поверил в реальность этого духовного освобождения.

Также этот образ используется и в Литургии Апостола Марка:

³⁷⁵ Леонов В., свящ. Искупление // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 295.

«Понеже Сын Твой Единородный Господь Бог Спас и Царь наш Иисус Христос в ночь, в нюже предаешься, да по страждет за грехи наша, прежде смерти, юже волею Своею восприя за вся ны»³⁷⁶.

لأن إبنك الوحيد ربنا وإلهنا ومخلصنا وملكنا كلنا يسوع المسيح. في الليلة التي أسلم ذاته فيها ليتألم عن خطايانا. والموت الذي قبله بذاته بإرادته وحده عنا كلنا³⁷⁷.

Х̅ε̅ ḿ̅θ̅ο̅ϗ̅ πε̅κ̅μ̅ο̅ν̅ο̅ϗ̅ε̅ν̅η̅ς̅ ḿ̅ϗ̅ρ̅ι̅ πε̅ν̅ο̅ς̅ ο̅τ̅ο̅ς̅ πε̅ν̅ϗ̅ο̅ϗ̅ ο̅τ̅ο̅ς̅ πε̅ν̅ς̅ω̅τ̅η̅ρ̅ ο̅τ̅ο̅ς̅ πε̅ν̅θ̅η̅ρ̅ο̅ τ̅η̅ρ̅ε̅ν̅ Ι̅η̅ς̅ Χ̅ρ̅ς̅. Ξ̅ε̅ν̅ π̅ε̅χ̅ω̅ρ̅ς̅ ε̅τ̅ε̅ν̅α̅τ̅η̅ν̅ι̅ϗ̅ ḿ̅ḿ̅η̅ν̅τ̅ι̅ ε̅ϗ̅ε̅π̅ι̅κ̅α̅ζ̅ ε̅ḗ̅ρ̅ν̅ι̅ ε̅χ̅ε̅ν̅ πε̅ν̅ν̅ο̅ν̅ι̅. Ν̅ε̅μ̅ π̅ι̅μ̅ο̅ϗ̅ ε̅τ̅α̅ϗ̅ϗ̅ο̅π̅ε̅ϗ̅ ε̅ρ̅ο̅ϗ̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ϗ̅ι̅τ̅ο̅τ̅ε̅ϗ̅ Ξ̅ε̅ν̅ πε̅ϗ̅ο̅τ̅ω̅ϗ̅ ḿ̅μ̅ι̅ν̅ ḿ̅μ̅ο̅ϗ̅ ε̅ḗ̅ρ̅ν̅ι̅ ε̅χ̅ω̅ν̅ τ̅η̅ρ̅ε̅ν̅.

Такая связь Царственного образа искупления со Христом заставляет рассмотреть еще один важный аспект. Во время земной жизни Христос не стремился нарочито показать свое царское достоинство, при этом сторонние люди сами замечали это: слово Его было со властью (Лк. 4, 32). Это дополняется не только властью видимой, над чувственным миром, но также и над духовным. Так, наиболее ярким является образ нисхождения в преисподнюю и изведение душ³⁷⁸. При этом иконографическое изображение данного события подчеркивает абсолютность царственного понимания Христа. На иконе «Сошествие Христа во ад», Спаситель изображается не как Тот, Кто вынужден вести борьбу за освобождение людей, а как Тот, Кто даже не встретил достойного сопротивления: врата ада сокрушены, все торжествуют и ликуют, видя Иисуса, и нет того, кто бы воспротивился этому. Это очень важно в контексте сотериологического понимания образа Царя. При этом Его победа не означает, что ад, грех и дьявол окончательно исчезли, а скорее отменяет ту непреодолимость и неизбежность, которая возобладала над человеком вследствие

³⁷⁶ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 215.

³⁷⁷ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 639

³⁷⁸ См. подробнее: Илларион (Алфеев), митр. Христос – победитель ада. СПб., 2009.

его падения в рай. При этом каждый, кто доверится словам Спасителя, сможет преодолеть греховные искушения и избавиться от «адова пленения».

При этом стоит отметить, что в рамках православного богословия говорится о том, что воскресение Христа является лишь прообразом будущего воскресения людей, при этом сама тайна воскресения остается по большей части скрыта от разума человека. Так, Иоанн Дамаскин говорит: «После же воскресения из мертвых Христос отстранил от себя все немощи, разумею тленность, голод и жажду, сон и утомление и т. п. Ибо если Он и вкушал пищу после воскресения, то не в силу естественной потребности, потому что Он не алкал, но в целях домостроительства, удостоверяя истинность Своего воскресения и показывая, что одна и та же плоть пострадавшая и воскресшая. Из частей же природы человеческой Он не отстранил от Себя ни одной – ни тела, ни души, – но имеет как тело, так и душу разумную и мыслящую, желающую и деятельную, и, таким образом, Он восседает одесную Отца, как Бог и человек, желая нашего спасения»³⁷⁹.

Важнейшим образом, в котором переплетается амартология и богословие искупления – образ средостения, стены, которая в результате грехопадения была воздвигнута между Богом и человеком:

«И Ты стал для нас Посредником с Отцом; и среднюю стену Ты разрушил, и старую вражду Ты разрушил»³⁸⁰.

صرت لنا وسيطاً لدى الأب، والحاجز المتوسط نقضته، والعداوة القديمة هدمتها.

Δκωϋπι ναν ἰμεσιτнс nem Φιωτ οτοϋ τχινημнτ ἵτε νιϋωμ ακβολс εβολ οτοϋ τμετχαχι ναпас

акщерщорс³⁸¹.

³⁷⁹ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2011. С. 286.

³⁸⁰ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 460- 459

³⁸¹ Там же.

При этом важно понимать, что эта преграда по учению Церкви образуется в результате действия самого человека, т.к. Бог Неизменяем и всегда открыт своему творению.

Еще один важный образ искупления, который используется в коптской Литургии свт. Григория Богослова – Пастырь. Так, молитва содержит следующие слова:

«Ты мне, о Владыко, наказание отъял еси, яко Пастырь благий к заблудшему притекл еси, яко Отец истинный о мне падшем соболезновал еси, всеми яже к животу врачевствами обложил мя еси. Сам ко мне пророки послал еси»³⁸².

أنت يا سيدي حولت لي
العقوبة خلاصاً. كراع
صالح سعيت في طلب
الضال. كأبٍ حقيقي تعبت
معي أنا الذي سقط.
ربطتني بكل الأدوية
المؤدية إلي الحياة. أنت
الذي ارسلت لي الأنبياء
من أجلي أنا المريض³⁸³.

Ποοκ παληβ ακφωηε νηι
νητιμωρια εογογχαλ. Εωσ
μανεσωοτ εναηεφ ακβοχι εκω†
ησα φηεταφωρεμ. Εωσ ιωτ
μμηι ακυεπεδισι ηεμηι ληοκ θα
φηεταφρει. Δκμοорт δεν ηιφαδρι
τηροτ ετβι εδοτην επωνθ. Ποοκ
πε ετακοτωρπ ηηι ηηηπροφηηε
εθβηη ληοκ θα φηετωωηη. Δκ†
μφηνομοσ ηηι εογβοηηα³⁸⁴.

³⁸² Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 171.

³⁸³ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.484

³⁸⁴ Там же.

Этот образ используется в Священном Писании в Новом Завете³⁸⁵, при этом основывает институт пастырства Сам Христос. При этом разбойник, в таком случае является грех, дьявол, зло. Иисус же пришел для того, чтобы Его «стадо» имело жизнь (вечную, при прочтении в эсхатологическом ключе), а потому и полагает Свою жизнь за них. Таким образом приоткрывается тайна добровольных страданий и мучений, перенесенных Спасителем за грехи людей.

Также важно отметить, что данный образ неминуемо приводит к тому, что важной частью искупления становится учение Христа. При этом святоотеческое наследие сохранило разделение на закон веры и закон деятельности. Закон веры – это особый дар Бога для христиан, который заключается в истинном боговедении. К этому можно отнести: тайну Пресвятой Троицы, тайну спасения, искупления, о Святом Духе, понятие о существе Божиим и т.д. Ко второму закону относится следование пути покаяния. Это позволяет говорить о нравственной стороне покаяния. В языке Нового Завета основным термином, который означает «грех» оказывается термин *ἁμαρτία*, который обозначает как собственно грех, так и болезненное искаженное состояние человеческого естества, ставшее нормой бытия после грехопадения. Как и в еврейском, в греческом были термины означавшие конкретные преступления: *παράπτωμα* (проступок, преступление, согрешение, грех), *παράβασις* (нарушение), но они имели значение лишь частных действий.

Итак, суть греха в том, что, совершая греховный поступок, человек вносит разлад в свои отношения с Богом и лишает себя Его благодати. При этом надо помнить, что заповедь – это не юридическая норма и ее нарушение не уголовное преступление. Заповедь – закон жизни, в ней этика соединяется с онтологией. В глубине человеческой личности, в его уме (или духе) совершается выбор, который в итоге приводит к конкретному поступку. Естественно, ум принимает решение не вполне самостоятельно, но под воздействием тех сил души, которые стали господствовать

³⁸⁵ Ин.10, 1–16.

над ним после грехопадения и получили название страстей. Пленение ума может быть настолько сильным, что он уже не отдает себе отчета в своих действиях. Чем больше ум оказывается укоренен в грехе, тем меньше человек способен к Богообщению. При этом образ Пастыря нередко перекликается с образом Отца:

«Как добрый пастырь, Ты искал заблудших. Как истинный отец, Ты трудился ради меня, павшого»³⁸⁶.

كراع صالح سعيت في طلب الضال. كأبٍ حقيقي تعبت معي أنا الذي سقط³⁸⁷.

Подобное соотнесение имеет под собой сущностное основание, которое лежит в плоскости понимания отцовства как воспитания и заботы, что также важно для понимания искупления в рамках рассмотренных образов.

Еще одним важным образом искупления является Агнец:

«...но агнец есть духовный и меч умный и безтелесный в сей жертве, юже приносим Тебе»³⁸⁸.

لكن الخروف فرّوحى، والسكين فنطقية غير جسمية، هذه الذبيحة³⁸⁹ التي نقدمها لك.

Ἀλλὰ πῆσωσιν μὲν οὐπνευματικὸν πε: ἴσνιϋ Δε οὐλογικὴ τε οὐοζῆατσωμα: ταῖθςια οὐν θαί ἐτενῆρι
μμοσ νακ ἐζοῦν.

³⁸⁶ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.484

³⁸⁷ Там же.

³⁸⁸ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 141.

³⁸⁹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.303

Этот образ является одним из самых древних и встречается уже в книге Бытия, где характеризуется добродетельностью, безропотностью и смиренностью, перенимая эти черты у образа священного жертвенного животного. И в этом случае искупление раскрывается как страдание невинного, добродетельного, безгрешного Христа за все человечество. Сотериологический принцип этого образа заключается в том, что человек Иисус, будучи безгрешным и совершенным человеком, не должен был страдать за свои прегрешения, а поэтому мог добровольно совершить этот жертвенный акт в отношении грешных людей, что позволяет говорить об искуплении. Этот образ использует и св. Иоанн Предтеча, когда видит Христа впервые: Вот Агнец Божий, Который берет [на Себя] грех мира (Ин. 1, 29). Такое же именование Христа употребляет ап. Петр: ...не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца (1 Петр. 1, 18–19). Этот образ в христианстве становится наиболее полным и объективным, что позволяет его даже включить в Никео-Цареградский Символ веры.

Однако слова епиклезы Литургии свт. Василия Великого свидетельствуют о том, что богословие искупление в рамках коптской традиции также вбирает в себе указанные черты сотериологических образов:

«Иже возлюбил сущия своя в мире, дарова Себе Самого во искупление царствующей над нами смерти, в ней же содержими бехом, продани под грех, и сошед со креста во ад, воскрес из мертвых в третий день, и возшед на небеса седе одесную Тебе Отца, оставив день воздаяния, в онь же явлься судити имать вселенной в правде и воздати комуждо по делом его»³⁹⁰.

³⁹⁰ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 125.

هذا الذي أحب خاصته الذين في العالم، وسلم ذاته فداءً عنا، إلي الموت الذي تملك علينا، هذا الذي كنا ممسكين به، مبيعين من قبل خطايانا، نزل إلي الجحيم من قبل الصليب. وقام من الأموات في اليوم الثالث. وصعد إلي السموات، وجلس عن يمينك أيها الأب. ورسم يوماً للمجازاة، هذا الذي يظهر فيه ليدين المسكونة بالعدل، ويعطى كل واحد حسب أعماله³⁹¹.

Φαι εταρμενε νεητε ποτ ετθεν πικοςμος: αρτηνι μμιν μμοσ νσωτ δαρων: εφμοσ ετοι ποτρο
 εερνη εχων: φαι εναγαμονι μμον εβολ ειτοττ: εντοι εβολ ειτεν νενηοβι. Δεφμενασ επεσнт εαμεντ εβολ
 ειτεν πιετατροс. Δεφτωνε εβολθεν νεηεμωοτ: δεν πιεεσοσ μμαεμωοτ. Δεφμενασ επωωι ενιφνοτ:
 αρεμσι сатеκοτiнаμ Φιωτ. Εαρεωω ποτεεσοσ ητφωεβω: φαι ετε εηαοτωηε εβολ ηδητη: ετεαп
 ετοικοτμενη δεν οτΔικεοστηн: οτοε εηατ μπιοτα πιοτα ката νεεεβνωτ³⁹².

Это позволит перейти к более детальному рассмотрению учения об искуплении, которое также отражается и в приведенных выше словах Литургии.

Важнейшим элементом искупления становится боговоплощение, которое начинает путь восстановления общения человека и Бога, утраченного в грехопадении. При этом стоит отметить, что с самого рождения Христа Его плоть пребывала в обоженном состоянии, что будет более подробно рассмотрено в следующем пункте.

Необходимость боговоплощения обосновывается свт. Григорием Богословом, который говорит: Слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным; делается человеком по всему, кроме греха³⁹³. То есть неборимо для искупления подобие, потому что важно соблюдение принципа: подобное исцеляется подобным.

³⁹¹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.328-329

³⁹² Там же.

³⁹³ Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 522.

При этом тесно связан с этим и другой принцип, согласно которому необходимо боговоплощение для искупления: что не воспринято, то не уврачено³⁹⁴.

