

Протоиерей Феодор Гуряк

К ВОПРОСУ ИСТОРИИ СУТОЧНОГО КРУГА БОГОСЛУЖЕНИЯ. БОГОСЛУЖЕНИЕ ВРЕМЕНИ

В данной статье автор рассматривает историю суточного круга богослужения и «богослужение времени». Он задается вопросом, повлиял ли опыт молитвы апостолов и иудео-христианской общины на молитву Церкви, и если да, то в каком объеме, и как это коснулось формы христианского богослужения или его содержания. Автор выдвигает гипотезу об истории формирования богослужения. Сделан вывод, что современное осмысление круга богослужения остается неполным. Не только Евхаристия, богослужение по своему содержанию эсхатологическое, но и другие службы в той или иной степени испытали на себе влияние синагогального богослужения. Причиной рецепции многих идей, находящихся в берахот, послужило их глубокое укоренение в Писании Ветхого Завета, что выразилось в отвержении Церковью «маркионитства» и свидетельстве верности библейской традиции, а также присутствием в молитвах иудеев эсхатологического содержания ввиду отличия еврейского — линейного — восприятия времени от эллинистического — циклического. Также выдвинуто предположение о наличии богослужебного круга в практике ранней Церкви.

Ключевые слова: богослужение, суточный круг, Священное Писание, Иерусалимский храм, Церковь, гипотеза, псалом, апостол, молитва.

Церковь, основанная Господом нашим Иисусом Христом, изначально выражала свою веру в молитве. Причем эта молитва была как общественной, так и частной. По свидетельству Священного Писания, первые новообращенные христиане «постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:42). Однако Св. Писание свидетельствует и о том, что апостолы и первые члены иудео-христианской иерусалимской Церкви собирались на молитву в Иерусалимском храме: «Все единодушно пребывали в притворе Соломоновом. Из посторонних же никто не смел пристать к ним, а народ прославлял их» (Деян 5:12–13). Лишившись своего Божественного Учителя, апостолы не могли в одночасье пренебречь молитвами в храме, где они часто молились, будучи иудеями по крови, и где они собирались со Спасителем вместе. Естественно возникает вопрос, повлиял ли опыт молитвы апостолов и первой иудео-христианской общины на молитву Церкви? Тем более тогда, когда христианами будут становиться вчерашние язычники, ничего не знавшие о храмовой и синагогальной молитве. И если это влияние существовало, то в каком объеме? Коснулось ли оно лишь формы христианского богослужения, или повлияло на его содержание? Вот вопросы, ответы на которые мы попытаемся дать в небольшом очерке.

В первоначальный период своего существования Церковь жила упованием на скорое пришествие Христа, поэтому ее богослужение имело эсхатологический характер. Он выражался в особом отношении к миру и всему, что условно можно обозначить как «временное». Поэтому мы с определенной долей уверенности можем констатировать, что у раннехристианской Церкви было особое мировоззрение, выразившееся в особом «богословии времени»: эсхатологическое настроение — как выход из времени и вступление в день восьмой, где уже нет времени, но явно опознается вечность как присутствие Царства Божия.

Протоиерей Феодор Андреевич Гуряк — кандидат богословия, старший преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (gfalife@mail.ru).

Такая богословская установка подвигла многих западных богословов XIX–XX вв., занимавшихся изучением истории богослужения (Дикс, Дюшен, Батиффоль и др.), сделать вывод, что в раннехристианской Церкви вовсе отсутствовало богослужение времени, так как такое богослужение противоречило бы изначальному евангельскому веру и самой природе христианства. По мнению сторонников такого подхода, богослужение времени — службы суточного круга — следствие падения эсхатологического напряжения в самой Церкви, и явилось оно результатом секуляризации Церкви, начавшейся со времени императора Константина. Именно тогда, по мнению авторов данной теории, из-за вхождения в Церковь огромного количества вчерашних язычников и произошла эта кардинальная перемена, отразившаяся и в мировоззрении, и в благочестии, и, естественно, в богослужении Церкви. С этого времени Церковь как бы поступила «на службу миру», что наложило отпечаток и на отношение ко времени, и на содержание общественной молитвы.

