

Глава 1

Проблема устава

1.

1. Богослужение Православной Церкви совершается *по уставу*. Это значит — по определенным правилам, по некоему раз навсегда установленному порядку, или чину. Богослужения не-уставного наша Церковь не знает; причем понятие устава относится одинаково и к богослужебной жизни в целом, и к каждому отдельному ее «циклу» и, наконец, ко всякой службе. Таким образом, *уставом* — в основном и общем смысле этого слова — и определяется то, что выше мы назвали строем или *структурой* богослужения. Поэтому уяснение его содержания и его места в богослужении, в литургическом предании Церкви составляет первую задачу литургического богословия.

С первого взгляда, понятие Устава столь просто, что определение и его сущности, и его функции не вызывает, как будто, никаких затруднений. Устав — это совокупность правил и предписаний («рубрик» на языке западной литургики), регулирующих церковное богослужение и изложенных в книге Типикон и в разных чинах и последованиях. Следовательно, знать устав — это знать содержание Типикона и «рубрик», исполнять устав — это следовать в богослужебной практике его предписаниям. Но на деле простота такого определения обманчива, и нетрудно показать, что у нас давно уже назрела *проблема устава*, которая не становится менее острой оттого, что подавляющее большинство членов Церкви ее не замечает или не хочет замечать. Проблема эта имеет несколько аспектов, несколько «измерений», формулировать которые мы и должны в первую очередь.

Проблематичен, во-первых, точный *объем* Устава. Так, «Типиконом», то есть писанным официальным уставом не исчерпывается добрая половина богослужебных правил. По словам прот. К. Никольского, автора известного «Пособия к изучению Устава», «многочисленные и разнообразные правила, касающиеся одной службы, а иногда и одного молитвословия, по разным причинам излагаются порознь в нескольких богослужебных книгах, или, хотя и в одной книге, но в разных местах ее»¹. Но даже если все эти рубрики собрать вместе и систематизировать (что и делается в книгах, подобных указанному «Пособию» о. Никольского, и всевозможных «уставщиках»), остается тот несомненный

¹ **Никольский К., прот. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 6.**

факт, что между этим писанным уставом и богослужебной практикой имеется глубокое несоответствие, и здесь вопрос об объеме устава раскрывается во всем своем значении. Можно утверждать, что полностью Устав не только не соблюдается, но что такое соблюдение его невозможно. Когда в начале этого века, в Киевской Духовной Академии задумали отслужить «идеальную» всенощную — то есть такую, в которой все предписания устава были бы соблюдены полностью, — подготовка к ней заняла больше года и потребовала большой историко-литургической работы². Один этот пример показывает, во-первых, до какой степени наш устав не «самодостаточен», требует для своего понимания и исполнения дополнительных знаний и, во-вторых, как далеко наша богослужебная практика отошла от его предписаний. И дело тут, конечно, не только в «слабости» или «лености». Невыполнимость многих предписаний Типикона объясняется, прежде всего, характером самой книги. В дальнейшем мы остановимся подробнее на истории ее возникновения. Но даже беглого ее просмотра достаточно, чтобы убедиться в том, что составители ее не претендовали ни на полноту изложения всего устава, ни на то, чтобы дать некую вечную и неизменную *норму*. Так, славянский устав доселе называется «изображением церковного последования во Иерусалиме святых Лавры», а греческий, несмотря на то, что он называется «Уставом Великой Церкви», является слегка видоизмененным уставом Студийского монастыря в Константинополе. Иными словами, писанные уставы были, в первую очередь, изложением *местных* уставов, описанием того, как литургическое предание Церкви осуществлялось в данных условиях в данную эпоху. Отсюда обилие предписаний, имеющих историко-археологическое знание, но по самой своей природе временных, не могущих претендовать на то, чтобы служить вечной литургической нормой. Вдобавок к этому, Типикон излагает устав монашеского богослужения, то есть опять-таки дает указания, как литургическую норму выполнять в специфически монашеских условиях жизни. И, как мы увидим ниже, монашеские уставы в древности различались один от другого, и даже сейчас два принятых в Православной Церкви устава восходят в двум разным типам монастырского богослужения — иерусалимскому и студийскому. И тут, и там правила общие перемежаются с такими, исполнить которые в условиях, отличных от тех, для которых они были составлены, нельзя. И, наконец, не трудно было бы показать, что и будет сделано при изложении истории развития устава, что наш теперешний «Типикон» представляет собой некий сплав местных уставов, часто не свободный от противоречий и неясностей.

