

### Глава 3. ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ УСТАВА.

1.

1. Время для написания сколько-нибудь полной истории богослужебного' устава еще не наступило. Такая история требует предварительной обработки целого ряда вопросов, которые еще только начинают обрисовываться в своем настоящем значении. Надо признать, что в изучении истории восточного богослужения мы отстали от изучения западными учеными своей литургической традиции. Мы не богаты ни критическими изданиями богослужебных текстов, ни монографической литературой. То, что было сделано в русской литургической науке до революции, сохраняет всю свою ценность, но с тех пор накопился новый материал и встали новые вопросы. И потребуется целое поколение исследователей, прежде чем станет возможным говорить о подлинно научной истории православного богослужения. Но если такой синтез сейчас невозможен, то одним из основных условий достижения его в будущем должно быть уяснение пр о б л е м ы литургического развития православного востока. Нужно ли доказывать, что в исторической работе нахождение и формулировка правильных вопросов имеет первостепенную важность, так как ими определяется и направляется вся «техническая», исследовательская работа историка? До сего времени такой общий и направляющий вопрос как то отсутствовал в общих трудах по

105

истории богослужения. Так, например, история устава трактовалась- почти исключительно, как история «типиков», то-есть как история влияний одних типиков на других и т. д. В таком подходе, очень ценном пока дело касается собирания фактов, зачастую нет того, как раз, что превращает ряд фактов в историю — то есть интерпретации, выявления смысла данного процесса. Между тем, по отношению к истории богослужения, особенно же его развития после Константина, уяснение такого исходного вопроса, исходной перспективы особенно важно, и не только в силу общих методологических соображений.

В начале этой работы мы указывали, что большинство историков считают эпоху императора Константина, то есть время примирения Империи с Церковью, переломным моментом! в истории развития богослужения. Но уже в понимании и оценке этого перелома мнения историков расходятся очень далеко. Одна из причин такого расхождения заключается, конечно, в том, что историей богослужения занимаются, главным образом, историки «конфессиональные», сознательно или бессознательно переносящие на изучаемый ими материал свои догматические или даже апологетические предпосылки, так

что различие в историческом подходе оказывается укорененным в различии, так сказать, духовного зрения!. Так, для историков «протестантского» вдохновения — пышное цветение и усложнение культа после Константина, необычайный расцвет почитания святых, мариологаи, ритуала и т. д. означает ничто иное, как помрачение первоначального христианского богослужения, замутнение его инородными и вредными наслоениями, превратившими постепенно христианство в sacramentalно-культурную религию. Для историков же из «кафолического» лагеря, напротив, весь этот литургический расцвет только выявляет и выражает все то, что с самого начала было заложено в церковном богослужении. Естественное развитие или метаморфоза? В зависимости от точки зрения меняется, мы видим, и исходный вопрос, с которым обращаются к истории литургического развития, его основная проблема. Должны ли мы сделать

106

этот выбор своим? Нам думается, что нет. Мы не претендуем на то, чтобы «возвыситься» над конфессиональными предпосылками — еще В. В. Болотов заметил, что нет истории беспредпосылочной J). Но нам кажется, что само состояние науки, то есть доступное нам знание о развитии богослужения исключает сейчас указанный выше выбор, или, во всяком случае, требует коренного его пересмотра. Забегая вперед, можно сказать, что проблема развития богослужения состоит сейчас не в выборе между «положительным» и «отрицательным» подходами, а в том, чтобы увидеть это развитие, как сложный и критический процесс, то есть как процесс, включавший в себя и положительные и отрицательные факторы, научала одновременно и естественного развития, но и перелома. Православные склонны обычно «абсолютизировать» историю богослужения, считать ее целиком во всех ее подробностях чуть ли не богоначертанной и провиденциальной. Против такой абсолютизации восставал в свое время один из первых наших литургистов, архиеп. Филарет Черниговский, и она вряд ли соответствует исконному православному подходу к богослужению. Она, во всяком случае, является главным препятствием на пути подлинного литургического богословия и правильно понимаемого, литургического возрождения. Пора осознать, что как и история самой Церкви, так и история ее богослужения несет в себе элемент трагедии — подъемов, но и падений, Божественного, но и человеческого, а подчас и «слишком человеческого». Историк богослужения призван к уразумению этой истории, а не к огульному ее осуждению или оправданию.

2. Историю богослужения, начиная с обращения императора Константина, можно свести к следующим; основным процессам: 1) к развитию и усложнению внешней церемониально-обрядовой стороны богослужения, связанному, в первую очередь, с храмостроительством,

2) к усложнению литургических «кругов» — церковного года, седмицы и дня — к возникновению новых

) «Введение в церк. историю», СПб. 1907, стр. 31.

праздников и целых циклов праздников, новых литургических дней и новых служб, 3) к быстрому росту гим-нографии, становящейся постепенно главным элементом богослужения и, наконец, 4) к необычному развитию «месяцеслова» — почитания памятней святых, мощей и т. д. Историю всех этих процессов, можно, следуя Ман-светову и Скабаллановичу, разделить на следующие периоды: века 4-5 — эпоха бурного «цветения» и связанных с ним глубоких перемен в богослужебной жизни Церкви, века с 6-го по 8-ой- эпоха постепенной стабилизации новых форм культа и, наконец, начиная с 9-го века — эпоха окончательного завершения византийского «типа» богослужения, достижения им его теперешнего вида. Каждый из перечисленных процессов требует особого изучения и давно уже выделен в специальную область литургики и церковной истории. В этой работе, посвященной нарочито возникновению и развитию устава, то есть только основным: структурам богослужения, мы не имеем возможности остановиться подробно на этих процессах в отдельности. Но, поскольку каждый из них так или иначе повлиял на историю устава, нам необходимо, хотя бы в самых общих чертах, охарактеризовать смысл и основные тенденции этого литургического «цветения».