Походящей точки зрения придерживался и А. А. Дмитриевский, утверждавший, «что богослужebные формы христиан первых веков по своему содержанию или существу уже ничего не имеют общего с формами синагогального богослужения, вполне отличны от последних» [Дмитриевский, 1893, 13]. Правда, в другом месте Дмитриевский несколько смягчает свое высказывание и утверждает не столь категорично: «Связь христианских богослужebных форм с иудейскими синагогальными есть, и отрицать этого мы не можем, но связь эта только видимая внешняя... христианское богослужение, восприняв в себя некоторые формы ветхозаветного богослужения, обновило их внутреннее содержание и придало им смысл сообразно с теми началами духа и истины, каковыми качествами отличается все христианское новозаветное вероучение» [Дмитриевский, 1893, 16].

Однако такая, довольно стройная на первый взгляд теория, содержащая весьма ценные для богослова замечания, опровергается данными сравнительной литургики (Баумштарк), которая, используя метод структурных литургических единиц, указывает на то, что Церковь уже в доникейский период имела «богослужение времени» и в ней уже существовал, пусть и не в том виде, как он сформировался в византийском синтезе, суточный круг богослужения.

Более поздние исследования (середины XX в.) содержат противоположную точку зрения, основанную на тождестве еврейского и христианского богослужения (С. Дэгмор), по которой первое «можно охарактеризовать, как богослужение времени; оно построено соответственно с циклами суточным, седмичным и годовым. Следовательно, ту же структуру естественно предполагать и в богослужении первых христиан» [Шмеман, 1961, 62].

Противопоставление взаимоисключающих гипотез позволило прот. А. Шмеману синтезировать обе гипотезы и прийти к выводу, что «история христианского богослужения начинается не с простого продолжения традиционного культа, хотя бы и с включением в него новых элементов, а с того, что можно определить как литургический дуализм. Это одновременно и участие в старом культе, и наличие с самого начала культа нового... новизна этого нового культа не в каком-либо не еврейском источнике, ибо он еврейский и по духу, и по форме, а в отношении его к старому и традиционному культу» [Шмеман, 1961, 70].

Для того чтобы разрешить проблему противоречия гипотез и убедиться в правильности синтетического подхода прот. А. Шмемана, необходимо непосредственно обратиться к уяснению содержания иудейского богослужения, как храмового, так и синагогального.

Богослужение в Иерусалимском храме до его разрушения в 70 году по Р. Х. состояло из ежедневного принесения кровавых жертв, сопровождавшегося пением псалмов и игрой на музыкальных инструментах. Именно пение псалмов, сопровождавших принесение жертвы, составляло основу богослужения храма (2 Пар 29:25–30). Каждый день имел закрепленный за ним определенный псалом: «в субботу 91, в воскресенье 23, понедельник 47, вторник 81, среду 93, четверг 80, пятницу 92» [Скабалланович,

1910, 5]. Это талмудическое указание содержит намеки на соответствующие дни творения, имеющиеся в псалмах и в надписаниях к ним. Псалмы состояли из трех частей, а пение каждой части завершалась звуками священных труб. Праздничное богослужение имело свои, соответствующие содержанию праздника псалмы. В праздник Пасхи и Пятидесятницы пели малый, или египетский, галлел — псалмы 113–118, прославляющие исход из Египта; на Куци пелся галлел большой, состоящий из псалмов 117–135. Примечательно, что стихи 117-го псалма — «Бог Господь» — в нынешнем богослужебном уставе указывают на праздничный характер службы, а псалмы 134 и 135 являются самой торжественной частью утреннего богослужения, припевы к ним являются наследием всенародного пения в ветхозаветный праздник. Будущее деление псалма на три антифона и кафизмы на три статьи — также отголосок храмовой богослужебной практики. При этом сам тематический подбор псалмов соответственно празднуемому событию со временем ляжет в основание подбора псалмов и для наших служб вечерни и утрени.