² Описание этой «идеальной» всенощной и всей подготовительной работы см. у М. Скабаллановича в приложении к «Толковому Типикону». Киев, 1915. (Репр. изд.: М.: Паломник, 2003. Сс. . . — Ред.)

Таким образом, мы приходим к выводу, что Устав проблематичен и по объему, и по содержанию, и при своем выполнении требует выбора, рассуждения, то есть применения критериев и предпосылок, *explicite* в нем не изложенных.

Еще более характерным и показательным аспектом «проблемы Устава» нужно признать уже не только неясность его объема, но и открытое расхождение между ним и богослужебной жизнью Церкви. И расхождение касается не одних спорных или заведомо временных правил, а напротив, тех как раз, которые можно признать вполне определенными и исполнимыми. Как на пример, укажем на отношение богослужебной практики к определенным в уставе временам и срокам богослужения. Типикон предписывает в некоторые дни служение литургии вечером — после вечерни, причем вряд ли это правило относится к разряду местных и временных, ибо засвидетельствовано всеми дошедшими до нас вариантами устава³. Но на деле это правило не только не выполняется, но исполнение его вызвало бы, без сомнения, настоящий соблазн — столь прочно утвердилось убеждение, что Литургия *должна* служиться утром и только утром⁴. Убеждение это столь сильно, что в дни, когда литургия предписана вечером, вечерня переносится на утро, но это очевидное обесмысливание устава никого не смущает: лишь бы соблюдено было правило об утреннем служении литургии. Самой распространенной в Русской Церкви службы — *панихиды* — вообще нет в Уставе, и всему духу его противоречит служение множества «частных» панихид в любое время, особенно же в день воскресной евхаристии⁵. Но она появилась и служится. Уставом нигде не предположено, вернее, очевидно исключается чтение так наз. «разрешительной» молитвы в отрыве от таинства покаяния — но практика эта широко распространилась и ни в ком не вызывает сомнений. Примеров можно было бы привести очень много. По-видимому, богослужебная практика следует какой-то своей «логике», не во всем совпадающей с логикой устава, а во многом ему открыто противоречащей. И опять-таки, вряд ли все здесь можно объяснить леностью, небрежностью или же приспособлением к слабости человеческой. За проблемой объема и содержания устава обрисовывается, таким образом, проблема его *смысла*, то есть

³ Типикон. Гл. 8 и последования 25 марта, 24 декабря, 5 января. *Никольский*. Сс. 155–159.

⁴ Это убеждение выдается в качестве нормы в так наз. «Известии Учительном», печатаемом обычно в конце служебника: «... время служения [литургии] есть, по древнему обычаю церковному, третий час дня; но убо может и ранее, и позднее начаться и совершаться... точно не прежде светания дня, ниже по полудни: ибо сице начиная и совершая, согрешит». Тут же, правда, ссылка на дни, когда Литургия совершается вместе с вечерней (то есть пополудни). Само «Известие Учительное» составлено в категориях «латинизирующего» киевского богословия, о значении которого для православного богослужения см.: *архим. Киприан*. Цит. соч. Сс. 254–256. *Флоровский*. Цит. соч. Сс. 50–51.

⁵ О «панихиде» как заупокойной службе см.: *Никольский*. С. 756 и сл. *Типикон*. Гл. 13, 14. Ср.: *архим. Киприан*. Цит. соч. Сс. 25–26.

как раз его внутренней «логики», непонимание которой и приводит к замене ее другой, инородной ей логикой⁶.