Прежде всего, если всмотреться в вдуматься в каждую из указанных линий развития богослужения, легко убедиться что ни одна из них не имеет своего как бы «абсолютного» начала в эпохе Константина, не является исключительным следствием вызванного им перелома в истории Церкви. Все! они так или иначе были подготовлены предшествующей эпохой, нарастали, были заложены в самой жизни Церкви. Вне всякого сомнения, Константиновский мир дал этим нараставшим процессам некий новый толчек, ускорил их, оал им<sup>1</sup> часто\*, как мы увидим, новое направление. Но было бы грубой ошибкой утверждать, что в результате этих перемен, один тип богослужения был просто заменен другим, да еще в результате литургической революции. Храмостроительство, например, столь центральное в церковной деятельности самого Константина и оказавшее огромное влияние на развитие богослужения во всю последующую эпоху, никоим образом не может быть признано<sup>1</sup> ведущим свое начало только от дней 'Константина. Мы знаем, что христиане имели храмы уже в 3-ем веке, и разрушение храмов было одной из главных мер всех последних гонений на Церковь<sup>2</sup>). О развитии ритуала и обрядовой<sup>1</sup> стороны богослужения можно судить по «Апостольским Постановлениям», документу хотя-бы частично, но восходящему ко второй половине третьего века<sup>3</sup>). Далее, если в быстром

росте церковного года — в возникновении новых праздников и литургических циклов следует с полным основанием видеть одну из самых характерных черт после-константиновского периода, то опять-таки рост этот несомненно был подготовлен эволюцией литургической жизни до Константина. Как на пример, можно указать на возникновение и становление цикла праздников Богоявления (Рождество и Крещение по теперешней терминологии) — представляющих собой, «une histoire singulierement compliquee», по выражению одного из лучших ее исследователей — Dom B. Botte<sup>4</sup>). Даже если откинуть гипотезу, высказанную А. McArthur, согласно которой цикл этот восходит к первому веку<sup>5</sup>), остается признаваемый большинством историков факт «преистории» праздников Рождества и Богоявления, относящейся к до-константиновскому времени. Danielou со своей стороны предложил недавно гипотезу о связи праздника входа Господия во Иерусалим с еврейским праздником кущей — одним из трех больших сотериологических праздников иудейского года<sup>6</sup>).

2) J. f. Kirsch. Die Vorkonstantinischen Christlichen Kulturgebräuche 'in Liehte (Ter neuesten Entdeckungen im Osten, in «Boemische Quartalschr'ft» 44, 1933, 15 sqq.; Histoire de l'Eglise, Fliche-Martin, t. 2, 1943, p. 435 sqq.

3) Apostolic Constitutions, ed. by A. Roberts and James Donaldson. Ante Nicene Christian Library, vol. XVII, Edinburgh, 1870.

4) Dom Bernard Botte. Les origines de la Neil et de l'Épiphanie. Pa. ris 1932, p. 5.

5) Mc Arthur, op. cit., pp. 58 sqq.

6) Об этой гипотезе см. ниже, стр. 138 и сл.

Все это показывает, что современная эртология не склонна в четвертом веке видеть «революцию», то есть радикальную перемену структуры церковного года. То же самое можно сказать и о других указанных выше линиях литургического развития. Возникновение новых служб суточного круга — преимущественно в монастырях, литургическая эволюция того или другого дня недели не нарушает основных структур суточного или седмичного круга, какими они сложились до четвертого века. И, наконец, культ святых, разрастающийся в византийскую эпоху действительно до огромных размеров, опять-таки укоренен непосредственно в natalia мучеников, засвидетельствованных памятниками второго века<sup>7</sup>). Нужно помнить также, изучая литургические перемены послеконстантиновской эпохи, что в свободе, которую получила Церковь по так называемому Миланскому эдикту, основной для нее была как раз свобода культа<sup>8</sup>). А чтобы по достоинству оценить что означала для христиан эта свобода культа, нужно принять во внимание, что в течение двухсот с лишком лет именно культ был

главным элементом в том «составе преступления», за которое Империя преследовала христиан. Это значит, что в ранней Церкви богослужение по необходимости было тайным, предельно «частным» и этой тайной естественно ограниченным, урезанным. Тайны, конечно, не следует преувеличивать. Известно, что в гонении бывали очень длительные затишья и, как мы только что указывали, уже в 3-ем веке во многих местах христиане имели храмы, в которых богослужение совершалось более или менее открыто. И все же культ оставался в лучшем случае терпимым, не переставал хотя бы в теории быть запрещенным. Гонение всегда могло вспыхнуть, и собрание верующих — оказаться преступным сборищем. Все это не могло, естественно, не отразиться и на формах и на духе ранне-христианского богослужения.

7) **H. Delebaye.** *Les Origines du Culte des Martyrs.* Brux-elles 1912, pp. 29 sq.

8) **А. Бриллиантов. И** — р Константин В. и Миланский Эдикт 313 г., СПб. 1916.

## ПО

Даже и в периоды фактической свободы, богослужение это оставалось богослужением отверженных. Достаточно в «Апостольском Предании» Ипполита Римского прочитать список запрещенных Церковью для своих членов профессий (так или иначе связанных с официальным, государственным язычеством)<sup>9</sup>), чтобы убедиться в правоте К. Heussi, который жизнь христиан в эпоху гонений называет монашеской. «Если представить себе — пишет Heussi — положение первых христиан, христианских общин внутри языческого мира, полное отделение от общественной жизни, от театра, цирка, от всех религиозных и имперских праздников, то узкое пространство, в котором протекала их внешняя жизнь, мы поймем монашеский характер этого мира первохристиан, которые жили внутри мира, но как бы в отделении от него...»<sup>10</sup>). Но, подчеркивая это взаимное отвержение: — миром Церкви и Церковью мира, не следует забывать, что основная причина его заключалась в связи Империи с язычеством; то есть, с точки зрения христиан, с ложной и бесовской религией, ложным культом. Если Империя гнала христиан за «атеизм», то-есть за отвержение ими имперских богов, то Церковь отвергала мир только в ту меру, в какую он сам себя мыслил живущим *sub auspiciis deorum*, соединял: себя с язычеством. «Наша брань не против плоти и крови..., но против духов злобы поднебесных...» (Еф. 6, 12). И в том была трагедия первохристианства, которую очень сильно сознавали и переживали апологеты, что из-за этой отравы всего язычеством, свое положительное отношение к миру, всю (Силу осмысления мира и в нем — человеческой жизни, все свое космическое вдохновение, ранняя Церковь не могла реально к миру «применить», ио конца раскрыть и вынуждена была их, так сказать, схематически провозглашать в своем культе. Историки

