

## Глава 2

### Проблема происхождения устава

#### 1.

1. Если мы правы, усматривая основную «форму» устава в сочетании Евхаристии и богослужения времени, то первый вопрос, на который мы должны попытаться ответить, есть вопрос о происхождении этой формы. Современная литургическая наука не дает на него согласного и однозначного ответа, причем главную трудность представляет собой генезис того, что мы назвали «богослужением времени». Часть историков просто отрицает его изначальность литургической традиции Церкви, особенно отрицает наличие в ней суточного круга. Первохристианский культ, по их мнению, ограничивается евхаристическим собранием, с которым неразрывно связаны, как его части, и все другие его «выражения» — проповедь, крещение, возложение рук. «Ранняя Церковь, — пишет O. Cullman, — знает только две следующие формы культа — общую трапезу, за которой всегда бывает проповедь Евангелия, и Крещение»<sup>1</sup>. Еще радикальнее высказывается G. Dix. По его мнению, даже ночные бдения, существование которых в до-Никейской церкви доселе не вызывало особых сомнений, суть ничто иное, как «изобретение литургических учебников»<sup>2</sup>. Отрицают наличие суточного круга в ранней Церкви и Duchesne<sup>3</sup> и Batiffol<sup>4</sup>.

Как же возникло это богослужение времени и каким образом превратилось, как мы знаем, в некую всеобъемлющую раму церковной молитвы? Названные историки связывают его начало с возникновением в четвертом веке монашества, которому приписывается не больше, не меньше, как настоящая «литургическая революция»<sup>5</sup>. Правда, никто не отрицает существования в самые первые времена христианства молитвы, связанной с определенными часами дня — некоей отдаленной первоосновы суточного круга. Свидетельства о ней у доникейских авторов слишком бесспорны. Но до четвертого века это, как утверждает Дюшен, исключительно *частные молитвы*. И смысл «литургической революции» четвертого века в том и заключен, что, благодаря монашеству, эти частные

---

<sup>1</sup> O. Cullmann. Le culte dans l'Eglise primitive. Neuchâtel et Paris, 1944. P. 30.

<sup>2</sup> G. Dix. The Shape of the Liturgy. Westminster, 1945. P. 325. Cf. p. 319 sqq.

<sup>3</sup> “Ces prières distribuées de façon un peu différente dans le cours de la journée sont essentiellement des prières privées”. L. Duchesne. Origines du culte chrétien. 5-ème ed. Paris, 1925. P. 469.

<sup>4</sup> P. Batiffol. Histoire du Bréviaire Romain. Nouv. éd. Paris, 1895. P. 28 et suiv.

<sup>5</sup> P. Batiffol. Op. cit. P. 29: “Cette révolution liturgique s'est faite sous l'influence et presque sous la pression de ces confréries de *monazantes* et de parthenes”. Cf. Dix. Op. cit. P. 317 sqq.

молитвы включаются в официальный культ Церкви, из молитвы отдельных людей или отдельных групп в Церкви становятся молитвой самой Церкви. «Утвердившись в Церкви, — пишет Дюшен, — частная молитва уже не выйдет из нее»<sup>6</sup>. Таким образом, раннее, доникейское богослужение противопоставляется тому, которое начинает складываться после Константина. И с этой же эпохой связывают обычно начало развития и пышного цветения и других «кругов» богослужения времени. Это значит, что устав в той его структуре, которую он имеет, не только не изначален в Церкви, но есть продукт глубокого изменения, настоящей «метаморфозы» литургической традиции.

Теория эта имеет двоякое основание. Такие «столпы» литургической науки, как Duchesne и Vatiffol, придерживались ее, главным образом, потому, что в их время изучение первохристианского богослужения находилось в стадии самой первоначальной, и отсутствие положительных и бесспорных свидетельств о богослужении времени в памятниках той эпохи казалось достаточным аргументом для его отрицания. Совсем по другому обосновывает свои взгляды G. Dix. Он считает, что ранняя Церковь не имела и не могла иметь никакого «богослужения времени», потому что культ ее был по самой своей сущности *эсхатологическим* и, следовательно, несовместимым с тем приятием и освящением природных «времен и сроков», которые характерны для богослужения более поздней эпохи. «Богослужение доникейских христиан, — пишет Dix, — в его официальной и организованной форме — синаксисе и евхаристии — было всецело мироотвергающим культом, сознательно и последовательно отвергавшим самое идею освящения, выражения по отношению к Богу жизни человеческого общества в целом, как это было сделано в католическом богослужении после Константина»<sup>7</sup>. Богослужения, укорененного во времени, соотносительного с временами и сроками человеческой жизни потому и не могло быть, что сама Церковь сознавала себя как выход из времени, как отвержение того мира, который живет всецело во времени, времени подчинен и им измеряется. В основе теории Dix'а лежит, таким образом, утверждение чисто эсхатологической природы и Церкви и Евхаристии, причем эсхатологизм уравнивается в ней с мироотвержением, с отказом от какой бы то ни было попытки «христианизации» мира. Поэтому развитие богослужения после Константина Dix толкует, прежде всего, как отход от эсхатологии. Даже эсхатологическое переживание Евхаристии он считает

---

<sup>6</sup> L. Duchesne. Op. cit. P. 472.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 326: "The corporate worship of the pre-nicene Christians in its official and organized forms, the synaxis and the Eucharist, was overwhelmingly a 'world renouncing' cultus, which deliberately and rigidly rejected the whole idea of sanctifying and expressing towards God the life of human society in general, in the way that catholic worship after Constantine set itself to do".

переродившимся в эту эпоху столь глубоко, что говорит о «крушении этой идеи»<sup>8</sup>. Константиновский мир порождает в Церкви новую идею — *освящения времени*, идею, ранней Церкви совершенно чуждую. С ней-то и связано возникновение богослужения времени и постепенное превращение его в норму литургической жизни Церкви.

2. Но теории, отрицающей изначальность богослужения времени, противопоставляется в наши дни другая теория, возводящая его к самому началу Церкви. Еще в прошлом веке ее защищал английский литургист P. Freeman в забытой сейчас книге “The Principles of Divine Office”<sup>9</sup>. В наши дни особенно полную разработку она получила в книге C. W. Dugmore: “The Influence of Synagogue upon the Divine Office”<sup>10</sup>. Схематически ее можно резюмировать так: христианское богослужение по своей структуре восходит к богослужению иудейскому, преимущественно в его синагогальном варианте. А еврейское богослужение можно, несомненно, охарактеризовать как богослужение времени; оно построено соответственно с циклами суточным, седмичным и годовым. Следовательно, ту же структуру естественно предполагать и в богослужении первых христиан. Рассматривая затем в свете этой гипотезы все то, что нам известно о самом раннем слое христианского богослужения, Dugmore приходит к выводу, что все три современных круга богослужения времени в своей первооснове восходят к апостольскому времени и являются органической частью изначальной *lex orandi* Церкви. «С самого начала, — пишет Dugmore, — суточные службы, построенные по типу синагогального ритуала, были общи и востоку и западу, хотя в некоторых областях могли быть и отступления от общего обычая Церкви»<sup>11</sup>.

Так обстоит дело с вопросом о возникновении богослужения времени, то есть с проблемой происхождения устава в современной науке. Должны ли мы безоговорочно принимать одну из указанных теорий? Нам представляется, что, несмотря на огромную ценность работ и Dix’a, и Dugmore’a, обе высказываемые в них теории остаются в значительной степени гипотезами, требующими дальнейшего углубления. Во-первых, прав ли Dix, уравнивая раннехристианскую эсхатологию с «мироотвержением» и выводя из этого уравнения невозможность богослужения времени и его несовместимость

---

<sup>8</sup> Op. cit., p. 265.

<sup>9</sup> P. Freeman. The Principles of Divine Office. Vol. I. Morning and Evening Prayer. London, 1893.

<sup>10</sup> C. W. Dugmore. The Influence of the Synagogue on the Divine Office. Oxford, 1945. Критику построений Dix’a см. у J. D. Crichton. Magnificat. 1946, 3. Pp. 1–7. Liturgy. The Quarterly of the Society of St. Gregory. January 1949. Pp. 1–10. A. v. d. M. in “Eastern Churches Quarterly”, October–December 1945. Pp. 170–200. Cp. I. Dalmais. Origine et constitution de l’Office. Maison Dieu, 21. Pp. 21–39. J. M. Hanssens, S. J. Nature et Genise de l’Office des Matines. Annalecta Gregoriana. Vol. LVII. Romae, 1952.

<sup>11</sup> C. W. Dugmore. Op. cit. P. 57.

с эсхатологической сущностью Евхаристии? Не в том ли как раз все своеобразие и даже единственность *культы*, что в нем разные «утверждения», кажущиеся несовместимыми и противоречивыми, на деле претворяются в некий культовый синтез, снимающий и разрешающий эти противоречия? И не есть ли как раз этот синтез *искомое* подлинного литургического богословия, всех усилий понять и истолковать богослужение? Поэтому тот эсхатологизм, который Dix справедливо считает присущим раннехристианскому богослужению, еще сам должен быть определен в свете всех элементов этого богослужения, есть, опять-таки, *искомое*, найти которое нужно, не отрицая а priori тех элементов, которые не подходят под только одно из возможных определений эсхатологии. Но у Dix'a, по крайней мере, ясно выражен основной принцип, определивший *переплавление* еврейского культа в христианский, *старое* сделавший *новым* и положивший начало уже самостоятельному развитию нового. Принцип этот Dix справедливо видит в исключительном, центральном месте Евхаристии в жизни ранней Церкви, в Таинстве, в котором христиане от начала видели выражение всей полноты своей веры. У Dugmore'a, который, конечно, не отрицает этого значения Евхаристии, связь между нею и богослужением, унаследованным от синагоги, остается неясной. Dix за фактами видит в ранней Церкви определенное литургическое богословие, факты эти объясняющие. У Dugmore'a такое литургическое богословие, как объединяющий принцип структуры и развития первохристианского богослужения, остается не совсем ясным. Поэтому можно спросить: в таком ли противоречии находятся обе эти теории по отношению одна к другой, как это кажется с первого взгляда? И нельзя ли, углубив правду каждой из них, примирить эти правды так, что в совокупности они и дадут нам более целостный ответ на вопрос о происхождении Устава?

