

Михаил ЖЕЛТОВ, священник  
Московская Духовная Академия

## ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЗАПАДА ВИЗАНТИИ В ДРЕВНЕЙШИХ РУССКИХ СЛУЖЕБНИКАХ

Материал древнейших – XIII–XIV вв. – русских Служебников и Требников не вполне соответствует содержанию греческих Евхологиев, происходящих из Константинополя<sup>1</sup>. Сам факт наличия в древнерусских Служебниках ряда необычных особенностей уже давно известен исследователям<sup>2</sup>. Высказывались предположения о проникновении этих особенностей на Русь через Синай<sup>3</sup>, Южную Италию<sup>4</sup> или Афон<sup>5</sup>. Но если для поздневизантийской эпохи влияние Афона для русского и, шире, славянского богослужения нельзя подвергать сомнению, то для времени старше XIII в. нет данных об интенсивных контактах Руси с Синаем или Афоном и, следовательно, вряд ли возможно говорить о какой-либо их роли в формировании первоначальной русской литургической традиции. Впрочем, в основе древнейших русских богослужебных книг лежат южнославянские переводы X в., воспринятые Русью после ее Крещения, но о возможности влияния Синая или Афона на славян в Xв. говорить тем более не приходится. Гораздо весомее выглядят предположения о связи древнейших славянских литургических переводов с Южной Италией, однако они демонстрируют не только некоторое сходство с традициями этого региона, но и яркие различия.

Наиболее ярко эти различия видны в чинах Божественных литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. Как показал Андре Жакоб, характерной особенностью этих двух византийских литургий в южноитальянских рукописях является наличие в чине литургии свт. Иоанна Златоуста трех молитв, происходящих из Палестины и Египта и заменяющих собой обычные константинопольские молитвы протесиса, малого входа и Трисвятого<sup>6</sup>. В чине

---

<sup>1</sup> См. наши статьи: Желтов М., диак. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках, *Богословские труды*. М., 2007. Сб. 41, 272–359; Желтов М. С., свящ. Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII–XIV в., *Древняя Русь: вопросы медиевистики*. М., 2009. № 35, 75–92; Желтов М. С. Чины обручения и венчания в древнейших славянских рукописях, *Palaeobulgarica*. София, 2010. № 1, 25–43; Желтов М., свящ. Чины вечерни и утрени в древнерусских Служебниках студийской эпохи, *Богословские труды*. М., 2012. Сб. 43–44, 443–470.

<sup>2</sup> См., напр.: Муретов С. Д. Последование проскомидии, великого входа и причащения в славяно-русских Служебниках XII–XIV вв. М., 1897. [Отдельный оттиск из журнала «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения»].

<sup>3</sup> См.: Слуцкий А. С. Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты». Ранние славянские версии, *Византийский временник*. М., 2006. Т. 65 (90), 126–145.

<sup>4</sup> См.: Там же, а также: Афанасьева Т. И. Древнеславянский перевод литургии в рукописной традиции XI–XVI вв./ *Автореферат дисс.*: СПбГУ, 2013.

<sup>5</sup> См.: Афанасьева Т. И. Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских Служебниках XIII–XIV вв., *Ruthenica*. К., 2007, 207–242.

<sup>6</sup> Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome / Diss.: Université catholique de Louvain, 1968; см. также краткое резюме этой ключевой работы: *idem*. La tradition manuscrite de la liturgie de saint Jean Chrysostome (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles),

литургии святителя Василия молитвы протесиса, малого входа и Трисвятого – обычные, как в древних константинопольских источниках или современных стандартных изданиях. Но помимо трех характерных «восточных» молитв в чине Златоустовой литургии, южноитальянские рукописи обеих литургий также могут содержать особые молитвы: кадила, великого входа, возношения Даров, при причащении священнослужителей, заамвонные, в скевофилакионе (в конце литургии)<sup>7</sup>.

