

**УЛЬЯНОВ О. Г.,**  
*зав. Сектором церковной археологии Центрального музея  
древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева*

## **«ФИЛОКСЕНИЯ АВРААМА»: БИБЛЕЙСКАЯ СВЯТЫНЯ И ДОГМАТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ**

*Если сыновья твои будут сохранять завет Мой и  
откровения Мои, которым Я научу их, то и их  
сыновья во веки будут сидеть на престоле твоём*  
(Пс. 131, 12 – Песнь восхождения  
паломников в Иерусалим)

Год достопамятного 150-летнего юбилея Русской Духовной Миссии в Иерусалиме наряду с широким церковным торжеством был ознаменован долгожданным чудом. Промыслом Божиим Русской Православной Церкви наконец возвращена великая христианская святыня – Мамврийский Дуб и располагающийся близ него Троицкий монастырь в Хевроне. Примечательно, что начало долгому и тернистому пути возвращения этой святыни православным верующим было положено еще в 60-е годы прошлого столетия начальником Русской Миссии на Святой Земле архимандритом Антонином (Капустиним). Именно ему зимой 1868 года в результате тщательно продуманной политики удалось приобрести в собственность Миссии участок земли с библейским древом, который со временем составил площадь в 72354,74 кв. м<sup>1</sup>.

При покупке всего священного участка турецкая администрация наложила категорический запрет на строительство здесь церкви или монастыря. Тем не менее в 1884 году, когда Мамврийскую святыню посетили Патриархи – Никодим Иерусалимский и Иоаким III Константинопольский в сопровождении архимандрита Антонина, два Патриарха преподали благословение: «на сем месте быть храму Божию. Да будет действительно сугубое патриаршее благословение»<sup>2</sup>. Вслед за этим по всем приходам Русской Православной Церкви был организован сбор пожертвований на постройку возле Дуба православного храма. Благодаря собранным широкой православной общественностью средствам в 1907 году при начальнике Миссии архимандрите Леониде (Сенцове) началось строительство величественного трехпрестольного храма в честь Пресвятой Троицы, который был освящен в 1925 году Патриархом Дамианом в сослужении русского архиепископа Анастасия и греческого епископа Елевферопольского Анастасия<sup>3</sup>.

Появление у Мамврийского древа православной церкви было исполнено глубокого смысла: ведь именно на Руси с величайшим благоговением почитается как сам праздник Троицы, так и каждая связанная с ним принадлежность праздничного чина. Священное Писание, в особенности Ветхий Завет, содержит прямое свидетельство того, что для Бога и Его промысла о мире особую важность имеет место, где должно быть проявлено то или иное Божественное действие. Еще большей значимостью отмечена сакральная топография Богоявлений, одно из которых произошло около Хеврона, когда Аврааму явилась Пресвятая Троица в виде 3 странников:

*И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер... Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него* (Быт. 18, 1–2).

Расположение Мамре уточняется в Писании благодаря косвенному упоминанию Махпелы: *...поле Ефровоно, которое при Махпеле, против Мамре, поле и пещера...* (Быт. 23, 17; см. также 25, 9; 49, 13). В большинстве случаев Мамре известно как самостоятельное название местности, хотя ветхозаветное предание подчас отождествляет Мамре с Хевроном (Быт. 35, 27), ставшим сакральным и политическим центром Иудеи: *Мамре, что ныне Хеврон* (Быт. 23, 19)<sup>4</sup>.

На этой земле, которую показал ему Господь как дар его потомству навеки, Авраам поселился после возвращения из Египта и поставил жертвенник Богу (Быт. 13, 15–18). Именно здесь, у Хеврона (в переводе – связь, соединение), проявляется во всей полноте дар ведения Авраама посредством закрепления его союза с Богом как завета. *И исполнилось слово Писания: «веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим»* (Иак. 2, 23).

Тема обретения утраченной падшим естественной связи с Богом получает свое развитие уже в трудах ранних отцов Церкви, начиная со святителя Климента Римского: «Авраам, названный другом, найден верным по своему послушанию словам Божиим»<sup>5</sup>. Квинтэссенция данной темы достигается преподобным Максимом Исповедником, который трактует *religio* как новое духовное рождение, которое «осуществил великий Авраам, и самого себя восстановив в логосе естества, и этот логос восстановив в самом себе, а поэтому возвращенный Богу и сам получивший обратно Бога»<sup>6</sup>.

Знаменательно, что установление завета Бога с Авраамом, которому исполнилось 99 лет, сопровождалось изменением имени (Быт. 17, 5), что обусловлено изменением внутренней природы его носителя. Духовная эволюция Авраама, согласно Писанию, приходится на время его странствования из Халдеи через Харран в землю Ханаанскую. Такой маршрут в экзегетике александрийской традиции интерпретирован как путь духовного восхождения от идолопоклонничества (Халдея, по Оригену) через колебания между «мнением» и «знанием» (Харран, по Филону) к «состоянию, свободному от всякого зла и неведения» (Ханаан, по преподобному Максиму Исповеднику)<sup>7</sup>.

Не случайно на момент своего поселения близ дубравы Мамре Авраам известен окружающим как «странник» (Быт. 14, 13). Данный термин приводится в масоретском тексте, где *'ibri* («иври») соответствует аккадскому *hapiru* («изгой, странник»), применявшемуся для обозначения лиц, вышедших за пределы социума<sup>8</sup>. Новозаветная традиция прямо соотносит странничество с уподоблением Христу, сказавшему о Себе: *был странником, и не приняли Меня* (Мф. 25, 43). Вот почему значительная часть апостольских посланий изобилует поучениями о добродетели странноприимства: *ревнуйте о странноприимстве* (Рим. 12, 13), *епископ должен быть... страннолюбив* (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 8), *будьте страннолюбивы друг ко другу без ропота* (1 Пет. 4, 9).

В самом сознании членов раннехристианской общины всецело доминирует представление, что они не имеют постоянного пристанища в здешней жизни, а живут в определенном месте лишь как «пришельцы» и «странники» (1 Пет. 2, 11). Об этом красноречиво свидетельствует надписание, которым святитель Климент Римский снабдил свое Послание к Коринфянам: «Церковь Божия, живущая странницей в Риме»<sup>9</sup>. Следует отметить, что добродетель странноприимства особенно способствовала распространению христианства, как можно судить из письма императора Юлиана Отступника к верховному жрецу от 362/363 гг., где содержится призыв превзойти христиан в этой добродетели через расширение сети языческих странноприимных домов в каждом городе<sup>10</sup>.

Между тем странничество со временем начинает осознаваться как определенная форма подвижничества, преимущественно у монашества, более того — как духовный подвиг ради постижения премудрости Божией. Со всей определенностью подобной трактовки придерживается уже преподобный Иоанн Лествичник, для которого образцом странника является Авраам: «Никто в такой мере не предавался странничеству, как тот Великий, который услышал: *изыди от земли твоя* (Быт. 12, 1)... Господь много прославляет того, кто сделался странником по примеру сего Великого»<sup>11</sup>. Слово 3-е его знаменитой «Лествицы» целиком посвящено странничеству, которое характеризуется как «неведомая премудрость, необъявленное знание, путь к Божественному вожделению»<sup>12</sup>. Столь же существенное значение странничества для духовного восхождения постулируется и преподобным Максимом Исповедником: «Посвящающий себя ведению живет пришельцем»<sup>13</sup>.