## 2.

1. Каковы бы ни были расхождения между историками христианского культа, все они в настоящее время сходятся в одном: в признании уже указанной выше генетической связи между этим культом и литургической традицией иудейства, как она сложилась в ту эпоху. Изучению и оценке этой связи слишком долго мешал господствовавший в либеральной науке миф о перерождении Церкви под влиянием эллинистического мира. Согласно этому мифу, организованная кафолическая Церковь, какой мы видим ее начиная с середины второго века, с ее доктриной, богослужением и дисциплиной, отделена глубоким рвом от своего еврейского начала, является плодом эллинистической метаморфозы, которому подверглось-де первоначальное учение Христа. И именно в области богослужения, прежде

всего в «сакраментализме», будто бы всецело чуждом еврейскому религиозному сознанию, усматривали главный признак этого перерождения, этой эллинистической метаморфозы. Что касается более традиционной, конфессиональной литургической науки, то, как мы уже говорили, этого вопроса о *начале*, о первичных истоках богослужения она попросту перед собой не ставила. Проблема литургической связи между Церковью и иудаизмом, как это ни странно, долгое время просто не замечалась.

Сейчас этот эллинистический миф в чистом его виде можно считать окончательно сданным в архив. Нам незачем останавливаться здесь на том всестороннем пересмотре, которому за последние десятилетия подверглись теории о первохристианстве, считавшиеся доселе общепринятыми. Достаточно указать на общий смысл и на главный результат этого пересмотра: на возвращение именно иудейской первооснове Церкви, *interpretatio judaica* — ее законного места, на признание за ней значения решающего фактора в историческом «оформлении» христианства. В связи с этой общей переоценкой в историко-литургической науке и был заново поставлен вопрос о еврейских корнях христианского богослужения. Работы Oesterley<sup>12</sup>, Jeremias<sup>13</sup>, Dix<sup>14</sup>, Gavin<sup>15</sup>, Baumstark<sup>16</sup>, Dugmore<sup>17</sup> и уже после них — исследования нового материала, открытого в Кумране<sup>18</sup>, хорошо показали общую зависимость христианской молитвы и культа от культа синагоги, который, в свою очередь, стал все больше привлекать внимание еврейских литургистов<sup>19</sup>. Такое сравнительное изучение раннехристианского богослужения и литургических форм иудейства, хотя его ни в коей мере нельзя считать законченным, не оставляет никакого сомнения в формальной зависимости первого от вторых. «Никто, изучая дохристианские формы еврейского богослужения и молитвы ранней Церкви, — пишет Oesterley, — не может не заметить единства их атмосферы, не признать, что и те, и другие выплавлены в одной и той же форме... При всех различиях это, несомненно, один и тот же тип богослужения...»<sup>20</sup>. Здесь невозможно привести всего материала, собранного

---

<sup>12</sup> W. O. E. Oesterley. *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford, 1925.

<sup>13</sup> J. Jeremias. *Pie Abendmahls Worte Jesus*. Goettingen, 1935.

<sup>14</sup> Op. cit. и *ego же*: *The Jew and the Greek. A Study in the Primitive Church*. Westminster, 1953.

<sup>15</sup> F. Gavin. *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*. London, 1928.

<sup>16</sup> A. Baumstark. *Liturgie Comparée*.

<sup>17</sup> C. W. Dugmore. Op. cit.

<sup>18</sup> Издание: "The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery." Ed. by M. Burrows. Vol. I and II, 2. The American School of Oriental Research. New Haven, 1950–51. Перевод: M. Burrows. *The Dead Sea Scrolls*. New York, 1955. См. *The Scrolls and the Testament*. Ed. by Krister Sandhal. J. Daniélou. *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*. Paris, 1957.

<sup>19</sup> См., напр.: F. C. Grant. *Modern Study of Jewish Liturgy*. *Zeitschrift f. alttest. Wissensch.* 65 B. 1953, 1/2; 59–77. D. Hedegard. *Seder H. Amram Gaon*. Lund, 1951. J. Shirmann. *Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology*. *Jewish Quarterly Review*. Oct. 1953, 2. Pp. 123–161.

<sup>20</sup> Oesterley. Op. cit. P. 125.

и изученного перечисленными учеными; это значило бы без нужды повторять то, что легко найти в ставших почти классическими трудах. Подчеркнем только, что зависимость, о которой они говорят, отнюдь не исчерпывается языком, то есть той библейской терминологией, теми библейскими образами и построениями, которые в равной мере свойственны и еврейскому, и христианскому богослужению. Речь идет, прежде всего, именно о *структуральной* зависимости, о сходном плане целых служб, о том, что Baumstark назвал «большими литургическими единицами»; иными словами, о тех основных элементах, которые и здесь, и там определяют строй богослужения, его содержание и общую направленность. Так, например, если находящиеся в определенной последовательности и связи между собой благословение имени Божия, хвала, исповедание грехов, ходатайство и, наконец, славословие Бога за дела Его в истории составляют обычную структуру синагогальной молитвы<sup>21</sup>, то те же элементы, в той же последовательности и связи, определяют собой и структуру первохристианской молитвы. Мы имеем здесь пример именно *уставной* зависимости, то есть не простого сходства между собою отдельных элементов, а идентичности их порядка и соподчинения друг другу, которое изнутри определяет литургический смысл каждого из них. Повторяем, это сравнительное изучение по настоящему еще только начинается. Но уже и то, что известно, полностью подтверждает вывод, делаемый Oesterley: «Ранние христианские общины, — пишет он, — продолжали хранить традиционное богослужение, к которому люди, составлявшие эти общины, привыкли в синагоге... Когда же пришло время создания уже независимого христианского богослужения, в нем естественно сказалось влияние — и в форме, и в духе — того традиционного богослужения, которое первым христианам было так близко»<sup>22</sup>.

2. Заметим здесь мимоходом, что установление такой структуральной или уставной зависимости христианского богослужения от еврейского выбивает почву из-под ног тех, кто склонны отрицать наличие вообще всего «уставного» в ранней Церкви. Существовало мнение, что первохристианское богослужение, будучи по своей природе «харизматическим», носило характер какой-то экстаической расплавленности, будто бы исключавшей возможность каких бы то ни было постоянных структур, неизменного литургического устава. Это богослужение рисовали как восторженное «профетическое» творчество, только впоследствии, в эпоху оскудения харизматических даров, отлившееся в фиксированные, уставные формы. Есть религиозная философия, всякий устав

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 52 sq.

<sup>22</sup> Ibid., p. 90.

считающая признаком оскудения духа. Но вот и здесь сравнительное изучение литургических форм привело к выводу, что харизмы не исключали «устава» и что такой устав, в смысле общей структуры, христианское богослужение восприняло от иудаизма.

Особенно ясно это на примере евхаристического собрания, изучению которого отдано было в литургической науке особенно много лет. Было время, когда христианские таинства вообще, Евхаристию же в частности, считали чуть ли не прямым продуктом языческих мистерий, то есть той эллинистической метаморфозы, о которой мы говорили выше. Но, как пишет известный шведский литургист Brillioth, «попытки вывести таинства непосредственно из языческих мистерий признаются теперь одним из уродств исторической науки, симптомом детской болезни, молодым наукам свойственной»<sup>23</sup>. Мы знаем теперь, что какова бы ни была абсолютная *новизна* Евхаристии по содержанию, как бы ни были именно с ней связаны в первую очередь проявления харизматичности первохристианства, по своей общей структуре она тоже восходит к иудейской первооснове, и эта первооснова определяет собой все дальнейшее развитие евхаристического «чина».

Суммируя плоды этой теперь уже многолетней работы, Dugmore пишет: «Мы можем и должны заключить, что со дней апостолов *синагогальное богослужение было нормой христианского*»<sup>24</sup>.

### 3.

1. Но нужно пойти дальше и спросить: в каком смысле следует понимать эту норму? Или, вернее, какой смысл вкладывали в нее сами христиане того времени? Наука установила несомненный факт связи между еврейской и христианской литургическими традициями. Но установление связи не есть еще раскрытие ее смысла. Сказать просто, как делают некоторые историки, что, поскольку все первые христиане без исключения были иудеями, они естественно и, так сказать, автоматически сохранили структуру и дух своего прежнего богослужения в новом, не значит ли это недостаточно принять во внимание то чувство абсолютной *новизны* своей веры и жизни, которым отмечено христианство с самого начала, еще в иудео-христианском своем облики? «Старое прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17), — в этих словах ап. Павла выражено сознание глубочайшего перелома, связанного с пришествием Христа. Но вряд ли можно сомневаться в том, что столь же сильно новизну эту сознавали христиане и до Павла, в первой иерусалимской общине.

---

<sup>23</sup> Y. Brillioth. Eucharistic Faith and Practice. Engl. transl. by A. C. Hebert. London, 1930. P. 50.

А это значит, что если, несмотря на эту новизну, христиане продолжали видеть в иудейском богослужении *норму*, сохраненную ими даже и после разрыва с иудейством, эта норма не только не могла быть в противоречии с новизной христианства, но, напротив, должна была так или иначе включить эту последнюю в себя, в ней иметь свое «мерило».

2. Из Евангелий и Деяний апостольских можно с несомненностью заключить, что Сам Христос и Его ученики не только не отвергали храма и синагоги, но регулярно принимали участие в традиционном богослужении. Не случайно именно с храмом, с ревностью о нем, связан единственный «резкий» поступок в жизни Христа: бичевание и изгнание торгующих. Христос соблюдал религиозные предписания закона, признавал богоустановленное священство, субботу, праздники. Деяния, со своей стороны, подчеркивают верность иерусалимских христиан традиционному еврейскому культу. До гонения, воздвигнутого на них Синедрионом, апостолы и все, «пребывавшие в их учении», продолжают молиться в храме (Деян. 2:46), соблюдать установленные массы молитвы (3:1) и праздники (20:16). Верность их иудейскому культу, которая в Иерусалиме продержится до катастрофы 66 г., столь для них самоочевидна, что они могут называть себя «ревнителями закона» (21:20) и, принимая во внимание вражду к ним со стороны официальных вождей иудейства, знаменательно отсутствие среди обвинений против них пункта о пренебрежении ими культового закона.

Но столь же определенно через весь Новый Завет проходит и другой мотив. Старому традиционному культу Христос противопоставляет *новый* — «в Духе и Истине» (Ин. 4:23–24). Религиозная община, которую Он составляет со Своими учениками, объединена не только Его учением, но имеет и свое «молитвенное правило» (Лк. 11:1) и свои культовые собрания. Так же и в Деяниях Апостольских, помимо участия в традиционном богослужении, христиане имеют свое, уже исключительно христианское богослужение. Это — крещение, евхаристическое преломление хлеба, общая молитва. Больше того — имению этим богослужением они внешне и отделены от прочих евреев. Вступить в христианскую общину можно *только* путем крещального омовения, быть ее членом можно, *только* участвуя в евхаристическом собрании и в общей молитве братьев. И если по своим внешним формам это самостоятельное христианское богослужение, несомненно, восхощт к определенным еврейским «прототипам», никто не станет отрицать его столь же несомненной *новизны* по отношению к культу храма и синагоги.