Древнерусские Служебники, как и южноитальянские Евхологии, включают в свой состав и три «восточные» молитвы по Жакобу, и ряд других особых молитв и молитвенных формул. Но, во-первых, среди них присутствует целый ряд текстов, никогда не встречающихся в южноитальянских рукописях, причем некоторые из этих текстов в древнерусской традиции известны, напротив, очень широко. Во-вторых, комплект из трех «восточных» молитв в древнерусской редакции литургии святителя Иоанна Златоуста не встречается. Зато в древнерусской редакции литургии святителя Василия Великого присутствует комплект из четырех особых молитв: кадила, протесиса, Трисвятого и заамвонной<sup>8</sup>; иными словами, это другой комплект (с южноитальянским совпадают только две молитвы) и содержится он в другом чине литургии. При этом одна из молитв этого комплекта – заамвонная – встречается и в рукописях, тесно связанных с Константинополем<sup>9</sup>. Наконец, в-третьих, остальные особые молитвы древнерусских редакций византийских литургий не вытесняют собой обычные молитвы<sup>10</sup>, а помещаются в Служебниках наряду с ними, что создает в чинах литургий принципиально новые позиции: перед началом службы, во время причащения священнослужителей, по окончании службы, а примерно в половине списков – еще и до или после великого входа<sup>11</sup>. В южноитальянских Евхологиях аналогичную позицию создают только циклы молитвословий при причащении священнослужителей<sup>12</sup>, тогда как молитвы по окончании службы уже не образуют структур, подобных содержащимся в древнерусских Служебниках (хотя южноитальянские рукописи и знают несколько молитв в скевофилакионе и большое число праздничных заамвонных молитв), а молитвы перед началом службы и вовсе не имеют регулярного аналога. Таким образом, древнерусская традиция, проявляя ряд неконстантинопольских особенностей, ни в коем случае не была точным отражением южноитальянской.

Но какой же в таком случае греческой традиции соответствует древнерусская? Ответ на этот вопрос усложняется тем, что древнерусские Служебники содержат несколько слоев неконстантинопольского материала, и

*Eucharisties d'Orient et d'Occident* (Conférences Saint-Serge: 1<sup>er</sup> Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge). P., 1970. Vol. 2. (Lex Orandi; 46), 109–138.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Желтов. 2007, 292–298.

<sup>9</sup> Например, в известном Евхологии Севастьянова – РГБ. ф. 270. № 474, X–XI вв. Fol. 24v–25 – и др.

<sup>10</sup> Кроме комплекта из четырех особых молитв в чине литургии свт. Василия, заменяющих собой обычные, лишь еще одна может использоваться в том же качестве – это молитва, происходящая из Палестины или Египта, которая в небольшом числе списков (в настоящее время известны только две таких рукописи) заменяет собой молитву «Никтоже достоин» (Желтов. 2007. С. 298–300).

<sup>11</sup> См.: Желтов. 2007. С. 300–325; Желтов. 2009.

<sup>12</sup> Taft R. F. *The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. VI)*. R., 2008. (Orientalia Christiana Analecta; 281), 142–203.

определенная его часть в наиболее древних рукописях не встречается. В целом, древнерусская традиция не слишком далека от оригинальной константинопольской: в ранних Служебниках представлены только литургии святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Преждеосвященных Даров; непосредственно с ориентальными литургиями апостола Иакова и апостола Марка или с византизированной версией римской мессы – литургией апостола Петра – на Руси не были знакомы до XVI или даже до XVII в. Неконстантинопольский материал, представленный в большинстве Служебников<sup>13</sup>, включая наиболее ранние, сводится к четырем особым молитвам в чине литургии святителя Василия: *владко г҃и бѣ нашъ примзѣи авелевзи дарзи:*<sup>14</sup>, *г҃и исѣ хѣ хлѣбе животнзи преложивзи:*<sup>15</sup>, *стѣ ст҃ихъ бѣ нашъ єдинъ ст҃ъ на ст҃ихъ почивам:*<sup>16</sup>, и *владко г҃и исѣ хѣ бѣ нашъ · сзподобивѣи нзи своєю славы шещникомъ взи:*<sup>17</sup>, а также четырем парам молитв в обеих полных литургиях: перед началом службы (*владко г҃и нашъ вседержителю · не хота сзрѣти грѣшникомъ · но шращенъе давзи: и владко г҃и бѣ нашъ нзинѣ хотаща приступити · къ чюднѣи си и страшнѣи таинѣ:*)<sup>18</sup>, перед причащением священнослужителей (*дан же намъ г҃и исѣ хѣ бѣ избавитель рода члвчъ · стое тѣло и кровь: и буди мнѣ г҃и во шданъе грѣховъ:*)<sup>19</sup> и сразу после него (*тѣло и кровь юже приахъ владко · дан же да нѣ бѣдетъ въ грѣхъ ни во шсчуженъе: и въ мношьстве грѣховъ моихъ · не шбрьзи мене владко бѣ мой:*)<sup>20</sup> и в конце службы (*г҃и бѣ нашъ прими оумаленю сию нашу службу и хвалу: и приходящаю ш силъ въ силу:*)<sup>21</sup>. Аналогичный материал представлен и в древнеболгарском Синайском Служебнике XI в.<sup>22</sup>, а также нескольких других древнейших южнославянских Служебниках<sup>23</sup>. Конкретнее, в Синайском Служебнике выписана та же особая молитва протесиса в чине литургии святителя Василия (основная часть литургии Василия утрачена, так что судить о наличии остальных трех особых молитв невозможно) и первая из двух особых молитв по окончании службы (на месте второй – лакуна, так же как и на месте молитв во время причащения священнослужителей); имеется здесь и особая молитва перед службой, сходная с одной из древнерусских<sup>24</sup>. А в других уже упомянутых