Таким образом, следует полагать, что Авраам через странничество обрел совершенное ведение и удостоился чести оказать гостеприимство Пресвятой Троице. Наиболее отчетливо постижение Авраамом высшего знания о Боге проявляется в его речи к своим гостям, когда Праотец обращается с поклоном лишь к одному из трех странников: *Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* (Быт. 18, 3). Как нами выше отмечено, благоволение Божие к Аврааму (установление завета и перемена имени на более значимое) предварило Мамврийское Богоявление, поэтому трапезу Авраама правомерно рассматривать как ответный жест благодарения.

В Послании к Римлянам апостола Павла, установившего соответствие между Авраамом и Христом, сделан особый акцент на моменте наделения Праотца даром ведения: *Аврааму вера вменилась в праведность. Когда вменилась?... Не по обрезанию, а до обрезания* (Рим. 4, 9—10). Лишь став праведником по вере, Авраам смог принять в гости Святую Троицу, что подчас игнорируется в библейских изданиях, где упомянутое место из Писания (Быт. 18, 3) приводится в качестве параллели известным строкам из Послания апостола Павла к Евреям: *Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная (здесь и далее — подчеркивания мои. — О. У.), оказали гостеприимство Ангелам* (Евр. 13, 2)

В связи с этим необходимо отметить, что апостол Павел, по данной ему премудрости (2 Пет. 3, 15), знает на собственном примере, как через него действует Дух, отсюда его уверенность в силе своих проповедей, нередко приводящих его слушателей к единому мнению, что *боги в образе человеческом сошли к нам* (Деян. 14, 11)<sup>14</sup>. Более того, обнаруживая перед аудиторией свой дар ведения, он призывает верующих приобщиться к обладанию Духом, освободившись от всего, что связано с бытием во плоти: *Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться* (Деян. 17, 30). Речь апостола Павла в афинском ареопаге у алтаря, посвященного «неведомым богам», целиком подчинена теме ведения Бога<sup>15</sup>, поэтому апостол Павел никак не мог подразумевать Авраама, говоря о неведении в гостеприимстве Ангелам.

Согласно толкованию преподобного Максима Исповедника, «Бог, являясь Аврааму, достигшему совершенного ведения, вразумил его.., что слово о Единице включает в себя сверхсущее слово о Троице, — вот почему (Бог) явился Аврааму как три мужа, а глаголил как один»<sup>16</sup>. Ведение Авраама в том, кем на самом деле являются его гости, особенно заметно тогда, когда он *сам стоял подле них под деревом. И они ели* (Быт. 18, 8). Дело в том, что в еврейском словоупотреблении выражение «стоять перед» имело значение «служить», чем было продиктовано, например, так назы-

ваемое «исправление писцов» в масоретском тексте — «Авраам все еще стоял перед Яхве» (Быт. 18, 22) вместо исходного «Яхве все еще стоял перед Авраамом».

Именно благодаря тому обстоятельству, что Аврааму ведомы три странника, он и получает за трапезой обетование одного из них: *Я опять буду у тебя в это же время* (Быт. 18, 10). Тем самым трапеза благодарения, которую устраивает Авраам, приобретает также мессианский характер.

Очевидно, библейская трапеза Авраама послужила прообразом иудейских культовых трапез, судя по устойчивой традиции позднего иудаизма. В контексте нашей темы важно, что такие трапезы устраиваются при наличии не менее трех человек за столом, при этом часть хлеба остается нетронутой до окончания трапезы в знак присутствия Бога<sup>17</sup>. В первохристианской общине трапеза благодарения, являвшаяся единственным богослужебным праздником древнейших времен, превратилась в таинственное предпразднование мессианской трапезы, на что указывает арамейский возглас «маранафа!» («гряди, Господи!») в конце последнего праздничного благодарения, как это отражено в «Учении двенадцати апостолов» (Дидахе X:6), датированном 60–80-ми годами I века<sup>18</sup>.

Разумеется, на такой трапезе новым смыслом исполнялось каждое действие, так что традиционное благодарение над хлебом превратилось в моление о грядущем Царстве Божием в строгом соответствии четвертому прошению молитвы Господней — о хлебе насущном (будущей пище праведников)<sup>19</sup>. Это находит свое яркое выражение в одном из важнейших священнодействий, восходящих к апостольской традиции (Литургии апостола Иакова, апостола Петра и др.), которое связано с возношением Божественного хлеба при возгласе *Святая святым*. В сочинении святого Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии» (III,3,12) содержится наиболее раннее описание такого обряда: «Священноначальник, воспев священные Богодействия, священнодействует Божественные Таинства, и оные освятив, выносит пред зрение и их показывает», причем данный текст сопровождается схождения: «возношение и возвышение Евлогий, (сиречь) Божественного хлеба, ... яко (суть) во оставление грехов и в жизнь вечную»<sup>20</sup>.

Со временем из этого обряда складывается знаменитый чин о панагии, первоначально известный как чин «возвышения укрупов (хлеба)». Своим названием чин обязан исключительно упоминанию имени «Всесвятая Троицы» при поднятии освященного хлеба, что прямо указывает на трапезу Авраама как его ветхозаветный прообраз. Именно этим вызвано распространение изображений «филоксении Авраама» на створках специальных сосудов-панагиаров для совершения данного чина<sup>21</sup>. Лишь по мере усиления Богородичного почитания (появление тропаря *Бысть чрево Твое святая трапеза*) прошение к «Всесвятой Богородице», которое еще в Студийском Уставе предписано только на вечерней трапезе вместо «Велико имя», присоединяется при возношении святого хлеба вслед за поминанием «Всесвятой Троицы», знаменуя таким образом сложившийся чин о панагии, известный по славянским рукописям Иерусалимского Типикона XIV–XV веков<sup>22</sup>.

Самым ранним названием праздника трапезы является ее обозначение у апостола Павла как трапезы во имя Господне (1 Кор. 11, 20), с чем связан и отмеченный выше благодарственный возглас *Гряди, Господи!* Такое название непременно подразумевает торжественное поминание страстей Христовых: *Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет* (1 Кор. 11, 26). Поминальный характер трапез первохристианской общины не мог не отразиться в практике совершения Евхаристии над мощами святых мучеников. Как свидетельствует надпись на обнаруженной в 1551 году гробнице святителя Ипполи-



ник изображен в сцене «филоксении Авраама» на каменной изложнице, найденной близ Иерусалима и датируемой V веком. С помощью такой формы отливали памятные реликвии для паломников, посетивших место Мамврийского Богоявления<sup>25</sup>.

В контексте поминального характера священной трапезы немаловажное значение приобретает то обстоятельство, что в Мамре располагалось патриархальное кладбище и пещера в Махпеле была последним пристанищем Праотцев Авраама, Исаака, Иакова. Поэтому традиция совершения Евхаристии над святыми мощами имеет также свой ветхозаветный прообраз, а именно святую трапезу, на которой священнодействовала Святая Троица и рядом с которой захоронены патриархи.