Также важным элементом становится тот факт, что вера в искупление является важнейшим элементом для христианина³⁹⁵. Одна из причин этому – необходимоть ее для актуализации того потенциального спасения, которое дарует Господь каждому человеку. Об этом свидетельствуют следующие слова молитвы Литургии Василия Великого:

«Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, во оставление грехов и в жизнь вечную причащающимъ от нея.»³⁹⁶.

ربنا والهنا ومخلصنا يسوع المسيح يعطى لغفران الخطايا، وحياة أبدية لمن يتناول منه³⁹⁷.

Подводя итог необходимо отметить, что учение об искуплении содержится во всех четырех Литургиях коптской традиции, при этом используются традиционные образы этой тайны: Царя, Пастыря, Агнца. Все они существенным образом перекликаются с Православным учением об искуплении за счет того, что наиболее видным Святыми Отцами, которые писали об этом – сщмч. Ириней Лионский, свт. Григорий Богослов и свт. Василий Великий.

³⁹⁴ Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 2. С. 13.

³⁹⁵ В том числе для Католической и Протестантских Церквей. См., например: Staudenmaier F. A. Die christliche Dogmatik. Freiburg, 1848. Bd. 3; Hamack A., von. Dogmengeschichte. Tübingen, 1905; Tiililä O. A. Das Strafleiden Christi: Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive. Helsinki, 1941; Bornkamm H. Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Berlin, 1963; Bloesch D. G. Jesus is Victor!: Karl Barth's Doctrine of Salvation. Nashville, 1976; Bromiley G. W. An Introduction to the Theology of Karl Barth. Edinburgh, 1979; Bultmann R. K. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1949; Schwager R. Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. Münch, 1986; Mueller D. L. Foundation of Karl Barth's Doctrine of Reconciliation: Jesus Christ Crucified and Risen. Lewiston, 1990; Brandy H. Ch. Die späte Christologie des Johannes Brenz. Tübingen, 1991; Pannenberg W. Systematische Theologie. Göttingen, 1991. Bd. 2; McCormack B. L. For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition. Princeton, 1993; McCormack B. L. Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism // International Journal of Systematic Theology. 2006. Vol. 8. № 3. P. 243–251.

³⁹⁶ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 183.

³⁹⁷ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.341

3.3.2. Воскресение в текстах литургии

Одним из важнейших элементов сотериологии является учение о всеобщем воскресении. В свете новозаветного Откровения учение о воскресении из мертвых человека неразрывным образом становится связано с воскресением Христа, что обуславливает рассмотрение двух этих важных элементов не только по отдельности, но и вместе³⁹⁸. Подобный подход встречается уже в самом тексте Священного Писания: Если... о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес (1 Кор. 15, 12–13).

В «молитве фимиама» используется стих из Псалма, который перекликается с молитвой Кресту Господню: «Восстань Господи Боже, и расточатся врази Твои, и да бежат от лица Твоего вси ненавидящие имя Твое святое»³⁹⁹. Первые слова данного отрывка необходимо понимать в контексте ветхозаветного учения о воскресении мертвых. Так, важнейшим пунктом этого учения является тот факт, что именно Бог есть единственный повелитель жизни и смерти: умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит (1 Цар. 2, 6), при этом важно понимать, что согласно учению иудеев, все умершие попадали в ад и не имели возможности оттуда никуда деться, поэтом данное выражение полностью противопоставляется воззрениям богоизбранного народа на статус Мессии Иисуса.

В тексте возношения коптской Литургии свт. Василия Великого также исповедуется традиционное христианское понимание воскресения:

³⁹⁸ См. например в трудах: Daniélou J. La résurrection. Paris, 1969; Balthasar H. V. von. Theologie der drei Tage. Einsiedeln, 1969; Pannenberg W. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. Münch, 1978.

³⁹⁹ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 125.

«воскресе из мертвых в третий день, взыде на небеса, и седе одесную Тебе Отче, и предустави день впадения, в онь же имать судити вселенной в правде и воздати комуждо по делом его»⁴⁰⁰.

وقام من الأموات في اليوم الثالث. وصعد إلى السموات، وجلس عن يمينك أيها الأب. ورسم يوماً للمجازاة،
هذا الذي يظهر فيه لبيدين المسكونة بالعدل، ويعطى كل واحد حسب أعماله⁴⁰¹

Истинность воскресения из мертвых в третий день является важнейшим столпом веры для каждого христианина, и не вызывает сомнений ни у одной из конфессий, при это важно рассмотреть понимание Второго пришествия, которое также затрагивается в этих словах.

Греческий термин, описывающий данное явление – *παρουσία*. Важнейшим качеством Второго пришествия Христа на землю, в отличие от первого, будет являться тот факт, что осуществится уже со славою и честью: приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего (Мф. 16, 27), и сядет на престоле славы Своей (Мф. 25, 31). Еще одним элементом парусии будет знамение Сына Человеческого на небе (Мф. 24, 30), при это в святоотеческом толковании принято понимать под этим образом Крест Господень⁴⁰². Важно также отметить, что воскресение будет всеобщим, затронет как праведников, так и грешных: Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут... (1 Кор. 15, 22); Будет воскресение мертвых, праведных и неправедных (Деян. 24, 15); находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения (Ин. 5, 28–29), при этом также Святые Отцы свидетельствует о таком

⁴⁰⁰ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 129.

⁴⁰¹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.329

⁴⁰² См., например: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 76, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 767.

понимании всеобщего воскресения⁴⁰³. При этом стоит также оговориться о том, что с темой воскресения неотъемлемо идет и тема вознесения Христа: «И внегда в телеси возноситься Тебе на небеса, исполняющему вся божественна, святым Твоим учеником и апостолом рекл еси: мир оставляю вам, мир мой даю вам. Сей мир ныне и нам даруй Владыко. Благоволи очистити ны от всякия скверны, всакаго лукавства, и всякой злобы и вселукавствия и смертоноснаго памятозлобия, и сподоби ны целовати друг друга во святем лобзании, во еже неосужденно причаститися бессмертнаго и небеснаго дара Твоего, благодатию благоволения Отца и действием Святого Духа»⁴⁰⁴.

При этом само Воскресение Христа также принесло определенные плоды, важные в рамках всей сотериологии. Помимо искупительной жертвы, также эти страдания уничтожают смерть и делают человека бессмертным, способным к воскресению: «В сей день великий Христос возван от мертвецов, к которым приложился. В сей день отразил Он жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам. В сей день, воспрянув из гроба, явился Он людям, для которых Он родился, умер и возбужден из мертвых»⁴⁰⁵.

Также важно отметить, что тридневное пребывание Христа во гробе, которое Сам Иисус охарактеризовал тем единственным символом и чудом, которое будет дано иудеям, не поверившим в Его божественность, при этом на основе этого образа выстраивается концепция Божественной хитрости: «И тот (Иона) брошен был во чрево кита; а сей добровольно сошёл туда, где мысленный оный кит смерти, сошёл добровольно, чтобы смерть изbleвала поглощенных ею, как писано: „от руки адовы, избавлю я, и от смерти искуплю я (Ос. 13, 14). Надлежало пострадать за нас Господу,

⁴⁰³ См., например: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 89–90, 127–128; Феофил Антиохийский, свт. К Автолику // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. М., 1865. С. 23; Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 57–58.

⁴⁰⁴ The Liturgies of St. Basil, St. Gregory, and St. Cyril (translated from a Coptic Manuscript of the 13th century), London: Rivingtons, 1870: 2.

⁴⁰⁵ Григорий Богослов, свт. Песнь Христу после безмолвия, в Пасху // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 2. С. С. 97.

но не осмелился бы приступить диавол, если бы знал сие. „Если бы познали (власти века сего), то не распяли бы Господа славы“ (1 Кор. 2, 8).

Итак, тело соделалось отравой смерти, дабы дракон, когда надеялся пожирать, изbleвал и тех, которых пожрал»⁴⁰⁶, при этом подобного взгляда придерживается и свт. Григорий Нисский⁴⁰⁷.

Также в словах возношения, далее, встречается диалог, из которого очевидным образом следует необходимость исповедания веры в Воскресение Христа как допущение к участию в таинстве Евхаристии: «

Священник: «смерть Мою возвышаете, и воскресение Мое исповедуете...

Народ: воскресение Твое исповедуем...

Священник: Поминающе убо страдание Его Святое, Воскресение Его из мертвых, вознесение на небо и седение Его одесную Тебе Отца, еще же и второе его с небесе пришествие страшное и преславное, приносим Тебе дары сие от благ Твоих, о всех, за вся и во всех»⁴⁰⁸.

Тут важно отметить, что подобная вставка сделана вероятно против докетов, отрицавших реальность тела Христа и, соответственно, Его истинное Воскресение. Важность отрицания этой ереси заключается в необходимости полного восприятия Христом человеческой природы, иначе «что не воспринято, то не уврачено». Этот принцип, установленный Святыми Отцами, является центральным в вопросах сотериологии и эсхатологии. Слова молитвы «после Отче наш» также дополняют вышесказанное: «Исповедуем спасительную страсть Его, возвещаем смерть Его, и веруем воскресению Его, еже есть таинства исполнение»⁴⁰⁹.

Таким образом лишний раз свидетельствуется важность веры в Воскресение Христа, и именно эта вера является исполнением таинства Евхаристии.

⁴⁰⁶ Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 161.

⁴⁰⁷ См. подробнее: Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

⁴⁰⁸ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 130.

⁴⁰⁹ Там же. С. 144.

Также возможность воскресить всех мертвых является важно в свете учения о всемогуществе Божиим: «Твоя власти могущество явил ми еси: слепым зрение подал еси, мертвые из гробов воскресил, еси, словом Твоим естество обновил еси»⁴¹⁰. Всемогущество Бог одно из наиболее критикуемых философами места в христианском учении. Так, парадокс всемогущества, заключающийся в возможных проблемах интерпретаций, является давней проблемой в рамках диалога с атеистическими мыслителями. При это стоит отметить, что данное учение Церковь не берет из античного учения, но заимствует из Священного Писания: Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен (Быт. 17, 1); Бог творит все, что хочет (Пс. 134, 6); Он [Бог] делает, чего хочет душа Его (Иов. 23, 13). При этом всемогущество Бога ограничивается Его волей: «Его премудрая воля обнаружилась в силе Его деяний, а Его действующая сила совершилась премудрой волей»⁴¹¹. При этом важно понимать, что страдания и Воскресение выступают таким образом, как проявление Божественного всемогущества. Именно в этом контексте необходимо рассматриваться слова Христа о Себе: Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его (Ин. 13, 31–32). При этом посредством страданий и крестной смерти, Господь приносит для всего человечества освобождение от смерти и греха, возродив его природу в Самом Себе. При этом важно понимать, что уничтожается абсолютная, онтологическая смерть человека. Этой позиции придерживается и свт. Иоанн Златоуст: «умерщвление смерти, однако, не означает, что после Воскресения Христова люди уже не должны умирать. Воскресшим уничтожена лишь абсолютность смерти. Хотя «мы и теперь, все еще умираем прежней смертью, но не остаемся в ней; а это не значит умирать... Власть смерти, и истинная смерть есть та,

⁴¹⁰ Там же. С. 170.

⁴¹¹ Григорий Нисский, свт. О шестодневе слово защитительное Петру // Творения святого Григория Нисского. М., 1861. Ч. 1. С. 6.

когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни. Если же после смерти он оживет, и притом лучшей жизнью, то это не смерть, а успение»⁴¹².

При этом Литургическое наследие коптской Церкви свидетельствует о том, что именно христианам открыт факт Второго пришествия Господа для суда над всем миром, воздавая каждому по его делам:

«Ты открыл мне приход Твоего пришествия. В котором Придешь судить живых и мертвых и давать каждому по его делам»⁴¹³

أظهرت لي إعلان مجيئك. هذا الذي تأتي فيه لتدين الأحياء والأموات، وتعطي كل واحد
كأعماله.

Δκοῦωνθ̅ ν̅ν̅ι̅ ε̅βολ̅ ν̅τ̅παροῦσια̅ ν̅τε̅ πεκχιν̅ι̅. Θα̅ι̅ ε̅τεκννοῦ̅ ν̅ζ̅ν̅τ̅ς̅ ε̅τ̅ζ̅αλ̅ ε̅ν̅νετο̅ν̅δ̅ ν̅εμ̅ ν̅νε̅θ̅ωω̅ν̅τ̅: ο̅το̅ς̅
ε̅τ̅ ἔ̅πο̅τα̅ι̅ πο̅τα̅ι̅ κα̅τ̅α̅ νε̅ρε̅β̅νο̅ν̅ι̅⁴¹⁴.

Важно отметить отсылку к Священному Писанию, в котором также говорится о суде и над живыми, и над мертвыми, т.е. будут те люди, которые застанут суд не умерев, но вмиг преобразившись.

Важнейшим также является следующий отрывок:

«Победителем же греха явится, и не осуждение достигнути и поклониться Святому Воскресению»⁴¹⁵. Тут очень важна та связь между искуплением и воскресением, которая выводит их в одну онтологическую плоскость и создает в рамках богословия важную логическую связь, подчеркивая важность полноты всей жизни Христа, при этом подобные выражения могут служить критике любой из

⁴¹² Цит. по: Иванов М. С. Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 419.

⁴¹³ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С.489

⁴¹⁴ Там же.

⁴¹⁵ Порфирий (Успенский), еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов). С. 164.

теорий искупления, потому что последние, как правило, постоянно абсолютизируют какой-либо аспект учения, и, соответственно, пришествия Христа, что приводит к искажению истины и полноты Евангелия.

Вера во второе пришествие и в особую милость Божию на «избранный Его народ» также находит свое отражение в тексте Литургии. При этом подтверждением этого чувства будет являться тот факт, что уже на земле, после Литургии, вспоминающей страдания, смерть и воскресение Христа, человек будет испытывать и переживать его: «и благословение воскресного дне Спасителя нашего благого да будет со всеми нами до века»⁴¹⁶.