По свидетельству Тертуллиана, на одной из двух общественных служб доникейского периода — агапе, совершавшейся вечером в соединении с Евхаристией, происходило «возжжение светильников и пения из Священного Писания», что, скорее всего, можно понимать как пение определенного псалма [Тертуллиан, 39]. В середине III в. Евхаристия теряет связь с агапой и переносится на утро, а агапа приобретает черты исключительно вечернего богослужения, во время совершения которого возжжение светильника, являвшееся ежедневным вечерним обрядом в Иерусалимском храме, станет центральным обрядом вечернего богослужения Церкви, вокруг которого и будет формироваться чин нынешней вечерни. И хотя чинопоследование нашей вечерни по своему происхождению принадлежит более позднему времени, однако во второй половине IV в. известная паломница Егерия в своих записях о богослужении в храме Гроба Господня («Peregrinatio ad loca sancta») описывает обряд возжжения светильника как весьма устойчивую традицию, укорененную в глубокой древности: «В девятый час, что зовется здесь Icinicon, а мы называем вечерня... зажигаются все лампы и свечи, и делается большой свет. А огонь не приносится извне, но дается из внутренности пещеры» [Скабалланович, 1910, 154]. По всей вероятности, этот чин, будучи обрядом храмового богослужения, был заимствован раннехристианской Церковью, а в связи с построением храма Воскресения императором Константином утвердилась практика возжигать его от непрерывно горящей лампы Гроба Господня.

Важное значение для уяснения степени влияния на христианское богослужение имела и частная ежедневная молитва иудея, когда тот должен был утром и вечером прочитывать «Шема Израэль...». Чтение этой молитвы, состоящей из трех отделов Писания — Втор 6:4–9; 11:13–21; Числ 15:37–41, было святой обязанностью каждого иудея.

С разрушением Иерусалимского храма синагогальное богослужение, единственно возможное в то время и превратившее синагогу из места чтения и толкования Писания в место общего молитвенного собрания, обогащается законным богослужением, содержащим в своей структуре элементы храмового, синагогального (до разрушения храма) богослужения и домашней молитвы. Еврейская синагогальная тефилла (молитва) кроме «Шемы» состояла из берахот (благословений). Количество ежедневных берахот — 18 (шмонеесре), причем две первые и три последние были неизменными, а 12 срединных в праздники заменялись праздничной берахот. Рассмотрим подробнее содержание основных берахот. Первая неизменяемая бераха о свете: «Благословен Господи, Боже наш, Царь вселенной, творящий мир, создающий все... Он возобновляет бытие первозданное. Как многочисленны творения Твои, Господи! Мудро устроил Ты всех их; полна земля приобретениями Твоими... Уготовил и создал луч солнца... Светила поместил вокруг тверди Своей. Главные силы (саваоф) Его... возвещают всегда славу Бога и Святость Его... Создатель ангелов-служителей... все стоят на выси мира и с благоговением купно громко возглашают слово Бога жизни... благоговейно

взывая: Свят, Свят, Свят Адонаи-Саваоф, полна вся земля славы Его... Благословен Ты, Господи, Создатель светил» [Арранц, 1999, 19–20].

Вторая неизменяемая бераха — хвала об откровении (о законе): «Любовью обильной Ты возлюбил нас, Господи, Боже наш, милостью великой и чрезмерной Ты помиловал нас. Отче наш, Царь наш, ради отцов наших, которые на Тебя уповали и которых Ты учил законам жизни... дай сердцу нашему понимать и разуметь, чтобы внять, научиться, учить, блюсти, исполнить и осуществить с любовью все слова Закона (Тора) Твоего. Просвети очи наши на Закон Твой, прилепи сердце наше к заповедям Твоим; соедини сердце наше в любви и благоговении к Имени Твоему... Благословен Ты, Господи, с любовью избравший народ Свой Израиля» [Арранц, 1999, 20].

Эти две неизменяемые берахи своими основными идеями перекликаются с молитвами анафоры Евхаристии, но также и с основными идеями 103-го псалма нашей вечерни. Эти мотивы звучат и в чине утрени, второго общественного богослужения доникейского периода, что можно увидеть на примере чинопоследования утрени, «славословия на заре» (*collaudatio aurorae*) в литургико-каноническом памятнике III–V вв. — «Завещания Господа нашего Иисуса Христа» («*Testamentum Domini*»). Мы не будем касаться вопроса датировки этого древнего памятника, в котором содержатся как более древние пласты, относящиеся к III в., так и текст, который, безусловно, следует отнести к более позднему времени. Даже если мы и согласимся, что в «современных работах принимается датировка начала V века» [Прав. энц., XIX, 458], все же в молитвах епископской утрени начальная и заключительная молитва содержат ряд параллелей с синагогальными берахотами. В первом отделе первой молитвы содержится «хвала Господа за создание мира и обещание света бессмертия», а в первом отделе заключительной молитвы «Бог Отец прославляется за дарование света телесного и духовного» [Скабалланович, 1910, 87–88]; вторая и третья части обеих молитв — христологического содержания. Думается, что это не только плод «позднего» самостоятельного литургического творчества сирийских христиан, укорененных в библейской традиции, но, вероятно, и след влияния синагогальной традиции.