богослужения недостаточно отметили то, что в молитвах и литур-

9) **La Tradition Apostolique**, ed. B. Botte «Sources Chre-tiennes» II, Paris 1946, pp. 44 sq.

10) **K. Heussi**. Der. TJspr\*.: ng des Moenchtums, Tübingen 1936, p. 39.

гических текстах первохристианства почти совсем не отражены гонения, конфликты, страдания и изолированность христиан. Богослужение ранней Церкви не только «мажорнее», победнее поздне-византийского, оно, в каком-то смысле, даже шире его по своему внутреннему «обхвату» и вдохновению. Оно звучит космическим благодарением, обнимает в своем видении все мироздание, всю историю. «...Ты явил предвечный строй вселенной через силы, действующие в ней, Ты, о Господи, сотворил мир, Ты, верный во всех родах, праведный в суде, чудный в силе и славе, премудрый в творении и делах...». Эта молитва из послания Климента Римского<sup>11)</sup>, звучит всем аккордом библейского Бога Творца, Промыслителя и Спасителя. Церковь сознает себя в самом центре мира, исповедует себя солью и спасением мира. Но мир противится ей всей злобой «духов поднебесных» и она не может поэтому полностью раскрыть ему это свое назначение и благословение. Поэтому свобода культа, дарованная Константином, была для нее, прежде всего, возможностью выразить наконец то, чего она доселе не могла полностью выразить. Внешне это выражение может показаться «революционным». Но тот, кто всматривается пристальнее в это бурное цветение культа, не может не увидеть его несомненной преемственности по отношению к ранне-христианскому культу, каким определила его апостольская *lex orandi*. Таким образом, при объективном изучении доступного материала, вряд ли можно говорить о литургической «революции» четвертого века, если под революцией разуметь, в данном случае, возникновение нового и притом глубоко отличного от прежнего, типа богослужения.

3. А, вместе с тем, было бы\* трудно отрицать глубокую перемену, и перемену в каком-то смысле действительно «революционную» по своему характеру, которой, столь же несомненно, отмечена литургическая жизнь Церкви, начиная с эпохи Константина. Только нам кажется, что многочисленные объяснения того, в чем со-

11) **Клим. Римский**, цит. соч. 112

стояла эта перемена, оказывались часто неверными или неполными потому, что исходили они из неправильной исторической перспективы. В них сказалась ограниченность того метода изучения истории богослужения, который можно определить, как «литургический формализм». Этот метод (хорошую формулировку его можно найти у большого бенедиктинского литургиста начала этого века Dom F. Cabroll<sup>2)</sup>) сводит все изучение истории богослужения к анализу литургических текстов, к классификации различных

«литургических семейств» и их подразделений, к изучению их влияния друг на друга и т. д. Но богослужение Церкви не развивается в каком-то безвоздушном, изолированном от всех других сторон церковной жизни, пространстве. И одним из главнейших факторов этого развития нужно признать присущую каждой эпохе, но могущую меняться от эпохи к эпохе, религиозность или «религиозное чувство». Такие историки, как Bremond, Huizinga, Febvre, а у нас г. П. Федотов, открыли тот простой факт, что объективное содержание религии, то есть то, которое мы находим в ее «официальных» выражениях: догме, культе, вероопределениях и т. д., может по разному психологически восприниматься и переживаться религиозным обществом каждой данной эпохи в зависимости от различных ее культурных, духовных и социальных особенностей. Этот «коэффициент преломления» и определяет собой «религиозность» или религиозное чувство, а это последнее, в свою очередь, влияет на дальнейшее развитие самой «религии» в ее объективном содержании.

В отношении к богослужению эту религиозность или религиозное чувство можно определить, как литургическое благочестие. Это есть психологическое восприятие культа, его переживание в религиозном чувстве, его преломление в сознании верующих. Для историка богослужения важно, прежде всего, то, что «литургическое благочестие» определенной эпохи мо-

12) Dom F. Cabrol. *Les origines liturgiques*, Paris 1906. Note sur la méthode en Liturgie, pp. 193 sqq.

жет в той или иной мере не соответствовать той литургии, тому культу, восприятием или переживанием которых оно, тем не менее, является. Это значит, что оно может воспринимать культ как бы в ином «ключе» чем тот, в котором он задуман и выражен как текст, обряд или «чин». Литургическое благочестие имеет странную силу «транспозиции» текстов или обрядов, придания им смысла, отличного от их прямого и первоначального смысла. И дело тут совсем не в непонимании этого смысла или недостаточном в него проникновении. Дело в определенной окрашенности религиозного сознания полагающей между богослужением в его данности и восприятием его своеобразную тризму, преломляющую эту данность, заставляющую переживать его в такой, а не иной тональности. Оказанное можно было бы иллюстрировать почти бесчисленными примерами. Ограничимся двумя, взятыми из областей, которыми нам еще придется подробнее заняться в дальнейшем. Так, истолкование евхаристической литургии, как символического изображения земной жизни Христа, для всякого, кто мало-мальски знаком с историей, молитвами и структурой литургии, вскрывается, как очевидно позднее и искусственное истолкование. А, между тем, оно не только было и остается с