Таким образом учение о воскресении Христа оказывается неотделимо с богословием искупления, потому что они являются следствием друг друга и позволяют открыть тайну домостроительства спасения всего человечества, которое нашло отражение в Вочеловечении Второй Ипостаси Пресвятой Троицы. Важными выводами является факт двойственности в учении о воскресении: Воскресение Христа и воскресение мертвых. При этом первое выступает началом в деле умерщвления грехов и страстности человека, а также позволяет говорить о торжестве над смертью, при этом не абсолютной, но онтологической. При этом воскресение мертвых выступает как важный эсхатологический аспект обретения этого бессмертия и определения дальнейшей судьбы человека после второго пришествия.

3.4. Элементы учения об обожении в текстах литургии и их патристический контекст

Согласно законам логики, любое дело или процесс должны в итоге прийти к своему завершению. Такого рода завершение будет являться не просто концом, но исполнением. Достижение полноты и абсолютности – вот предельный философский

⁴¹⁶ Там же. С. 155. «وبركة يوم الأحد الذي لمخلصنا الصالح»

смысл всего сущего. В данном пункте так же имеет смысл привести настоящую главу этого исследования к его законной полноте. Рассмотренные ранее богословские аспекты христианской веры, получившие своё преломление в текстах литургии, представляют собой по-настоящему важные аспекты. Творение и грехопадение, Боговоплощение, жертва и искупление... Всё это чрезвычайно ёмкие и основополагающие истины, составляющие твёрдый фундамент веры Церкви. Тем не менее все эти важнейшие ступени Священной истории должны объединиться в конце в некий абсолютный синтез. Согласно словам ап. Павла, главной целью всей истории отношений Бога с его творением является достижение того, что будет Бог все во всем (1Кор. 15, 28). Именно в этом абсолютном эсхатологическом исполнении заключается смысл как творения, так и последующего искупления мира Христом. Впоследствии этот феномен стал называться «обожением».

Все разобранные ранее элементы богословского учения Церкви, найденные в текстах литургии, показывают тесную связь богословия и богослужения. Разумеется, что аспект эсхатологии и обожения является так же важным элементом литургического осмысления веры. Хотя, здесь ещё остается открытым вопрос – а что из этого было раньше? Богословская рефлексия или непосредственность ритуального опыта в приобщении к таинству? Этот вопрос не так прост, как может показаться. Основываясь на материале исследований сравнительного религиоведения, можно сделать предположение, что именно непосредственный опыт Евхаристии в последствии породил обширные теологические осмысления испытанного. Суть религиозного ритуала зачастую не является рациональной, его дискурс основывается не на интеллектуальных умозаключениях. Тем не менее это не мешает ему занимать центральное место в жизни верующих. Ведь как раз прямое и непосредственное приобщение таинству даёт тот живой и неподдельный опыт. Опыт актуализации того, о чем написано в священных текстах, опыт действительного

проживания «мистерии спасения». В таком же смысле это и опыт обожения, нового творения и вечной жизни будущего века.

Литургия, как религиозный ритуал, не всегда говорит на понятном человеческому уму языке. Часто бывает, что некоторые действия и вовсе представляются не имеющими никакого смысла. Тем не менее стоит сказать, что здесь действует другой закон восприятия. Вопрос заключается в том, что ритуал не объясняет какой-то смысл человеку, участвующему в нем. Однако участнику таинства этот непосредственный опыт Евхаристии сообщает сам ритуал, он его являет самим собой. Данное размышление призвано подчеркнуть, что учение об обожении в текстах литургии не является слишком ярко выраженным. Дело здесь именно в том, что этот опыт намного лучше даёт сам ритуал в своей непосредственности, чем рациональное разъяснение происходящего. С другой стороны, такого не скажешь, например, о теме воплощения. Ведь для учения о воплощении было действительно важно выработать определенную форму и держаться её. Уж слишком сильной была полемика по этому поводу и слишком существенным был вопрос терминологии.

Если в случае с соединением природ во Христе удалось выработать некую четкую форму – халкидонскую, то в вопросе об единении с Богом и эсхатологии такого сделать не вполне удалось. Можно предположить, что это обусловлено существом рассматриваемого предмета. Действительно, сказать что-то более-менее положительное об эсхатологии очень сложно. Всё, что известно об этом, представлено в символической и иносказательной форме. В этом смысле может быть отчасти подтвержден тезис, приведенный выше. Опыт эсхатологии, нового эона и всеобщего воскресения могло сообщить лишь участие человека в Евхаристии.

3.4.1. «Обожение» в текстах литургии

Учение об обожении, проявляющее себя в чине евхаристического богослужения, представляется следующим образом. Зачастую не используется сам термин $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, скорее его содержание излагается описательно. Сама тема обожения в литургическом контексте тесно связана с причащением Тела и Крови Христа. Дело обстоит таким образом в силу того, что Христос – это и есть источник обожения. И теперь, приобщаясь в Евхаристии Его Тела и Крови, люди получают реальный залог обожения, становятся новым творением. Как пишет об это М. Кунцлер: «человеческая природа Христа – единственный посредник в общении между Богом и тварным миром, а также источник Божественной жизни, способный преподать человеку и всему миру – дар обожения. Соответственно служение Евхаристии представляет собой вершину жизненного обмена между Богом и человеком, реальное совершение вселенской Евхаристии, когда в жизненную полноту Пресв. Троицы вовлекается всё творение»⁴¹⁷. Итак, согласно приведенным тезисам, получается, что невозможно иное обожение, как только через приобщение Христу.

Рассмотрение конкретных примеров, демонстрирующих данный принцип на реальном материале можно начать с фрагментов из греческой литургии ап. Марка. В молитве Трисвятого есть следующие слова: «...просвети очи ума, к разумению божественных слов Твоих, и сподоби нас быть слушателями их, и не только слушателями, но и исполнителями слова, сделавшись способными к приношению плодов, и производить добрые плоды и в тридцать, и во сто крат (см. Мф. 13, 8), чтобы нам удостоиться Царства Небесного»⁴¹⁸. Здесь можно заметить сквозное направление движения мысли от просвещения божественным словом до Царства Небесного. То есть здесь в сжатой форме представлена вся жизнь христианина в некоем общем ритуальном смысле. Стремлением и исполнением в данном

⁴¹⁷ Кунцлер М. Литургия Церкви. М., 2001. С. 12.

⁴¹⁸ Чинопоследование литургии святого апостола и евангелиста Марка. С. 408.

фрагменте является Царство, то есть эсхатология. Разумеется, что данное сличение текста не доказывает его полную тождественность с конкретным термином $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$. Такой цели, собственно говоря, и не ставилось. Как и было заявлено в начале настоящего пункта этого исследования, материал представляет собой тексты описательного характера, которые говорят об эсхатологии неопределенно и мало. Тем не менее логическая устремленность тематики представленной молитвы имеет явный акцент на теме Царства, которое и есть обожение. Обожение не какого-то конкретного субъекта, а совершенное исполнение этого мира в Боге.

Следующее место содержится в молитве предложения: «...Владыка Иисусе Христе, Господи, Слово совластное безначальному Отцу и Святому Духу, великий Архиерей, хлеб нисшедший с неба и возведший из тления жизнь нашу, давший Себя Самого (как) непорочного Агнца за жизнь мира...»⁴¹⁹. Тематика этой молитвы носит весьма характерную для такого типа лексическую форму. В данном случае особенно интересно выражение «хлеб нисшедший с неба и возведший из тления жизнь нашу».

Как можно заметить, здесь представлена логически завершенная формула. Возведение жизни из тления здесь провозглашается как явно свершившееся и несомненное событие. То есть данный факт представлен в форме совершенного вида. Разумеется, что здесь присутствует и классический евхаристический тон. Форма носит явный ритуальный и литургический характер, преломляя реальность Священного Писания в своём особом измерении. Здесь Христос – это не только Хлеб, сошедший с небес, но и реальной евхаристический хлеб, приносимый и вкушаемый за литургией. Исходя из этого, логично предположить, что участие человека в Евхаристии совершает спасение и обожение, то есть обновляет тленную жизнь. Можно так же добавить, что в общепринятом богословском смысле Евхаристия освящает весь космос, а не только конкретного человека. Таким образом

⁴¹⁹ Там же. С. 414.

здесь в ритуальной формуле представлена в сжатом виде идея об обожении человека и космоса через евхаристическое приношение во Христе.

В качестве ещё одного интересного фрагмента можно привести текст из эпиклезы литургии ап. Марка. Там о Святом Духе говорится следующее:

«...Утешителя, Духа истины, Святого, Господа, животворящего, глаголавшего в законе и пророках и апостолах, везде сущего и всё исполняющего, действующего самовластно, не служебно, кому хочет (даровать) освящение по благоволению Твоему...»⁴²⁰.

روحك القدوس، الأَقنوم غير المستحيل، ولا متغير، الرب المحيي. الناطق في الناموس والأنبياء والرسل.
الحال في كل مكان، المالى كل مكان ولا يحويه مكان. واهب القداسة بسلطة بمسرتك ...⁴²¹

Πεκπνευμα εσ̄ν φνετωπ δ̄εν ουδ̄η ποστασις: π̄α τ̄ων̄ π̄α τ̄ω̄ν†: φνετοῑ ἵος̄ π̄ρεϋταν̄θο. Φνεταϋσαχι
δ̄εν π̄νομο̄ς νεμ̄ π̄προφ̄ητῑς νεμ̄ π̄αποστολο̄ς. Φνετωπ δ̄εν μ̄αῑ π̄ιβεν̄ οτο̄ς̄ ε̄θμο̄ς̄ μ̄μ̄αῑ π̄ιβεν̄: οτο̄ς̄
μ̄μον̄ μ̄ᾱ ω̄π̄ μ̄μοϋ. Οτο̄ς̄ ε̄ϋρενεργ̄ιν̄ ᾱν̄δοζοϋσῑος̄ δ̄εν̄ πεκ†μα†̄ μ̄πιτοϋβο̄ ε̄̄ρ̄ν̄ῑ ε̄χεν̄ η̄νετεϋο̄τ̄ᾱω̄ν̄

Внимания здесь заслуживает то, что о Святом Духе говорится, что Он освящает самовластно, а не служебно. Таким образом доказывается единосущность Св. Духа с Отцом и Сыном. Далее в этой же молитве можно видеть такие слова:

«...и на нас, и на хлебы эти и на чаши эти (ниспошли) Духа Твоего Святого, чтобы Он освятил и совершил их, как всесильный Бог...»⁴²².

علينا نحن عبيدك وعلى هذه القرابين التي لك المكرمة السابق وضعها أمامك على هذا الخبز
وعلى هذه الكأس، لكي يتطهراً وينتقلاً⁴²³.

⁴²⁰ Чинопоследование литургии святого апостола и евангелиста Марка С. 423.

⁴²¹ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 651

⁴²² Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 651

Ἐὐρὴν ἔχων ἄ κα νεκὲβιακ: νεμ ἔχεν παιδωρον ἵτακ ετταίνουτ: ἔτερψορп нхн ἔῶρн ἔπεῦθο.

Ἐχεν παιωικ φαи νεμ ἔχεν παιὰφοт фаи: зина ἵтоутоувоу оуоу ἵтоутоуѡтев.

В данном случае важно понимать, что когда слова молитвы говорят об освящении хлеба и чаши, то это не означает, что Св. Дух освятит только исключительно их. Это положение является общим местом в литургическом богословии XX в. Согласно такому пониманию, посредством освящения евхаристических даров освящению подвергается весь космос. Кроме того, упоминается, что Св. Дух своим пришествием освятит также и людей, участвующих в совершении таинства. «Будучи изъявлением воли Божией, творение обладает своей... реальностью и красотой... но включено в праздник всеобъемлющей, космической литургии, в свой черед имеющей свое последнее основание в предвечной литургии небесной»⁴²⁴.

Ритуально совершаемое пришествие Воскресшего Христа в Евхаристии как раз и является тем самым обожением. Оно происходит уже здесь, ещё до эсхатона, ведь со времени совершения дела Христа Царство проникло в эту жизнь. Два эона сосуществуют один в другом. Вполне адекватно пишет об этом прот. Н. Н. Афанасьев: «Осознавая себя в Церкви, первые христиане осознавали, что они принадлежат новому эону, так как для них эсхатологический период уже наступил. Он наступил в тот момент, когда они вступили в Церковь. Покаяние, как необходимое условие вступления в новый эон, совершилось для них в крещении. Поэтому, принадлежность к новому эону создавала для них единственно возможную эсхатологическую установку мысли и жизни. Все воспринималось через призму эсхатологии»⁴²⁵. Данное замечание указывает на известную устремленность раннехристианской мысли напрямиком в эсхатологию. Более того, Евхаристия, как

⁴²³ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 652

⁴²⁴ Кунцлер М. Литургия Церкви. М., 2001. Кн. 1. С. 57.

⁴²⁵ Афанасьев Н. Н., прот. Ей, гряди, Господи Иисусе! // Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 697.

великая мистерия Церкви была главным вдохновительным источником для верных. Если бы у них не было этого евхаристического мировосприятия, то вряд ли они бы смогли привести столь многих людей к своей вере. Лишь постоянное и непосредственное единение с Христом, проживание Его смерти и воскресения, вечная актуализация уже совершенного некогда события помогли ранней Церкви пережить многочисленные гонения со стороны Римской империи.

Особо стоит снова выделить тематику Евхаристии и освящения. Как видно, в Евхаристии видят проявление небесной реальности, пищу бессмертия, приводящую к Царству. Далее примечательно описании полного освящения человека даже до разделения души, духа и тела. Вновь и вновь это всё поднимает одну и ту же тему. Вместе с человеком, вкусившим Святые Дары, освящается и вся вселенная, она приносится Богу в жертву хвалы и благодарения. Как пишет архим. Василий (Гондикакис), «Верующий, находящийся на божественной Литургии, превзошел мир тления. Он живет и ликует от радости, простираясь дальше угрозы, изрекаемой временем, и темницы, образуемой пространством. Несмотря на то, что и время, и пространство продолжают существовать, человек таинственно питается уже сокровенной манной (Откр. 2, 17), исходящей из другой реальности, которая предшествует времени и превышает пространство. И, когда время и пространство перестанут существовать, человек сможет жить и будет жить в той же, высшей реальности»⁴²⁶.

Следующее место будет из коптской литургии св. Кирилла Александрийского. Приводимый фрагмент взят из молитвы мира в начале службы:

⁴²⁶ Василий (Гондикакис), архим. Входное: элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Йошкар-Ола, 2007. С. 131.