Таким образом, история христианского богослужения начинается не с простого

---

<sup>24</sup> Dugmore. Op. cit. 1930. P. 50.

*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*. И подчеркнем еще раз, 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.

3. «В храме и по домам»: именно этот литургический дуализм составляет первичный и основоположный факт в истории христианского богослужения, его первую «норму». С раскрытия его смысла и нужно начинать изучение раннехристианской *lex orandi*. Смысла же этого следует, конечно, искать в самой вере первых христиан. В центре иудео-христианского сознания стоит вера в *совершившееся пришествие Мессии* и в свою принадлежность к мессианской общине. Здесь незачем останавливаться на всех аспектах этого мессианского самосознания, которое за последние годы подверглось углубленному изучению<sup>25</sup>. Для нашей цели достаточно напомнить, что, с точки зрения этого мессианского самосознания, «логика» веры первых христиан обратна нашей. Современный христианин Ветхий Завет принимает, потому что верит в Новый. Они же — в Новый поверили, потому что увидели, пережили и осознали исполнение старого. Иисус есть Христос, Иисус — Мессия, то есть, Тот, в Ком все обетования, все пророчества Ветхого Завета исполнились. Христианство они переживали как наступление того «Дня Господня», к которому была направлена вся история избранного народа... «Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог сделал Господом и Мессией сего Иисуса» (Деян. 2:36). Но это значит, что христианство было для них — «евреев по плоти» — не *новой* религией, в которую они обращались из старой, через ее отвержение, как позднее обращались язычники, а исполнением и завершением единой истинной религии, единой священной истории Завета Бога со Своим народом. Та новизна христианства, которую так сознавали первые христиане, была для них, евреев, не новизной в смысле чего-то совершенно неожиданного, но именно исполнением обещанного, наступлениемжданного. Все заключено в этом: «Иисус есть Христос», «Иисус есть Мессия»... Но потому и новизна христианства не может быть осознана и пережита иначе, как *по отношению* к старому, к тому, чего исполнением и увенчанием она является, тому, что она *обновляет*. Церковь есть Новый Израиль, то есть обновленное в Мессии иудейство, распространенное на все человечество, обновленный Завет Бога со Своим народом. Как хорошо пишет тот же Dix, «христианство явилось в мир не как духовенство, совершающее обряды без доктрины, для

---

<sup>25</sup> См. общий обзор этой работы в сборнике “L’Attente du Messie”. Desclée de Brouwer, 1954. J. Dani lou. *Théologie du Judeo-Christianisme*. I. Desclée et Co., 1958.

каждого, кого они могут привлечь, подобно восточным культам... не как свод интеллектуальных утверждений для обсуждения, подобно греческой философии, но как Израиль Божий, обновленный в Иисусе... Прежде всего как жизнь («путь»), жизнь, божественно определенная во всех своих аспектах: религиозном, моральном и общественном, жизнь, реально жить которой можно только в «завете» с Богом и, следовательно, в обществе, учрежденном через этот завет Самим Богом»<sup>26</sup>.

Все это, конечно, известно. Но нужно было напомнить об этом, так как только в свете этого основоположного мессианского «измерения» раннехристианской веры и сознания можно правильно истолковать указанный выше *литургический дуализм*. Мессия пришел не нарушить закон, а *исполнить*, это значит — завершить, наполнить окончательным смыслом, сделать действенным тот *закон*, закон в глубочайшем смысле этого слова, который и был установлен Богом, чтобы привести людей к принятию Мессии. Только в Нем, только в Мессии, поэтому, все установления Ветхого Завета приобретают свое подлинное значение, раскрываются во всем своем смысле. А потому участие первых христиан в традиционном иудейском культе никак нельзя толковать как результат какой-то инерции, которая будет ослабевать по мере осознания ими своей веры. Для них это участие в богослужении Израиля только теперь приобретает весь свой смысл, точно так же, как и Священное Писание только в Мессии раскрывается во всем своем значении: «Исследуйте Писания, ибо они свидетельствуют обо Мне» (Ин. 5:39). Этот принцип приложим и к богослужению, ибо вся богоустановленная жизнь Израиля осмысливается своим исполнением и обновлением в Мессии. Иудеохристиане не просто продолжают принимать участие в ставшем уже на деле ненужным и изжитым для них культе, они *имеют его как свой*, точно так же, как, продолжая читать Писание, они постигают его как Писание о Христе. «Писания Ветхого Израиля, — продолжает Dix, — остались Писанием Нового, потому что в них содержалось то откровение, которое Он, Мессия, провозгласил как Свое и исполнил. Без них не только Мессия, но и сама Церковь, и вся ее жизнь стали бы непонятными. И в остальном иудеохристиане сохраняли закон Моисеев... как Он исполнил Его, и жили жизнью Своего народа, как Он, ибо они были иудеи, как Он. От иудеев по плоти их отличало то, что в Мессии Иисусе они были теперь в Его Новом Завете с Богом, а древний Израиль нет...»<sup>27</sup>.

В свете этой иудеохристианской веры становится понятным также и отношение Самого

---

<sup>26</sup> G. Dix. The Jew and the Greek. P. 28.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 29.

Христа к официальному культу, каким оно запечатлено в Евангелии. Признание его, с одной стороны, а с другой — утверждение его ограниченности, неполноты, и, главное, обличение того законнического, внешнего ритуалистического истолкования, которое в ту эпоху пышным цветком распускалось в раввинистической *haggada*: преданиях, предписаниях и объяснениях. Весь смысл обличений Христа в том, что такое истолкование культа затемняет и извращает смысл культа, делает его самодовлеющей самоцелью, тогда как его истинное назначение в том, чтобы, имея его, народ мог узнать и принять Христа. Культ подчинен общему назначению, общей цели Закона и ветхого Израиля, и вне их становится помехой и даже грехом. И, наконец, только принимая все сказанное во внимание, мы можем понять и смысл того *нового культа*, который составляет с самого начала центральный литургический акт христианской общины и является гранью, отделяющей ее от Израиля «по плоти».

4. — В чем существенное отличие этого *нового культа* от старого? Мы говорили уже, что с чисто формальной точки зрения «новый» культ — Крещение и Евхаристия — тоже восходит к иудейской традиции, от нее заимствовал свою общую структуру. Но, конечно, не в форме нужно искать то, что составляет, тем не менее, его абсолютную новизну. Новизна эта в его содержании: в том, что эти литургические акты связаны всецело и исключительно с *фактом пришествия Мессии* и с событиями Его мессианского служения: проповедью, смертью и воскресением. Мы только что указывали, что в свете своей веры в осуществившееся пришествие Мессии христиане по-новому переживали и «старый» культ, видели в нем смысл, скрытый от прочих евреев. Но даже и при этом новом смысле старый культ не мог не оставаться лишь пророчеством о Мессии, описанием Мессии, утверждением необходимости Его пришествия, он не мог быть свидетельством об уже пришедшем Мессии, и не только свидетельством, но и явлением начавшегося Мессианского царства. По самой природе и назначению этого старого культа в нем раскрывалось и провозглашалось то учение о Боге, о мире, о человеке, которое давало как бы все «измерения» мессианской веры, все «предпосылки» пришествия Мессии. Одного только в нем не могло быть дано — Самого Мессии в Его осуществленном, исполненном деле, — утверждения того, что возвещенное в прошлом *стало* настоящим. Как Писания Ветхого Завета обретали свой «ключ» в апостольской проповеди Слова, в «киригме» мессианской общины (закрепленной позднее в Писании Нового Завета), так «старый» культ требовал своего восполнения в новом, только в нем и через него получал свое — скрытое от самих его хранителей и толкователей — значение.

Мы можем оставить здесь без разбора многочисленные теории, предлагавшиеся и предлагающиеся для объяснения возникновения нового христианского богослужения, то есть Крещения и Евхаристии. Такой разбор можно найти в каждом учебнике литургики. Восходит ли Евхаристия к простой «киддуше» или же к пасхальной вечери, можно ли в связи с этим видеть в общине учеников Христа «шабурот», то есть религиозное братство, каких было немало в то время, и в жизни которых общая трапеза занимала особо важное место, как и когда ранняя Церковь восприняла обряд крещения, — тот или иной ответ на эти и многие другие подобные вопросы (на которые новый свет проливают найденные в Кумране документы) не меняет основного смысла этого нового культа. Его назначение в том, чтобы утверждать и «актуализировать» совершившееся пришествие Мессии, начало в Нем спасения и новой жизни. Не подлежит сомнению, что свою историческую основу он имеет в том, так сказать, «частном» культе, который объединял Христа и маленькую группу избранных Им учеников — в Его с ними молитве, трапезе, общении. Но именно потому, что Иисус — не один из учителей, не один из пророков, а Сам Мессия, этот частный культ становится культом мессианской общины, центральным и как бы «конститутивным» ее актом. И далее, потому что Христос Сам установил этот культ как *воспоминание* о Себе: «Сие творите в Мое воспоминание», — он не имеет другого содержания, кроме Него Самого, Его пришествия, Им совершенного дела. Этот культ ученики сознают как *парусию*, присутствие Христа, в нем они «смерть Господню возвещают, воскресение Его исповедают». Вне веры в Иисуса как Мессию, вне веры в Его парусию в Церкви он не имеет смысла. И потому это неизбежно закрытый *культ*, богослужение тех только, кто уже в Мессии, и через Него — «в Духе и Истине», кто через веру в Него, соединение с Ним уже вступил в Новый Завет с Богом, причастен «эону Царства», получил и имеет новую жизнь.

Суммируя сказанное, мы и приходим к объяснению литургического дуализма первохристианской общины. Это не простое сосуществование «старого» и «нового», объясняемое неполным осознанием первыми христианами своей веры, и в котором «старое» будет отмирать по мере осознания «нового». Это необходимое литургическое выражение того соотношения между Ветхим и Новым Заветами, вне которого проповедь о Христе-Мессии невозможна. Как Новый Завет не заменяет собою Ветхого, но исполняет и восполняет его, так и новый культ, чтобы быть до конца культом Нового Завета, не заменяет и не уничтожает старого, но возникает как его необходимое восполнение. В Новом Завете полностью живет непреходящее откровение Ветхого — о Боге, о творении, о человеке, грехе и спасении, и вне его невозможно понять дела Христа.