<sup>13</sup> См.: Zheltov M. The Rite of the Eucharistic Liturgy in the Oldest Russian *Leitourgika* (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies*, Rome, 17-21 September 2008 / B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos, eds. Leuven, 2012. (*Eastern Christian Studies*; 12), 293–309.

<sup>14</sup> Молитва кадила; греч. оригинал: Ὁ Θεός, ὁ προσδεξάμενος ἄβελ τὰ δῶρα.

<sup>15</sup> Молитва протесиса; греч. оригинал: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεΐς.

<sup>16</sup> Молитва Трисвятого; греч. оригинал: Ἄγιε ἅγιον ὁ Θεὸς ἡμῶν· ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναλαύομενος.

<sup>17</sup> Молитва заамвонная; греч. оригинал: Δόξα σοι Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Σωτῆρ ἡμῶν· ὁ καταξίωσας ἡμᾶς τῆς δόξης σου κοινωνοῦς γενέσθαι.

<sup>18</sup> Греч. оригиналы не выявлены.

<sup>19</sup> Греч. оригиналы не выявлены.

<sup>20</sup> Греч. оригинал первой не выявлен; второй: Ἐν πλήθει ἁμαρτιῶν μεμολυσμένον μὴ με ἐξουδενάωσῃ, Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν.

<sup>21</sup> Греч. оригинал первой не выявлен; второй: Ἐκ δυνάμεως εἰς δυνάμιν πορευόμενοι.

<sup>22</sup> БАН. 24. 4. 8 + РНБ. Глаг. 2.

<sup>23</sup> ГИМ. Хлуд. 117, XIII в.; ГИМ. Син. греч. 484 [защитные листы], рубеж XIII–XIV вв.; ГИМ. Увар. 46, 1-я пол. XIV в.

<sup>24</sup> См.: Желтов. 2007, 340–341.

древнейших южнославянских списках содержатся те же молитвы до и после службы и во время причащения, что и в древнерусских<sup>25</sup>. Впрочем, некоторые текстологические особенности древнейших южнославянских рукописей отличают их от древнерусских, но близость литургических структур в тех и других выдают общий источник, которым, вне всякого сомнения, могут быть только переводы, выполненные еще до Крещения Руси (об этом говорит их наличие уже в Синайском Служебнике); текстологические различия при сохранении литургических структур указывают на последующую правку уже на русской почве, не осмелившуюся, однако, изменить уже ставший привычным порядок чинопоследования.