«...восхотел, чтобы мы, слабые и земные, служили Тебе, не за чистоту рук наших или какое-нибудь доброе дело наше на земле, но потому что Тебе угодно было сообщить нам, низайшим и недостойным рабам Твоим, нечто из чистоты Твоей»⁴²⁷.

وإذ سُررت بنا نحن أيضاً الضعفاء الأرضيين أن نخدمك، لا من أجل نقاوة أيدينا، لأننا لم نفعل الصلاح على الأرض. بل مريداً أن تعطينا نحن البائسين غير المستحقين من طهرك⁴²⁸.

Ὁτοϛ ἐακτῆματ' ἐχων ζωην θα νιχωβ ἡρεμῆκαχι εἱρενωμεωι νακ: εἱβε πτοϛβο αν ἡτε πενηχια: οϛ γαρ ὑπενῆρι ὑπᾶγαθον εἶχεν πικαχι. Ἀλλα ακοϛωϛ εἶτ' ηαν ἄνον θα νιέβινη οτοϛ ετοι ἡατῆπῶα ἐβολθεν πεκτοϛβο.

На материале данной молитвы можно так же показать основное направление мысли на эсхатологическую реальность. Говорится о приобщении несовершенного человека совершенству Бога, хотя человек этого и не заслужил. Снова здесь заметна совершенная форма, сообщающая, что описываемое событие является чем-то несомненным. В молитве после эпиклезы так же есть интересные слова. Эта молитва посвящена прошению о том, чтобы приобщение евхаристическим дарам было для верных не осуждением, а вечной жизнью. И вот, кроме всех других эпитетов употребляется вот такой: «...в блаженное общение жизни вечной и нетленной...»⁴²⁹. В очередной раз можно наблюдать, что в богословском смысле Евхаристия зачастую обыгрывается как непосредственное приобщение «жизни будущего века» уже сейчас. В это и действительно верят христиане, ведь восприятие Святых Даров просто как вещественной святыми в магическом смысле слова было бы существенным искажением самого смысла таинства.

Так же примечателен фрагмент молитвы после причастия из так называемой общей эфиопской литургии, которая является ближайшим родственником

⁴²⁷ Чинопоследование коптской литургии святого Кирилла Александрийского. С. 437.

⁴²⁸ Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св. Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир, 1902. С. 564

⁴²⁹ Чинопоследование коптской литургии святого Кирилла Александрийского. С. 454.

евхаристических чинов Александрийской Церкви. Там можно встретить следующие слова: «...Даруй нам соединиться в Святом Духе Твоем и уврачуй нас этим приношением, чтобы нам жить в Тебе во веки веков...»⁴³⁰. Здесь поднята очень интересная тема о приобщении Богу посредством Св. Духа. Очень удачно о данном общении Святого Духа пишет Х. Матеос: «Оставление грехов и наше очищение – это первые плоды Евхаристии, поскольку они были первыми плодами пролитой на Кресте Крови Христовой; в то же время они убирают всякие препятствия для главного результата: “Общения Духа Святого”»⁴³¹. Ведь именно в эсхатологическом Царстве Святого Духа и будет вполне реализовано данное общение. Тем не менее оно доступно уже и сейчас при условии неподдельной причастности Церкви и посвященности в таинство Евхаристии. Итак, данный аспект обожения проходит красной нитью по всем тем текстам, которые подвергаются рассмотрению в рамках настоящего исследования. Видимо, действительно, таково литургическое преломление жизни и осмысление совершенного Христом спасения.

Заслуживает внимания так же евхаристический чин из Евхология Серапиона Тмуитского. В анафоре есть такие слова о духе и Евхаристии: «...даждь нам Духа святого, дабы мы могли высказать и изъяснить неизреченные твои таинства, да возглаголет в нас Господь Иисус и Святой Дух и да воспет Тебя через нас...»⁴³². Св. Дух, призываемый для освящения даров, освящает так же и самих людей, которые Его призывают. Показано, что одним из плодов этого освящения будет достойная Бога хвала, провозглашаемая в Духе. Уже многократно было сказано, что акт освящения производит своё действие не только на кусочек хлеба и немного вина, но освящается всё мироздания, принесенное Отцу во Христе. В этом смысле очень удачны слова прот. А. Шмемана, который пишет, что «...Литургия совершается в новом времени Духом Святым. Вся она – от начала до конца – есть эпиклеза,

⁴³⁰ Чинопоследование общей эфиопской литургии. С. 490.

⁴³¹ Матеос Х., Тафт Р. Развитие византийской литургии. Киев, 2009. С. 66.

⁴³² Дмитриевский А. А. Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского. С. 255.

призывание Святого Духа, претворяющего все совершающееся в ней, каждое священнодействие ее в то, что они являют и раскрывают нам...»⁴³³. Согласно этим словам, литургия посредством воздействия Св. Духа претворяет реальность нашего мира и ритуальные действия в явление жизни будущего века. Это снова подчеркивает мысль, высказанную в начале этого пункта главы. Религиозный ритуал сообщает своё действие посредством прямого явления, а не через интеллектуальное или рассудочное постижение.

В анафоре коптской литургии св. Василия Великого есть фрагмент, представляющий интерес для настоящего исследования. Там говорится следующее: «Воплотившись и вочеловечившись, Ты показал нам пути спасения, даруя нам возрождение свыше от воды и духа. Ты сделал нас избранным народом Себе, освятил нас Духом Твоим Святым (Σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας ὑπέδειξεν ἡμῖν ὁδοὺς σωτηρίας χαρισάμενος ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἀναγέννησιν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς ἐαυτῷ λαὸν περιούσιον ἡγίασεν ἡμᾶς τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ)»⁴³⁴. Претворение разрозненного человечества в один «избранный народ» (λαὸς περιούσιος) посредством освящения Святым Духом является одним из свидетельств начавшегося обожения и совершенного преображения жизни этого мира. Разумеется, что сам факт совершенного спасения ещё не усваивает его всем без исключения. Для усвоения человек должен быть посвящен в таинства, научен вере и иметь соответствующую жизнь. Тем не менее в молитве прямо намечены эти главные маркеры. Через посвящение в купели человек ритуально соумирает и совоскресает вместе с Христом, становясь после этого членом нового народа, членом Царства. Это то, что ап. Павел выражает словами: *сограждане святым и свои Богу* (Еф. 2, 19).

Рассмотренные выше фрагменты текстов нескольких литургий, относящихся к Александрийской традиции, показывают вполне уловимую невооруженным взглядом концепцию соотношения Евхаристии, обожения и жизни будущего века.

⁴³³ Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 2018. С. 261.

⁴³⁴ Dous R. W. Β. Η Αλεξανδρινή Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου κατά την копτική παράδοσι. Σ. 98–99.

Литургия и евхаристическое священнодействие зачастую рассматривается как космическое действие, освящающее все мироздание. «Евхаристия задает... направление космического движения; она предвосхищает свою цель и тем самым одновременно продвигает ее вперед»⁴³⁵

Безусловно, личный фактор причащения никто не отрицает, ведь он объективно существует. Тем не менее понимание Евхаристии, как освящения космоса и человеческой жизни – это так же доминирующая тема в описании эсхатологических моментов в литургическом контексте. Евхаристические хлеб и вино являют собой истинное Тело и истинную Кровь богочеловека Христа. Вместе с этим, посредством Святого Духа освящается во Христе всё сущее, ведь хлеб и вино – это, если можно так выразиться, ритуальные представители нашего мира перед Богом.

Как пишет о непосредственном проживании литургического опыта архим. Василий (Гондикакис): «Истина – это то, что мы вкушаем в литургическом опыте и причащении; и мы вкушаем Ее, как душой, так и телом. Истина – это Господь... Он... та пища, которая насыщает человека. Это единственная надежда, которая его спасает. Это единственная радость, которая просвещает всю его глубину и широту. Это единственный способ жизни, который приводит человека к непрестанному обновлению и обожению»⁴³⁶. Итак, как удалось выяснить, обожение в литургическом смысле – это всецелая устремленность к эсхатону через евхаристическое богослужение. Смысл всего этого многообразен, ведь существуют различные аспекты восприятия Евхаристии. Тем не менее посредством Евхаристии освящаются хлеб и вино, люди, храм и весь космос, спасенный Христом. В этом смысле обожением является сам Христос, непосредственно принимаемый верными. Этот стихийный посыл священнодействия давал в последствии яркую палитру рационального богословия.

⁴³⁵ Ратцингер Й. Богословие литургии. М., 2017. С. 38.

⁴³⁶ Василий (Гондикакис), архим. Входное. С. 123.

3.4.2. Учения об обожении в Александрийской святоотеческой традиции

Продемонстрировав стихийные проявления в литургических текстах внутренней интуиции и устремленности к теме эсхатологии, стоит рассмотреть рефлексивную сторону данного феномена. Проявление непосредственности мистического опыта, который сложно поддается передаче человеческими средствами выражения, можно как раз встретить в богословских произведениях отцов близкой эпохи и традиции. В настоящем случае это будут преимущественно свт. Афанасий Великий и свт. Кирилл Александрийский. При анализе богословских проявлений других ключевых моментов Священной истории было не раз показано сотериологическая и эсхатологическая направленность богословия обоих указанных отцов. Известно, что свт. Афанасий отстаивал реальность творения, споря с Оригеном. Для него это было существенным моментом, ведь от этого зависит исход всего, вечная жизнь. Так же дело обстоит и с вопросом о воплощении, причем здесь свт. Афанасий и свт. Кирилл исходят из похожих предпосылок. Всё это не является отвлеченными темами для философствования, для них это были вопросы реального, жизненного характера. От того, как ответить на данные вопросы, могло измениться и всё остальное. Таким же образом осмыслялась тема эсхатона, обожения, совершенного исполнения всего творения в Боге.

Особенно ярко тема обожения прослеживается в творениях свт. Афанасия Великого. Он часто использует термин $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, являющийся ключевым в общей картине его богословия. Стоит в очередной раз отметить, что данную сотериологическую устремленность многие исследователи видят в преемстве с идеями сщмч. Иринея Лионского, который представлял традицию христианства Малой Азии. Действительно, вопрос о реальном воплощении, смерти, воскресении Христа и Царстве – это центральный объект мысли и богословствования. И так, сщмч. Иринея Лионский пишет следующее: «...как в пренебесном, духовном и невидимом (мире) начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно

имеет начальство и, присвоив Себе первенство и поставив Себя Самого Главою Церкви, все привлечет к Себе в надлежащее время»⁴³⁷. Можно наблюдать здесь сквозную мысль о подчинении Христу всей полноты творения. Эта мысль многократно встречается и подробно разъясняется в посланиях ап. Павла: дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2, 10–11). Христа часто называют посредником между Богом и человеком, это действительно так. Ведь, как было отмечено ранее, единственный путь для непосредственного приобщения Божеству – это приобщение воскресшему Христу. Ведь именно Ему Отец даровал эту власть: Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18).

В творениях свт. Афанасия можно встретить продолжение и развитие данной мысли в богословском и философском ключе. Интересная мысль высказана им в первом слове Послания против ариан: «...если слышим в Притчах “созда”, должны представлять, что не Слово всецело по естеству есть тварь, но что облеклось Оно в тварное тело, что ради нас “созда” Его Бог, для нас, по написанному, совершив Ему тварное тело, чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться...»⁴³⁸. Из названия и содержания само собой разумеется, что это произведение носит полемический характер. Так и есть, свт. Афанасий опровергает один из главных аргументов ариан о тварности Слова. Он пишет, что замысел Бога был как раз в том, чтобы в Своём Сыне явиться в мир. Это было нужно для того, чтобы приобщить человеческую природу непосредственности божества через реальное соединение одного с другим. Ради этого Бог воспринял человеческую природу во Христе. Таким образом, мысль снова приходит к положению, рассмотренному при анализе литургических текстов.

⁴³⁷ Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 283–284.

⁴³⁸ Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово второе // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 324.

Человечество Христа – это возможность для людей иметь прямое общение с Его Божеством.

Следующее важное для настоящего исследования место из сочинений свт. Афанасия содержится в том же послании. Речь снова идет о том, чтобы отстоять божественное достоинство Сына, доказать, что Он – не тварь. «Для того (Слово) и восприяло на Себя тело созданное и человеческое, чтобы Ему, как Зиждителю обновив это тело, обожить в Себе, и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в небесное царство. Но опять не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог»⁴³⁹. Итак, Сын Божий воспринимает человечество, чтобы «обновить... и обожить в Себе». Это как раз то, что можно было наблюдать в скрытом виде в текстах литургии. Бог соединяется с человеком, и последний освящается. Было бы странно, что событие такого масштаба, как приход абсолютного Бога в этот мир, оставило бы какую-то часть мира незатронутой. В подтверждение высказанных положений стоит привести еще одну емкую цитату из того же послания: «Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству Существу от Божества сочетать с Собою по естеству человека, и чтобы чрез это твердыми сделаться спасению и обожению человека»⁴⁴⁰.

Исходя из этого, есть основания для предположения, что в ритуальном смысле происходит реально приобщение обоженной человеческой природе Христа. Через неё человек приобщается и самому божеству в меру своей возможности. Последнее и является в собственном смысле обожением. Анализируя концепт «обожения» у свт. Афанасия, И. В. Попов пишет на этот счет следующее: «В лице Иисуса Христа она (человеческая природа) не только возвратилась к состоянию своего первобытного совершенства, но и достигла своего наивысшего развития, своего идеала... Это произошло вследствие воссоединения в лице Спасителя Бога и

⁴³⁹ Там же. С. 353.

⁴⁴⁰ Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово второе // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 353–354.

человека... Истинно сущее снова физически, существенно соединилось с тленной и смертной природой человека. Результатом этого соединения было обожение человеческой природы Спасителя»⁴⁴¹. Данное размышление можно продолжить, сделав акцент на существенной важности именно действительного телесного воплощения Христа. Общее положение таково, что, если Сын Божий стал человеком не вполне, или как-то не совсем, то не может быть речи о спасении и обожении. Именно это и пишет свт. Афанасий в третьем слове Послания против ариан: «Ибо если бы дела свойственные Божеству Слова совершились не посредством тела, то человек не был бы обожён»⁴⁴². Здесь показывается условие, при котором человек может достичь обожения – это как раз непосредственность воплощение Христа. Не будь этого, не было бы и другого. И ещё цитаты оттуда же: «Как Господь, облекшись плотью, сделался человеком, мы люди, восприятые Словом, обожаемся ради плоти Его и уже наследуем вечную жизнь»⁴⁴³. Можно видеть, что общий смысл высказываний примерно одинаков: «...(Слово) будучи Богом, прияло на Себя плоть и, будучи во плоти, обожило плоть»⁴⁴⁴.