Также и в новом культе *предположено* все то, о чем свидетельствует старый. Поэтому только при условии сохранения старого новый имеет смысл, только по отношению к старому он и открывается, и осуществляется как *вечно новый*. Все это значит, что в литургическом дуализме иудеохристианства мы должны видеть не случайную особенность одной эпохи, а первое и основное выражение христианской *lex orandi*.

#### 4.

1. Сохранилась ли эта *lex orandi* и, если сохранилась, то в какой форме, когда произошел окончательный разрыв Церкви с иудаизмом, когда закончился иудеохристианский период ее истории? Всё дальнейшее наше исследование есть, в сущности, попытка ответить на этот вопрос. Но особенного внимания заслуживают самые первые века, непосредственно примыкающие к апостольскому времени. Мы видели, что Dix, например, не отрицая «литургического дуализма» в иудеохристианстве, решительно отвергает его в ту эпоху, когда Церковь порвала всякую непосредственную связь с Храмом и Синагогой. По защищаемой им и другими теории, все то, что Церковь унаследовала от своего еврейского корня, вошло в «новый» культ, то есть прежде всего в евхаристическое собрание, ставшее, таким образом, единственной формой регулярного христианского богослужения. Литургический дуализм нашел свое выражение в двойной структуре евхаристического собрания — в сочетании в нем *синаксиса* и *евхаристии* в собственном смысле слова. В синаксисе — такова общепринятая теория — сохранилась структура синагогального собрания, в котором главное место занимает чтение Писания и его объяснение в проповеди, евхаристическая же часть сохранила порядок «киддуши», к которой она формально восходит. Таким образом, литургический дуализм был перенесен внутрь уже единого христианского культа, причем определяющим принципом этого единства оказалось, конечно, содержание нового культа, как культа мессианской общины Нового Завета.

Вот схема, которую можно найти почти в каждом учебнике по истории литургии. Вряд ли можно сомневаться, что в своем положительном утверждении, то есть в том, что она утверждает касательно соотношения синаксиса и евхаристии, теория эта верная. Но исчерпывает ли она весь вопрос о «литургическом дуализме» в Церкви из язычников, пришедшей на смену иудеохристианству, то есть вопрос о происхождении богослужения времени, отличного от евхаристии, которое впоследствии займет такое огромное место в литургическом предании Церкви? Проверку этой теории можно начать с указания хотя бы одного несомненно слабого места в ней. Всякий знакомый с историей

евхаристического чина знает, что вопрос о том, как произошло это соединение синаксиса (литургии оглашенных по нашей терминологии) с евхаристией, представляет до сих пор для литургистов своего рода *crux interpretum*. «Как и почему они составили одно богослужение?» — спрашивает почтенный английский литургист Srawley и отвечает: “It just happened” — «Так случилось»<sup>28</sup>. Научно удовлетворительным такой ответ вряд ли можно признать. Со своей стороны, Dix, так настаивающий на отсутствии в ранней Церкви всякого богослужения, кроме сакраментально-эсхатологического, допускает, что до своего соединения в одно органическое целое, соединения, которое он считает завершившимся только в четвертом веке, синаксис и евхаристия могли совершаться, и на деле часто совершались раздельно. Но не значит ли это, что наряду с Евхаристией в ранней, до-константиновской Церкви существовала хотя бы одна служба не «сакраментального» типа? А в таком случае уместно спросить: когда же и почему она совершалась, что означала и выражала она в литургическом предании той эпохи? Но не будем останавливаться сейчас на этом вопросе, к которому мы еще вернемся ниже. Здесь нам важно подчеркнуть, во-первых, несомненно синагогальный характер преанафоральной части евхаристии, сохранившийся до нашего времени и признаваемый всеми без исключения литургистами — он указывает на сохраненную Церковью «из языков» хотя бы в одном пункте прямую связь с дохристианским еврейским культом. И, во-вторых, отметить, что соединением синаксиса с евхаристией, очевидно, не исчерпывается место первого в христианском богослужении, поскольку синаксис существовал и отдельно от евхаристии. Иными словами, раннехристианский «синаксис» есть первое и важнейшее свидетельство о сохранении Церковью и после разрыва с иудейством литургического дуализма, хотя бы в основной его сущности — как наличие элементов *старого* и *нового* в некоей двуединой литургической структуре.

2. Но здесь опять настоящий смысл этого сохранения литургического дуализма в послеапостольское время понять можно только из более общей оценки соотношения между иудеохристианским периодом и тем, что пришел ему на смену. В чем главное различие их между собою? Как мы уже говорили, современные исследования все яснее показывают, что, несмотря на все свое своеобразие и неповторимость, иудеохристианство было не затянувшимся «недоразумением», а подлинным началом Церкви, основой, от которой, по-существу, она никогда не отрекалась. Единственное существенное отличие Церкви иудеохристианской от Церкви «из языков» заключалось в том, что иудеохристиане не отрывали себя от своего народа и верили в возможность обращения всего Израиля

---

<sup>28</sup> J. H. Srawley. The Early History of the Liturgy. Cambridge. P. 14 sqq.

к Своему Мессии. Себя они сознавали начатком этого обращения, ядром нового Израиля, призванного прежде всего обновить Израиль «по плоти». Так верила иерусалимская община, но так верил и Павел, которого только по непонятному недоразумению так долго считали революционером, восставшим против иудеохристианства. «Его послания показывают, что он всегда оставался Иудеем, проповедывавшим Эллинам “еврейское” Евангелие, основанное на чисто еврейских предпосылках»<sup>29</sup>. Спор Павла с его противниками об обрезании был спором *внутри* иудеохристианства, внутри некоего общего принципиального согласия: никто не отрицал вселенской миссии Нового Израиля и необходимости проповедовать язычникам. Несогласие касалось лишь места закона внутри Церкви, которая и для язычников была Новым Израилем. Отстаивая свободу язычников от обрезания, Павел защищал не независимость христианства от иудейского закона, а истинную природу Нового Израиля, Нового Завета в Мессии и, следовательно, истинный смысл закона. Обрезание потому не обязательно, что оно знак Ветхого Завета, знаком же его обновления является крещение, в котором преодолевается разделение язычников и евреев «по плоти», в котором все могут быть едины в Новом Израиле. Позднее аналогичную аргументацию мы находим в Послании к Евреям по вопросу о жертвах. Здесь опять не отрицание жертв по существу, а указание на то, что после Жертвы Христа они стали ненужными, ибо были предвозвещением этой совершенной и завершительной жертвы; это не отвержение «старого» культа целиком, а только тех его элементов, которые преодолены и исполнены в культе новом, в жизни Нового Израиля... В вере христиан в возможность обращения Израиля не было ничего ложного или ошибочного по существу; на деле, ведь, обращались очень многие, и сороковые годы первого века отмечены быстрой экспансией христианства именно в иудейской среде. Но этой вере не суждено было стать оправданной фактами. Ветхий Израиль, как целое, «ожесточился» и отверг христианство. В Рим. 11:28 Павел признает это, как совершившийся факт: «В отношении к благовестию они (иудеи) враги...». Но этот разрыв, инициатива которого принадлежала иудеям, в тот момент, когда он совершился, уж ничего не менял в существе Церкви: даже и при сравнительно быстром исчезновении в ней иудеев по плоти она была и осталась Новым Израилем, единственной, в глазах верующих, наследницей избрания и обетований Израиля Ветхого. «В конце шестидесятых годов, — пишет Dix, — переход Церкви в руки христиан из язычников можно считать совершившимся. Но он совершился только тогда, когда стало ясно, что Церковь из язычников есть плоть от плоти и кровь от крови Церкви обрезанных, что вера ее — та же

---

<sup>29</sup> G. Dix. The Jew and the Greek. P. 32.

вера, жизнь ее — жизнь, обещанная в Ветхом Завете, и что все составляющие ее — дети Авраама, “который отец всем нам” (Рим. 4:16) и “наследник мира” (4:13–16)»<sup>30</sup>.

Но если это общее положение верно, то не следует ли предположить, что оно, в первую очередь, должно было оправдаться в развитии литургической жизни Церкви языков, найти свое выражение в культе? Если «закон молитвы» иудеохристианства выражал в себе самом суть Церкви, ее веры, ее жизни — именно он должен был определить собой становление и развитие христианского богослужения тогда, когда Израиль по плоти отлучил себя от Мессии и закрыл христианам двери Храма и Синагоги. Первое несомненное доказательство того, что именно так и было, мы имеем в факте сохранения христианами из язычников синагогального собрания, сохранившего, в соединении с евхаристией, «литургический дуализм» иудеохристианства. Но все ли это? Мог ли весь смысл, все содержание этой изначальной *lex orandi* быть выражен, воплощен в этом одном факте? Все же остальное богатство христианского богослужения произрасти из другого, иноприродного и чуждого ей корня? Вот последний вопрос, ответа на который требует общая проблема происхождения Устава.

3. Здесь мы должны вернуться к уже упомянутой выше теме об *эсхатологическом* характере первохристианского богослужения, ибо вся теория, отрицающая наличие в ранней Церкви особого *богослужения времени*, основана как раз на невозможности, якобы, совмещения этого последнего с эсхатологическим содержанием Евхаристии. Между тем, не может быть сомнения в том., что «старый» еврейский культ, в сочетании которого с Евхаристией мы видели основную черту иудеохристианской *lex orandi*, должен быть как раз определен как *богослужение времени*. Он не только расположен по часам, дням, седмицам и месяцам, и предписаниям, связанным с временем, отведено в нем много места, но само его содержание может быть истолковано как некое литургическое выражение и освящение времени. И именно эту, так сказать, «органическую» связь богослужения с временем, несомненно, принимали иудеохристиане, поскольку иудейское богослужение они воспринимали как *свое*. Эта связь входила, следовательно, в первоначальную христианскую литургическую традицию. Но тогда отсутствие или отрицание ее в следующую эпоху не могло бы не быть результатом какой-то глубокой перемены этой традиции, ее настоящей «метаморфозы». Действительно, если «литургический дуализм», который, как мы старались показать, составлял самую характерную черту в богослужебной жизни первой христианской общины, сохранился

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 61 sq.

затем *только* внутри Евхаристического собрания, а Евхаристия, в свою очередь, по своей «эсхатологической» природе была отрицанием связи Церкви с природными циклами времени, то для объяснения этой перемены необходимо допустить настоящее перерождение литургической традиции при переходе Церкви в руки христиан из язычников, замену одного литургического богословия другим. Вот дилемма, перед которой останавливается всякий, кто следует за Диксом в его понимании богослужения времени, как противоположного эсхатологической природе Евхаристии и вообще «сакраментального» культа. Вопрос этот, как мы увидим дальше, не ограничивается одной только ранней Церковью, но красной нитью проходит через всю историю богослужения и составляет, несомненно, один из основных вопросов уже не только литургической истории, но и литургического богословия.