По сообщению церковного историка V века Сократа Схоластика, «у так называемого мамврийского дуба, где, по свидетельству Священного Писания, Авраам принял в гости ангелов, поставлены жертвенники и приносятся языческие жертвы», что побудило императора Константина Великого направить укоризненное послание епископу Евсевию Кесарийскому с повелением «жертвенник ниспровергнуть, а подле дуба здать церковь»<sup>26</sup>. Эти данные подтверждает самое раннее из уцелевших до наших дней описаний паломничества, совершенного в 333 году жителем Бордо к месту, «где жил Авраам, где он выкопал *колодец под дубом* и где было ему явление трех ангелов и он с ними ел и говорил. По велению Константина и там была построена прекрасная базилика»<sup>27</sup>.

Современные археологические исследования позволили установить, что при Константине Великом мамврийский дуб локализовали к востоку от дороги в Хеврон и к северу от Махпелы в местности, получившей позднее арабское название Харам-Рамет-эль-Халиль (в переводе — священная возвышенность друга Божьего). При раскопках здесь был обнаружен древний колодец и фундамент жертвенника, на котором впоследствии воздвигли христианский алтарь.

К ваяшему сожалению, после арабского завоевания Палестины в VII веке базилика Константина Великого в Мамре приходит в забвение, так что к приходу в 1099 году крестоносцев от нее не остается и следа. Поэтому для поисков библейской святыни, видимо, было использовано тогда сообщение Иосифа Флавия («О древностях иудей-

та Римского, атрибутируемая современнику блаженного Иеронима, «одна и та же Св. Трапеза дает таинственную пищу и покрывает останки мученика: она охраняет святыне мощи до пришествия Судии верховного»<sup>23</sup>.

Заслуживает внимания тот факт, что мраморная плита (лат. — mensa), предназначенная для Таинства Евхаристии, нередко переносилась с гробницы на гробницу в дни памяти того или иного мученика. На фреске первой половины III века в римских катакомбах папы Каллиста изображена подобная плита, водруженная на треножник, рядом с которым священнодействует иерей<sup>24</sup>. Сходный по конструкции тренож-

ского народа» 1, X, 4), указавшего на известный ему дуб — «Огигес» в 6 стадиях от Хеврона, где он и поныне располагается к западу от Махпелы и дороги в Хеврон<sup>28</sup>. Как раз последнее местонахождение дуба зафиксировано в «Хождении» черниговского игумена Даниила, паломничество которого датируется 1104–1106 годами. Ко времени его посещения под дубом был устроен мраморный помост, тем не менее игумен Даниил точно указывает место «шатра Авраамова, *близ того дуба к востоку*», однако колодец Авраама в его описании оказывается «под горой, близко у дороги», что расходится с более ранним известием паломника из Бордо<sup>29</sup>.

Разночтения в локализации мамврийского древа наложили определенный отпечаток на изображение архитектурной среды в иконографических изводах «филоксении Авраама». Если в ранних композициях на данную тему жилище Авраама размещается только в левой части, причем также слева от дуба (см. например, мозаику 432–440 гг. в северо-восточном углу центрального нефа базилики Санта Мария Маджоре в Риме), то на рубеже XI–XII веков дом Праотца перемещается в правую часть изображений и справа от дуба (см. миниатюру второй четверти XI в. из Ватиканского Октатевха)<sup>30</sup>. Поскольку правая сторона традиционно ассоциировалась в сакральном сознании с Востоком, то очевидно, что памятники изобразительного искусства отражают существенные изменения в топографии мамврийского дуба и жилища Авраама, произошедшие с приходом крестоносцев<sup>31</sup>.

Поэтому заслуживает самого пристального внимания реконструкция предшествующих событий, начиная с эпохи Константина Великого. Тем более в «Книге Паломник» новгородца Добрыни Ядрейковича, посетившего в 1200 году Константинополь, содержится известие, что в храме Святой Софии «в малом алтаре за святою трапезою покрыта трапеза, на ней же Авраам со Святою Троицею хлеб ел», то есть к тому времени мамврийская реликвия уже стала святыней главного столичного храма, основанного при святом равноапостольном Константине<sup>32</sup>. Однако проблема во многом упирается в отсутствие точных представлений о первоначальной хронологии Святой Софии, равно как и о ее посвящении, что было отмечено в свое время отцом Георгием Флоровским<sup>33</sup>.

Тем не менее у выше названного историка Сократа Схоластика (П, 6) удается найти точный факт существования Святой Софии до 340 года, когда «в церкви, соименной Миру, смежной с Великой Софией, рукоположен был Павел Константинопольский»<sup>34</sup>. До последнего времени не получило должного осмысления уникальное название одной из первых церквей Константинополя, возведенной около 326 года, также как не учитывалось ее соответствие соседним храмам 9-ти чинов ангельских и святых Апостолов. Между тем редкое посвящение церкви Божественному Миру (позднее переименована в церковь святой Ирины) обнаруживает *в начале IV века* влияние трудов святого Дионисия Ареопагита, который рассматривал это имя как эпитет Бога Отца («О божественных именах», XI, 1–2)<sup>35</sup>.

Согласно Сократу Схоластику (II, 43), повторное освящение святой Софии состоялось 15 февраля 360 года, на 40-й день после Рождества, которое отмечалось тогда еще неразрывно с Крещением 6 января. Однако Римская Церковь, как гласит предание, начала отмечать Рождество Христово 25 декабря при папе Юлии I (на кафедре с 6. II. 337 г.), на что обращал внимание своих слушателей святитель Иоанн Златоуст. Начало понтификата Юлиана I совпало с преставлением 22. V. 337 года Константина Великого, побудившего Евсевия Памфила к разработке трактата «О богоявлении». Принимая во внимание, что все последующие освящения Святой Софии при императоре Юстиниане 27. XI. 537, 24. XI. 562 годов так или иначе были приурочены, по традиции, к празднику Рождества, должно сделать единственно воз-

возможный вывод, что праздник Рождества 25. XII был впервые учрежден святым равноапостольным Константином, причем он ознаменовался освящением Великой Церкви Софии<sup>36</sup>. Рождение патронального храма новой столицы Византийской империи, по замыслу Константина Великого, уподоблялось рождению Спасителя, с чем было связано посвящение двух смежных храмов Отцу и Сыну — Миру и Софии.

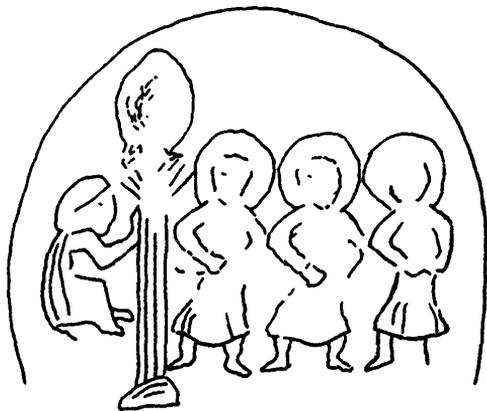
Следует заметить, что прообразовательный смысл Мамврийского Богоявления и его непосредственная связь с Рождеством Христовым стали едва ли не главными темами богословских размышлений уже в самом начале становления богословской мысли Киевской Руси. Так, митрополит Киевский Иларион в своем знаменитом сочинении «Слово о законе и благодати» (до 1050 г.) одним из первых подошел к разработке данной темы: «как Авраам и Сарра состарились уже, явился Бог Аврааму, сидевшему при входе скинии его, в полдень, у дубравы Мамрийской. И Авраам, выйдя навстречу Ему, поклонился Ему до земли и принял Его в скинию свою. — Когда же век сей близился к концу, посетил Господь род человеческий. И сошел /Он/ с небес, войдя в лоно Девы. И приняла его Дева с поклониением в телесную скинию /Свою/».