Интересной у свт. Афанасия является так же тема восприятия людьми той потенции обожения, которую даровал им Бог во Христе. Данный вопрос очень существенен, ведь на него сложнее всего ответить. Бог воплотился, умер и воскрес, обожил человека и освятил мир. Он «смертию смерть поправ», но, почему-то мы всё равно умираем, как будто ничего и не случилось. «Дело же совершено, потому что люди, искупленные от греха, не остаются более мертвыми, но, обожившись и взирая на Нас, имеют между собою взаимный союз любви»⁴⁴⁵. Свт. Афанасий пишет, что условием и следствием обожения в людях является любовь. Не мудрено, ведь в

⁴⁴¹ Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. С. 78–79.

⁴⁴² Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово третье // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 411.

⁴⁴³ Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово третье // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 2. С. 413.

⁴⁴⁴ Там же. С. 418.

⁴⁴⁵ Там же. С. 399.

Евангелии Господь говорит, что на любви утверждается весь закон и пророки (Мф. 22, 40). Данную мысль подтверждает и прот. Г. Флоровский: «В обожении полагается и основа совершенного союза любви между людьми по образу и примеру Божия единосущия, – силою Духа»⁴⁴⁶. Итак, обожение человечества во Христе является в данном случае залогом преобразования межличностных отношений. Это и процесс, и наличный факт, субъективное и объективное одновременно. В этом смысле должна быть некая тонкая грань между одним и другим. С одной стороны, обожение – это совершенное дело Христа, с другой, личное усвоение в собственной жизни. При этом что касается личного аспекта спасения, то Литургия свт. Григория Богослова содержит важные слова: «Сам мне вся потребная ко здравью (спасению) подал еси»⁴⁴⁷, где под здоровьем подразумевается прежде всего духовная часть человека. Также интересен в этом контексте намек и на присутствие органического описания искупительного дела Христа.

Суммируя изложенные взгляды свт. Афанасия на тему обожения, стоит привести пространную цитату из Послания о постановлениях Никейского собора. В данном произведении, как можно догадываться, представлена преимущественно догматическая тематика. Более того, здесь она дана в виде философской рефлексии, позволяющей с достаточной ясностью уловить общий настрой автора. «“Слово плоть бысть” (Ин. 1, 14), чтобы и плоть принесена была за всех, и мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены, чего не достигли бы мы иначе, если бы не облекся Он в наше тварное тело. Ибо таким образом стали мы уже именоваться людьми Божиими и человеками о Христе. Но как мы, прияв Духа, не теряем собственной своей сущности; так и Господь, став ради нас человеком и понесши на Себе тело, тем не менее пребыл Богом; потому что не умалил Себя облечением в тело, а напротив

⁴⁴⁶ Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. С. 43.

⁴⁴⁷78 [Епифаний ап. Литургия святого Марка. Каир: монастырь св. Макария, 2015. С.78].

того, и его обожил и соделал бессмертным»⁴⁴⁸. Действительно, какие-либо комментарии в данном случае будут излишними. Мысль выражена более чем доходчиво и ясно. Ведь, как и было сказано, это некая сумма перечисленных выше положений в контексте основных произведений свт. Афанасия Великого.

Что касается свт. Кирилла Александрийского, то у него всё-таки непосредственный термин $\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$ используется на порядок реже, чем у свт. Афанасия. В основном при передачи такого рода смыслов свт. Кирилл выражает это более описательно. Тем не менее это не значит, что конкретно об обожении он ничего не говорит. Во фрагменте из Послания к египетским монахам свт. Кирилл пишет следующее: «Господь Иисус Христос – один, единый и истинный Бог Сын и вместе с тем человек. Причем явился не человек, обоженный наравне с теми, кто (обожен) по благодати, но истинный Бог явился в человеческом образе ради нас»⁴⁴⁹. Можно заметить, что все эти догматические темы сплетаются у него в единое великое таинство спасения. Уже многократно была подчеркнута мысль, что, если Христос воплотился как-то не совсем реально, но невозможно говорить и об обожении. Данная связь действительно очень важна для понимания внутренней интенции богословия рассматриваемых авторов. Ранее уже было показано органическое единство богословия и богослужения. Таким образом, можно увидеть, что литургические тексты Александрийского богослужебного обряда отражают сущностные элементы богословия Александрийских отцов. Хотя, не исключено, что данное влияние и связь действуют в обе стороны, вполне имеет место взаимопроникновение.

Кроме темы личного обожения стоит подчеркнуть так же и объективный аспект, то есть освящение творения как такового посредством прямого вхождения Бога в мир. Об этом свт. Кирилл упоминает в Толковании на пророка Исаяю. Итак,

⁴⁴⁸ Афанасий Великий, свт. Послание о постановлениях Никейского Собора // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902. Ч. 1. С. 418.

⁴⁴⁹ Юлаев Ф. Свт. Кирилл Александрийский. Послание к Египетским монахам // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 92.

он пишет, о Христе, что «...будучи Богом по естеству, Он стал человеком и как бы вошел в этот мир чрез воплощение»⁴⁵⁰. Именно данный аспект имеет непосредственную связь с ритуальным осмыслением истин христианской веры. Видение мира, как дара жизни и божественной любви, благодарение Богу Отцу во Христе за всё совершенное Им. В этой точке богословие и литургия действительно сходятся очень и очень близко. С этим связано и особое осмысление смерти Христа. Известно, что Его часто называют «первым из умерших» и, надо сказать, что данное название представляется не всегда понятным. Объясняя этот нюанс, В. Н. Лосский пишет, что «...когда Он соглашается принять ужасное последствие греха, когда в последних глубинах Своего нисхождения в наши меонические бездны Он познает смерть, видит, как обожённый человек противится в Нем этому “противоприродному” проклятию. И когда собственная воля Слова, то есть Его человеческое естество, подчиняется, оно познает несказанный ужас перед смертью, ибо она Ему чужда. Один только Христос познал, что такое подлинная смерть, потому что Его обожённое человечество не должно было умирать»⁴⁵¹.

Неким апофеозом в отношении спасения и обожения во Христе является фрагмент из Толкования на Евангелие от Иоанна, написанного свт. Кириллом Александрийским. Всё-таки остается не вполне удовлетворительным ответ на вопрос о личном обожении человека, о восприятии плодов жертвы, совершенной Христом, и Его воскресения. Божественное достоинство Иисуса Христа никак не омрачается фактом Его реального воплощения и вочеловечения. Таким же образом свт. Кирилл советует мыслить и о христианах, принявших на себя образ Христа. «Единородный, пребывая в образе Бога и Отца, унизил Себя, человеком став ради нас, но хотя и явился в этой жизни с плотью, однако не остался униженным, ибо восходит в изначальное достоинство и в славу боголепную, хотя и стал человеком.

⁴⁵⁰ Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 1140B.

⁴⁵¹ Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 540–541.

Таким же точно образом должно мыслить и о нас»⁴⁵². Люди, получившие залог спасения и вечной жизни восходят в «изначальное достоинство и славу» посредством спасительного дела Христа. Сам факт того, что человек не является бесплотным духом, никак не унижает его, скорее даже наоборот. Как Христос, будучи Богом, унижает Себя до человечества, так и человек возвышается до обожения. В этом снова и снова звучат богословские интуиции сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Великого.

В очередной раз хочется поставить акцент на характере богословствования свт. Кирилла Александрийского. Прот. И. Мейендорф, размышляя об этом, пишет следующее: «В отличие от антиохийцев, св. Кирилл Александрийский стремился подчеркнуть, в первую очередь, что спасение даруется и осуществляется только Богом. Власть греха и смерти не может быть разрушена человеческими достоинствами человека Иисуса. Слово восприняло человеческую природу, действительно соделав ее Своей собственной. Чтобы понять Кирилла, мы не можем не придавать особого значения этому сотериологическому аспекту его мысли»⁴⁵³. Все перечисленные положения уже были неоднократно освещены. Тем не менее не будет лишним привести размышления авторитетных авторов на данную тему. Ведь, дело в том, что сотериологический аспект был действительно чрезвычайно важен в рассматриваемом контексте.

Того же мнения придерживается и прот. Г. Флоровский, который пишет в своей книге о византийских отцах, что «святой Кирилл в описании Богочеловеческого Лица Христа, двойного и вместе с тем нераздельно единого, подобно святому Афанасию, руководится сотериологическими мотивами, и в своей христологии он вообще очень близок к Афанасию... Единое Лицо или ипостась Христа, как Воплощенного Слова, – это для св. Кирилла не отвлеченная или

⁴⁵² Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского / ред. А. И. Сидоров. М., 2001. Кн. 2. С. 751–752.

⁴⁵³ Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 19.

спекулятивная истина, к которой он приходит путем рассуждений, – это прямое и непосредственное исповедание веры, описание опыта и созерцания»⁴⁵⁴. В процессе настоящего исследования эти тезисы не раз подтверждались, а теперь суммируются. Срез Александрийского богословия на материале рассмотренных авторов представляется весьма интересным и оригинальным.

Итак, стоит подвести промежуточный итог проведенного анализа литургических текстов в контексте богословской традиции. Тема эсхатологии и обожения представляет собой важный аспект веры Церкви. В то же время, необходимо отметить, что именно в этой точке богословие и богослужение сливаются в некое органическое единство. Религиозный ритуал даёт непосредственный опыт прикосновения к жизни будущего века и реальности спасения, совершенного Христом. Богословие же в свою очередь размышляет над этим стихийным и зачастую иррациональным элементом литургического дискурса. Рефлексия и раскрытие непосредственности евхаристического опыта по сути и является главным жизненным пульсом богословия. Опыт сверхъестественного сложно выражать рационально-интеллектуальным языком и методом. Тем не менее эта сложность выступает в роли дополнительной мотивации. Вследствие этого отцам богословам удавалось время от времени выразить этот опыт обожения и прямого богообщения.

В рассмотренных фрагментах текстов различных литургий, принадлежащих к Александрийской богослужебной традиции, тема эсхатологии и обожения зачастую представлена в описательном и интуитивном характере. В основном это выражается посредством устремленности всей богослужебной тематики к совершенному исполнению всего в Боге, к эсхатологии. Исходя из этого, обожение в литургических текстах имеет более объективный и космический характер. Ритуально воспроизводя и актуализируя дело спасения, совершенное Христом, верные встречают Его в

⁴⁵⁴ Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. С. 76–77.

Евхаристии. Однако освящению подвергаются не только хлеб и чаша вина. В данном sacramентальном контексте и хлеб, и вино выступают своеобразными представителями всего мироздания. Святой Дух, сходя на эти дары, освящает и их, и людей в церковном собрании, и всё творение. Стоит сказать так же и конкретно об антропологическом измерении обожения. В то же время, это тесно связано с вопросами христологии. Таким образом, для людей открылся непосредственный доступ к Богу.

Что же касается богословской стороны вопроса, то здесь стоит отметить автором, принадлежащих преимущественно к Александрийской традиции. Основные тезисы были показаны на материалах из творений сщмч. Иринея Лионского, свт. Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского. Среди них первому принадлежит первоначальная сотериологическая интуиция. В последствии тезис: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» развивался и всесторонне объяснялся. Свт. Афанасий больше остальных использует в своих творениях конкретный термин «обожение», что и было показано выше. Содержание данного термина является для него поистине высшим синтезом всего христианского вероучения. Дело в том, что богословие свт. Афанасия носит ярко выраженный сотериологический настрой и характер. В предельном смысле данной концепции мир был сотворен Богом для того, чтобы в итоге привести его к абсолютному обожению.

Немного в иной форме, но с чрезвычайно родственным содержанием богословствует о теме обожения свт. Кирилл Александрийский. Конкретно этот термин он использует реже, чем свт. Афанасий. Тем не менее во внутренней логике его мысли обожение занимает ключевую роль. Свт. Кирилл рассматривает данный аспект в контексте христологии, что было характерно для интеллектуальной среды той эпохи. Снисхождение Сына Божьего и Его унижение до принятия человеческой природы выступает в качестве тезиса. Антитезисом выступает стремление человека

из своего падшего состояния достичь личного обожения. Абсолютным же синтезом является соединение субъективного аспекта обожения с объективным. В совершенстве данный синтез будет возможен лишь в жизни будущего века, когда творение найдёт своё непосредственное исполнение в Боге.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной диссертации представлен богословско-исторический анализ Литургий Коптской традиции. Обозначенные во Введении цель и задачи работы определили ее структурную организацию. Работа включает три главы, в которых осуществлялось последовательное изучение коптского богослужебного наследия с использованием различных подходов.

В первой главе представлено общее описание Литургий с введением в проблематику каждой из них: проблемы датировки, наименований, авторства, перевода и сохранности рукописей и манускриптов.

Литургия святого Марка рассматривается в первом пункте. Данная литургия распространилась по территории современного Египта и Эфиопии. Своё развитие она получила вначале в грекоговорящей среде, а затем уже стала частью коптской традиции. Стоит отметить, что помимо наименования «Литургия Апостола Марка» она носит имя святителя Кирилла Александрийского, который вероятно сохранил и несколько отредактировал ту Литургия, которая берет свое начало от апостола Марка.