2. Осознать все эти проблемы тем более необходимо, что в результате описанного положения в Церкви все очевиднее создаются два подхода к Уставу, которые оба следует признать не только неверными, но и чрезвычайно вредными. Для одних все, что напечатано в Типиконе или в любой «рубрике», есть абсолютный и непреложный закон, прикоснуться к которому или изменить который в чем бы то ни было равносильно ниспровержению Православия. Все, что в любое время и по любой, пускай случайной причине, попало в богослужебные книги, тем самым для наших «типиконщиков» составляет неотъемлемую часть Предания, по отношению к которой требуется только *охранение*. Вопрос о пересмотре устава или необъятного литургического материала, содержащегося в «Минеях» и «Октоихах» при этом подходе провозглашается ересью и модернизмом. Поскольку же, как сказано выше, исполнить устав в целости невозможно, решающими в конечном итоге оказываются личный вкус, местное предание, привычка — то есть причины случайные. На деле то, что называется иногда *уставной службой*, часто поражает своей бессмыслицей. Как на характерный пример такого законнического и чисто формального подхода к уставу можно указать на часто встречающуюся в наших храмах «службу-схему». В такой службе ни одна из ее составных частей не сохраняется в целом виде, а только «обозначается». Так, чтение кафизм, то есть положенных псалмов, сводится к нескольким стихам, но взятым из разных псалмов, дабы обозначать деление каждой кафизмы на «славы», пение канона к двум-трем тропарям, но взятым из разных канонов — для обозначения правил об их сочетании, но все это с общей тенденцией «вычитать» и «выпеть» как можно больше, будь то с ущербом для внятности пения и чтения.

Второй подход, более распространенный, чем первый, определяется, в сущности, безразличием к уставу (т. е. к структуре богослужения) как таковому. Устав не отрицается принципиально. Но он остается всего лишь как некий фон, позволяющий особенно выпукло и эффектно выделить и «исполнить» наиболее «популярные» моменты богослужения. Но сами эти моменты постепенно теряют связь со структурой службы, оказываются как бы самоцелью. Именно здесь можно особенно отчетливо проследить несомненный кризис церковного пения — некогда важнейшего элемента литургической структуры, но который все больше отрывается от целостного замысла богослужения, от

⁶ См. мою статью «Богослужение и богослужебная практика». Церковный вестник Западно-Европейского Экзархата. 2/35.

его структуры, и, переставая быть ее выражением, становится выражением очень часто «человеческого, слишком человеческого...».

Именно здесь, в этих двух подходах, в равной мере, хотя и по-разному, свидетельствующих об утере понимания устава, интереса к его смыслу и назначению, проблема устава раскрывается в своем уже духовном и богословском значении. В церковном обществе мало-помалу создалось убеждение, что «устав» и не требует понимания. Он оказывается мертвой буквой, которой или нужно следовать, не рассуждая, или же которой можно пренебрегать в силу как раз ее омертвления, выбирая в ней то, что нравится или способно «подействовать» на людей. Но тут уместно спросить: соответствует ли такое понятие устава — устава-закона, устава непонятного, и, наконец, устава-обычая — соответствует ли оно богослужению «в Духе и Истине», которое совершает Церковь, Народ Божий, царское священство, род избран, Тело Христово? Это и есть основная и настоящая проблема устава. Ибо, с одной стороны, все литургическое предание Церкви свидетельствует, что устав составляет ее неотъемлемую часть и что идеи «чина», порядка структуры соприродны самой идее богослужения. Даже сами нарушения устава, как мы видели, стремятся сами стать «уставом», нормой. И вряд ли возможно сомнение в том, что, несмотря на невыясненность объема и точного содержания устава, богослужение Церкви продолжает быть очерченным и определенным некоей несомненной общей нормой, общей структурой, остающейся неизменной; приспособление или нарушение писанных уставов не нарушают ее настолько, чтобы ее нельзя было распознать, но, с другой стороны, устав не может быть инородным по отношению к самой природе христианского богослужения, как служения «в Духе и Истине», как «логической службы», □□□ □□ □□ □□ □□ □□ □, службы Логоса и Смысла. Он не может быть инородным по отношению к сущности Церкви как нового народа Божия и Тела Христова, живущего не законом, а благодатью. Он не может, иными словами, быть ни законом, требующим слепого подчинения букве и больше ничего, ни добрым, древним обычаем, исполнять который нужно только в меру его соответствия «современным запросам» или вкусу молящихся. В уставе, напротив, поскольку им определяется общая структура или «чин» богослужения, должен быть заключен *смысл* литургической жизни Церкви. Оторванный от этого смысла, он превращается в мертвый и бессмысленный «закон», а оторванный от богослужебной практики, он отдает эту последнюю на произвол обычаям, вкусам и даже капризам той или иной эпохи, делает ее выражением всего этого, а не Церкви в ее духовном и вечном призвании.