византийских времен самым популярным и общепринятым истолкованием, но им объясняется целый ряд прибавлений и напластований в чине литургии, зачастую даже нарушающих ее первоначальную структуру. Нельзя объяснить успех этого истолкования иначе, чем давлением определенного литургического благочестия. Второй пример касается так называемой «всенощной». Нет в нашем литургическом предании службы по своему замыслу, словам и структуре более «мажорной», победной, пасхально-торжественной и, говоря несколько импрессионистическим языком, белой, чем «всенощное бдение». Но, вот, русское благочестие с определенного, сравнительно недавнего времени, воспринимает всенощную в почти противоположном «ключе» — как службу тихую, сумеречную, благостную, покаянно-умилительную... Причем в русском «литургическом

114

благочестии» служба эта является одной из наиболее популярных... Литургическому благочестию в равной мере присущ консерватизм, любовь к традиционным формам культа и необычайная гибкость в их истолкованиях, способность воспринимать и переживать их по новому, «проэцировать» в них психологический и религиозный опыт, проистекающий часто из совсем другого источника.

В свете всего сказанного, нам думается, что ни истории богослужения, ни состояния его в каждую данную эпоху нельзя по настоящему понять, не приняв во внимание фактор литургического благочестия. Ибо, как говорит G. Dix — «одно дело знать историю богослужения, то есть то, когда такой-то обычай был введен и где, куда более трудное дело — понимать реальные причины, к этим переменам приведшие» 13). А одну из главных причин и нужно видеть в эволюции и развитии литургического благочестия. И вот, именно в глубоком перерождении литургического благочестия, а не в новых формах культа, сколь бы они ни были разительны с первого взгляда, и следует, нам кажется, видеть основную перемену, вызванную в богослужебной жизни Церкви Константиновским миром. Новизна форм, как мы уже указывали, не была такой, чтобы при более внимательном анализе нельзя было проследить ее связи с формами предшествующей эпохи. Но как раз перемена в литургическом благочестии внесла в развитие богослужения сложность и своеобразную раздвоенность, заставляющую видеть в нем одновременно и продолжение или раскрытие данных, заложенных в нем с самого начала, и некую действительную «метаморфозу», сделавшую христианский культ отчасти другим, не совсем тем, чем он был в ранней Церкви. На характеристике этой перемены литургического благочестия мы поэтому и должны остановиться в первую очередь.

4. Литургическое благочестие ранней Церкви, при всей формальной преемственности христианского культа

13). Q. Dix. *The Shape of the Liturgy*, p. 303.

от иудейского, было определено, в первую очередь, сознанием абсолютной новизны реальности, явленной и воплощенной в Церкви, и являемой и воплощаемой поэтому в культе Церкви. Но новизна эта, как мы видели уже, была не новизной в смысле полной революции, чего-то неожиданного, неслыханного, выходящего за пределы привычных категорий мысли и опыта; с точки зрения священной истории спасения, или, в терминологии Ап. Павла, таинства спасения, эта новизна была так сказать «естественным» их завершением и исполнением): — пришел Тот, Кого ждали; произошло То — о чем возвещал Бог с самого начала... Поэтому «новизна» христианства не только могла, но должна была быть выражена «по отношению» к Ветхому Завету, в категориях ветхозаветного мессианского опыта, потому и новизна христианского культа естественно выражала себя в формах и на языке иудейской литургической- традиции. Но новизна, тем не менее, была абсолютной — «старое прошло, теперь все новое» — и это означало, что в свете пришествия Мессии, как результат Его спасительного дела, все «старое» приобретало новый смысл, обновлялось и преображалось в своем значении. Так, «старый» культ Моисеев был весь построен на принципе посредничества и этот принцип был выражен в трех основных «категориях» ветхозаветного богослужения: храме, священстве и институте жертв. Это был «культ» ц «религия» в глубочайшем смысле этих слов, как именно посредничества, связи, системы контактов и отношений со «священным», с «Богом». В своей недавней, замечательной книге, посвященной эволюции идеи храма в Ветхом Завете и в раннее христианстве, о. Конгар прекрасно показывает «обновление» этих категорий в Церкви, причем такое обновление, которое в равной мере делает их и неизбежным и необходимым путем к Новому Завету и, вместе с тем, наполняет их совершенно новым содержанием. Описывая сложную систему храмовых ограничений (двор, доступный язычникам, притвор женщины), притвор, куда могли входить иудеи в состоянии ритуальной чистоты, места священников и левитов, алтарь, куда имели доступ толь-

116

ко служащие и, наконец, «святая святых», куда вступал единожды в год первосвященник), Конгар говорит: «Правила эти были оправданы и осмысление они означали то «сужение всего народа в Лице его настоящего Первосвященника Иисуса Христа, Который содержит нас и всех «представляет» перед Отцом. Но они были временными, ибо «Дух Св.

показывал, что еще не открыт путь в святилище, доколе стоит прежняя скиния» (Евр. 9, 8). Со Христом, когда Он все совершил в Себе (Ио. 19.30), эта система посредничества... исчезает: теперь, действительно, мы имеем «дерзновение входить в святилище посредством крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он открыл нам через завесу, то есть Плоть Свою» (Евр. 10, 19-20). Новизна (христианского) культа — продолжает Конгар — еще более радикальна. Дело не в одном переходе от системы посредничества к системе личного контакта с самой глубокой Реальностью, или, лучше сказать, если дело в этом, то потому, что высшая Реальность явила и сообщила Себя по новому и так, что уже не может быть общения большего и более глубокого: наступило время поклонения «в ауге и истине»...14). И вот, перемена эта или новизна лучше всего выражена в христианской «рецепции» Храма, священства и жертв. Конгар хорошо указывает на ту легкость или естественность, с которой произошла «транспозиция» идеи Храма, как здания, как места и условия посредничества, в идею Храма — Церкви, общины верующих. «Как только — пишет он — мы встречаем в христианстве после пятидесятницы вопрос о Храме, на лицо твердое, сразу же вполне совершенное в своем выражении утверждение: — Храм это сама Церковь, общество верных. То же самое можно сказать и о священстве: в новозаветной транспозиции оно перестает быть выражением посредничества, а становится выражением самой Церкви, как священного тела, священства Христа. И, наконец, в этом духовном Храме приносятся духовные жертвы. Это не просто указание на большую «одухотворенность» христианского жертво-

14) Yves M. J. Congar. *Le Mystere du Temple*. Paris 1958, p.