Отсутствие греческих оригиналов для половины из перечисленных выше особых молитв литургий не позволяет точно локализовать византийский прототип древнейшей славянской практики. Но какие-то выводы все же можно сделать. С одной стороны, она не знает ориентальных литургий в чистом виде. С другой, в ней присутствуют типичные для южноитальянских Евхологиев молитвы протесиса (из египетской литургии апостола Марка) и Трисвятого (из египетского чина освящения вод Нила), а также молитва в конце службы Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι, происходящая из иерусалимского чина литургии апостола Иакова. Из того же чина происходят и молитвы кадила и во время причащения Ἐν πλήθει ἁμαρτιῶν μεμολυσμένον μὴ με ἐξουδενώσῃ, Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν (в литургии ап. Иакова это молитва в начале службы), которые в южноитальянских рукописях, однако, не распространены. Наконец, заамвонная молитва Δόξα σοι Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ὁ καταξίωσας ἡμᾶς τῆς δόξης σου κοινωνοῦς γενέσθαι известна как в палестинских, так и в константинопольских источниках. Все это говорит о регионе, достаточно удаленном от Константинополя, чтобы влияние ориентальных (а возможно, и латинских? отсутствие греческих оригиналов для многих молитв заставляет сделать такое предположение) традиций было достаточно сильным, но все же не настолько далеким от столичной орбиты, чтобы ориентальные литургии присутствовали в рукописях в самостоятельном виде. Очевидно, этот регион находился там же, где были выполнены первые переводы византийских богослужебных текстов на славянский язык — где-то на территории западной Македонии и, возможно, южной Албании. В связи с этим немаловажно, что даже в поздневизантийскую эпоху в составе евхаристической литургии в традиции Фессалоники все еще сохранялась молитва Μεταμορφούμενοι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν<sup>26</sup> — вариант на тему молитвы Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι в древнерусских Служебниках.

На тот же регион указывает наличие в древнейшей славянской редакции чина венчания молитвы г҃и бѣ нашъ кѣнѣаѣзиѣ ст҃ѣиѣ своѣ славою:<sup>27</sup> греческий оригинал которой (Ὁ Θεὸς ὁ δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανώσας τοὺς ἁγίους μάρτυρας) известен только в рукописях из этого региона<sup>28</sup>, но не южноитальянских. Одновременно с этим ранние славянские Служебники знакомы и с молитвой из собственно южноитальянских редакций чина венчания бѣ пр҃ѣтѣиѣ всего сзѣданиѣ сдѣтелю (греч. оригинал: ὁ Θεὸς ὁ ἄχραντος, καὶ πάσης κτίσεως δημιουργός)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> См.: Желтов. 2007, 342–344.

<sup>26</sup> Ее цитирует св. Николай Кавасила: SC. 4bis. P 68.

<sup>27</sup> Желтов. 2010, 36, 40.

<sup>28</sup> См.: Дмитриевский А. А. *Описание литургических рукописей...* К., 1901. Т. 2., 41, 761.

<sup>29</sup> Желтов. 2010, 35–36, 40–41. См. также: Пентковский А. М. Рецепция константинопольского чинопоследования брака в Южной Италии, на Балканах и на Руси

Еще одна яркая особенность древнерусских Служебников, которая позволяет локализовать описанную в них литургическую традицию, заключается в содержащихся в некоторых из них указаниях о порядке чтения Евангелия на воскресной утрени<sup>30</sup>. Ни один из них не предполагает, что Евангелие может быть прочитано до канона утрени (что соответствовало бы Студийско-Алексиевскому Типикону, ряду других уставов студийской традиции и практике византийских монастырей в целом) или по 6-й песни канона (что засвидетельствовано в некоторых редакциях Студийско-Алексиевского Типикона и, шире, в соборно-приходской практике Константинополя<sup>31</sup>). Чтение Евангелия неизменно указывается в конце службы, после тропаря и перед сугубой и просительной ектениями.

Такое расположение Евангелия соответствует порядку утрени «песенного последования», однако было бы неверным полагать вслед за прот. М. Лисицыным, что эта особенность чина утрени «говорит нам за существование у нас Устава Великой Церкви»<sup>32</sup>. Комплекс священнических молитв утрени в древнерусских Служебниках непригоден для совершения богослужения согласно «песенному последованию» по ряду причин. Во-первых, в нем отсутствуют необходимые для этого молитвы оглашенных и верных. Во-вторых, описанный в Служебниках чин – это ни в коем случае не песенная утренняя, но согласное с монастырскими Часословами последование, содержащее такие элементы, как канон, стихиры, кафизма. В-третьих, писцы рукописей явно не знали традицию песенного последования, что видно из некорректных интерпретаций ими заглавий молитв в целом ряде случаев<sup>33</sup>. Поэтому указания древнерусских Служебников о чтении Евангелия в конце воскресной утрени говорят не о бытовании на Руси «песенного последования» как такового, а о том, что древнерусские памятники следуют некоей самостоятельной литургической традиции, в которой состоялся синтез элементов монастырского и кафедрального богослужения Византии, причем результатом этого синтеза стал несколько иной чин в сравнении с приходской практикой самого Константинополя.