За «рубриками», правилами и уставами — найти Устав, в случайном и временном — неизменный принцип, живую норму или «логос» богослужения в его целом, — такова, следовательно, первая задача, стоящая перед всяким, кто в литургическом богословии видит не набор случайных и произвольных объяснений служб, а систематическое изучение «закона молитвы» (*lex orandi*) Церкви. Это есть ничто иное, как нахождение или раскрытие той части Типикона, которая всем его содержанием предполагается, но которая в нем отсутствует, а именно — его *общей части*, изложения тех начал и предпосылок, на которых зиждутся все записанные в нем правила. Отсутствие этой общей части объяснить нетрудно: писанный Устав возник *после* богослужения и возник не как изложение его теории, а или как начертание богослужебного чина для *данных* условий, или же как пособие при решении спорных вопросов богослужебной практики⁷. Отношение писаных уставов к богослужению аналогично отношению канонов к церковному строю. Каноны не создают Церкви и не определяют ее структуры, они возникли для ограждения, выявления, уточнения этой структуры, соприродной самой сущности Церкви⁸. Также и писанный Устав не столько определяет закон богослужения, сколько применяет его к тем или иным нуждам. А это значит, что он предполагает наличие этого закона, или «общей части». Ее нахождение, изложение и объяснение и составляет *проблему устава*.

3. Методологически эта проблема естественно распадается на три части. На первое место должен быть поставлен вопрос о том, какую основную *структуру богослужения* предполагают, выявляют и фиксируют наши теперешние уставы, вся совокупность правил, регулирующих литургическую жизнь Церкви. Чтобы быть верным своему назначению, литургическое богословие должно всегда исходить из конкретных данных живой богослужебной традиции, то есть из литургического *факта*. Нам придется не раз убедиться в том, на какие ложные пути может завести теория богослужения, построенная а priori, то есть без достаточного внимания к литургической действительности во всем многообразии и сложности. Можно сказать даже, что этот разрыв между теорией и фактом составляет центральную драму в истории богослужения. Поэтому, прежде чем пытаться уяснить себе устав как □ □ □ □ □ □ богослужения, мы должны определить его основные линии, раскрыть предполагаемый им строй или структуру богослужения. На втором месте

⁷ «Церковный устав, как систематический регулятор порядка служб суточного, триодного и месяцесловного круга, есть одна из позднейших церковно-богослужебных книг и образовался в ту эпоху, когда уже эти три порядка сложились и каждый из них получил устойчивый вид». Мансветов. Цит. соч. С. 1.

⁸ «...Каноны не устанавливают основной порядок жизни этого организма [Церкви] — он дан в догмате о Церкви — а только лишь регулируют каноническое устройство Церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло сущность Церкви». Афанасьев Н., **прот.** Неизменное и временное

стоит вопрос о происхождении и развитии этой структуры, то есть вопрос об *истории устава*. Мы уже говорили выше, почему в литургическом богословии момент исторический занимает такое важное место, в дальнейшем мы увидим, что в отношении устава вопрос происхождения и развития имеет совсем особое значение. И, наконец, третьим и заключительным вопросом, на который мы должны попытаться ответить, и должен быть вопрос о *смысле* устава, то есть о богословском содержании, об уставе как *lex credendi* Церкви, неотрываемой от ее *lex orandi*.

2.

1. Думается, что даже при поверхностном знакомстве с уставом не трудно убедиться, что в его основе лежит сочетание двух основных элементов: *Евхаристии* (с которой так или иначе связаны и все другие таинства) и того богослужения, которое на языке западной литургики называется "*officium divinum*" и которое связано, прежде всего, с тремя кругами *времени*: дневным, седмичным и годовым⁹.

в церковных канонах. В сб. «Живое Предание». Париж, 1938. С. 88. (Переиздано: М.: Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, ... С. — Ред.)

⁹ Здесь, для недостаточно знакомых с богослужением Православной Церкви, уместно дать хотя бы самое схематическое описание *богослужения времени* в его современном виде.