В пределах истории первохристианского богослужения вопрос можно поставить так: действительно ли несовместимо то, что определяют как «эсхатологизм» ранней Церкви (и, следовательно, эсхатологизм Евхаристии), с идеей освящения времени, как она выражена, прежде всего, в еврейском богослужении? Ответ на этот вопрос требует более внимательного анализа обоих понятий — и «эсхатологии», и «освящения времени».

4. На библейскую концепцию или, вернее, богословие времени указал сравнительно недавно О. Cullmann в своей известной книге «Христос и Время»<sup>31</sup>. В ней он особенно ясно выразил коренное отличие еврейского — *линейного* — восприятия времени от эллинского — *циклического*. И вот, не вдаваясь здесь в подробный анализ этой еврейской концепции, важно подчеркнуть, что эсхатология в ней не означает отвержения времени как чего-то порочного, преодоления его или выхода из него. Напротив, само время в ней можно назвать эсхатологическим или имеющим эсхатологический характер в том смысле, что в нем нарастают и происходят те события, которыми время *осмысливается*, которые делают его процессом, историей и направляют его к □ □ □ □ □ □ □ □, то есть не только к концу, к обрыву и, тем самым, к его обесмысливанию, но к его завершению в последнем, открывающем *весь* его смысл, событии. □ □ □ □ □ □ □ □, таким образом, не просто конец, а *исполнение* того, что во времени нарастало, чему время изнутри подчинено, как средство — цели, и что наполняет его смыслом. Для иудея поэтому циклы времени, время «природное» не самодовлеющи, ибо они всецело подчинены Личному Богу, Ягве; они суть всегда откровение о живом Боге, сотворившем мир и «все содержащем в руке Своей». И это время определено своим движением к наступающему

---

<sup>31</sup> О. Cullmann. Le Christ et le Temps. Paris — Neuchâtel, 1947.

в нем и через него *исполнению* Божественного плана или замысла о мире — своей направленностью ко «дню Господню». «Богослужение времени» в иудействе и есть выражение этого библейского и именно «эсхатологического» богословия времени. Оно начинается с благословения Царства Ягве, к которому время направлено, оно есть всецело культ Бога истории, Бога спасения. Оно «санкционирует» человеческую жизнь во всех ее аспектах, дает ей религиозную санкцию, но опять-таки не как нечто самодовлеющее, а связывая ее все с тем же □ □ □ □ □ □ □ □, осмысливая ее в свете *последней* истины о мире, человеке и истории. Утро, вечер, день, суббота, праздники — все это имеет «эсхатологический» смысл, как напоминание о последнем и великом, во времени наступающем, «дне Господнем». Это богослужение времени, но времени не природного, не циклического, не того времени, которое, так сказать, «имманентно» миру, его ограничивает и заключает в свой самодовлеющий, циклический ритм, но времени, «прозрачного» для эсхатологии, времени, в котором и над которым всегда действует живой Бог Авраама, Исаака и Иакова, и которое свой подлинный смысл обретает в Царстве Ягве, «Царстве всех веков».

Но ведь то же самое понимание времени, и это хорошо показал Cullmann, лежит в основе и христианского, новозаветного его восприятия, и вне его невозможно понять ни раннехристианской эсхатологии, ни того, что мы называем эсхатологизмом раннехристианского культа. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие»: центр христианской киригмы в том, что пришел Мессия, то есть совершилось то событие, к которому направлена была история Израиля, и в ее свете, по отношению к ней — и вся история мира. Разница между христианством и иудейством не в восприятии или богословии времени, а в понимании тех событий, которыми это время духовно измеряется. Иудейское время эсхатологично в том смысле, что оно еще направлено к пришествию Мессии и Мессианского царства; в христианском времени Мессия уже пришел, уже явлен, царство Ягве приблизилось. Если эсхатологию понимать только футурически, то, как говорит Cullmann, «безусловное утверждение эсхатологизма раннего христианства» ошибочно — «норма не то, что наступит еще в будущем, а Тот, Кто уже пришел...»<sup>32</sup>. Новизна христианства не в новом восприятии времени или мира, живущего во времени, а в том, что событие, которое и в старой, иудейской концепции составляет «центр» времени и определяет его смысл, уже наступило. А это событие, в свою очередь, *эсхатологично*, ибо в нем явлен и определен *последний* смысл всего — творения, истории, спасения.

Наступление «дня Господня», таким образом, не означает ни конца, ни обесмысливания, ни опустошения времени. И весь смысл, вся острота и единственность раннехристианской эсхатологии в том, как раз, что в свете пришествия Мессии и «приближения», то есть явления в мире Мессианского Царства, время становится предельно *реальным*, приобретает новую и особую напряженность. Оно становится *временем Церкви*: то есть временем, в котором совершается теперь *спасение*, дарованное Мессией. «Если история продолжается, — пишет Th. Preiss о вере первых христиан, — то это потому, что Бог хочет спасти Израиль и все народы. Церковь открыта миру и обнимает в своем видении весь мир... Ибо все силы космоса и истории должны быть подчинены Христу»<sup>33</sup>.

5. В свете такой эсхатологии, которую, как видим, вряд ли можно просто отождествить с «мироотвержением», и нужно, нам кажется, понимать эсхатологический характер нового христианского культа и, прежде всего, Евхаристии. В Евхаристии «актуализируется» событие, которое в категориях времени есть событие прошлого, но которое в силу своего эсхатологического, то есть решающего, завершительного значения, есть событие вечно-действенное. Пришествие Мессии есть единичное событие прошлого, но в Его пришествии, жизни, смерти и воскресении в мир вошло Его Царство, новая жизнь в Духе, дарованная Им, как жизнь в Нем. Это мессианское Царство, эта жизнь в новом эоне «актуализируется» — становится реальным — в собрании Церкви, в  $\square \square \square \square \square \square \square \square$ , когда верующие собираются вместе, чтобы иметь общение в Теле Господнем. Евхаристия, таким образом, есть явление Церкви, как нового эона, причастия Царству, как парусии, присутствия Воскресшего и Вознесшегося Господа. Подчеркнем: не «повторение» Его пришествия, Его нисхождения в мир, а вознесение Церкви в Его «Парусию», причастие Церкви Его небесной славе. Позднее христианская мысль начнет в понятиях, заимствованных у греческой философии, интерпретировать природу Таинства, этого «повторения неповторимого». Иудеохристианству и ранней Церкви было бы неправильно приписывать такую богословскую интерпретацию в полном ее виде. Но нельзя сомневаться в том, что уже тогда, жизненно, то есть в вере и в опыте Церкви, и, может быть, тогда сильнее и яснее, чем когда бы то ни было после, даны были все элементы этого будущего богословского построения. Церковь принадлежит *новому эону*, Царству Мессии, которое по отношению к *миру сему* есть Царство *будущего века*. Поэтому она *не от мира сего*. Но Церковь пребывает в *мире сем*, в этом эоне. Во Христе Царство вошло в мир сей и пребывает в нем в Церкви. Для мира сего оно *будущее*, в Боге

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>33</sup> Th. Preiss, в сборнике «Le Sens de l'Histoire» (издание Ecumenical Institute).

вечное и настоящее, и будущее. Христиане живут всецело жизнью мира сего, они плоть от плоти и кровь от крови его, и, вместе с тем, их жизнь как новой твари «скрыта со Христом в Боге» и явится во славе во второе пришествие Христа, то есть когда завершится дуализм этих двух эонов и кончится «мир сей». Евхаристия, Трапеза Господня и есть *актуализация* нового эона в старом, пребывание и явление Царства будущего века в веке сем. Евхаристия есть парусия, присутствие и явление Христа, Который «сегодня, вчера и во веки Тот же» (Евр. 13:8) и участвуя в Его трапезе, христиане приобщаются Его Жизни, Его Царства — то есть новой жизни, нового эона. Иными словами, эсхатологизм Евхаристии не в «мироотвержении», не в устремлении из времени, а, прежде всего, в утверждении реальности, действительности, присутствия Царства Христа, которое в Церкви «внутри есть», то есть уже здесь, но которое только в конце «мира сего» будет явлено всем во славе. Это *преодоление* времени, но не в смысле его опустошения или обесценения, а в смысле возможности, живя в «мире сем», быть причастниками или участниками «эона будущего», полноты, радости и мира в Духе Святом<sup>34</sup>.

б. Так подходим мы к последнему смыслу и «оправданию» литургического дуализма первохристианства. Мы говорили выше, что *новый* культ, будучи по самой своей природе свидетельством о совершившемся пришествии и явлении Мессии, об исполнении образов и обетований Ветхого Завета, как бы *постулировал* старый культ, без которого он не может по-настоящему и по сущности своей быть *новым* именно как вечно-новым, а не только в хронологическом смысле, новым по самой своей природе. Теперь мы можем пойти дальше. Мы можем сказать, что именно эсхатологизм *нового* культа, в свою очередь, постулирует старый культ, как богослужение времени. Ибо сама эта эсхатология *соотносительна* с временем, только по отношению к нему и может быть до конца и по-настоящему эсхатологией, то есть явлением и актуализацией (□ □ □ □ □ □ □).

Церковь оставлена в мире, чтобы своей эсхатологической полнотой спасти его, — *парусией*, то есть пришествием, присутствием и ожиданием Христа просвещать, судить и осмысливать его жизнь, его историю, то есть его *время*. Если бы Церковь была спасением *от* мира, то ее *новый* культ был бы достаточен, больше того, он был бы единственным содержанием и целью всей жизни Церкви. Так понимаемая «мироотвергающая» эсхатология, возможно, и разделялась отдельными христианами («Да

---

<sup>34</sup> О месте и значении *дня Господня* в литургической жизни ранней Церкви см. работы, собранные в книге «Le Jour du Seigneur», Paris, 1948. (H. Furet. Leg Sources bibliques. J. Daniélou. La doctrine patristique du dimanche. Y. M. Congar. La théologie du dimanche. R. Guardini. Le jour sacré dans l'histoire du salut.) См. также

придет Царствие Твое и да прейдет мир сей» в «Дидахи»). Но даже и эти, уже не столько эсхатологические, сколько апокалиптические настроения не угашали в христианах сознания того, что Церковь оставлена в *мире сем* с миссией, и что именно об этой миссии — «смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедовать» — свидетельствует, на нее христиан как бы «обрекает» Таинство самой Церкви, в которой она актуализирует себя, как явление нового эона, новой жизни в парусии Господа. «Мир сей» прейдет, Господь воцарится во славе. Церковь ждет этого исполнения времени, устремлена к этой последней победе. Но ожидание это не пассивное состояние, а ответственное служение — в мире сем «поступать, как Он». Это *время Церкви*. И только теперь, в осознанной *конечности* его, с одной стороны, а с другой — пронизанности светом и силой Царства, время приобретает весь свой смысл, и мир, «образ которого проходит», уже не обречен на бессмысленное исчезновение в это текучее небытие. Поэтому как Церковь, будучи «не от мира сего», пребывает *в нем и ради него*, так и то Таинство, которым создается и актуализируется Церковь, в котором вечно осуществляется ее тождественность с Телом Христовым, и, следовательно, с новым эоном, не уничтожает и не обесмысливает времени, но, будучи по существу преодолением времени и выходом из него, *в нем* совершается, его наполняет новым смыслом.