Во втором пункте рассматривается Литургия Григория Богослова. Данная Литургия использовалась в Александрии и в греческой, и в коптской Церкви вплоть до XIII века, однако в это время первая окончательно эллинизируется и переходит на византийскую литургическую систему. В коптской традиции Литургия используется на праздники и в период от Пасхи до Пятидесятницы. Стоит добавить еще некоторые особенности данной Литургии, которые определяются только в рамках исследования исторического изменения чинопоследования и важны для ее богословского анализа:

1) Литургия свт. Григория Богослова обращена ко Второй Ипостаси Пресвятой Троицы – к Богу Сыну (справедливости ради стоит отметить, что к Сыну обращены также Литургии Эфиопской традиции: Литургии Афанасия, Иакова

Сергуского и Григория Армавирского, а также Литургия Аддай и Мари Ассирийской Церкви), при этом традиционно Литургия обращена к Первой Ипостаси – Богу Отцу;

2) Библейские чтения четырехсоставные: 2 отрывка из Ветхого Завета (по выбору один из Закона, второй – из Пророков), один из Апостола, один из Евангелия. В современной практике также сохраняется четырехсоставность чтений, которые, однако, все из Нового Завета: чтение посланий ап. Павла, чтение Соборных ползаний, чтения Деяний Апостолов и Евангелия;

3) Отсутствует Символ Веры. Данное положение имеет некоторую двойственность: с одной стороны нет всеобщего исповедания веры, которое традиционно совершалось всеми людьми в храме, а с другой – с VI века появляется отдельное исповедание веры того, кто совершает Литургию. Связано это с тем, что Литургия древняя и написана ранее установившейся практики чтения или пения Символа веры на богослужении. При этом ответ на вопрос что именно послужило окончательным утверждением подобного рода чинопоследования – достаточно трудно исследуемая проблема, однако выдвинут ряд гипотез: достаточность исповедания главы общины как выразителя вероучительного единства всех прихожан, одновременное преобразование григорианских молитв и слияние с александрийской традицией.

Литургия св. Григория сохранилась на коптском языке и в настоящее время переведена на арабский, английский и на некоторые другие современные языки для использования в Церквях диаспоры.

В третьем пункте рассматривается Литургия свт. Василия Великого, которая была заимствована многими народами и традициями из Византии. Эфиопская литургия св. Василия переведена с коптского, а коптская в свою очередь переведена с римской (греческой) александрийской литургии того же св. Василия Великого. Первый сравнительный текст этих двух литургий был опубликован Н.

ENGBERDING⁴⁵⁵, с помощью которого он доказал, что александрийская литургия Василия Великого имеет явное сходство с византийской литургией с тем же названием, которая (александрийская) сокращена, богословски проще и имеет проповедническую форму и характер.

В четвертом пункте рассматриваются важные арабские рукописи, которые проливают свет на развитие и изменение обозначенных Литургий в XII, XIII и XIV веках (до XII развитие проходило на греческом или коптском языках, а после – Литургия уже сформировалась и не претерпевала столь значительные изменения).

Во второй главе данного исследования анализируются Коптские чины Литургии с позиции их исторического развития.

В первом пункте последовательно рассматриваются основные тенденции в изменении богослужения и литургий, которые были присуще всем литургическим традициям вообще. При этом стоит подчеркнуть, что само изменение рассматривается до XV века, т. к. большинство исследователей сходятся во мнении, что основные важные и значительные богословские и структурные изменения происходили вплоть до обозначенного времени. Основные изменения, которые происходят в этот период – унификация и универсализация чинов всех традиций, развитие богословских концепций в текстах богослужения и окончательное закрепление национальных и региональных традиций. При этом анализируется не только традиционная точка зрения, согласно которой первоначально христианское богослужение формировалось под влиянием событий Тайнов Вечери и иудейской богослужебной традиции, но и мнение современных исследователей, которые иллюстрируют разнообразие литургической жизни Древней Церкви подчеркивая то разнообразие и своеобразие каждой литургической традиции. Рассмотрение в свете второй точки зрения коптской традиции представляется важным для развития методологии исторической литургики.

⁴⁵⁵ Engberding H., OSB, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe.* Münster, Aschendorf, 1931. P. LXXIII.

Во втором, третьем и четвертом пункте приводятся конкретные текстологические изменения в чинопоследовании Литургий с приведением текстов на коптском, арабском и русском языках. При этом данные изменения рассматриваются в богословском контексте, что позволило в дальнейшем более обстоятельно остановиться на развитии богословских идей и тем в текстах коптских Литургий.

В третьей главе Литургии Коптской Церкви анализируются с богословской точки зрения. В систематическом виде выделяются основные темы, которые раскрываются в чинопоследованиях. Из них были выделены несколько основных: Творение; Воплощение, Искупление, Воскресения, и Обожение. При этом стоит отметить, что Искупление и Воскресение были объединены в один пункт как непосредственно связанные и неотделимые друг от друга как в рамках православного богословия, так и в рамках коптского.

Так, в результате богословского анализа текстов Литургии коптской традиции было сделано несколько существенных и важных выводов. Во-первых, литургия в коптской Церкви является действительным отражением ее вероучения и авторитетным источником веры и догматов для всех Ее членов. Во-вторых, общего между коптской и православной Церквями намного больше, нежели это представлено в различных полемических трудах (в рамках историко-богословского анализа Литургии). Богословие творения абсолютно тождественно православному вероучению, в вопросах воплощения имеется общая канва полемики с арианской ересью, что говорит о единстве взглядов в тринитарном богословии. Что же касается христологической проблематики, то в рамках данного исследования невозможно ответить на данный вопрос, при этом важный вывод необходимо отметить: с точки зрения православного богословия коптских христиан некорректно называть монофизитами, при этом терминологическое расхождение необходимо рассматривать как вопрос особенностей и различия языковых культур. Что

касается искупления и воскресения, то эти вопросы также не имеют существенного различия в рамках современного богословия: невозможность прикоснуться к этой тайне полностью признается богословами как православной, так и коптской Церкви, при этом для ее описания используются образы из Священного Писания (Царя, Пастыря, Священника и т.д.). Сущность сотериологического учения – обожение – также является важнейшим элементом на пути спасения для обеих Церквей. Сама тема обожения в литургическом контексте тесно связана с причащением Тела и Крови Христа. Дело обстоит таким образом в силу того, что Христос, как совершенный человек – это и есть источник обожения. Он освятил и обожил Свою человеческую природу. И теперь, приобщаясь в Евхаристии Его Тела и Крови, люди получают реальный залог обожения, становятся новым творением. Таким образом столь существенное богословское единомыслие объясняется тем огромным общим наследием, которое Церкви имеют со времен Древней Церкви.

Подводя итог, необходимо наметить дальнейшие перспективы данного исследования. С одной стороны, тема работы подчеркивает актуальность и продуктивность использования богословского и исторического анализа для концептуального анализа Литургий различных традиций. Это существенно расширяет научную методологию как богословских, так и литургических исследований, которая на данный момент ограничена той или иной дисциплиной и вызывает определенную трудность в подобного рода целостном исследовании. Также важно отметить необходимость продолжения исследования данной проблематики в рамках православного богословия для формирования апологетической методологии в границах дискурса об экуменизме, церковных границах и богословских расхождениях различных конфессий, что сохраняет актуальность данной проблематики и позволяет говорить о необходимости ее расширения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ*Источники*

1. Афанасий Великий, свт. На ариан слово первое / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 2.
2. Афанасий Великий, свт. Послание к Епископу и исповеднику Аделфию, против ариан / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 3.
3. Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово второе / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 2.
4. Афанасий Великий, свт. Послание на ариан. Слово третье / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 2.
5. Афанасий Великий, свт. Послание о постановлениях Никейского Собора / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 1.
6. Афанасий Великий, свт. Против Аполлинария. Книга первая / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 3.
7. Афанасий Великий, свт. Против ариан / свт. Афанасий Великий // Антология восточно-христианской богословской мысли. — М. ; СПб., 2009. — Т. 1.
8. Афанасий Великий, свт. Слово на язычников. 41 / свт. Афанасий Великий. Творения. — М., 2007. — Т. 1. — С. 91–213.

9. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти / свт. Афанасий Великий // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого архиепископа Александрийского. — Сергиев Посад, 1902. — Ч. 1.
10. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (Синодальный перевод). — М. : Издание Московской Патриархии, 1989. — 1376с.
11. Василий Великий, свт. Беседа 1. На слова Бытия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» / свт. Василий Великий // Журнал Московской Патриархии. — 1972. — № 1. — С. 42–61.
12. Василий Великий, свт. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла / свт. Василий Великий // Творения. — М., 2009. — Т. 1.
13. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев / свт. Василий Великий // Творения. — М., 2009. — Т. 1.
14. Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому / свт. Василий Великий // Творения. — М., 2009. — Т. 1.
15. Григорий Богослов, свт. Песнь Христу после безмолвия, в Пасху / свт. Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. — СПб., 1912. — Т. 2.
16. Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое / свт. Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. — СПб., 1912. — Т. 2.
17. Григорий Богослов, свт. Слово 34, к пришедшим из Египта / свт. Григорий Богослов // Творения : в 2 т. — М., 2007. — Т. 1.
18. Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя / свт. Григорий Богослов // Творения : в 2 т. — М., 2007. — Т. 1.

19. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово / свт. Григорий Нисский // Творения святого Григория Нисского. — М., 1862. — Ч. 4.
20. Григорий Нисский, свт. О шестодневе слово защитительное Петру / свт. Григорий Нисский // Творения святого Григория Нисского. — М., 1861. — Ч. 1.
21. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека / свт. Григорий Нисский // Творения святого Григория Нисского. — М., 1861. — Ч. 1.
22. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Кн. XII / свт. Григорий Нисский // Творения святого Григория Нисского. — М., 1864. — Ч. 6.
23. Григорий Палама, свт. Беседы (омилии) / свт. Григорий Палама. — М., 1993. — 541с.
24. Дидахе // Символ. — 1993. — № 29. — С. 281–304.
25. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры / прп. Иоанн Дамаскин. — М., 2011. — 591 с.
26. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Матфея 76, 3 / свт. Иоанн Златоуст // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. — СПб., 1901. — Т. 7. — Кн. 2.
27. Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей / сщмч. Иринеи Лионский. — СПб., 2008. — 672 с.
28. Кирилл Александрийский, свт. Беседа, произнесенная в Ефесе, в день святого Евангелиста Иоанна / свт. Кирилл Александрийский // Восточные отцы и учителя Церкви V века. — М., 2000.
29. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. 1, 9 / свт. Кирилл Александрийский // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. — М., 2001. — Кн. 2. — С. 429–561.
30. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные / свт. Кирилл Иерусалимский. — М., 2010.

31. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные / свт. Кирилл Иерусалимский. — М., 2010. — 184с.
32. Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам / свт. Климент Римский // Писания мужей апостольских. — М., 2008. — С. 86–128.
33. Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / прп. Максим Исповедник. — М., 1994. — 283 с.
34. Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе / прав. Николай Кавасила. — М., 2006. — 198 с.
35. Ориген. О началах / Ориген. — Казань, 1899. — 383 с.
36. Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны / прп. Симеон Новый Богослов. — Сергиев Посад, 1917. — 318 с.
37. Успенский П., еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правило церковного благочестия египетских христиан (Коптов) / еп. Успенский П. — СПб., 1865.
38. Феофил Антиохийский, свт. К Автолику / свт. Феофил Антиохийский // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. — М., 1865. — С. 11–54.
39. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Луки / блж. Феофилакт Болгарский. — М., 2013. — 422 с.
40. Юлаев Ф. Свт. Кирилл Александрийский. Послание к Египетским монахам / Ф. Юлаев // Богословский вестник. — 2010. — № 11–12. — С. 74–108.

На арабском языке

41. القمص عبد المسيح المسعودي، كتاب الخولاجي المقدس، كتاب الثلاثة القداسات (مطبعة عين شمس، الطبعة الاولى 1902 [Священный служебник-книга трёх литургий св. Василия, св.

Григория и св. Кирилла / испр. и ред. Абд Эль-Мэсих Салиб. Каир: типография Айн Шамса, 1902].

42. القُداس الباسيلي، حسب مخطوط فاتيان قبطي 17، حققه الأخ وديع الفرنسيكاني، صديق الكاهن ٢٠٠٨ [Литургия свт. Василия Великого, согласно коптской рукописи, Ватикан 17 / пер. свящ. Вади. Каир: Друг священника, 2008].

43. 2015 أبيفانيوس الأنبا، العربية الترجمة مع اليوناني النص، الغريغوري القُداس [Епифаний еп. Литургия свт. Григория Богослова — греческий текст с переводом на арабском языке. Каир: монастырь св. Макария, 2015].

44. الأنبا ابيفانيوس أسقف ورئيس دير الأنبا مقار، قداس القديس مرقس، النص اليوناني مع الترجمة العربية، دار مجلة مرقس، القاهرة 2015 [Епифаний еп. Литургия святого Марка. Каир: монастырь св. Макария, 2015].

45. الأنبا ابيفانيوس أسقف ورئيس دير الأنبا مقار، قداس القديس باسيليويس، النص اليوناني مع الترجمة العربية، دار مجلة مرقس، القاهرة 2015 [Епифаний еп. Литургии святого Василия. Каир: монастырь св. Макария, 2015].

46. الأب ألفونس عبدالله الفرنسيكاني، الترتيب الطقسي للأنبا غبريال الخامس، البطريرك القبطي ٨٨، مطبوعات المركز الفرنسيكاني للدراسات المسيحية الشرقية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٤

[Абдулла А. свящ, Порядок обряда св. Гавриила V – восемьдесят восьмого коптского патриарха. Каир: Центр восточных христианских исследований, 1964].

47. يوحنا بن أبي زكريا بن سباع، كتاب الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، حققه ونقله الي اللاتينية الأب فيكتور منصور مستريح الفرنسيسي، مؤلفات المركز الفرنسيكاني للدراسات الشرقية المسيحية، القاهرة 1966

[Мансур В. свящ., Иоанн ибн Аби Закария ибн Сабаа, Книга о драгоценном камне в науках Церкви. Каир: Центр восточных христианских исследований, 1966].

48. مجلة " صديق الكاهن " ٤٩، أقدم ترجمة عربية (مبتورة) لنص القُداس الباسيلي حسب مخطوط لندن، حققة الاخ وديع الفرنسيكاني، (٢٠٠٩)، ص ٢٨٣-٣٠١ "المكتبة البريتالية، شرقي ١٢٣٩، ملحق ١٨

[Самый старый арабский перевод текста литургии Святого Василия согласно рукописи Лондона, Британская библиотека, 1239. Каир: Сиддик Аль-Кахин, 2009].

49. الراهب القس اثناسيوس المقاري، موجز التاريخ الليتورجي لكنيسة الاسكندرية، الجزء الثاني، مطابع
 2018 [Афанасий Аль-Макари, иером. Краткая литургическая история
 Александрийской Церкви. Каир, 2018].

50. اغناطيوس أفرام الأول برسوم، اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، دار ماردين حلب،
 1996 سورية، الطبعة السادسة،

[Игнатий Ефрем I Барсум, Рассыпанные жемчужины в истории сирийской
 науки и литературы. Алеппо: дом Мартина, 1996].