Как мы уже сказали, богослужение это распределяется по *часам, дням, седмицам и месяцам*. В основе его находится *суточный круг*, состоящий из следующих служб: вечерни, повечерия, полунощницы, утрени и часов — первого, третьего, шестого и девятого (с т. н. междочасиями). Устав этих служб изложен в *Типиконе*: гл. 1 (чин малой вечерни), гл. 2 (великая вечерня в соединении с утреней, то есть так наз. всенощное бдение); гл. 7 (великая вечерня, полунощница и утренняя воскресные); гл. 9 (вечерня и утренняя повседневные) и в Часослове. Постоянный, т. е. повторяющийся каждый день материал этих служб находится в *Следованной Псалтири* (или в ее сокращении — *Часослове*). Материал этот взят почти исключительно из Св. Писания; это — псалмы, библейские песни и отдельные стихи из ветхозаветных и новозаветных книг (напр, прокимны и т. п.). Следует еще отметить, что, по уставу, церковный день начинается с вечера и первой службой суточного круга является вечерня. О службах этих см. **Никольский. Цит. соч. Сс. 142–354** («О вседневных службах»).

За кругом суточным, восполняя его, следует *круг седмичный*. Он не имеет своих отдельных служб, но материал его вставляется в определенные места суточных служб, в зависимости от дня недели. Материал этот всецело *гимнографический*, а не библейский. Каждый день седмицы имеет свою литургическую тему, и она выражена в ряде песнопений. (Об этих темах см.: *Киприан (Керн), иером.* Крины молитвенные. Сборник статей по литургическому богословию. Белград, 1928. [Переизд.: **Макариев-Решемский монастырь, ... — Ред.**]). Эти песнопения (гимны) в зависимости от своей формы или назначения, называются стихирами, тропарями, кондаками, канонами (см.: *E. Wellesz. A History of Byzantine Music and Hymnography.* Oxford, 1949). Все они распределяются по восьми основным мелодиям, или гласам, и напечатаны в книге «Октоих» (слав. «осмогласник»). Каждая седмица имеет свой глас, и таким образом весь Октоих разделен на восемь частей — по гласам, а каждый глас — на семь дней. Седмичное богослужение составляет цикл из восьми седмиц, повторяющийся на протяжении всего года, начиная с первого воскресения после Пятидесятницы.

Наконец, третьим кругом богослужения времени является *годовой круг*, самый сложный по своей структуре. В него входят:

а) Богослужение *Месяцеслова*, то есть неподвижных, связанных с определенной датой праздников, постов, памятей святых. Материал находится в двенадцати книгах *Миней Месячных* и распределен по датам, начиная с 1-го сентября.

б) Богослужение *великопостного цикла*, обнимающего собой три подготовительные к посту седмицы, шесть седмиц поста и Страстную седмицу. Материал его находится в книге *Триодь Постная*.

Что оба эти элемента составляют две неотъемлемых и обязательных части современного устава, вряд ли требует доказательств. Центральность Евхаристии в литургической жизни Церкви самоочевидна. Седмичный и годовой циклы также не вызывают никаких сомнений. И, наконец, в том, что касается суточного круга, практически вышедшего из употребления в большинстве приходских церквей — пренебрежение им, очевидно, не соответствует букве и духу устава. По уставу, напротив, он является неотменяемой и обязательной рамой всей богослужебной жизни Церкви. По уставу есть дни, когда не положено служение литургии, или же когда одна «память» или «праздник» вытесняют другие, но нет дня, когда не было бы положено служить вечерни и утрени. И все праздники и памяти всегда сочетаются с постоянным, неизменяемым материалом суточного круга.

Но столь же очевидно и то, что Евхаристия, с одной стороны, и «богослужение времени», с другой, различны между собой, суть именно *два* элемента литургического предания. И если для догматиста достаточно различие это выразить в категориях «сакраментального» и «не-сакраментального» богослужения, то, с точки зрения литургического богословия, такого определения явно не достаточно. Оно не указывает на принцип *соотношения* этих двух элементов в общей структуре церковного богослужения, то есть не выявляет их как именно *элементы* устава. Между тем, из самого же устава, очевидно, вытекает, что Евхаристия (то есть элемент сакраментальный) и «богослужение времени» не просто «сосуществуют» в литургической жизни Церкви, а связаны между собою так, что эта связь и составляет устав в его самой общей и основоположной форме. Какова же природа этой связи?