117

приношения (Евхаристии) по отношению к ветхозаветным, кровавым жертвам, но выявление новизны самой жертвы: «храм духовен, и жертвы духовны потому, что они состоят не в чем ином, как самом человеке»13). Иными словами, смысл Евхаристии, как жертвы, не в идее посредничества, а в том, что в ней выявляется и осуществляется жертвенный характер самой Церкви, народа Божьего, участвующего «во Христе»: совершенной, единственной и завершительной жертве всех жертв.

Повторяем, перерождение культа в христианстве было не перерождением его внешних форм, а перерождением его смысла и функции, и укоренено оно было в вере Церкви в саму себя, то есть в ее еkkлeзиологическом сознании. Ошибочно видеть, как это делало либерально-протестантское богословие, суть перемены в «спириту-ализации», то есть в простом очищении и облагораживании культа, ставшего де менее «материальным, и ритуальным и т. д. Современные исследования с достаточной убедительностью

установили литургичность ранней Церкви, центральное место богослужения в ней и, притом, богослужения по внешности сходного с иудейским богослужением той эпохи. Главный смысл перемены был в возникновении нового понимания культа, то есть шире всего литургического благочестия, всецело определенного верой христиан в онтологическую историю Церкви, как эсхатологического начала «в этом мире, в этой зоне — зона Царства... Поэтому, только поняв эсхатологическую и экклезиологическую основу этой метаморфозы», можно понять по настоящему и то, что составляет с исторической точки зрения изначальную антиномию христианской *lex orandi*: — ее бесспорную преемственность по отношению к традиции иудейской и ее столь же бесспорную новизну. Старый, ветхозаветный культ был осознан христианами не только как провиденциальное подготовление и прообраз нового, но и как его необходимая основа, ибо только через «транспозицию» основных его категорий — храма, священства, жертвы, — возможно было выразить и явить новизну Церкви,

15) Ibid. 118

как явление обещанного, как исполнение чаемого, как эсхатологическое свершение... Можно сказать еще и так: культ остался культом, то есть уставом, обрядом, «законом молитвы», потому что в «мире сем», в этом эоэе только культ может выразить, явить, показать святое, то есть абсолютно-иное, божественное, над-мирное. Но этот культ подвергся эсхатологической транспозиции, потому что в Церкви — Теле Христовом «абсолютно-иное», святое и священное осуществляется как дарованное, исполненное, сообщенное людям<sup>1</sup>, как уже свое... Не посредничество между священным и профанным, а факт совершившегося освящения людей Св. Духом, претворения их в «своих Богу» — вот новизна содержания и смысла этого культа. Свое чистейшее выражение он получил в Евхаристии — культовом акте, смысл которого, однако, не в возобновлении посредничества, а в актуализации тождества Церкви с Телом Христовым, ее принадлежности зоне Царства. Но он выражен также и в богослужении времени, в эсхатологическом цикле: дня Господня, в христианской рецепции Пасхи и Пятидесятницы; и вот это литургическое благочестие, которое можно с полным правом назвать эсхатологическим и экклезиологическим (как и наоборот, эсхатологию и экклезиологию ранней Церкви уместно, вслед за о. Н. Афанасьевым, определить как евхаристические или литургические), и дает христианскому богослужению первых трех веков его совсем, особенное лицо, вскрывает смысл *lex orandi*, лежащей в его основе.

5. Но для понимания литургической традиции, литургического благочестия раннего доконстантинского христианства важно уяснить себе не только соотношение их с

иудейской первоосновой. Не менее важно указать на отношение Церкви к тому «литургическому благочестию», которое было характерно в эпоху распространения христианства в греко-римском мире и которое можно определить как м и с т е р и а л ь н о е. Вопрос об отношении христианского культа к языческим мистериям и связанной с ними мистериальной религиозностью, прошел, как известно, через много стадий, но окончательно разрешенным вряд ли можно признать его даже и сейчас 16); больше того, нам думается, что по настоящему только теперь он и обрисовывается в своем подлинном значении. Напомнили вкратце, что история вопроса началась с тезиса, выдвинутого представителями так называемой сравнительной школы истории религий — Ретценштейном 17), Буссэтом 18), Рейнахом 19), Луази 20). Согласно этому тезису, христианство очень рано, еще в апостольскую эпоху переродилось в мистериальную религию под влиянием мистериальных культов, широко распространенных в эллинистическом, мире. Каково бы ни было ее иудейское, палестинское начало, в греко-римском мире оно' распространялось и его завоевало как «мистерия»; оно было, по определению Луази, «всего лишь частным случаем некоего общего движения» 21). Тезис этот, как мы уже указывали выше, оказался развенчанным. Сокрушительные удары нанесли ему более научное изучение иудейских корней христианского культа, а также углубленная экзегеза новозаветного, особенно павловского употребления термина «мистерион» 22). На смену «тезису» пришел «антитезис» — то-есть отрицание генетической связи между христианским культом и языческими мистериями. Но при этом проблема их взаимоотношения не нашла своего удовлетворительного решения. Противники мистериальной теории, например, Лагранж, выступившие против явно акти-

16) См. H. Rahner. *Mythes grecs et mysteres paiens*.

17) K. Reitzenstein. *Die hellenistisch-ägyptischen Mysterien-Religionen*. Leipzig-Berlin, 1910, 2. Aufl. 1920, и его же: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig. 1904.

18) W. Bousset. *Kyrios Christos*. Göttingen 1913.