51. اغناطيوس افرام الثاني، المباحث الجلييلة في الليتورجيات الشرقية والغربية، دير الشرفة، 1924
 [Игнатий Ефрем II, Великие исследования в восточной и западной литургиях.
 Дейль-Аль-Шарафа, 1924].

На других языках

52. Aphanasii. Oratio de incarnatione Verbi // PG. T. 25. Col. 95–197.
 53. Aphanasii. Oratio siva liber contra gentes // PG. T. 25. Col. 4–96.
 54. Basilius. S. P. N. Homilia I. In principio // PG. T. 29. Col. 3–26.
 55. Cyrilli S.P.N. Commentarium in Evangelium Joannis // PG. T. 73. Col. 9–
 1156.
 56. Damasceni Joannis. De haeresibus // PG. T. 94. Col. 578–789.
 57. Gregorii Palamae Quaestio ad illum // PG. T. 150. Col. 1102–1103.
 58. Gregory of Nyssa. De opificio hominis // PG. T. 44. Col. 125–256.
 59. Gregory of Nyssa. Oratio catechetica magna // PG. T. 45. Col. 11–107.
 60. Irenaeus. Contra haereses // PG. T. 7. Col. 433–1225.
 61. Liturgiarum orientaliu collectio opert et studio Euseb. Renaudol. Parisiis.
 1847.
 62. Origenes. De principiis // PG. T. 11. Col. 218–225.
 63. Origenes. In Genesim // PG. T. 12. Col. 91–281.

64. The Liturgies of St. Basil, St. Gregory, and St. Cyril (translated from a Coptic Manuscript of the 13th century). — London: Rivingtons, 1870.

Литература

65. Аверинцев, С. С. Вера / С. С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия. — М., 2000. — Т. 1. — С. 412–413.

66. Алфеев, И., митр. Христос — победитель ада / митр. И. Алфеев. — СПб., 2009. — 431 с.

67. Арранц, М. Избранные сочинения по литургике / М. Арранц. — М., 2003. — 605 с.

68. Афанасьев, Н. Н., прот. Ей, гряди, Господи Иисусе! / прот. Н. Н. Афанасьев // Церковь Божия во Христе: Сборник статей. — М., 2015. — С. 93–114.

69. Белоусов, А. В. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва / А. В. Белоусов. — М.: Дар, 2007. — 388 с.

70. Беркхов, Л. Христианская доктрина / Л. Беркхов. — Минск: Вышэйшая школа, 1995. — 491 с.

71. Болотов, В. В. Заметки по поводу текста Литургии св. Василия Великого: Письмо архиеп. Финляндскому Антонию / В. В. Болотов // Христианское чтение. — 1914. — № 3. — С. 282–291.

72. Велтистов, В. Грех, его происхождение, сущность и следствия / В. Велтистов. — М., 1885. — 228 с.

73. Винклер, Г. Христология анафоры Василия Великого. В различных редакциях с некоторыми замечаниями относительно авторства / Г. Винклер. — Омск, 2011. — 42 с.

74. Гондикакис, В., архим. Входное: элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви / архим. В. Гондикакис. — Йошкар-Ола, 2007. — 202 с.
75. Давыденков, О. прот. Догматическое богословие / прот. О. Давыденков. — М. : ПСТГУ, 2013. — 622 с.
76. Дворкин, А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / А. Л. Дворкин. — Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2008. — 935 с.
77. Дмитриевский, А. А. Евхологион IV века Серапиона, епископа Тмуитского / А. А. Дмитриевский // Труды Киевской духовной академии. — 1894. — № 2. — С. 41–68.
78. Дмитриевский, И. И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии: Основано на Свящ. Писании, правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. отцов Церкви / И. И. Дмитриевский. — М., 1803. — 427 с.
79. Дьяконов, А. П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви / А. П. Дьяконов // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. — 1998. — № 3. — С. 6–55.
80. Еланская, А. Е. Коптские рукописи государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина / А. Е. Еланская. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. — 151 с.
81. Епифанович, С. Л. Лекции по патрологии / С. Л. Епифанович. — СПб., 2010. — 607 с.
82. Желтов, М. С. Анафора / М. С. Желтов // Православная Энциклопедия. — М., 2001. — Т. 2. — С. 279–289.
83. Желтов, М. С. Древние александрийские анафоры / М. С. Желтов // Богословские труды. — 2003. — №. 38. — С. 269–320.

84. Желтов, М. С. Древние анафоры Александрийской Церкви / М. С. Желтов // Культурное наследие Египта и христианский Восток : Материалы международных научных конференций. — М., 2002. — С. 123–128.
85. Желтов, М. С. Литургия апостола Марка / М. С. Желтов // Православная Энциклопедия. — М., 2016. — Т. 41. — С. 253–260.
86. Желтов, М. С. Особенности анафор египетских литургий / М. С. Желтов // Древний Египет и Христианство: Материалы научной конференции. — М., 2000. — С. 46–50.
87. Иванов, М. С. Богословский сборник / М. С. Иванов. — М., 2011. — 380 с.
88. Иванов, М. С. Вера / М. С. Иванов // Православная энциклопедия. — М., 2004. — Т. 7. — С. 669–695.
89. Иванов, М. С. Воскресение Иисуса Христа / М. С. Иванов // Православная энциклопедия. — М., 2005. — Т. 9. — С. 416–428.
90. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. — М., 1993. — 448 с.
91. Карабинов, И. А. Евхаристическая молитва (анафора) / И. А. Карабинов. — СПб., 1908. — 162 с.
92. Катанский, А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви / А. Л. Катанский. — СПб., 1877. — 423 с.
93. Кириллов, А. А., прот. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста / прот. А. А. Кириллов // Христианское чтение. — 1896. — № 1–2. С. 26–52.
94. Кириллов, А. А., прот. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста / прот. А. А. Кириллов // Христианское чтение. — 1896. — № 5–6. — С. 545–572.

95. Кириллов, А. А., прот. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина / прот. А. А. Кириллов // Богословский вестник. — 1896. — Т. 4. — № 11. — С. 167–193.
96. Кириллов, А. А., прот. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях двух катехизаторов IV в., свв. Кирилла Иерусалимского и Григория Нисского / прот. А. А. Кириллов. — Новочеркасск, 1898. — 83 с.
97. Кириллов, А. А., прот. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Афанасия Великого / прот. А. А. Кириллов // Богословский вестник. — 1902. — Т. 3. — № 12. — С. 461–477.
98. Кофски, А., Рузер, С. Рай как сад аскетических услад: герменевтические стратегии «Книги степеней» / А. Кофски, С. Рузер // Символ. — 2009. — № 55. — С. 71–93.
99. Крылов, Г. Л. Исторические предпосылки укрепления роли Церкви в коптской общине Египта в XX веке / Г. Л. Крылов // Христианство на Ближнем Востоке. — 2018. — № 1. — С. 4–21.
100. Крылов, Г. Л. Коптская Церковь: взаимоотношения с египетским государством и исламскими институтами Египта с 1970 года по настоящий период / Г. Л. Крылов // Диссертация на соискание степени кандидата богословия / Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Москва, 2018.
101. Крылов, Г. Л. Матта аль-Мискин и его богословское наследие в контексте новейшей истории Коптской Церкви / Г. Л. Крылов // Христианство на Ближнем Востоке. — 2018. — № 3. — С. 15–33.
102. Крылов, Г. Л. О перспективах преодоления антихалкидонского раскола в свете современного коптского богословия / Г. Л. Крылов // Христианство на Ближнем Востоке. — 2017. — № 4. — С. 89–103.
103. Кунцлер, М. Литургия Церкви / М. Кунцлер. — М., 2001. — 303 с.

104. Леонов, В., свящ. Искупление / свящ. В. Леонов // Православная энциклопедия. — М., 2011. — Т. 27. — С. 295–311.
105. Литтл, Б. Бог и бессмысленное зло. Теодицея сотворенного мироустройства / Б. Литтл. — Симферополь, 2008. — 342 с.
106. Лосский, В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. — М., 2006. — 759 с.
107. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. — Сергиев Посад, 2012. — 429 с.
108. Макгакин, И., прот. Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского / прот. И. Макгакин // Православное учение о церковных Таинствах. Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. — М., 2009. — Т. 2. — С. 77–91.
109. Матеос, Х., Тафт, Р. Развитие византийской литургии / Х. Матеос, Р. Тафт. — Киев, 2009. — 128 с.
110. Мейендорф, И., прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию / прот. И. Мейендорф. — М., 2013. — 797 с.
111. Милов, С. Таинство Евхаристии (Святое Причащение) / С. Милов. — М., 2011. — 224 с.
112. Миркович, Г. Г. О времени пресуществления Св. Даров: Спор, бывший в Москве во 2-й пол. XVII в.: Опыт исторического исследования / Г. Г. Миркович. — Вильно, 1886. — 254 с.
113. Несмелов, В. И. Догматическая система святого Григория Нисского / В. И. Несмелов. — Казань, 1887. — 635 с.
114. Общая эфиопская литургия // Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. — М., 2007. — С. 441–512.
115. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. — М., 1953. — 848 с.

116. Олсон, С. Г. Р. Богословие и богословы XX века / С. Г. Р. Олсон. — Черкассы, 2011. — 520 с.
117. Орлов, М. И. прот. Литургия Святого Василия Великого / прот. Орлов М. И. — СПб. : Синодальная типография, 1909. — 413 с.
118. Пасилиос, Д. Е. иером. Богословская проблематика в Литургии апостола Марка Коптской Церкви / иером. Д. Е. Пасилиос // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2023. — № 41. — С. 30–40.
119. Пасилиос, Д. Е. иером. Богословские аспекты творения в текстах литургий Коптской Православной Церкви / иером. Д. Е. Пасилиос // Богословский вестник. — 2023. — № 1 (48). — С. 17–33.
120. Пасилиос, Д. Е. иером. Богословский анализ Коптской Литургии свт. Григория Богослова / иером. Д. Е. Пасилиос // Труды Київської Духовної Академії. — 2021. — № 35. — С. 273–284.
121. Пасилиос, Д. Е. иером. К вопросу о литургии апостола Марка / иером. Д. Е. Пасилиос // Богословский вестник. — 2022. — № 2 (45). — С. 279–292.
122. Пасилиос, Д. Е. иером. Монофизитство и миафизитство в контексте богословия Коптской Церкви / иером. Д. Е. Пасилиос // Труды Київської Духовної Академії. — 2021. — № 34. — С. 225–232.
123. Петровский А., свящ. Апостольские литургии вост. Церкви: Литургии апп. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка / свящ. А. Петровский. — СПб., 1897. — 288 с.
124. Попов, И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского / И. В. Попов // Труды по патрологии. — Сергиев Посад, 2004. — С. 81–114.
125. Ратцингер, И. Богословие Литургии / И. Ратцингер, пер. с нем. О. С. Асписова. — М. : Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017. — 246 с.

126. Саврей, В. Я. Александрийская богословская школа в истории христианской мысли / В. Я. Саврей. — М., 2012. — 1008 с.
127. Саврей, В. Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли / В. Я. Саврей. — М., 2012. — 223 с.
128. Соколов, И. И. Избрание Патриархов Александрийской Церкви в XVIII и XIX столетиях / И. И. Соколов. — Петроград, 1916. — 360 с.
129. Тафт, Р. Богословские построения IV века в византийской анафоре святителя Иоанна Златоуста / Р. Тафт // Православное учение о церковных Таинствах. Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. — М., 2009. — Т. 1. — С. 407–411.
130. Тиссен, Г. К. Лекции по систематическому богословию / Г. К. Тиссен. — СПб. : Логос. 1994. — 437 с.
131. Ткаченко, А. А. Евхаристия на Западе во II тысячелетии [Электронный ресурс] / А. А. Ткаченко // Православная энциклопедия. — Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/351651.html>. (дата обращения: 20.10.2022).
132. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. — М., 1986. — 573 с.
133. Флоровский, Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков / Г. Флоровский прот. — Минск, 2006. — 239 с.
134. Флоровский, Г., прот. Восточные Отцы IV века / прот. Г. Флоровский — Минск, 2006. — 303 с.
135. Фокин, А. Р. Душа / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия. — М., 2007. — Т. 16. — С. 449–456.
136. Форлайнс, Ф. Библейская систематика / Ф. Форлайнс. — СПб. : Логос. 1996. — 271 с.
137. Франк, С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк // Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 217–404.

138. Чинопоследование литургии Армянской Церкви // Собрание древних литургий восточных и западных. — М., 2007. — С. 48–96.
139. Шмеман, А., прот. Евхаристия. Таинство Царства / прот. Шмеман А. — М., 2018. — 304 с.
140. Эрикссон, М. Христианское богословие / М. Эрикссон. — СПб. : Логос. 1999. — 541 с.
141. Этимологический словарь славянских языков / под ред. О. Н. Трубачёва. — М. : Наука, 1983. — 799 с.

На арабском языке

142. الأب متى المسكين ، الرهبنة القبطية في عصر القديس الأنبا مقار ، وادي النظرون ، ١٩٧٢ .
[Матта Аль-Мискин иг., Коптское монашество в эпоху святого Макария. Вади аль-Натрун, 1972].
143. مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة لابن كبر (القرن 14 م) ، ج ٢ ، طبعة خاصة للمهتمين بالدراسات القبطية ، أعدها للنشر الراهب القس صموئيل السرياني المتنيح الأنبا صموئيل أسقف شبين القناطر باب ١٧ ، القاهرة ١٩٩٢
144. الراهب القس اثناسيوس المقاري، القديس الإلهي- سر ملكوت الله، في جزئين، دار نوبار القاهرة، يناير ٢٠٠٨ [Афанасий Аль-Макари. иг. Божественная литургия тайна Царства Божия. В 2 Ч., 2008].
145. الأب متى المسكين، الافخارستيا عشاء الرب، القاهرة 1977
[Матта Аль-Мискин, иг. Евхаристия. Трапеза Господня. Каир, 1977].
146. كامل صالح نخلة ، السيرة البابا غبريال بن تريك البطريك السبعون ، القاهرة ١٩٤٧ .
С. Биография пат. Гавриала ибн Турика, 70-ого Патриарха. Каир, 1947].