Вместе с тем провозглашение Константинополя «новым Римом», безусловно, предполагало существование римских образцов и при церковном строительстве. Действительно, в корпусе сочинений конца II века, надписанных именем святого Климента, папы Римского (т. н. Климентины), нами обнаружено предание, что первая церковь, основанная в Риме апостолом Петром, была посвящена именно Софии: «Петр же освятил церковь, взяв мощи первомученика Стефана и положив в ней»<sup>37</sup>. Примечательно, что память архидиакона Стефана, первого мученика во имя Христова, также приходится по восточному календарю на 27. XII. Положение святых мощей под престол домово́й римской церкви подчеркивает поминальный характер священной трапезы в первохристианской общине, что было отмечено нами выше. По преданию, молитвенный алтарь во имя Софии был устроен апостолом Петром во дворце сенатора Пуденса (апостол Пуд из 70-ти) *in vivo patricio*, однако после возобновления церкви в 398 году она была переименована в Санта Пуденциана, где до сих пор главной святыней остается деревянная доска от святой трапезы, на которой священнодействовал апостол Петр.

Вне всякого сомнения, подобными святынями должен был отличаться и главный храм новой столицы Константина Великого, что подтверждают исторические источники (Феодорит Киррский, Сократ Схоластик, Беда Достопочтенный и др.), сообщающие о вкладе в Святую Софию целого ряда иерусалимских реликвий, таких как части Животворящего Древа Господня и гвозди Креста, отосланные в Константинополь святой равноапостольной императрицей Еленой. Тем самым Святая София наряду с римским образцом уподоблялась изначально иерусалимскому храму Воскресения, что отчетливо осознавалось даже в позднее время на Руси, достаточно указать на дату освящения Святой Софии Новгородской в 1052 году 13 сентября, на память освящения в 335 году «Святой Иерусалимской Воскресения и Гроба Христова Церкви»<sup>39</sup>. К тому же посещение Святой Софии в Константинополе стало равнозначным для русского паломника поклонению у Гроба Господня в Иерусалиме, после того как в Святую Софию были перенесены две каменные доски от Гроба Господня.

Поэтому есть все основания полагать, что святая трапеза, на которой священнодействовала Пресвятая Троица под мамврийским дубом, при устройении там церкви была перенесена императором Константином Великим в константинопольскую

Софию. Косвенным подтверждением этого мнения могут служить такие памятники раннехристианского искусства, как палестинский светильник IV века с изображением «филоксии Авраама», обнаруженный нами в собрании Музеев Ватикана, а также точное повторение данной композиции на фресках, датируемых 320–350 годами, в римских катакомбах на Via Latina<sup>40</sup>. Появление первых иконографических изводов на тему «филоксии Авраама» в эпоху Константина Великого непреложно свидетельствует о факте обретения досточтимой библейской святыни.



Помимо этого, размещение трапезы Авраама в протесисе Святой Софии не могло не найти своего отражения в чинопоследовании Божественной литургии. В молитве трех антифонов, которая есть как в Литургии Василия Великого, так и в Литургии Иоанна Златоуста, молитва третьего антифона содержит слова: *Иже и двема или трием, согласующимся о имени Твоем, прошение подасти обещавай, что содержит обращение к Господу Иисусу Христу (ср.: ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф. 18, 20). Между тем последующий за этим антифоном возглас *Яко благ и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу воз-**

*сылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу...* обращен ко всем лицам Святой Троицы. Такое семантическое построение весьма напоминает парафраз беседы во время Мамврийского Богоявления.

По мнению профессора Х. Матеоса, молитва третьего антифона в Ранней Церкви открывала триаду молитв верных, которая читалась в конце предъевхаристического синаксиса по отпущении оглашаемых и кающихся, согласно 19-му правилу Лаодикийского Собора<sup>41</sup>. Архаический строй молитвы, равно как и ее тематика, позволяют предположить ее появление до эпохи Василия Великого, а именно при святом равноапостольном императоре Константине. Среди причин предпринятых им литургических преобразований правомерно рассматривать стремление преодолеть рамки иудейского синагогального богослужения, с одной стороны, и необходимость воздать должное новой святыне Святой Софии – «филоксии Авраама», с другой, тем более что это зримое свидетельство единства Пресвятой Троицы в ее священнодействии приобрело особую важность после I Вселенского Собора 325 года в Никее<sup>42</sup>.

Вполне закономерно, что столь драгоценной святыне было отведено наиболее почетное место в Святой Софии – «малый алтарь». Он представлял собой особое помещение, не имевшее отдельного входа из главного алтаря, и в раннехристианской Церкви был известен как «пастофорий» (т. е. преграда) или притвор, по образцу бывших при ветхозаветном храме<sup>43</sup>. Отсюда еще одно наименование «малого алтаря» – «предложение», ибо в храме Соломона, вне завесы Скинии, располагался стол, куда возлагали хлеба предложения (Исх. 25, 30). В Постановлениях апостольских, сложившихся в целостном виде к 380 году, содержится указание (II, 57), что

«храм да будет наподобие корабля продолговато устроен, на восток обращен, от обеих стран к востоку притворы (т. е. предложение) и сосудохранилищу да имать»<sup>44</sup>.

В память о мамврийской святыне закрепился обычай омовения рук в жертвеннике над «кладезем» (ср.: «кладезь Авраама»), о котором сообщают «Стоглав» (IX) и другие источники.

Начало молитвы третьего антифона *Иже общия сия и согласныя...молитвы* явно имеет в виду отнюдь не антифонное пение, а общую молитву всей первохристианской общины, что наиболее уместно было совершать возле хлебобread предложения. В подтверждение вышесказанного следует сослаться на Устав Великой Церкви, содержащий изложение патриаршей константинопольской Литургии, в ходе которой служба трех антифонов совершается *вне алтаря*<sup>45</sup>.

Весьма существенная роль, которая была отведена «филоксении Авраама» в чинопоследовании Божественной литургии при Константине Великом, привела к необходимости создания по ее образцу изобразительных реплик для других храмов. Наряду с вышеупомянутой римской мозаикой Санта Мария Маджоре можно назвать мозаику 546–547 годов на северной стене пресбитерия церкви Сан Витале в Равенне, фреску середины XI века в алтарной части церкви Святой Софии в Охриде, мозаику 1180–1194 годов на северной стороне главного нефа собора в Монреале (Сицилия), а также многие другие памятники изобразительного искусства на тему «Гостеприимства Авраама», определенным образом символизировавшие библейскую святыню константинопольской Софии, что обнаруживает их неизменная локализация вблизи храмового жертвенника<sup>46</sup>.

Аналогичная традиция со временем укрепилась на Руси, начиная с росписи середины XI века в северной части хор Святой Софии Киевской<sup>47</sup>. Примечательно, что жертвенник первой кафедральной церкви Русской митрополии был украшен изображениями деяний апостолов Петра и Павла, отражающих сознательную ориентацию на «софийный» прототип Климентин (см. выше). Для нашей темы особую важность имеет то обстоятельство, что композиции «Явление Троицы Аврааму» и «Гостеприимство Авраама» последовательно размещены в южной и северной частях хор Святой Софии Киевской, точно соответствуя чину крестного хода «противосолонь».