19) S. Reinach. *Cultes, Mythes, Religions*. I, 1908.

20) A. Loisy. *Les Mystères Païens et le Mystère Chrétien*. Paris 1913

21) A. Loisy, *op. cit.*, p. 13.

22) См., напр., O. Bornkamm, *art. MYSTYRION in Theolog. Woerterb. zum NT*. III, pp. 821; D. Deden, «Le 'mystère' paulinien» in *Ephemer. Theol. Lovan.* XIII, 1936.

стианского «заострения» идей Loisy и т. д., хорошо показали поверхностность и поспешность обобщений этой теории<sup>23</sup>). Но не будучи сами ни литургистами, ни историками культа, они все внимание обратили на слабый пункт ее, а именно на утверждение генетической связи между христианством и «мистериями» и это утверждение успешно опровергли. Между тем, остался открытым) и неразрешенным вопрос о природе самого христианского культа, вопрос о том — не был ли он, даже и без влияний извне, а по собственному существу, все-таки мистерией. Именно с таким утверждением, как синтезом, примиряющим и снимающим конфликт между указанными тезисом и антитезисом, выступил знаменитый бенедиктинский литургист Dom Odo Casel, глава литургического движения Maria -Laach. С его «Mysterienlehre» началась своеобразная реабилитация связи между христианством и мистериями, признание ее уже не как уступки анти-христианским и тенденциозным упрощениям *a la* Loisy, но и в качестве нормы, соприродной христианскому культу<sup>24</sup>). В литературе порожденной современным литургическим движением, нет термина более популярного, гаем «mystērion»: с него начинают и им завершают объяснение христианского богослужения, именно он выдвигается, как наиболее адекватный термин, для определения его сущности. Ибо по Казелевской теории, мистирион является необходимой, органической формой культа вообще, а потому и христианского культа; этот последний, хотя генетически и независимый от мистерий языческих, был, во-первых, мистерией по своей форме и сущности, а, во-вторых, естественно завершал и «исполнял»

23) См. СТаibiiJ. Lagrange в Revue Biblique («Les mysteres d;Ezeusis et le christianisme», 1919, «Attis et le Christianisme» 1939; «Artis ressuscite», 1927; рецензия на Loisy, 1920 и его же — Introduction a l'Etude du No veau Testament. IV. Critique Historique. 1. Les Mysteres: l'Orphisnie. Par s 1937.

24) O. Casel. Le Mystere du Culte dans le Christianisme, trad, fr. de Dom J. H Id. «Lex Orandi», 6, Paris 1946, см. Dom E. Dekkers. La Liturgie, Mystere Chret'en, in «Maison-Dieu», 14, 1948, pp. 30-64.

те верования, чаяния и духовность, которые находили свое выражение в мистериях эллинистических<sup>25</sup>).

Не отрицая ни огромных заслуг Dom СавеГя в деле обновления литургической проблематики, ни глубины и правильности многих его -взглядов, мы все же считаем его основное утверждение — о мистериальной природе и характере христианского культа ошибочным. Больше того, мы считаем, что ранняя Церковь открыто и сознательно

противопоставила себя и свой культ «мистериям», и что на борьбу с мистериальной религиозностью ушло много ее сил ® первый, решительный период ее столуноот вения с греко-римским миром. И для историка богослужения это коренное, изначальное различие между христианской литургической традицией и «мистериальной» религиозностью эллинистического мира, составляет, по «аше-му мнению, факт не менее важный, чем указанное выше антиномическое соотношение христианского культа с иудейским.

И здесь опять необходимо различать формы культа, его структуру, язык, обряды от его восприятия или переживания общиной. Бесспорно, что с внешней, формальной точки зрения между христианским культом и мистериями можно найти черты сходства, хотя и этого сходства не следует преувеличивать. Но дело, конечно, не в этих внешних сходстве или различии. Дело в глубочайшем различии в самом понимании культа, его смысла и его функции, еще точнее в соотношении веры и культа. Мистерию, мистериальную религиозность самым общим образом' можно определить, как веру в культ, в его спасительную и освящающую силу. *Если в -ветхозаветном богослужении объединяющим принципом явл'яется идея посредничества, то в мистерии на первом месте стоит идея о с в я ш е-н и я ж).* Через участие в мистерии человек освящается,

25) I. H. Dalmais. *Initiation & la Liturgie*, Pa\*'в 1958 и его же «Le Mystere». *Introduction a la theologie de la. lit\**: Tgie: «Maison Dieu» 14, 1948, pp. 67-98.

26) *Gr. Van der Leeuw. La Rel'gion dans son essence et ses manifestations. Paris 1948, pp. 332 sqq.*

1913, 7. — Van der Leew, op. cit. 404-405.

посвящается в высшие тайны, получает спасение, приобщается «святости». По своей форме мистерия есть религиозно-драматическое, ритуальное изображение и воспроизведение некоего мифа, некоей «драмы опасения». Но характерно то, что в мистериальной религиозности миф играет второстепенную роль, он всецело подчинен культу и растворен в культе<sup>27)</sup>. От участника мистерии не требуется веры в изображаемый миф, а только веры в спасительную и освятительную силу изображения, то есть культового акта. Поэтому изображение это в каком-то смысле реальнее самого мифа, ибо только в нем и в участии в нем идея мифа: бессмертие, блаженство, спасение, сообщается людям: Первичен культ, а не миф, который культом определяется и из него вырастает. Отсюда изобразительность мистериального культа, его драматичность, разработанность в> нем всех деталей мифа: весь его смысл в точном воспроизведении драмы спасения, ибо вне культа этой драмы нет...<sup>28)</sup>. Поэтому весь успех мисгериальных культов, как это хорошо показал уже Ювенал в своих сатирах, заключался в их

«литургии», а совсем не в их иогме или этике. Они и проповедывались и возвещались именно как культ, как культовое посвящение, а не как истина или вероучение.