Но тогда богослужение времени, каковым является, как мы видели, *старый* иудейский культ, сохраненный Церковью, сохранен ею, так сказать, по необходимости, как восполнение Евхаристии, без которого «приложение» ее ко времени, реальное *освящение* жизни мира и жизни в мире оказалось бы неполным. Евхаристия не заменяет собою богослужения времени, потому что сущность его в явлении в этом эоне — эона иного, в приобщении верных жизни вечной, Царству Божию, уже «пришедшему в силу». И она также не может уничтожить богослужения времени, ибо тогда время было бы действительно опустошено и обесмыслено, стало бы только «промежутками» между совершениями Евхаристии. Таким образом, для своего реального исполнения новый культ, культ эсхатологический в глубочайшем смысле этого слова, как бы требовал включения себя в ритм времени, и в нем — сочетания с богослужением времени, как утверждения реальности того мира, той жизни, *спасти* которые пришел Христос... Но все это, могут возразить нам, есть богословская «интерпретация»: так *должно* было быть. Можно ли подтверждение сказанному найти в самих фактах первохристианской литургической традиции?

## 5.

1. В первую очередь проверке фактами подлежит то богословие времени, из которого мы выводим основную структуру первохристианского «закона молитвы». Такое подтверждение мы находим в нарочитой связи Евхаристии с временем, которая с первых же дней существования Церкви выражается в праздновании христианами *дня Господня*<sup>35</sup>. Это день воскресения Иисуса из мертвых, явления Его новой жизни, и этот день становится в Церкви днем *Евхаристии*. Для понимания места этого дня Господня в литургической жизни ранней Церкви важно уяснить отношение его к еврейской субботе. Об этом отношении современное христианское сознание забыло столь прочно, что постепенно попросту «сдвинуло» всю седмицу, в которой воскресный день (первый день седмицы, *prima Sabbati*) как бы просто заменил собой субботу. На него постепенно перенесли все ветхозаветные предписания и определения, касавшиеся седьмого дня, превратившегося, таким образом, в ветхозаветный «прообраз» христианского праздничного дня. Этот сдвиг седмицы стал особенно ощутительным, когда император Константин Великий дал «дню Солнца» официальную государственную санкцию, сделал его общеобязательным днем отдыха<sup>36</sup>. Но еще до конца четвертого века в церковном сознании жила память о первоначальном соотношении «дня Господня» с субботой и, тем самым, с ветхозаветной седмицей, и свидетельства об этом, хотя и в смутной форме, до сих пор можно найти в нашем богослужебном уставе.

2. Для ранней Церкви день Господень не означал замены субботы, не был ее, так сказать, христианским эквивалентом. Напротив, собственная природа и смысл этого нового дня определялись по отношению к субботе и связанной с ней концепцией времени. Хорошо известно, какое ключевое место занимала суббота и все предписания о ней в ветхозаветном законе в еврейском благочестии<sup>37</sup>. Откуда бы ни был воспринят Израилем седмичный счет времени<sup>38</sup>, религиозное истолкование и переживание его было укоренено в специфически библейском богословии времени<sup>39</sup>. Седьмой день, день совершенного покоя есть воспоминание о творении мира, как причастие покою Божьему после творения. Покой этот означает и выражает полноту, завершенность и «доброту» мира, есть вечная

---

<sup>35</sup> См. сборник: "Le jour du Seigneur". Paris, 1948.

<sup>36</sup> *Евсевий*. Vita Const. 4, 18. Ср. *J. Gaudemet*. La législation religieuse de Constantin. Rev. Hist. Egl. France, 1947. P. 25 sqq.

<sup>37</sup> См. "Le Sabbat". Textes de la Mishnah relatifs au repos du Sabbat avec commentaires de *W. O. E. Oesterley*. Paris, 1935. *M. J. Lagrange*. Le Judaïsme avant Jÿsus Christ. Paris, 1931. *H. Fÿret*. Op. cit. P. 57 sqq.

<sup>38</sup> *S. Mowinkel*. Le Dÿcalogue. Paris, 1927. Pp. 75–98. *H. Gazelles*. Etudes sur le Code l'Alliance. Paris, 1946. P. 95. *Fÿret*. Op. cit. P. 58, 61 sqq.

<sup>39</sup> *Fÿret*. P.74.

актуализации изначального, Божественного «добро зело», изреченного о мире. Суббота санкционирует всю природную жизнь мира, протекающую в циклах времени, потому что она есть божественно установленный знак соответствия мира Божественной о нем воле и произволению. В этот день Закон *предписывает* радость: «нужно есть и пить, и благословлять Того, Кто сотворил все», ибо «Тот, Кто сотворил все, почтил и освятил день субботний и заповедал так поступать» (2 Мак. 15:2–4). Верность субботе связана с последними мистическими глубинами Израиля, и только поняв ее религиозный смысл, за который люди готовы были умирать, можно осознать смысл нового дня, введенного Церковью.

Возникновение этого дня укоренено в тех чаяниях спасения, в том устремлении в будущее и в тех мессианских чаяниях, которые столь же характерны для богословия Ветхого Завета, как и культ Закона. Если в субботу еврей чтит Творца вселенной и Его совершенный закон, то он знает также, что в этом, сотворенном Богом мире, против Бога восстают враждебные силы, что он испорчен грехом. Закон нарушен, человек болен, жизнь отравлена грехом. Время, заключенное в седмичный цикл, оказывается уже не только временем благой и богопослушной жизни, но и борьбы света с тьмой, Бога с восставшими на Него. Это время истории спасения, упирающееся в эсхатологическое свершение, в *дни Мессии*... И снова, каково бы ни было первоначальное содержание и генезис еврейского мессианизма и связанной с ним апокалиптики, для нас важно то, что время появления христианства совпадает с последним их напряжением, с возрастанием их в универсальную эсхатологическую схему. И именно в связи с этой эсхатологией, как ее результат, возникает идея *дня Господня*, дня мессианского свершения, как *дня восьмого*, «преодолевающего» седмицу, выводящего за ее пределы<sup>40</sup>. В эсхатологической перспективе борьбы Бога с «князем мира сего», ожидания нового времени, нового эона, седмица и ее увенчание — суббота оказываются образами этого падшего мира, ветхого эона, того, который должен быть преодолен с наступлением «дня Господня». Восьмой день — день *за пределами цикла*, очерченного седмицей, запечатанного субботой — это *первый* день нового эона, образ *времени Мессии*. «И я учредил, — читаем мы в одном из характернейших памятников позднееврейской апокалиптики, в “Книге Еноха”, — также и день восьмой, чтобы день восьмой был первым, созданным после моего творения... чтобы в начале восьмого [тысячелетия] было бы время без счета, бесконечное, без годов,

---

<sup>40</sup> Daniëlou. Op. cit. P. 120 sqq. О еврейской апокалиптике см. R. Charles. Eschatology, Hebrew, Jewish and Christian. 1913.

месяцев, недель, дней и часов»<sup>41</sup>. Понятие восьмого дня связывается с другим характерным для иудейской апокалиптики понятием — космической недели в семь тысяч лет. Каждая седмица есть, таким образом, образ всего времени, и все время, то есть весь «век сей», есть одна седмица. День же восьмой и восьмое тысячелетие суть начало нового эона, не знающего счета времени, эсхатологического. Этот день восьмой (после и вне седмицы) есть, следовательно, и день *первый* — начало спасенного и обновленного мира.

Христос воскрес не в субботу, а в первый день седмицы (□ □ □ □ □ □ □ □ □ □). Суббота была даем Его *покою*, Его «субботствования» во гробе, днем, *завершающим* Его дело в пределах «ветхого эона». Но новая жизнь — жизнь, «воссиявшая из гроба», — началась в *первый* день седмицы, и это был первый день, начало жизни воскресшей, которой «смерть ктому не обладает». Этот день и стал днем Евхаристии, как «исповедания Его воскресения», днем причастия Церкви этой воскресшей жизни<sup>42</sup>. И вот, чрезвычайно знаменательно то, что в раннем христианстве, до Василия Великого включительно, этот день часто назывался *днем восьмым*. Это значит, что символизм еврейской апокалиптики был усвоен христианами, стал как бы одним из богословских «ключей» к их литургическому сознанию. Можно не останавливаться специально на Первом послании Петра, в котором есть, как будто, намек на особенное знамение цифры восемь (3:20–21). В Евангелии от Иоанна, несомненно, самом «литургическом» из всех, воскресший Христос является спустя *восемь* дней (Ин. 20:26). И далее «тайна» восьмого дня толкуется христианами в применении к евхаристическому дню Господню, что указывает на совершенно ясную традицию. Эти многочисленные тексты о восьмом дне собраны J. Daniélou<sup>43</sup>. Смысл их ясен: Христос воскрес в первый день, то есть в день начала творения, потому что Он восстанавливает творение после греха. Но вот, этот день, завершающий историю спасения, день победы над силами зла, есть также и день *восьмой*, ибо он есть начало нового эона. «Так день, который был первым, — пишет бл. Августин, — будет и восьмым, чтобы первая жизнь уже не была отнята, но сделана вечной»<sup>44</sup>. И еще яснее св. Василий Великий: «День Господень велик и славен. Писание знает этот день — без вечера, без другого дня, без конца; псалмопевец назвал его днем восьмым, ибо он вне седмичного времени. Назовешь ли ты его днем или веком, смысл

<sup>41</sup> Цит. у P. Cotton. From Sabbath to Sunday. Bethleem, U. S. A., 1933.