Наиболее отчетливо незыблемость храмовой топографии «филоксении Авраама» выражена в устройстве праздничного ряда русского иконостаса. Поскольку унификация иконописания была последовательно осуществлена при святителе Макарии, Митрополите Московском и всея Руси, который был сам «иконному писанию навычен», то правомерно привлечь произведения именно макарьевской школы. Так, для монастырской церкви Димитрия Мироточивого в Поле (Псков) при святителе Макарии были написаны (ок. 1534 г.) деисусный и праздничный чины таким образом, что на одной доске изображен сюжет из праздничного чина и под ним фигура святого из Деисуса. Благодаря этому устанавливается строгая последовательность праздников, при которой «Троица» рублевского извода (без Авраама и Сарры) изображена на одной доске со святителем Николаем и располагается вслед за «Вознесением» (вместе с апостолом Павлом) и перед «Успением» (со святым Димитрием)<sup>48</sup>. Тогда же, при святителе Макарии, был написан праздничный чин в церковь Архангелов Михаила и Гавриила в Городце (Псков), в котором изображение «филоксении Авраама» предшествует «Благовещению» и размещается на левом краю чина, напротив жертвенника<sup>49</sup>.

Таким образом, есть все основания полагать, что «филоксения Авраама» не являлась выносной иконой какого-либо новозаветного праздника, тем более ни один богослужебный текст двухдневного празднества и поспразднества Святой Троицы ни разу не упоминает Мамврийское Богоявление. Как нам удалось установить, одна из причин заключается в том, что праздник Святой Троицы был окончательно установлен лишь в 1331 году при папе Иоанне XXII и приходился на первое воскресенье поле праздника Сошествия Святого Духа<sup>50</sup>. Еще в XI веке, как показывает Устав константинопольского Евергетидского монастыря, служба Пятидесятницы была посвящена всецело Сошествию Святого Духа, и в ней отсутствовало прославление Святой Троицы (например, не было известной стихирьи императора Льва VI *Приидите людие, триипостасному Божеству поклонимся* и др.)<sup>51</sup>.

Вот почему только в последней трети XIV века появляются первые иконные изображения «Живоначальной Троицы», которые следует отличать от «филоксении Авраама». Самой знаменитой из них, безусловно, является «Живоначальная Троица» преподобного Андрея Рублева (ГТГ, инв. № 13012), выполненная митрополичьим мастером из московского Спасо-Андроникова монастыря по благословению святителя Киприана «в похвалу отцу своему святому Сергию Чудотворцу». Будучи перенесенной при преподобном Никоне Радонежском в новый Троицкий собор, рублевская «Троица» образовала особую пару с другой иконой местного ряда, посвященной «филоксении Авраама» (СИХМЗ, инв. № 2966), при этом «Живоначальная Троица» изначально заняла место справа от Царских врат<sup>52</sup>.

Таким образом, в Троице-Сергиевой Лавре тринитарный догмат достиг своей квинтэссенции, когда провиденциальная и мессианская по характеру «филоксения Авраама» была дополнена образом наступившего после Пятидесятницы домостроительства Святого Духа, явившегося теперь как Лицо Пресвятой Троицы, иже есть «животворящая сила» (из тайносовершительной молитвы Литургии Василия Великого). Отныне Святой Дух присутствует в Церкви вместе со Своей Божественностью, общей с Божеством Отца и Сына, которую Он дает познавать нам, соделывая нас «причастниками Божеского естества».

«Филоксения Авраама» в силу своего неизменного расположения близ жертвенника символизировала предуготовление Тела Христова, предуготовление Церкви к воплощению Сына Божия, поэтому икона с данным сюжетом по праву открывает праздничный ряд иконостаса. По глубокому замечанию В. Н. Лосского, дело, исполненное на земле воплотившимся Сыном, есть дело Святой Троицы, от которой нельзя отделять Христа<sup>53</sup>. Отмечая широкое распространение на Руси в XIII–XV веках такой иконографии Святой Троицы, получившей с легкой руки Н. П. Кондакова наименования «Ветхозаветной»<sup>54</sup>, исследователи в большинстве своем придерживались христологической типологии в трактовке «филоксении Авраама». Между тем догматически оправдана иная точка зрения, согласно которой «Отцу, как началу, от которого исходит всякое действие, свойственнее находиться позади Сына и Святого Духа. Ему должно только присутствовать, и это присутствие будет означать выражение согласия Его воли, Сын же и Дух Святой, как исполнители и завершители воли Отца, естественно, должны быть действующими и помещаться впереди Его»<sup>55</sup>. Такого толкования придерживался, например, выдающийся богослов святитель Стефан Пермский († 1396), с именем которого связана икона так называемой «Зырянской Троицы» (ВОКМ, № 2780), где все ангелы имеют крестчатые нимбы, по сторонам которых читаются надписи (на зырянском языке), причем у среднего ангела — «Отец»<sup>56</sup>.

Заметим, что иконографическое выделение среднего ангела появляется уже в мозаике Санта Мария Маджоре, где его окружает мандорла в изображении теофании в Мамре. С наибольшей полнотой догматическое обоснование подобной иерархии раскрыто в мозаике VII века на своде вимы церкви Успения Богородицы в Никее, в центре которой помещено изображение Этимасии (Престола уготованного) – символа Пресвятой Троицы, при этом исходящий от нее средний луч направлен к расположенной в вершине конхи божественной деснице и далее он соприкасается с головой Богоматери, представленной с входящим в Ее лоно Христом<sup>57</sup>. В Октоихе, по преданию созданном преподобным Иоанном Дамаскиным († 754), содержится объяснение столь усложненной символике: «не описуйте Божества, не лжите, слепии, просто бо, невидимо, незрительно есть. *Плоти же образ вообразуя*, поклоняясь и верую и славлю родшую Господа Деву» /глас 1, понедельник, канон на повечерии, песнь 8/. Вот почему на створках артосных панелей изображению «филоксии Авраама», с которым связано обращение в чине о панагии к Пресвятой Троице (как нам приходилось отмечать выше), часто сопутствует образ «Богоматери Великой Панагии», которая «родила нам хлеб небесный».

Эта в высшей степени символическая композиция позднее получила свое развитие в иконографии «Устюжского Благовещения», правда, вместо Этимасии в небесном сегменте уже представлен сидящий на престоле «Ветхий Денми», имя Которого ветхозаветная традиция связывает с первым Лицом Святой Троицы (Дан. 7, 9). Об этом же свидетельствуют надписи, фланкирующие Его изображение: IC XC, «Трисвятой», «Ветхий Денми» (см. икону XII века из собрания ГТГ, № 25539). Таким образом, центральное место в изображениях Святой Троицы до Боговоплощения по праву принадлежит исключительно Богу Отцу, что особенно характерно для композиции «филоксии», где тем самым обозначена дистанция между Богом Отцом и предстоящими Авраамом и Саррой, которые либо отделены плоскостью стола при их расположении внизу композиции, либо приближены лишь к боковому ангелу, «седаща одесную Отца».