В свете 'Сказанного, первоначальный успех христианства следует объяснить из причин противоположных, и в непризнании этого заключена, как нам кажется, главная ошибка, как анти-христианской теории Луази, так и сугубо-благочестивой и благонамеренной теории Казеля. Христианство проповедывалось как спасительная вера, а не как спасительный культ, и в нем культ был не объектом веры, а ее результатом. Историки недостаточно оттеняют тот факт, что в проповеди христианства, в его киригме культ не занимает никакого места, о нем не упоминается. И это так потому, что в центре христи-

*Щ* К. Th. Preuss. *Der religioese Gehalt d'er Mythen*, 1913, 7. — Van der Leew, *op. ait.* 404-405.

28) F. Cnmont. *Les religions orientales dans le pajjanisme remain*, Paris 1929, p. 86 sqq.

амской киригмы стоит возвещение факта пришествия Мессии и призыв поверить в это факт, как факт спасительный. С этого факта в мир вступает, в нем; открывается новый зон и вводит в него вера. Культ есть только осуществление, актуализация того, что верующий уже постиг в вере, и весь его смысл в том, что он вводит в Церковь, в новый народ Божий, созидаемый и осуществляемый верой. Но здесь и видна коренная разница между христианским культом и мистериальным, разница и по функции и по содержанию. По функции.: насколько в мистерии «миф» подчинен культу и есть именно миф, всю свою реальность получающий только от культа, настолько же в христианстве первичен факт, его историчность, его реальность, и только в меру его реальности, действителен и культ. Насколько для мистерии историческая достоверность драмы, воспроизводимой и изображаемой в культе, второстепенна, не имеет решающего значения, настолько же для христианства, «историчность» факта есть альфа и омега всей его веры и проповеди. «Если Христос не воскрес, вера ваша тщетна...» и тщетен тогда и культ<sup>1</sup>. Там культ не только первичен, он есть и самоцель в себе, и мистериальная религиозность знает только культовую общину. Культ есть единственное содержание культовой общины, вне его она не имеет ни реальности, ни цели своего существования. Ее назначение — совершая культ, «сообщать» своим членам то, что они ищут в культе — освящения, блаженства и т. д. В христианстве, напротив, культ осуществляет реальность Церкви, цель его не в -индивидуальном освящении членов, а в созидании народа Божьего, как Тела Христова, в явлении Церкви, как новой жизни в новом зоне... Он есть не цель, а средство, или, асли его можно рассматривать как цель и как содержание жизни Церкви, то только в ту меру, в какую он как раз отличается от культа «'посредничества» и культа «освятительного», в ту меру, в какую в нем сама идея культа перерождается и приобретает новое измерение: быть

явлением эсхатологической полноты Царства, предвосхищением «дня Господня». Но это различие в функции культа, то есть в его соотношении с

верой и жизнью, совершающей его общины, определяет также и отличие его содержания от культов мистериальных. Мистериальный культ изобразителен, в ту меру, в какую миф, изображаемый в нем, не историчен, лишен исторической достоверности, ибо только в культе миф и становится реальностью. Отсюда необходимость воспроизвести во всех деталях, изобразить спасительную драму, повторять ее в культе, ибо только в этом повторении она и создается, как действенная, как спасительная. Христианский культ, напротив, не переживаете» как повторение того спасительного факта, в котором он укоренен, ибо факт этот единственный и неповторимый. Этот культ есть провозглашение спасительности этого факта и также осуществление, явление, актуализация его вечной 'действенности, спасительной реальности, им созданной. «Смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедывать» — это совсем не равнозначно повторению или изображению. И исторически совершенно очевидно, что ранняя Церковь была чужда поздне"пиему «изобразительному» истолкованию обрядов своего богослужения. Да, конечно, крещение, погружение в воду есть «подобие» (ὁμοίωμα) смерти и воскресения (Римл. 6, 5). Но, во-первых, оно есть подобие смерти и возрождения верующего, а не Христа, а, во-вторых, этот акт возможен только на основании веры в спасительность факта смерти и воскресения Христовых, которые не «изображаются» в культе. Вода в крещении есть образ новой жизни, новой твари, новой реальности, созданной Христом, и в нее погружается, ею обновляется и возрождается, в нее вводится уверовавший в Христа. Иными словами, этот акт не подпадает под определение мистерии, данное Казелем: «Священный и культовый акт, посредством которого искупительный факт прошлого делается настоящим в виде определенного обряда; культовая община, совершая этот священный обряд приобщается воспоминаемому искупительному факту и таким образом совершает собственное спасение» *за*). В крещении Христос не

23) *easel, op.*

умирает и воскресает, что было бы сущностью мистерии, а верующий актуализирует свою веру во Христа и в Церковь, как в Спасение и новую жизнь. И верующий приобщается не смеяти и воскресению Христа, как отдельным событиям, «мистериально» воспроизведенным в культе, а опять-таки новой духовной реальности, новой жизни, новому зону этими неповторимыми событиями созданным. Условиями же этого приобщения являются его покаяние, ((*xstavoia*) — смерть ветхого «я» и вера — то есть воскресение его новой личности «во Христе», и они то и актуализируются в таинстве: —

«дабы и нам ходить в обновленной жизни» (Римл. 6,4). Так же и в ранней Евхаристии отсутствует тема ритуального изображения жизни Христа и Его жертвы, тема, которая появится позднее (сравн., например, чин проскомидии) одновременно и под влиянием определенного богословия, и как исходный пункт нового богословия (об этом ниже). Воспоминание Христа, ею творимое (сие творите в Мое воспоминание) есть утверждение Его «парусин», Его присутствия, актуализация Его Царства. И опять таки доступ в это Царство люди получили через Его смерть и воскресение, но Евхаристия не воспроизводит и не изображает их, а являет их действенность, осуществленное через них причастие Церкви Телу Христову...