<sup>42</sup> H. Chirat. Le dimanche dans l'antiquité chrétienne. In "Études de Pastorale Liturgique". Paris, 1944. Pp. 127–148. H. Callewaert. La synaxe eucharistique a Jerusalem, berceau du Dimanche. In "Ephemerides Theol. Lovan". 15, 1938. Pp. 34–73. Специальный номер журнала Vie Spirituelle, 1 avril 1947 ("Le Huitième Jour") и Dom H. Dumaine: art. "Dimanche" in Dict. Arch. Lit. Chr. IV, 1, 858–994.

<sup>43</sup> Daniélou. Op. cit. P. 120 sqq. и Vie Spirituelle. Vid. supra.

<sup>44</sup> Epist. 55, 17.



в литургическом предании ранней Церкви, мы имеем подтверждение того эсхатологического богословия времени, о котором мы говорили выше. Эсхатологизм нового христианского культа не означает отвержения времени: для культа «всецело мироотвергающего» не нужно было бы «установленного дня», *statu die*, он мог бы совершаться в любой день и час, не будучи никак связан с ним, не имея к нему никакого отношения. Но он не 'Состоит также и в соединении с временем через освящение одного из дней седмицы, как это было в ветхозаветном<sup>1</sup> законе о субботе. Ибо «день Господень», актуализируемый в Евхаристии *statu die*, не есть «один из дней». Как сама Церковь, пребывая в «мире сем», являет в нем жизнь, которая «не от мира сего», так и «день Господень», актуализируемые внутри времени!, в одном из дней, являет в них то, что над временем и принадлежит другому зону. Но так же как Церковь, будучи не «от мира сего», пребывает в мире сем — д Л1 я его спасения, так и Таинство 'дня Господин, Таинство нового эота сопряжено с временем, для того, чтобы само время стало временем Церкви, временем спасения. И именно в этом наполнении времени «Эсхато-ном», то есть тем, что его преодолевает, что над ним, что свидетельствует об его конечности и ограниченности, и состоит освящение времени.

3. Но если связь Евхаристии с «установленным днем» и сущность этого дня, как «дня Господня», указывают на определенное богословие времени, если они подтверждают нашу первую гипотезу о содержании первохристианского закона молитвы, они не доказывают еще наличия

94

в ранней Церкви того, что мы определили как богослужение времени, то есть богослужения отличного от воскресного евхаристического собрания и уже непосредственно (связанного с природными циклами времени. Мы говорили уже, что по вопросу о происхождении этого типа! богослужения, которое займет такое большое место в литургической жизни Церкви следующей эпохи, мнения историков расходятся. Мы

---

*dimanche n'est-il plus le septième jour, le jour du repos du travail de ce monde-ci, mais le premier, ou encore le huitième... le début d'une nouvelle semaine, d'un nouveau monde et, au delà de la consommation cosmique, le début de la vie éternelle, qui est celle des enfants de Dieu filii in Filio, des vivants de vie éternelle, en Celui, qui, ressuscité des morts, vit désormais 'pour Dieu'... Le dimanche est le jour où vraiment se réalise l'Eglise, où elle se réalise comme cité du ciel, comme autre monde que celui-ci". — Y. M. Congar. La Théologie du Dimanche. In "Le Jour du Seigneur". Pp. 150–151, 153.*

высказывали также наше убеждение в том, что, поскольку «литургический дуализм в иудеохристианстве выражал нечто существенное и основное в самой вере Церкви, он должен был в том или ином виде сохраниться и после окончательного разрыва христианства с иудейством. Можем ли мы теперь указать на факты, подтверждающие эту гипотезу?

Заметим, прежде всего, что разногласия между историками культа в этом пункте отчасти объясняются недостаточной разработанностью самого вопроса об истоках богослужения времени. Ведь, до сравнительно недавнего времени внимание литургистов было сосредоточено почти исключительно на вопросах, связанных с историей сакраментального христианского культа — Евхаристии и крещения. Остальные стороны, литургической жизни ранней Церкви оставались как бы в тени. Их изучение еще только, начинается и не удивительно, что «слишком много проблем остается еще нерешенными, слишком много гипотез недоказанными»<sup>51</sup>). Поэтому с чисто исторической точки зрения, всякое безоговорочное да, как и безоговорочное нет, на вопрос об изначальности христианского богослужения времени могут быть признаны преждевременными. Но все же, даже при частичном материале, собранном и изученном в литургической науке, все очевиднее становится вывод о несостоятельности отмеченной в начале этой главы гипотезы о позднем и специально-монашеском происхождении *officium divinum*, богослужения суточного круга. С другой стороны столь же несостоятельно, как мы увидим

51) J. M. Dalmas, «Maison Dieu», 21, pp. 21.

ниже, мнение о после-константиновском происхождении и идеи «годового круга» богослужения.

На первое место нужно поставить согласное свидетельство доникейских памятников о часах молитвы — в Библии, о связи молитвы с определенными сроками. Уже в послании Климента Римского к Коринфянам мы читаем «мы должны в порядке совершать все... в определенные времена... Не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы»<sup>52</sup>). Три часа молитвы указаны в Дидахии<sup>53</sup>), у Тертуллиана<sup>54</sup>), у Киприана Карфагенского<sup>55</sup>), у Оригена<sup>56</sup>), в «Апостольском Предании» Ипполита<sup>57</sup>). «Мы должны молиться ранним утром — пишет Киприан — чтобы воскресение Господне могло быть помянуто утренней молитвой; и также при заходе солнца и в сумерки мы должны снова молиться...». Предание о часах и сроках молитвы можно с несомненностью признать согласным преданием всей ранней Церкви. Мы знаем, что часть историков

богослужения истолковывает это предание как относящееся к частной, а не церковной молитве. Но даже и в таком случае, оно указывало бы на определенный интерес к молитве в о времени, на понимание времени, как необходимой «рамы» молитвы Довольно рано (в «Апостольском Предании» Ипполита) мы находим указание на богословский смысл этих часов и сроков. Поэтому, даже если ничего другого, кроме этих предписаний совершать молитву в установленные часы мы не имели бы в предании до-никейской Церкви, их было бы достаточно, чтобы из них вывести дальнейшее развитие суточного круга богослужения. Он был бы не плодом какой то «литургической революции», а очевидным раскрытием и упорядочением этого раннего предания.

Но на деле мы можем пойти дальше. Во-первых, те

52) **Клим. Рим.**, Поел, к Кор., 60.

53) Дидахи, 8.

54) De Oratione, 15.

55) De Orat. Domin. 35, P. L. 4, 560.

56) In Eom. 9, 1. P. G. 15, 1205. Horn in Gen. 10, 3, P. G. 12, 218.

57) Апостольское Предание, 35, 1, 2

тексты и свидетельства, на основании которых говорят обычно об исключительно частном характере этой молитвы часов и сроков, вполне определенно указывают, что эта молитва могла иметь и фактически имела церковный характер, совершалась и в собрании общины. Так, в «Апостольском Предании», непосредственно за предписанием молиться утром, сразу после пробуждения, говорится: «но если есть поучение словом (catechizatio), пусть каждый предпочтет полти на него..., ибо когда он совершил молитву в собрании, он способен будет избежать лукавства дня...» 55). Мы не знаем, были ли эти собрания с «поучением слова» и молитвой ежедневными. Но если принять во внимание весь дух, весь «этос» ранней Церкви, его необходимо будет определить, как «эклизиоцентрический», одновременно и имеющий свое основание в опыте еkkлeсии собрания, общения и к нему направленный<sup>59</sup>). «Старайтесь быть как можно чаще вместе», пишет Св. Игнатий Антиохийский<sup>60</sup>) и ему вторит Св. Киприан Карфагенский: «Господь единства не возжелал, чтобы молитва Ему приносилась отдельно и частно»<sup>61</sup>). На ценности «быть как можно чаще вместе» — то есть церковного собрания, общей

молитвы, общения, настаивают Ориген<sup>62</sup>), Тертуллиан<sup>63</sup>) и др. м). Повторяем, на основании этих текстов, взятых самих по себе, нельзя сделать категорических выводов о регулярном суточном богослужении. Но они указывают, во-первых, на твердую традицию о

58) Ibidem.

59) См. H. Chirat. L'Assembles Chretienne a l'Age Aposto-lique, Paris 1949, pp. 15 sqq. — G. Bardy. Lq Theologie de l'Eglise d'e St. Clement de Rome a St. Irenee. Paris 1945, pp. 19. Прот. Н. Афанасьев. Трапеза Господня. Париж, 1952 и его же: «Две идеи Вселенской Церкви» в Пути № 45.

### **60) Игнатий Ант. Ефес. 3-**

61) De Oratione Domin. P. L. 4, 541.

62) см. Danielou, Or'gene, Paris 1948, 41 sq.

63) Апол. 1, 39.

64) <J. Bardy. La Theologie d'e l'Eglise de St. Clement a St Irenee, Paris 1945, pp. 19-53.

сроках молитвы в ранней Церкви, во-вторых, на несомненно существовавшие в ней, хотя, может быть, и не повсеместно, собрания, посвященные молитве и слову и, наконец, на признание этой церковной молитвы нужной и превосходной по отношению к молитве частной, то есть на ее включение в «lex orandi» Церкви.

Еще более осязательный удар гипотезе монашеского происхождения суточного круга нанесла так называемая сравнительная литургика, принципы и метод которой блестяще разработал в своих многочисленных трудах А. Ваумстарк<sup>65</sup>). Сравнительное изучение различных литургических традиций показывает, что эпоха развития суточного круга после Константина отмечена соревнованием и отчасти даже борьбой двух типов суточной службы: «соборного» и «монашеского» по терминологии Ваумстарк'а. В следующей главе нам придется подробнее остановиться на этом соревновании. Сейчас достаточно сказать, что факт этот с несомненностью доказывает наличие в Церкви суточных служб, суточного круга не только отличных от монашеского типа их, но и возникших до появления монашества. Но, что еще важнее, не подлежит сомнению синагогальная первооснова суточ.ных служб «соборного» типа, их структуральная зависимость от иудейского ежедневного богослужения. Этой зависимости особую работу посвятил уже неоднократно

цитировавшийся нами С. W. Dugmore. Он считает не подлежащей сомнению синагогальную структуру двух основных (Служб суточного круга — вечерни и утрени. В дни, когда совершалась Евхаристия, это собрание синагогального типа предшествовало ей, как ее первая часть (*missa catechumenorum*), а в остальные дни составляло уже самостоятельную службу, приуроченную к определенным часам дня<sup>66</sup>). В 3-ем веке, как это ясно из памятников хотя бы частично отражающих эту эпоху, вечерня и утрени — уже заняли свое теперешнее почетное положение в круге суточных служб» (т).

65) **A. Baumstark**, *op. cit.*; pp. 118 sqq.