Данная трактовка, как и любая другая, должна была опираться на соответствующие богослужебные тексты, прежде всего, на ветхозаветные чтения Святой Пятидесятницы, ранее не рассматривавшиеся в литературе по данной теме. Действительно, особая характеристика Бога Отца включена в паремии из книги пророка Исаии, которые принято было читать в навечерие, накануне праздника Преполовления Пятидесятницы: *Послушайте Меня...и вкушайте благо, ...и дам вам завет вечный...* (Ис. 55, 2–3) и далее: *слово Мое, которое исходит из уст Моих, – оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его* (Ис. 55, 10–11). Именно эти пророчества, вероятнее всего, послужили основой для наделения фигуры Бога Отца учительным свитком, символизировавшим Завет и в то же время пророчество о воплощении, а также крестчатым нимбом в знак Отеческого замысла об искупительной жертве Сына.

Особенно наглядно данная тема проиллюстрирована на золоченых клеймах (около 1230 года), украшающих врата собора Рождества Богоматери в Суздале. Если на южных вратах изображена традиционная композиция «филоксии», то на западных вратах представлен совершенно иной иконографический извод Святой Троицы без Авраама и Сарры. Среди особенностей последнего нам впервые удалось выявить наличие свитка в левой руке не только у центрального, но и у правого ангела, а главное – в чаше вместо Агнца помещены **пробитые гвоздями кисти рук**. В состав Паремийника, древнейший список которого датируется XII веком



Троица. Около 1230 г.  
Пластинка на западных воротах  
собора Рождества Богородицы в Суздале

(РГБ, собр. Григ., № 2/М 1685), входят паремии в Неделю Пятидесятницы, которые относятся к истолкованию данного сюжета: *И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши* (Иоил. 2, 28). В службе Пятидесятницы этому посвящен тропарь 7-й песни 2-го канона: «возгремел имевший видения Иоиль, сказав: Я им, как Слово, Богоначальнейшего изолью Духа Моего, — совзывающим: Естество тривещанное светлое, благословенно Ты». В связи с данным толкованием глубоко закономерным оказывается помещение данного сюжета именно на западные врата храма, символизирующие в чинопоследовании пасхального крестного хода затворенный вход Гроба Господня.

Крестчатый нимб, свиток в левой руке наряду с благословляющим жестом правой руки (и даже сопровождающей надписью «ІС ХС», как в новгородской иконе позднего XIV века из б. собрания М. П. Боткина — ГТГ, № 22211) усваются в качестве неперменных атрибутов Бога Отца в композициях Троицы типа «Отечество», возникшей не позднее XII века в Византии. Распространение данного сюжета на Руси в XIV–XV веках, как полагают, вызвано рефлексией на антитринитарную ересь<sup>58</sup>. Поскольку бытие Святой Троицы, согласно богословским концепциям, предвечно и онтологично включает в себя Крест, каждому из Лиц Святой Троицы в равной степени присущ крестчатый нимб, но в первую очередь — «Безначальному и Присносущному» Отцу<sup>59</sup>. Одно время, дабы избежать разнотолков в понятии «седяща одесную Отца», ангела, символизирующего Бога Отца в композиции «филоксении Авраама», изображали строго у правого угла престола, как например, на болгарской фреске 1257 года в пещерной церкви святой Марины, где он изображен с крестчатым нимбом, в то время как Авраам и Сарра (без нимбов) предстоят по бокам центрального ангела (его нимб без креста), символизирующего Бога Сына<sup>60</sup>. Такое же расположение фигуры Бога Отца характерно для новозаветной композиции «Отослание Христа на землю», иллюстрирующей слова песнопения: «...яко Бог вознесся на небе, седе одесную Отца и паки во плоти на землю снидет судити живым и мертвым», что, возможно, повлияло на определенном этапе на сложение иконографии Пресвятой Троицы<sup>61</sup>.

Вместе с тем, согласно трактовке святителя Григория Богослова, дело Христа закончено, и теперь должно совершаться дело Святого Духа<sup>62</sup>. Более развернутое толкование приводит святитель Григорий Палама в *Омилии* на Святую Пятидесятницу: «Те чудесные дела, которые Владыка совершил в теле, являющиеся, что Он, по Своей Ипостаси, Сын Единородный, на конец времен соединившийся с нами, прияти конец; (ныне) начинают совершаться те вещи, которые являют Духа Святого, *Сущего* согласно Своей Ипостаси — дабы мы познали, а также усвоили великую и поклоняемую тайну Святыя Троицы»<sup>63</sup>. С наибольшей полнотой эту «тайну» воплотил образ «Живоначальной Троицы» преподобного Андрея Рублева, ставший праздничной иконой Троицына дня, в силу чего икона данного извода помещается в праздничном ряду вслед за «Вознесением».

Не случайно входный стих в службе Пятидесятницы, которым традиционно отмечен наиболее характерный момент богослужения, напрямую связан с предшествующим празднованием: *Вознесися, Господи, силою Твоею* (Пс. 20, 14). Ибо Сам Христос обозначил цель Своего восшествия к Отцу ради сошествия Святого Духа: *И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа Истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет* (Ин. 14, 16–17). Отныне миссия

Боговоплощения исполнена и наступила пора «икономии» Святого Духа, чему и посвящен праздник Пятидесятницы: «пришествие Духа, предоставление обещанного, исполнение надежды, настолько же таинственное, насколько великое и драгоценное» (Служба Пятидесятницы, глас I, стихира I на *Господи воззвах*).

Как главное лицо праздника Святой Дух по праву занимает центральное место на иконе «Живоначальной Троицы», чем обусловлена особая праздничность Его одежд, украшенных «клавием». Необходимо отметить, что преподобный Андрей Рублев с особой тщательностью подошел к цветовой семантике одежд, выявляющей внутренние отношения Триипостасного Божества. Так, левый и правый ангелы, символизирующие соответственно Бога Отца и Бога Сына, изображены в одинаковых хитонах небесного цвета. В то же время сочетание синего и красного цвета присуще лишь одеждам центрального и левого ангела, то есть Святому Духу в синем гиматии и вишневом хитоне и Богу Отцу, одежды Которого окрашены в обратной последовательности, а цвет одежд правого ангела разнится от центрального, в противном случае было бы допущено каноническое нарушение в духе *filioque*.

Наконец, зеленый гиматий правого ангела, символизирующего Сына, словно знаменует собою «земное естество», вознесенное Им к небесному престолу. Особого внимания заслуживает то, что гиматий правого ангела препоясан справа налево, ведь по русскому обычаю только на мужчине-покойнике одежду застегивали не на правую (как при жизни) сторону, а на левую, как на женщине<sup>64</sup>. Вот почему на рублевской «Троице» крилия центрального ангела – Святого Духа и правого ангела – Христа разделены железом, в то время как крилия левого и центрального ангелов – Бога Отца и Святого Духа – взаимно пересекаются.

Таинственным образом сокрытая идентификация Божественных Лиц была усилена в традициях «великого Дионисия» некоторыми символическими атрибутами. Именно за правым ангелом стала возвышаться гора, ибо «**Камень** же Ты еси, Христе, на нем же утвердися Церковь, зовущая: осанна, благословен еси, Грядый» (ирмос 1-й песни в Неделю Вайи). На горе Христос явил Себя трем апостолам таким, каким Он был по Своему обоженному человечеству, которое не может после Воскресения и Пятидесятницы представляться чадам Церкви иначе, как только в этом прославленном виде: «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние» (кондак праздника Преображения).