В другом раннехристианском литургико-каноническом памятнике — «Апостольском Предании», приписываемом св. Ипполиту Римскому (III в.), в его эфиопской версии, помещен чин вечерней службы, содержание молитв которой перекликается с содержанием первой берахот: «„Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Ты просветил нас, являя нам свет нерушимый. И так как мы провели день и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, то мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила и честь со Святым Духом, и ныне и присно и во веки веков“. И все говорят: „Аминь“. И так они пусть встают после вечери, молясь; а отроки говорят псалмы; также и девы» [Бубуруза, 1973, 291]. По всей вероятности, александрийские христиане в своем литургическом творчестве также вдохновлялись молитвенным опытом общественной молитвы первых иудео-христиан.

После 12 ежедневных берахот следуют три заключительных, или служебных, берахи, в которых звучат обращенные ко Господу прошения «принять службу... и молитву с любовью и благоволением». По праздничным дням в эту бераху инкорпорировался Зиккарон, воспоминание о событии праздника, происходившее из домашней (застольной) молитвы. Две заключительные берахи — «благодарение за благодеяния Господни» и моление «о благословении миром» — перекликаются с анафорой и заключительной частью нынешних общественных служб. Вслушаемся в их содержание: «Благодарим Тебя, ибо Ты — Господи, Бог наш... и возвращаем славу Твою за нашу жизнь... за наши души... за ежедневные чудеса Твои. За знамения и благодеяния Твои во всякое время вечером, утром и в полдень» [Арранц, 1999, 23]. И заключительная бераха: «Даруй мир, счастье, благословение, милость, добродетель и благодать нам

и всему Израилю. Благослови нас светом Лица Твоего, ибо во свете Лица Твоего преподад Ты нам... Закон жизни... благословение, милосердие, жизнь и мир...» [Арранц, 1999, 23]. Заканчивалось богослужение священническим благословением.

В «Апостольских постановлениях», памятнике IV в., в 7-й книге (гл. 33–38), сохранился очень древний пример праздничной тефиллы иудео-христианского типа. В этой христианской молитве духовность Ветхого Завета совершается в Иисусе Христе. 2-я и 3-я молитвы (гл. 34, 35) многими идеями перекликаются с 1-й неизменяемой берахой. Особенно интересна 4-я бераха (гл. 36) о субботе, в которой воскресенье ставится выше субботы: «...Суббота бо есть упокоение зждительства, мира скончание... Сих всех господница преимуца...» [Новгородов, 2002].

Следует сказать, что записывать берахоты запрещалось. Мишна (трактат «Берахот») цитирует лишь начало каждой молитвы, предполагая знание всего текста молящимися наизусть. Полный текст берахот впервые был записан в X в. в молитвеннике французских евреев «Седек Амран Гаон», а до этого содержание молитв передавалось устно [Арранц, 1999, 17].

Однако необходимо указать и на иудейский антагонизм по отношению к христианской Церкви, особенно усилившийся после 135 г., когда христиане окончательно ушли из синагоги. Приблизительно этим временем мы можем датировать весьма оригинальную бераху, 12-ю из будничных, — о раскольниках (миним), среди которых находились и ноцрим (иудео-христиане): «У клеветников да не будет надежды... все враги Твои да исчезнут скоро, злоумышленников искорени, сокруши, срази, смири вскоре, в наши дни» [Арранц, 1999, 22]. Можно предположить, что именно с этого времени активное заимствование молитвенных идей синагогального богослужения раннехристианской Церковью прекратилось.

Из содержания рассматриваемых нами берахот мы убеждаемся в их влиянии на содержание не только Евхаристии, особенно главной ее части — анафоры, но и на древние вечерню и утреню. Последняя, по причине влияния на нее синагогального строя богослужения и присоединившись к Литургии, определила структуру синаксиса, ставши, по мнению М. Скабаллановича, первой ее частью [Скабалланович, 1910, 89].