66) **Dugmore**, *op. cit.* 57.

67) Скабалланович. Толковый Типикон, стр. 87.

Наличие этих суточных служб, посвященных по словам Тертуллиана — «общим молитвам... чтению божественных писаний, увещаниям и напоминаниям», и объясняет, как только что сказано, причину и способ соединения синагогального «синаксиса» с Евхаристией. Ответ Srawley (*it just happened*) приобретает больше содержания.

Во всяком случае, повсеместное принятие всеми уставами круга утрени и вечерни, как служб литургических, то есть предполагающих собрание Церкви (ар. в Апост. Пост, участие в них епископа, пресвитеров и диаконов), и, следовательно, отличных от служб чисто монашеских (повечерия и т. д.) — подтверждает принадлежность их именно церковному литургическому преданию, церковной «*lex orandi*», а сохранившиеся в них даже до теперешнего времени, и несмотря на сильную монашескую переработку (об этом ниже) элементы несомненно синагогальные, указывают на их раннее включение в эту *lex orandi*.

Таким образом, то богословие времени, которое мы видели воплощенным и выраженным уже в литургическом дуализме иудеохристианства, а затем в цикле эсхатологического «дня Господня<sup>1</sup>», подтверждается и в сохранении Церковью «из языков» богослужения суточного круга. С самого начала церковное богослужбное предание включает в себя идею дня, как литургической единицы в которой определенные часы и сроки — вечер, утро, ночь должны быть освящены молитвой, и молитвой не только частной, но и церковной. Можно предполагать, что не вся Церковь, то есть не все верующие имели возможность собираться дважды каждый день и что поэтому с самого начала в этих службах принимало участие меньшинство, те, кто могли это сделать. На это указывает,

возможно!, различие Тертуллианом *coetus* от *congregationes*, а также увещания стараться посещать эти собрания, которые находим, например, в Апостольских Постановлениях и в «Завещании». Но это не меняет церковного, литургического характера этих служб. Молится Церковь — «чтобы окружить Бога общими молитвами,

99

как бы войском, собранным в одно место»<sup>68</sup>). И эта идея *Ecclesia orans*, молящейся Церкви, несомненно соответствует всему духу ранне-христианской экклезиологии, литургическому благочестию до-никейской Церкви.

6.

1. И, наконец, к первохристианству, к апостольскому началу Церкви необходимо возводить первооснову и того, что на языке современной литургики называется церковным годом. Эту первооснову мы видим в сохранении первохристианской *lex grandis* Пасхи и Пятидесятницы<sup>69</sup>). Эти два основных еврейских праздника, удержанные христианством, засвидетельствованы, как новозаветной письменностью, так и ранними христианскими памятниками. Недавно сделана попытка найти в ранней Церкви христианскую «рецепцию» и третьего из больших еврейских праздников, относящихся к ветхозаветной *Heilsgeschichte* — праздника Кущей, «о попытке эта еще столь гипотетическая, что мы не будем на ней сейчас останавливаться. Но в том, что касается Пасхи и Пятидесятницы, сомнений нет. Церковь сохранила эти праздники не «по инерции», а потому что они составляли необходимую библейски — литургическую предпосылку самой веры Церкви. Христос умер как «Пасха наша», а в «последний и великий день» Пятидесятницы, имевший уже в позднем иудействе эсхатологический характер, совершилось сошествие Св. Духа — актуализация Церкви, полагающая начало времени Церкви. Мы можем не входить здесь в рассмотрение сложных проблем, «взванных с новозаветными текстами о Пасхе, совершенной Христом накануне смерти, а также с «пасхальными спорами» второго века. То или иное ре-

**68) Тертуллиан, Апол. 1,39-**

69) См. Allg. n Me Arthur. The Evolution of the Christian Year, London 1953. A. Baumstark, op. cit., p. 174 et suiv. Dom B. Botte. La fête de Pâques, in «Maison-Dieu» 41 (1955), pp. 88-95.

шение этих проблем не нарушает единственно важного для нас сейчас факта: наличия в ранне-христианском литургическом предании двух годовых праздников, посвященных

воспомяйте (izvŕĵ^a у Оригена) Искупления и Спасения. Факт этот доказывает сохранение Церковью идеи года, как также литургической единицы и, может быть, именно здесь лучше всего видна связь христианской *lex orandi* с иудейской. Ибо, казалось бы, литургический год меньше всего вытекает из сущности литургической жизни ранней Церкви. Все, что мы знаем о переживании христианами того времени Евхаристии и дня Господня, указывает на постоянную п а с-хальность, так же как и крещение с возложением рук ощущалось ими как дьящаяся Пятидесятница, как постоянное излияние Духа Св. и Его даров. Для них, казалось бы, не было нужно выделять воспоминания о Смерти и Воскресении Христа, с одной, стороны, сошествия Св. Духа, с другой, — в отдельные и специальные «праздники». Ибо тайна смерти и Воскресения, и опыт новой жизни в Духе Св. есть доминирующая тема всей жизни ранней Церкви. Эти праздники не могли 'быть ни особыми историческими 'воспоминаниями — ибо каждая Евхаристия есть «память смерти и исповедание Воскресения» и каждое крещение актуализация Пятидесятницы, ни выделением в особое литургическое торжество догматического смысла этих событий. И, если Церковь сохранила два эти праздника ветхого Израиля, несмотря на то, что их исполнение во Христе наполняет всю жизнь Церкви, и каждый ее акт, то это потому, что она сохранила то богословие времени, которое ими было выражено. То есть богословие времени эсхатологического, ставшего историей спасения, направленного к своему совершению и исполнению в Царстве Божию. В этом времени, в этой истории пришествие Мессии и Его Пасха, сошествие Духа и в Нем — явление «нового зона» в мире — означают решительный перелом в буквальном: смысле этого слова. Но время и история спасения в нем продолжаютя. В Мессии они обрели весь свой смысл, но также и новую цель — космической и последней победы Царства, уже явленного в Мессии. Поэтому христианская Пасха, это все та же Пасха избранного народа Божьего, Пасха исхода и спасения от рабства, Пасха пустыни, Пасха шествия к земле обетованной. К этому нарастанию смысла Пасхи, выраженного в серии фактов, прибавился еще один смысл, последний, включивший все в себе: «Христос, Пасха наша заклан за нас». И этот последний факт полагает христианскую Пасху, кале знак нового периода истории спасения, направленного к исполнению Пасхи в «невечернем дне Царства Божия».

Сохранение Пятидесятницы (как, прежде всего, пятидесятидневного периода после Пасхи), каково бы ни было первоначальное литургическое выражение этого праздника, указывает опять-таки на христианскую «рецепцию» определенного понимания года, времени, природных циклов, как относящихся к эсхатологической реальности Царства, дарованного людям во Христе. Пятидесятница, древний земледельческий праздник был,

по словам К. Kohler, «преобразован раввинистическим иудаизмом в исторический праздник, в воспоминание дарования на Синае декалога» 70). «Если это преобразование завершилось к евангельской эпохе — замечает Mac Arthur — глубоко знаменательно то, что Дух Св. в Его динамической силе был воспринят учениками именно в этот день... Как Ветхий Завет, заключенный в Исходе, который вспоминался на Пасху, был исполнен на Синае, так Новый Завет, заключенный в событиях, 'вспоминавшихся христианской Пасхой... был исполнен на Пятидесятницу. Христианская Пятидесятница стала днем рождения Церкви, как Нового Израиля Божия<sup>71</sup>). И снова характерно это утверждение, с одной стороны, что христиане пребывают как бы в постоянной Пятидесятнице (ср. Ориген: «тот, кто поистине может сказать — мы воскресли со Христом и «Бог прославил нас и посадил одесную с Собою на небе во Христе» всегда пребывает во времени Пятидесятницы<sup>72</sup>), и

70) К. Kohler. Jewish Theology. New York, 1918, p. 463.

71) Me Arthur, op. cit., p. 143.

72) Contra Celsum, 8, 22.

одновременно выделение Пятидесятницы в особый праздник, в особое время года: «мы празднуем также — пишет Св. Афанасий Великий — Святые дни Пятидесятницы... указывая на грядущий, век»... «Итак прибавим., семь святых недель Пятидесятницы, радуясь и славя Бога за то, что Он заранее этими днями явил нам радость и вечный покой, уготованные на небе нам и верующим истинно во Христа Иисуса, Господа нашего...»<sup>73</sup>). Мы имеем здесь тоже соотношение между эсхатологией, то «сть переживанием Церкви, как новой зона, как предвосхищения «Царства будущего века», с утверждением времени, как истории, в которой Царству этому надлежит расти и «исполняться» в подвиге и вере людей.

Если бы все это не было так, то невозможно было бы понять и объяснить всего последующего! развития литургического цикла Пасхи и Пятидесятницы. Ибо, даже в последней своей — византийской — обработке он сохранил несомненную связь с первоначальным библейским<sup>1</sup> богословием времени, из которого он вырос, и в котором укоренен также принцип христианской «рецепции» его иудейского прототипа: — связь искупительной Жертвы Мессии с еврейской Пасхой, связь сошествия Св. Духа с «последним и великим днем» еврейской Пятидесятницы.

Подводя итоги этой главе, можно сказать так: если невозможно, оставаясь в пределах чисто исторического исследования, утверждать повсеместность разработанного и развитого богослужения времени в ранней до-константиновской Церкви, то общий принцип его и, следовательно, историческое начало, можно и нужно возвести к первоначальной, апостольской иудео-христианской *lex orandi*. В этом убеждает нас как общее рассмотрение богословия времени, присущего ранней Церкви и составляющего отличительную черту ее эсхатологизма, так и все то, что нам известно о форме, структурах и содержании ее богослужения. Во всяком случае, гипотезу о позднем, после-константиновском

### 73) Пасх. Поел. 4, 5 и 19, 10.

возникновении иной этого богослужения времени, и, следовательно, о «литургической революции», завершившей, якобы, первохристианский период истории богослужения, нужно признать решительно неверной. В вере, в сознании, в богословии первохристианства даны все элементы богослужения времени и его будущего развития, дан также и его «прототип»: богослужение синагоги, которое, пускай короткое время, но христиане переживали как свое. Есть достаточно оснований считать, что в основном оно сохранено было Церковью и после разрыва с иудейством и стало исходным пунктом дальнейшего развития ее литургической жизни.

Таким образом, мы можем с достаточным основанием начало устава, то есть того соотношения и сопряжения Евхаристии и богослужения времени, в которых мы распознали основоположную структуру церковной молитвы, считать заключенным с самого начала в «законе молитвы» Церкви, действительным его н а ч а л о м.