Обожненное во Христе человеческое естество находит доступ к источнику Святого Духа, ибо «вознесшись, Христос восшел к Высочайшему Отцу и в самые Отческие недра, откуда и Дух имеет бытие, и показал Себя участником, даже и по человеческому естеству, свойственного Отцу достоинства, тем, что и Он также послал с небес Духа, исходящего и посылаемого от Отца»<sup>65</sup>. Благодаря божественности, сообщаемой Святым Духом верующим, в Церкви происходит обожающее соединение, так что *...вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе* (Еф. 2, 19–21).

Божественная символика рублевской «Троицы» подчас требовала некоторых разъяснений, особенно в миссионерских целях. Вот почему, например, на иконе «Живоначальной Троицы» середины XVII века из карельской церкви в Типиницах нимб левого ангела сопровождает надпись «Отец», у нимба правого ангела надпись «Сын», у центрального – «Святой Дух».

По учению Евагрия Понтийского, Царство Божие уподоблено познанию тайны Пресвятой Троицы – сознанию единения Божества. Вступая на путь незнания, человечество удаляется от Бога и скатывается в ад<sup>66</sup>. Лишь духовное восхождение – странничество Авраама привело Праотца к истинному познанию Бога и стяжанию благодати сослужения при трапезе Святой Троицы. Царство Божие на земле осуществляется через Евхаристию, в таинстве которой верующие вступают в единение с Богом. Именно поэтому в службе Великого Четверга, когда вся Церковь празднует установление Таинства Святого Причащения, задостойником дня выступает ирмос 9-й песни канона преподобного Космы Майумского († 787), где со священным пафосом раскрывается прообразовательный смысл и странничества, и трапезы Авраама: «Странствия Владычя и безсмертныя трапезы на горнем месте высокими умы, вернии, придите, насладимся, возшедша Слова от Слова научившися, Егоже величаем»<sup>67</sup>.

Подытоживая настоящее исследование, следует заметить, что «филоксения Авраама», словно краеугольный камень, послужила надежным основанием в строительстве Церкви, что сказалось не только на устройстве христианского храма, но даже на порядке совершаемых в нем священнодействий. Начиная с библейских времен, эта святыня являлась зримым свидетельством «предвечного и всегда неизменяемого Божьего Совета» (преподобный Иоанн Дамаскин), даря обетование грядущей трапезы в «Лоне Авраамовом». Наконец, особое значение «филоксения Авраама» имеет для богословия, как заповедано Иисусом Христом, «богодейственные таинства передающим с помощью образа трапезы» (святой Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху IV, 6).

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Киприан, архимандрит. О. Антонин Капустин архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). Белград, 1934 // переизд.: Москва, 1997. С. 168–169.

<sup>2</sup> В стране священных воспоминаний // Богословский Вестник. 1901, октябрь. С. 287.

<sup>3</sup> По сведениям архимандрита Киприана (Керна), фирман на постройку был получен лишь 5 марта 1914 года.

<sup>4</sup> Хеврон, совр. арабск. Эль-Халиль (в пер. – «друг Божий») – город, примерно в 36 км южнее Иерусалима. Даже в арабском названии сохранилась память об Аврааме, ибо именно он назван в Писании «другом Божиим» (2 Пар. 20, 7; Ис. 41, 8). Попутно заметим, что в контексте Ветхого Завета наименование «друг его» соответствует должностному лицу при особе царя (ср.: Быт. 26, 26).

<sup>5</sup> Св. Климента епископа Римского к коринфянам Послание 1, гл. X // Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1964. С. 28; в несколько сокращенном виде это выражение встречается у святителя Климента Александрийского. Cf. G. Penco. La vocazione di Abramo nella spiritualita monastica. Aspetti e momenti. Padova, 1988. P. 176–190.

<sup>6</sup> Преп. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Творения Преп. Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 149.

<sup>7</sup> Baltasar H.U. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus 'des Bekenners (2 Aufl.). Einsiedeln, 1961. S. 639; Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения... Кн. 1. С. 239.

<sup>8</sup> Biblia Hebraica (Ed. X). Stuttgart, S. a.; в Септуагинте переведено как «бродяга».

<sup>9</sup> Св. Климента епископа Римского к коринфянам... С. 22.

<sup>10</sup> Успенский Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. Т. 1. М., 1996. С. 82–83.

<sup>11</sup> Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. СПб., 1996. С. 30; здесь же странничество представлено как «великий подвиг».

<sup>12</sup> Там же. С. 26.

<sup>13</sup> Творения Преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 237.

<sup>14</sup> Имеется в виду местное ликаонское предание, сообщаемое Овидием, о том, как Зевс и Ермай, в облики смертных людей, странствовали по Фригии и получили гостеприимство у благочестивых супругов Филимона и Вавкиды.

<sup>15</sup> См. обзор мнений по данному вопросу в работе Альберта Швейцера «Мистика апостола Павла» // Швейцер А. Л. *Благоговение перед жизнью*. М., 1992. С. 247–248.

<sup>16</sup> *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* // *Corpus Christianorum. Series graeca. Vol. 7*. Turnhout, 1987. P. 203.

<sup>17</sup> См., например, мишнаитский трактат «Берахот» (гл. VI–VIII) в изд: Lietzmann. *Messe und Herrenmahl*. Bonn, 1926. S. 202–207; Карабинов И. А. *Евхаристическая молитва (анафора)*. СПб., 1908. С. 10.

<sup>18</sup> *Учение двенадцати апостолов* // *Символ*. Вып. 29. Париж, 1993. С. 283.

<sup>19</sup> Букв. «следующего дня»; срав. в пер блаж. Иеронима «*panis crastinus*», что значит «утренний хлеб».

<sup>20</sup> PG 3, 369–485; рус. пер.: *Писания отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*. М., 1852. Т. 1.

<sup>21</sup> Кондаков Н. П. *Памятники христианского искусства на Афоне*. СПб., 1902. С. 229–234.

<sup>22</sup> *Толковый Типикон*. Под ред. проф. М. Скабаллановича. Вып. Ш. М., 1995. С. 63–64; примерное время переосмысления чина о пангии в богородичном контексте приходится на первую треть XII века, когда монахом Епифанием в иерусалимском монастыре Каллистрата было написано «*Житие Богородицы*» (PG, t. 120. col. 185–216).

<sup>23</sup> Приводится по изд: *Епископ Порфирий (Успенский)*. *Святыни земли италийской*. М., 1996. С. 192.

<sup>24</sup> *Епископ Порфирий (Успенский)*. Указ. соч. С. 161.

<sup>25</sup> Сцену «филоксении» сопровождает надпись по краю медальона, содержащая аллюзию на Быт. 18, 3. Изд.: Frazer M. *A Syncretistic Pilgrim's Mould from Mamre (?)* // *Gesta, XVIII/1*. New York, 1979. P. 137–145.

<sup>26</sup> Сократ Схоластик. *Церковная история*. М., 1996. С. 41.

<sup>27</sup> К источнику воды живой // *Подвижники благочестия Синайской горы*. Письма паломницы IV века. М., 1994. С. 156.

<sup>28</sup> *Пятидесятница*. Под ред. проф. М. Скабаллановича. *Свято-Троицкая Сергиева Лавра*, 1995. С. 34.

<sup>29</sup> *Хождение игумена Даниила* // *Библиотека литературы Древней Руси*. Т. 4. СПб., 1997. С. 71–73.