2. Оставаясь все в той же плоскости простого описания и анализа фактов, можно утверждать, что принципом как связи, так и различия между собой двух указанных элементов устава является отношение каждого из них ко *времени*. Вопрос о времени, как мы постараемся показать в дальнейшем, имеет для литургического богословия исключительное значение. Но даже не ставя его здесь в его богословском аспекте, нетрудно показать, что именно та или иная связь с временем полагает наши два элемента богослужения как *два* полюса литургической жизни Церкви и одновременно определяет способ их связи друг с другом в уставе, их, так, сказать, «структуральное

в) Богослужение *пасхального цикла*, состоящего из служб Пасхи, пасхальной седмицы и всего периода между Пасхой и Пятидесятницей. Богослужебной книгой этого цикла является *Триодь Цветная* (или «Пентикостарион») — см.: [Никольский. Сс. 481–655](#). «О днях и службах кругов седмичного и годового».

взаимоотношение».

Действительно, церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению *Таинства*, его постоянное *повторение во времени*. Но весь смысл этого повторения в том именно, что в нем вспоминается и актуализируется нечто *неповторимое*. Евхаристия есть *актуализация* одного, единственного, неповторимого события, причем суть таинства состоит, прежде всего, в возможности преодоления времени, то есть явления и осуществления в нем события прошлого в его надвременной, вечной реальности и действительности. Когда бы ни служилась Литургия — в воскресный, праздничный или иной какой день, вечером или ночью, в своем существе она не зависит ни от этого дня, ни от часа, ими не определяется и не ограничивается. С этой точки зрения время ее служения безразлично, ибо то, что осуществляется в служении, вводит нас в реальность и приобщает нас реальности, времени никоим образом не подчиненной: «Вечери Твоя тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими...». Смысл Таинства — с этим согласятся любые богословские теории таинства — в том, что совершаемое *как* повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную.

Зато второй литургический «полюс» Церкви — богослужение времени — потому и можно так назвать, что здесь время уже не только внешняя и естественная рама, но, в некотором смысле, и *объект* самого богослужения, принцип, определяющий само его *содержание*. Наиболее очевидно это в богослужении суточного круга. Уже одними своими названиями — утренняя, вечерняя, часы и т. д. — службы этого круга указывают на свою «окрашенность» временем, на свою неотрываемость от него. Но и в других кругах связь с временем, с определенными сроками, часами, периодами является также не только естественным и неустранимым условием, но определяет в значительной мере и их содержание. Развитие годового круга не случайно начинается спорами о времени празднования Пасхи, в истории рождественского цикла значение дат 25 декабря и 6 января имеет первостепенное значение и, углубляясь сейчас в этот вопрос по существу, можно сказать, что соотношение между церковным годом и годом «натуральным», то есть именно нарочитая и осмысленная связь с временем, составляет один из характерных элементов литургической жизни Церкви. То же самое можно сказать и о круге седмичном,

Богослужение годового круга включает в себя материал как библейский, так и гимнографический, причем материал этот также не имеет самостоятельных служб, а включен в структуру суточного круга.

основанном на изначальном в Церкви праздновании «дня Господня», которое, в свою очередь, предполагает целое «богословие седмицы».

Но если, таким образом, отношение ко времени является принципом различия, то и началом, связующим оба указанных элемента в двуединую литургическую структуру или устав, является опять-таки *время*. Если, с одной стороны, в уставе как бы подчеркивается, что Евхаристия не связана по существу ни с каким определенным часом (так же как и в евхаристическом каноне почти никак не отмечается тот или иной праздник или день) — ибо в нем указаны литургии утренние, вечерние и ночные, то, с другой, все указания о служении Литургии неизменно связаны с богослужением времени, даны *по отношению к нему*. Так, в схеме суточного круга литургия может занимать различные места: до вечерни, после вечерни и т. д., но эти варианты не суть случайности, а именно устав: служение Литургии оказывается вставленным в раму богослужения времени, так что, не будучи ни связанной с временем по существу, ни определяемой им, она «соотносительна» с ним. Еще яснее это в седмичном круге, где Литургия имеет свой *день* — день Господень или воскресенье, но и здесь, как мы увидим дальше, связь ее с этим днем, то есть с определенной единицей времени, глубоко отлична от связи с временем не-сакраментального богослужения. Что же касается положения Евхаристии в богослужении годового круга, то на него указывает связь Евхаристии с *праздниками*, — связь, также требующая литургико-богословского уяснения, но вполне определенно свидетельствующая о соотносительности Евхаристии с богослужением «времен и сроков».