Относительно частной молитвы мы можем сказать, что по отношению к ней сохранилась та же преемственность, что и к молитве общественной. Так, памятник начала II в. — Дидахи, призывает христиан молиться трижды в день, не подражая «лицемерам», читать молитву «Отче наш» [Учение двенадцати апостолов. Гл. 8]. Практика троекратного совершения ежедневной молитвы имеет библейское происхождение и своими корнями восходит к псалмопевцу Давиду, призывающему совершать молитву «вечер и зутра и полудне» (Пс 54:18). Но уже памятники III в. («Завещание»), Каноны Ипполита, Египетские каноны) советуют молиться до семи раз в день, что свидетельствует «об определенном интересе к молитве во времени, на понимание времени, как необходимой „рамы“ молитвы» [Шмеман, 1961, 96].

Тем не менее при анализе содержания синагогальных молитв ощущается отсутствие той одухотворенности, которая присуща молитвам Церкви. Главным отличием, которое сразу становится заметным, является акцент синагогальных молитв на законе, определявшем все ветхозаветное благочестие. Исключительное укоренение в законе, столь часто порицаемое Христом — «пойдите, научитесь, что значит: „милости хочу, а не жертвы“» (Мф 9:13), — отражает неполноту такой религиозности. По-особому чувствовал это апостол Павел, утверждавший, что «делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех» (Рим 3:20); «мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим 3:28), «оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим 5:1).

Весьма важным аспектом сравнительного анализа также является отсутствие Троичной перспективы, существенно обедняющее синагогальные молитвы. Ведь уже начало анафоры — «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастие Святаго Духа, буди со всеми вами» — выражает приближение к верным той сокровенной реальности, которой «не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило

то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все пронизает, и глубины Божии» (1 Кор 2:9–10).

Однако и спасительная миссия Христа имела своей целью «не нарушить... но исполнить» закон и пророков (Мф 5:17), и апостол Павел «защищал не независимость христианства от иудейского закона, а истинную природу Нового Израиля, Нового Завета в Мессии и, следовательно, истинный смысл закона» [Шмеман, 1961, 79].

Однако не только Евхаристия, богослужение по своему содержанию эсхатологическое, но и другие службы в той или иной степени испытали на себе влияние синагогального богослужения. Причиной рецепции многих идей, находящихся в берахот, по нашему мнению, послужило их глубокое укоренение в Писании Ветхого Завета, что выразилось в отвержении Церковью «маркионитства» и свидетельстве верности библейской традиции, а также присутствие в молитвах иудеев эсхатологического содержания, ввиду отличия еврейского — линейного — восприятия времени от эллинистического — циклического. Для иудея циклы времени не самодостаточны, они полностью подчинены Личному Богу, Ягве, «все содержащему в руке Своей».

Таким образом, точка зрения на суточный круг богослужения в Церкви как на явление позднее, как на результат соединения богослужения соборно-приходского и монашеского, верна лишь отчасти, а гипотеза о его присутствии в ранней Церкви имеет право на существование и, более того, имеет довольно серьезное обоснование, являясь первоосновой богослужебного Устава.

В рамках настоящей статьи вряд ли возможно дать исчерпывающий анализ вопроса богослужения времени в раннехристианской Церкви, однако для всех любящих православное богослужение и интересующихся его историей эта тема, думается, представляется весьма важной.

Тем не менее мы полагаем, что у нас есть достаточные основания констатировать, что нынешнее православное богослужение, явившееся результатом византийского синтеза, имело в своем составе с доникейского времени как эсхатологическое богослужение (Евхаристия), так и богослужение времени (агаша-вечерня и утреня), и этот литургический дуализм не был радикальным по своей сути, но отражал подлинную природу Церкви, живущей двойным ритмом — «приготовления и исполнения». Первые христиане имели опыт «ухода из мира» за трапезой Господней и опыт пребывания «в мире сем», когда ежедневные заботы освящались молитвой Церкви и эта молитва выражала чаяния христиан как паломников во Град Небесный.