<sup>30</sup> Kadar Z. *A propos des representations de la Philoxenie d'Abraham sur les mosaïques de V-VI siècles* // *Зограф*, 6. Beograd, 1975. P. 5–6, fig. 1; *Vat. gr. 746*, л. 72 об.

<sup>31</sup> Ульянов О. Г. *Изучение семантики древнерусской миниатюры* // *Почитание святых на Руси*. Материалы IV Макарьевских чтений. Вып. IV, ч. П. Можайск, 1996. С. 110.

<sup>32</sup> *Книга Паломник*. Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа новгородского, в 1200 г. Под ред. Х. М. Лопарева // *ППС*. Т. XVII. Вып. 51. СПб., 1899. С. 19–20, 43 (приложение), 80–81 (прил. П).

<sup>33</sup> О. Георгий Флоровский. *Храмы святой Софии (резюме доклада «Христос Премудрость Божия в византийском богословии»)* // *Resumes des Rapports et Communications, Sixieme Congres International d'Etudes Byzantines*. Paris, 1940.

<sup>34</sup> Сократ Схоластик. Указ. соч. С. 68.

<sup>35</sup> Св. Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 303–309.

<sup>36</sup> В пользу нашего вывода свидетельствует так называемое «осеннее» отклонение азимута алтаря Святой Софии – 120 градусов.

<sup>37</sup> Приводится в ряде святоотеческих сочинений, в том числе у преподобного Иосифа Волоцкого: *Просветитель*. М., 1993. С. 182–183; *Великие Минеи Четьи*. Собр. Всерос. Митр. Макарием / Изд. Археограф. Комис. Ноябрь, дни 23–25. М., 1916 (1917).

<sup>38</sup> *Епископ Порфирий (Успенский)*. Указ. соч. С. 262.

<sup>39</sup> *Архиепископ Сергей (Спасский)*. *Полный месяцеслов Востока*. Т. Ш, ч. П. М., 1997. С. 374–375.

<sup>40</sup> Ferrua A. *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*. Citta del Vaticano, 1960. P. 50, tav. 44–2.

<sup>41</sup> J. Mateos. *Evolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostom*. Premiere partie. S.I. et s. a. Roma, 1962. P. 34–35; Успенский Н. Д. *Византийская литургия* // *Богословские труды*. Сб. 22. М., 1981. С. 90.

<sup>42</sup> В послании императора Константина из Никеи к епископам, не присутствовавшим на Соборе, об этом следующее: «мы сами устраним от себя постыдное о нас мнение иудеев, которые странно хвастают, будто независимо от их постановлений, мы уже и не можем

сделать». Приводится в кн.: Творения Свт. Афанасия Великого. Т. Ш. М., 1994. Прил. С. IV.

<sup>43</sup> Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии, составл. И. Дмитревским. СПб., 1884. С. 26.

<sup>44</sup> Постановления апостольские. Казань, 1864.

<sup>45</sup> J. Goar. Euxologion sive Rituale Graecorum. Venetiis, 1730. P. 150–153.

<sup>46</sup> Редин Е. К. Мозаики равеннских церквей. СПб., 1896. С. 125 и след.; П. Мильковик-Пепек. Материјали за македонската средновековна уметност. Фреските во светилишето на црквата СВ. Софија во Охрид. Сборник на археолошкиот музеј, 1. Скопје, 1956. С. 37–67; Kitzinger E. I mosaici di Monreale. Palermo, 1960. P. 70, VI, pl. 33.

<sup>47</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М., 1986. С. 86; датировка росписи не может выходить за рубеж XI–XII вв., исходя из размещения жилища Авраама в левой части композиции «филоксении».

<sup>48</sup> Псковская икона XIII–XVI вв. Л., 1990. С. 312 – табл. 127.

<sup>49</sup> Псковская икона... С. 307 – табл. 84.

<sup>50</sup> «Vere Filius Dei incarnatus est magnus et, salva reverentia Patris et Spiritus Sancti, major est utroque. Num, licet Pater sit Deus et Spiritus Sanctus, tamen Pater non est incarnatus, nec Spiritus Sanctus inhumanatus, sed solus Filius, et in hoc major est Patre et Spiritu Sancto» // Jean XXII. Dictionnaire de theologie Catholique. t. VIII. Paris, 1923. A. Frutaz. Trinita // Enciclopedia Cattolica. Vol. XII – Citta del Vaticano, 1954 – col. 541–544.

<sup>51</sup> Пятидесятница... С. 166. G. Garib. Le icone festive della Chiesa Ortodossa. Milan, 1985. P. 217–218.

<sup>52</sup> Alpatov M: La Trinite dans l'Art byzantin et l'icone de Roublev // Echos d'Orient., 146, 1927. P. 154. D. Ange. L'icone de la Trinite de Roublev. Paris, 1978.

<sup>53</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 110.

<sup>54</sup> Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Т. 1. СПб., 1905. С. 77.

<sup>55</sup> Богословский И. Н. Бог Отец – первое Лицо Святыя Троицы в памятниках древнехристианского искусства // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1893, май. С. 550.

<sup>56</sup> Шестаков П. Чтение древнейшей зырянской надписи, единственного сохранившегося до сего времени памятника времени св. Стефана Великопермского // ЖМНП. СПб., 1871, январь. С. 39–40.

<sup>57</sup> Лазарев В. Н. Указ. соч. С. 37, табл. 22.

<sup>58</sup> Ретковская Л. С. О появлении и развитии композиции «Отечество» в русском искусстве XIV–XVI вв. // Древнерусское искусство XV – начала XVI вв. М., 1963. С. 235–262.

<sup>59</sup> Покровский Н. Очерки памятников христианской иконографии и искусства. СПб., 1900. С. 353; Архиепископ Сергей (Голубцов). Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева // Богословские труды. Т. 28. М., 1981. С. 25.

<sup>60</sup> Novak A. La chapelle rupestre Sainte Marina pres de Viktorova Laka // Byzantinoslavica. t. XXXVIII. Fasc. 2. Prague, 1977. P. 197, pl. 18, 19.

<sup>61</sup> А. Н. Грабар приводит пример такой композиции на миниатюре IX века из собрания Парижской национальной библиотеки (гр. 923): Grabar A. L'iconoclisme byzantin. Paris, 1957, tabl. 163.

<sup>62</sup> Свт. Григорий Богослов. Слово 41, на Св. Пятидесятницу, 5 // PG, Т. 36. Col. 436–437; о патристическом толковании: J. Mateos. La celebration de la Parole dans la Liturgie byzantine. (Orientalia Christiana Analecta, 191). Roma, 1971. S. 163.

<sup>63</sup> Свт. Григорий Палама. Беседы Т. 1. М., 1994. С. 242.

<sup>64</sup> Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л.: Наука, 1990. С. 31.

<sup>65</sup> Свт. Григорий Палама. Омилия XXIV в день Пятидесятницы // Указ. соч. С. 239.

<sup>66</sup> PG, t. 40. Col. 1268 A.

<sup>67</sup> Монахиня Игнатия. Преподобный Косма Маиумский и его каноны // Богословские труды. Сб. 22. С. 131.

Подписано в печать 20.08.99 г.

Заказ №466

Отпечатано в типографии Патриаршего  
издательско- полиграфического центра