Таким образом, самый общий и предварительный анализ устава, каким он дошел до нас и, в основном, определяет богослужебную жизнь Церкви, показывает, что это сопряжение Евхаристии и богослужения времени заключает в себе его самую общую и основную форму. Только по отношению к ней и внутри нее и другие принципы устава (структуры отдельных кругов и последований и т. д.) могут быть поняты и истолкованы в правильном свете. А если так, то, очевидно, именно эта «форма», или основная структура, и должна составить первый предмет исторического и богословского изучения устава, той его «проблемы», о которой мы говорили выше. Изучения *исторического*: если такова основа современного устава, то соответствует ли она изначальной норме? И если да, то каково ее *богословское* значение, что означает и выражает она в нашем литургическом предании?

3.

В заключение этой главы уместно сказать хотя бы несколько слов о той новой духовной

и богословской перспективе, которую создает для интересующей нас проблемы устава современное литургическое движение, общую характеристику которого мы дали во введении. Уместно потому, что ничто, более чем эти тенденции, не показывает необходимость серьезного и систематического, и главное, научно-критического изучения данных литургического предания, уяснение «удельного веса» всех составляющих его элементов.

Наше время отмечено несомненным *евхаристическим возрождением*, выражающимся, главным образом, в проповеди и практике более частого причащения. Это возрождение нельзя не признать, конечно, одним из самых радостных и благодетельных явлений в жизни Церкви, подлинным залогом ее духовного обновления. Но, как и всякому возрождению, ему грозит впадение в крайность. И в богословских теориях, им порожденных, и в самой церковной жизни все яснее намечается тенденция всю литургическую жизнь Церкви свести почти исключительно к одной Евхаристии, то есть видеть в ней не вершину, не средоточие, не увенчание и не источник этой жизни, а фактически, единственное ее содержание. Получается так, что, радостно открывая для себя возможность более полной евхаристической жизни, более частого причащения, верующие как бы теряют интерес к другим элементам богослужения и к церковной жизни в целом. Причащение становится для них «единым на потребу», самодовлеющей целью и содержанием всей их церковности. Но, не говоря уже о том, что такая установка противоречит уставу, как мы его только что изложили, можно спросить, соответствует ли она природе и назначению самой Евхаристии, и, следовательно, во всем ли правильно и здорово такое евхаристическое возрождение? Следовательно, только более полное уяснение и определение места Евхаристии в общей системе церковного богослужения может помочь нам ответить на этот вопрос.

С другой стороны, в связи с литургическим движением, с повышением интереса к богослужебному преданию, все больше внимания привлекает к себе и богослужение времени: суточный круг, праздники, времена церковного года, их генезис и богословский смысл. Но здесь возможна, и отчасти уже сказывается, другая крайность: отсутствие точного различения между разными выражениями, разными «модусами» церковного богослужения. Наиболее характерным примером этой второй тенденции можно признать литургическое богословие, известное под именем “*Mysterienlehre*” и связанное с именем Dom Odo Casel и бенедиктинского литургического центра Maria Laach. Заслуги этого центра в деле литургического возрождения на Западе огромны и заслуживают всяческого

признания. Но поставив в центре всей теории богослужения понятие *dominus*, Dom Odo Casel не дал ему такого определения, которое вполне удовлетворительно провело бы черту между богослужением сакраментальным и не-сакраментальным. Напротив, у него все как бы сливается в общей мистериальной терминологии, так что все богослужение есть проявление и выражение *dominus* — «таинства». Само по себе ценное и благотворное для литургического богословия, понятие это, при отсутствии точного определения, ведет к опасной богословской двусмыслице, лишает *таинство* в узком смысле этого слова его «уникальности» в литургической жизни Церкви. Таким образом, с одной стороны мы имеем опасность сведения всего литургического предания к одному таинству и соответственно некое пренебрежение другими его элементами, а с другой — расширение понятия таинства до пределов всего богослужения... И там, и здесь ошибка духовной и богословской перспективы грозит серьезным искажением не только *lex orandi*, то есть литургического «закона» Церкви, но и *lex credendi*, самой ее веры, как она выражает, вдохновляет и питает себя в богослужении.

Все это проблему устава, то есть проблему происхождения, развития, и, главное, «логоса» основных структур богослужения, делает более чем когда-либо основной проблемой литургического богословия.