На других языках

147. André, J. S. Η θεια λειτουργια του αγιου αποστολου και ευαγγελιστου Μαρκου του αγιου Πιτρου / J. S. André. — Paris, 1583. — 212 p.
148. Anscar, J. Chupungco. Introduction to the Liturgy. The Liturgical Press Collegeville / J. Anscar. — Minnesota, 1997. — 188 p.
149. Assfalg, J. Die Ordnung des Priestertums / J. Assfalg. — Le Caire, 1995. — P. 56–134.
150. Atanassova, D. The Primary Sources of Southern Egyptian Liturgy: Retrospect and Prospect / D. Atanassova // B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle (eds.), Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10–15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22). — Leuven, 2014. — P. 47–96.
151. Balthasar, H. V. von. Theologie der drei Tage / H. V. von. Balthasar. — Einsiedeln, 1969. — 355 p.
152. Bandas, R. G. The Master-Idea of Saint Paul's Epistles / R. G. Bandas. — Bruges, 1925. — 422 p.
153. Barrett, C. K. The Background of Mark 10. 45 / C. K. Barrett // New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson. — Manchester. — 1959. — P. 1–18.
154. Barton, G. A. Christ and Evolution / G. A. Barton. — Philadelphia, 1934. — 199 p.
155. Baumstark, A. Comparative Liturgy / A. Baumstark. — London, 1958. — 588 p.
156. Baumstark, A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte / A. Baumstark. — Bonn, 1922, 1968. — 312 p.
157. Baumstark, A. Nocturna laus: Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus / Aus dem Nachlass Hrsg. von

O. Heiming / A. Baumstark. — Münster, 1956. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; 32).

158. Behman, R. W. D. *The Alexandrian Divine Liturgy of Basil the Great According to the Coptic Alexandrian Tradition, Critical Edition* / R. W. D. Behman. — Thessaloniki, 1997. — P. 61–62.

159. Bishop, E. *Liturgica historical* / E. Bishop. — Oxford : Clarendon Press. — 669 p.

160. Bloesch, D. G. *Jesus is Victor! : Karl Barth's Doctrine of Salvation* / D. G. Bloesch. — Nashvill, 1976. — 340p.

161. Bornkamm, H. *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531* / H. Bornkamm. — Berlin, 1963. — 204 p.

162. Boyer, L. *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* / L. Boyer. — Desclée, 1966. — 313 p.

163. Bradshaw, P. F. *Eucharistic Origins* / P. F. Bradshaw. — London, 2004. — 441 p.

164. Bradshaw, P. F., Johnson, M. E. *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation* / P. F. Bradshaw, M. E. Johnson. — Collegeville: Liturgical Press, 2012. — 241 p.

165. Brakmann, H. *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984–1988)* / H. Brakmann // *Actes du 4e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 1988.* — Louvain-la-Neuve, 1992. — Vol. 2. — P. 419–435.

166. Brakmann, H. *Das Älexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten* / H. Brakmann // *JAC.* — 1996. — Bd. 39. — P. 149–164.

167. Brakmann, H. *Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie* / H. Brakmann // *JÖB.* — 1981. — Bd. 30. — P. 239–248.

168. Brandy, H. Ch. *Die späte Christologie des Johannes Brenz* / H. Ch. Brandy. — Tübingen, 1991. — 441 p.
169. Bultmann, R. K. *Theologie des Neuen Testaments* / R. K. Bultmann. — Tübingen, 1949. — 692 p.
170. Burmester, O. H. E. *KHS, Fragments of a Late XIIth to Early XIIIth Century Bohairic Euchologion from the Monastery of ST. Macarius in Scetis* / O. H. E. Burmester // *Bulletin de la Siciété D'Archéologie copte*. — 1967–1968. — T. XIX. — P. 15–48.
171. Burmester, O. H. E. *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments* / O. H. E. Burmester. — Le Caire, 1967. — 228 p.
172. Carré, H. B. *Paul's Doctrine of Redemption* / H. B. Carré. — New York, 1914. — 448 p.
173. Crawford, Th. J. *The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement* / Th. J. Crawford. — Edinburgh, 1834. — 351 p.
174. Crum, W. E. *Catalogue of coptic Manuscripts in the collection of John Rylands* / W. E. Crum. — Manchester, 1909. — 282 p.
175. Cuming, G. J. *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed* / G. Cuming. — New York : Pueblo Publishing Company, 2001. — 331 p.
176. Cuming, G. *The Anaphora of St Mark: A Study in Development* / G. Cuming // *Le Muséon*. — 1982. — Vol. 95. — P. 115–129.
177. Cuming, G. *The Liturgy of St. Mark* / Ed. from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming († March. 24, 1988) / G. Cuming. — R., 1990. — 368 p.
178. D'Arms, J. *The Roman Convivium and the Idea of Equality* / J. D'Arms // *Sympotica : A Symposium on the "Symposium,"* ed. Oswin Murray. — Oxford : Clarendon Press, 1990. — P. 308–328.
179. Daniélou, J. *La resurrection* / J. Daniélou. — Paris, 1969. — 294 p.

180. Daniélou, J. *Terre et paradis chez les Pères de l'Église* / J. Daniélou // *Eranos Jahrbuch*. — 1953. — № 22. — P. 433–472.
181. Deissmann, A. *Light from the Ancient East* / A. Deissmann. — London, 1910. — 265 p.
182. Dix, G. *The Shape of the Liturgy* / G. Dix. — Glasgow, 1949. — 388 p.
183. Doresse, J. A., Lanne E., *Un témoin archaïque de la Liturgie copte de S. Basil* / J. A. Doresse, E. Lanne. — Louvain, 1960. — P. 14–33.
184. Dous, R. W. B. *Η Αλεξανδρινή Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου κατά την κοπτική παράδοσι: κριτική έκδοση* / R. W. B. Dous. — Θεσσαλονίκη, 1998. — 219 p.
185. Elizabeth, A. *Studia Patristica*. Akademie Verlag / A. Elizabeth. — Berlin, 1984.
186. Evelyn White: *The Monasteries of the Wadi` Nnatrun, Part 1, New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*. — New York, 1926. — P. 200–206.
187. Gabra, G. *Historical Dictionary of the Coptic Church* / G. Gabra. — Cairo, 2008. — 366 p.
188. Hammerstaedt, J. *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien* / J. Hammerstaedt. — Opladen, 1999. — 244 p.
189. Harnack, A., von. *Dogmengeschichte* / A., von. Harnack. — Tübingen, 1905. — 361 p.
190. Hebbelynck, A. Lantschoot, A., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Mumi Scripti Recensiti* / A. Hebbelynck, A. Lantschoot. — Città del Vaticano, 1937. — P. 58–63.
191. Hugh, G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'N Natrun, Part I, New Coptic Texts from Monastery of Saint Macarius* / G. Hugh. — New York, 1926. — 344 p.

192. Jasper, R. C. D., Cuming G. J. Prayers of the Eucharist: Early and Reformed / R. C. D, Jasper, G. J. Cuming. — New York : Pueblo Publishing Company, 2001. — 522 p.
193. Jeremias, J. The Eucharistic Words of Jesus / J. Jeremias. — London : SCM Press;— New York : Scribner, 1966. — 442 p.
194. Keith, F. Pecklers, S. J. The Genius of the Roman Rite / F. Keith, S. J. Pecklers. — London : Published by the Burns & Oates, 2009. — 219 p.
195. Lanne, D. E. Le Grand Euchologe du Monastere Blanc / D. E. Lanne // P. O. — Paris. — 1958. — P. 267–407.
196. Leclercq, H. “Alexandrie-Liturgie” / H. Leclercq // Dictionnaire d’Archéologie chrétienne et de liturige. — Vol. 1, 1. — Paris, 1907. — Col. 1197–1198.
197. Lefort, L. Th., Les Manuscrits Coptes / L. Th. Lefort // de L’Univetsite de Louvain I, textes Littéraires, — Louvain, 1940. — P. 102–104.
198. Liturgies, Eastern and Western being the Texts, Original or Translated, of the Principal Liturgies of the Church / Ed. F. E. Brightman. —Oxf., 1896. — Vol. 1 : Eastern Liturgies. — 614 p.
199. Louth, A. Paradies: IV Theologiegeschichtlich / A. Louth // Theologische Realenzyklopädie. — 1995. — Vol 25. — P. 714–719.
200. Macomber, W. F. The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex / W. F. Macomber // OCP. — 1979. — Vol. 45. — P. 75–98.
201. Macomber, W. F. The Greek Text of the Coptic Mass / W. F. Macomber // Orientalia Christiana Periodica. — R., 1977. — Vol. 45. — P. 308–334.
202. Macomber, W. F. The Greek Text of the Coptic Mass of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex in Orentalia Christiana Periodica / W. F. Macomber. — Roma, 1977. — Vol. XLIII. — P. 308–334.

203. Macomber, W. F. The Kacmarick Codex, A 14th Century Greek- Arabic Manuscript of the Coptic Mass / W. F. Macomber // *Le Muséon*. — № 89. — 1975. — P. 391–395.
204. Mason, Neale, Rev. J. General Introduction to The History of The Holy Eastern Church / J. Rev Mason Neale. — London : MDCCC. — 488 p.
205. McCormack, B. L. For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition / B. L. McCormack. — Princeton, 1993. — 234 p.
206. McCormack, B. L. Karl Barth's Christology as a Resource for a Reformed Version of Kenoticism / B. L. McCormack // *International Journal of Systematic Theology*. — 2006. — Vol. 8. — № 3. — P. 243–251.
207. Mercer, S. A. B. The Ethiopic Liturgy, Its Sources, Development and Present Form / S. A. B. Mercer. — London, 1915. — 344 p.
208. Mueller, D. L. Foundation of Karl Barth's Doctrine of Reconciliation: Jesus Christ Crucified and Risen // D. L. Mueller. — Lewiston, 1990. — 442 p.
209. Murray, J. Redemption: Accomplished and Applied / J. Murray. — Grand Rapids, 1955. — 311 p.
210. Pannenberg, W. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen / W. Pannenberg. — Münch, 1978. — 276 p.
211. Pannenberg, W. Systematische Theologie / W. Pannenberg. — Göttingen, 1991. — Bd. 2. — 402 p.
212. Quecke, H. Ein koptisch-arabisches Horologion in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai (Cod. Sin. ar. 389) / H. Quecke // *Orientalia*. — 1965. — Vol. 78. — P. 99–117.
213. Quecke, H. Ein Saïdischer Zeuge der Markusliturgie / H. Quecke // *Orientalia Christiana periodica*. — 1971. — № 37 — P. 40–54.
214. Quecke, H. Neue griechische Parallelen zum koptischen Horologion / Quecke H. // *Orientalia*. — 1964. — Vol. 77. — P. 285–294.

215. Quecke, H. Untersuchungen zum koptischen Stundengebet / H. Quecke. — Louvain, 1970. — 479 p.
216. Ray, W. D. The Strasbourg Papyrus / W. D. Ray // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. — Collegeville (MN). — 1997. — P. 39–56.
217. Renaudot, E. Liturgiarum orientalium collection / E. Renaudot. — Frankfurt am Main, 1847. — P. 85–116.
218. Rieu, C., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts on the British Museum / C. Rieu. — London, 1891. — 128 p.
219. Rodwell, J. M. The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril: Translated from a Coptic Manuscript of the 13th Century / J. M. Rodwell. — London, 1870. — 336 p.
220. Rordorf, W. L'eucharistie selon la Didaché / W. Rordorf // L'eucharistie des Premiers chrétiens. — 1976. — P. 7–28.
221. Schwager, R. Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre / R. Schwager. — Münch, 1986. — 199 p.
222. Spinks, B. A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254 / B. Spinks // Heythrop Journal. — London, 1984. — Vol. 25. — № 1. — P. 51–55.
223. Spinks, B. D. Do This in Remembrance of Me. The Eucharist from the Early Church to the Present Day / B. D. Spinks. — London, 2013. — 388 p.
224. Stamm, J. J. Erlösen und Vergeben im Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung / J. J. Stamm. — Bern, 1940. — 361 p.
225. Staudenmaier, F. A. Die christliche Dogmatik / F. A. Staudenmaier. — Freiburg, 1848. — Bd. 3. — 668 p.
226. Streza, C. Modern theological research: The authorship of the Byzantine anaphora of Saint Basil under investigation with the Thesaurus Linguae Graecae database / C. Streza // Teologiese Studies. — 2021. — P. 11–18.

227. Taft, R. *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding* / R. Taft. — Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001. — 782 p.
228. Taft, R. F. SJ. *Beyond East and West Problems in Liturgical Understanding* // R. F. Taft. — Rome, 2001. — 269 p.
229. Taft, R. *The Byzantine Rite. A Short History. American Essays in Liturgy* / R. Taft. — Collegeville: The Liturgical Press, 1993. — 355 p.
230. Taft, R. *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* / R. Taft. — Collegeville: The Liturgical Press, 1993. — 554 p.
231. Tiililä, O. A. *Das Strafleiden Christi: Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive* / O. A. Tiililä. — Helsinki, 1941. — 237 p.
232. Tren, K., Diethart J. *Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes* / K. Tren, J. Diethart. — Wien, 1993. — Bd. 2. — 286 p.
233. Villecourt, L. *Livre de la lampe des tenebres* / L. Villecourt // *Patrologia Orientalis*. — Paris, 1928. — Vol. 20. — P. 575–734.
234. Warfield, B. B. *The New Testament Terminology of «Redemption»* / B. B. Warfield. — Princeton Seminary, 1929. — P. 327–372.
235. Wassef, R., Dous B. *The Alexandrian Divine Liturgy of Basil the Great According to the Coptic Alexandrian Tradition, Critical Edition* / R. Wassef, B. Dous. — Thessaloniki, 1997. — 291 p.
236. Watson, R. *Biblical and Theological Dictionary* / R. Watson. — New York, 1851. — 2449 p.
237. Zanetti, U. F. *Liturgy in The White Monastery* / U. F. Zanetti // New York — The American University in Cairo Press. — 2007. — P. 201–210.
238. Zheltov, M. *The Sanctus and the First Epiclesis in the Anaphoras of the Egyptian Type* / M. Zheltov // *Studia Patristica*. — Leiden, 2010. — Vol. XLV. — P. 105–113.