Примечательно, что указания древнерусских Служебников о чтении Евангелия в конце воскресной утрени противоречат предписаниям как Студийско-Алексиевского устава, так и древнерусских студийских Часословов<sup>34</sup>. Из этого можно было бы сделать вывод о том, что рубрики Служебников не отражают реальную литургическую практику Древней Руси. Но ряд фактов свидетельствует об обратном: прежде всего, практика чтения Евангелия в конце воскресной утрени была хорошо известна на Руси и после отказа от Студийского

в X–XIV веках, *Россия – Италия: Этнокультурные ценности в истории*. Материалы международной научной конференции (Москва, 29–30 октября 2009 г.) / М. Г. Талалай, ред. М., 2011, 109–121.

<sup>30</sup> См.: Желтов. 2012, 463–468.

<sup>31</sup> См.: Пентковский А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. М., 2001, 188, 207–208.

<sup>32</sup> Лисицын М., прот. *Первоначальный славяно-русский Типикон: историко-литургическое исследование*. СПб., 1911, 43.

<sup>33</sup> Подробнее см.: Желтов. 2012, 460, 461, 466.

<sup>34</sup> См.: Слива Е. Э. Услышим св. Евангелия... (Некоторые особенности утренней службы по двум пергаменным рукописям XV в.: БАН, собр. Археографической комиссии, № 171 и ИРЛИ, Карельское собр., № 476), *Опыты по источниковедению*. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. СПб., 1999, 136–147, здесь с. 141.

устава – в XV–XVII веках, в эпоху господства Иерусалимского устава<sup>35</sup>; далее, в самих Служебниках соответствующая рубрика встречается достаточно часто и неизменно говорит об одном и том же; наконец, чин воскресной утрени с чтением Евангелия в конце службы засвидетельствован, помимо Служебников, еще в одной группе древнерусских литургических памятников – «студийских богослужебных сборниках» (другого специального названия у этих памятников нет). В одном из них, БАН. Арх. ком. 171 + ИРЛИ. Кар. 476, устав чтения Евангелия в конце воскресной утрени описан достаточно подробно<sup>36</sup>, еще в семи других устав не описан, но предполагается тот же порядок службы<sup>37</sup>. Параллель древнерусскому (а вероятнее – первоначальному славянскому) чину воскресной утрени вновь находится в регионе к западу от Константинополя: похожий порядок службы сохранялся в Фессалонике вплоть до XV в.<sup>38</sup>

Подытоживая сказанное, можно сделать следующий вывод: в основе древнерусских Служебников XIII–XIV вв. лежат славянские переводы X в., отражающие литургические традиции некоего региона, расположенного к западу от Константинополя, но не Южной Италии. Его можно локализовать где-то между побережьем Адриатики и Фессалоникой. Оригинальные греческие Евхологии старше XI в., происходящие из этого региона, не сохранились или пока не выявлены, что не позволяет провести анализ древнерусской традиции во всей полноте. Однако сама эта традиция служит достаточно надежным свидетельством об их примерном содержании.

<sup>35</sup> См.: Лисицын. 1911, 38–40, прим. 10 (ср.: Успенский Н. Д. *Труды по литургике*. Том 1: Православная вечерня. Чин всенощного бдения. М., 2004, 348–353).

<sup>36</sup> См.: *Слива*. 1999, 144–146.

<sup>37</sup> См.: *Шугаев И., свящ.* Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ, *Дисс.*: Сергиев Посад, 1999, 100–101. Довольно большое число рукописей, предполагающих чтение Евангелия в конце воскресной утрени, включая Служебники, опровергает тезис Е. Э. Сливы об уникальности содержащегося в БАН. Арх. ком. 171 + ИРЛИ. Кар. 476 свидетельства (*Слива*. 1999, 144).

<sup>38</sup> См. описание воскресной утрени согласно «песенному последованию» (которое очень сильно отличается от «песенного последования», известного по константинопольским источникам!) у блж. Симеона Солунского: PG. 155. Col. 636–649.