Источники и литература

1. Арранц (1999) — *Арранц М.* Око церковное. Переработка опыта ЛДА 1978 г. «История Типикона». М., 1999.
2. Бубуруза (1973) — *Бубуруза П., свящ.* Апостольское Предание святого Ипполита Римского, глава 25 // *Богословские труды.* 1973. Т. 5. С. 277–282.
3. Дмитриевский (1893) — *Дмитриевский А. А.* Древне-иудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древне-христианскому храму и его богослужебным формам // *Православный собеседник.* 1893. Ч. 2.
4. Новгородов (2002) — *Иннокентий (Новгородов), архим.* Постановления святых апостолов. СПб., 2002.
5. Прав. энц. — *Завещание Господа нашего Иисуса* // *Православная энциклопедия.* М., 2008. Т. XIX. С. 457–461.
6. Скабалланович (1910) — *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Киев, 1910.
7. Тертуллиан — *Тертуллиан.* Апология. 39.
8. Учение двенадцати апостолов — *Учение двенадцати апостолов.* Гл. 8.
9. Шмеман (1961) — *Шмеман А., протопр.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1961.

Archpriest Fyodor Guryak. On the History of the Daily Cycle of Worship. Worship of Time.

Abstract: In this article the author examines the history of the daily cycle of worship and “Worship of Time”. He wonders whether the experience of the prayer of the apostles and the Judeo-Christian community influenced the prayer of the Church, and if so, to what extent, and how they affected the form of Christian worship or its content. The author puts forward a hypothesis about the history of the formation of worship. It is concluded that the modern understanding of the circle of worship remains incomplete. Not only the Eucharist, the eschatological service in its content, but also other services in varying degrees have experienced the influence of synagogue worship. The reason for the reception of many ideas that are in Berachot, was their deep roots in the Scriptures of the old Testament, which resulted in the rejection of “marcionism” by the Church and testimony of faithfulness to the biblical tradition and presence in the prayers of the Jews eschatological content due to differences in Jewish – linear perception of time from the Hellenistic – cyclic. It is also suggested that there is a liturgical circle in the practice of the early Church.

Keywords: worship, daily cycle, Holy Scriptures, Temple in Jerusalem, Church, hypothesis, psalm, Apostle, prayer.

Archpriest Fyodor Andreyevich Guryak – Candidate of Theology, Senior Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (gfalife@mail.ru).

Sources and References

1. Arrants (1999) – Arrants M. *Oko tserkovnoye. Pererabotka opyta LDA 1978 g. «Istoriya Tipikona»* [The Eye of Church. Remaking of the “History of Typicon” by LTA in 1978]. Moscow, 1999. (In Russian).
2. Buburuza (1973) – Buburuza P., priest. *Apostol'skoye Predaniye svyatogo Ippolita Rimskogo, glava 25* [Apostolic tradition by St. Hippolytus of Rome]. *Bogoslovskiye trudy*, 1973, vol. 5, pp. 277–282. (In Russian).
3. Dmitriyevskiy (1893) – Dmitriyevskiy A. A. *Drevne-iudeyskaya sinagoga i eye bogoslužhebnyye formy v otnoshenii k drevne-khristianskomu khramu i ego bogoslužhebnyim formam* [Ancient Jewish synagogue and its liturgical forms in relation to the ancient Christian Church and its liturgical forms]. *Pravoslavnyy sobesednik*, 1893, ch. 2. (In Russian).
4. Novgorodov (2002) – Innokentiy (Novgorodov), archimandrite. *Postanovleniya svyatykh apostolov* [Commitments of the St. Apostles]. Saint Petersburg, 2002. (In Russian).
5. Prav. ents. – *Zaveshchaniye Gospoda nashego Iisusa* [Testament of Our Lord Jesus]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow, 2008, vol. XIX, pp. 457–461. (In Russian).
6. Shmeman (1961) – Shmeman A., protopresbyter. *Vvedeniye v liturgicheskoye bogosloviye* [Introduction in liturgical theology]. Paris, 1961. (In Russian).
7. Skaballanovich (1910) – Skaballanovich M. *Tolkovyy Tipikon* [Commented Typicon]. Kiyev, 1910. (In Russian).
8. Tertullian – Tertullian. *Apologiya*. 39 [Apology. 39]. (Russian translation).
9. Ucheniye dvenadsati apostolov – *Ucheniye dvenadsati apostolov*. Ch. 8 [Teaching of Twelve Apostles]. (Russian translation).