Ранний христианский культ, таким образом, не только лишен главных черт мистериального культа, но можно не преувеличивая сказать, что ранняя Церковь сознательно и открыто противопоставляет себя мистериальной религиозности, и свое богослужение культам мистерий. На борьбу с ними в до-никийскую эпоху ушли лучшие силы Церкви и это потому, что мистериальная религиозность (как в иудео-христианстве, религиозность Закона и культа «посреднического») была главной опасностью для христианства. Так, не случайно, в гностических сектах, главно: м враге Церкви того времени, культ, и именно мистериальный культ, стоял в центре. Борьба с гнозисом была борьбой Церкви с опасностью растворить свою киригму в мифе и в культовой «мистерии» этого мифа... И вот эта радикальная о в и з-н а как самой христианской *lex orandi*, так и определявшегося ею «литургического благочестия» — по отношению и к иудейству и к мистериальному язычеству и дает нам исходную точку для понимания того, что произошло в церковном **богослужении** в итоге Констан-тиновского мира.

2.

1. Перемену, которая не столько произошла, сколько стала постепенно нарастать в христианском богослужении в результате изменившегося положений Церкви в мире, мы видим в усвоении христианским культом! мистериального характера, то есть в принятии того понимания, того переживания культа, которые выше мы назвали мистериальными. Оговорим сразу же, еще прежде, чем мы перейдем к анализу этого процесса, что мы не считаем его ни «метаморфозой», ни революцией: это не было простым и безоговорочным принятием Церковью той религиозности, того литургического благочестия и тех форм культа, которые, как мы только что старались показать, она отрицала в предшествующую эпоху, и, что еще важнее, считала несовместимыми с культом «в Духе и Истине», дарованным людям Христом. Если бы это было так, то можно было бы действительно, вслед за некоторыми протестантами, видеть в после-константиновском литургическом

развитии христианства измену или падение Церкви, а не боя господствующей «религиозности» и растворение в ней без остатка. Но мы категорически отвергаем понимание Константиновского мира, как «псевдо-победы» христианства, обернувшейся на деле поражением<sup>1</sup> его, ибо победа была де куплена ценою компромисса... На деле процесс этого развития был неизмеримо сложнее м, как мы уже указывали выше, одинаково неправильно видеть в нем только «победу» или только «поражение». Тот византийский литургический синтез, << которому процесс этот, в конечном итоге, привел, требует для своего понимания и оценки уяснения множества различных и часто даже противоречивых факторов, в этом процессе действовавших.

Прежде всего, нужно помнить, что литургическое развитие после Константина глубочайшим образом связано с той новой миссионерской ситуацией, в которой оказалась Церковь после 'своего примирения с Империей. Это примирение, свою свободу, Церковь пережила, как провиденциальный акт для приведения ко Христу людей, сидевших во тьме и сени смертной, во власти идолств. Перед Церковью впервые встала 'во всей своей сложности проблема обращения и христианизации массы, глубоко отличная от проблемы обращений индивидуальных<sup>30</sup>). Это была проблема христианизации самого общества с его организованной жизнью, бытом, и, главное, с его религиозной психологией. Церковь «вышла из своего вынужденного затвора и приняла под свои своды взыскующий античный мир. Но мир принес свои тревоги и сомнения и соблазны — принес и великую тоску и великую гордыню. Эту тоску Церковь должна была насытить и эту гордыню смирить»...<sup>31</sup>). А это значит — найти те формы проповеди, тот язык, которые бы донесли Благую Весть до сознания этого общества, и не только внешне, но и изнутри приобщили бы его к новой жизни «во Христе».

И вот, характерной чертой этой новой миссионерской ситуации следует признать то, что именно культ оказался в центре внимания и религиозных интересов той массы новообращенных, что хлынула в Церковь вслед за ее официальным признанием Империей. Новую и уже мирную встречу Церкви с миром можно охарактеризовать, как встречу на почве культа, так же как и «обращение» этого мира в значительной степени оказалось обращением «литургическим». Причину этого понять не трудно. Для язычества в целом, но особенно же для языческой' массы, религия и культ были понятиями тождественными. Язычество было, прежде всего, системой

30) См. A. Dufourt. La christianisation des forties. Etude sur la fin du paganisme et sv. r les origines du culte des saints. Pa. ris 1903.

31) г. **Флоренский**. Восточные Отцы 4-го века. Париж, 1931, стр. 7-

культы, поэтому не случайно, конечно, в Миланском эдикте религиозная свобода была дарована, как свобода культа. И сам Константин и последовавшая за ним масса естественно несли в христианство свое культовое понимание и переживание религии, свое литургическое благочестие. И это привычное для эпохи и для массы отождествление религии с культом и придало литургической жизни Церкви некий новый смысл, новую функцию, отличную от тех, которые она имела в первохристианский период. Но, чтобы понять реакцию Церкви на это новое для нее «литургическое благочестие», нужно помнить, что еще задолго до Константина, развитие богослужения хотя бы отчасти определилось все осложнявшимся и росшим институтом катехумената <sup>32</sup>). А, начиная с четвертого века проблема оглашения, введения язычников в Церковь еще более осложнилась. Надо помнить и то, что язычество, на борьбу с которым Церковь натравила все свои усилия, было не столько вероучением, сколько мироощущением и притом глубочайшим, органическим образом связанным со всей тканью общественной, политической и экономической жизни тогдашнего общества. Уничтожить идола, разрушить храмы и запретить жертвоприношения еще совсем не значило убить язычество, как мироощущение, которое потому с большим трудом поддавалось выкорчевыванию, что, не имея ясной вероучительной структуры, оно легко уживалось с разными культовыми выражениями... История «двоеверия», дожившего до наших дней у почти всех народов христианской культуры, красноречиво свидетельствует о жизненности язычества. Особого напряжения борьба с ним достигла, когда Церковь столкнулась с «деревней», то есть с тем слоем населения, для которых их языческий культ был органической частью их отношения к природе. Таким образом, борьба с язычеством не могла ограничиться отрицательным моментом — обличением и развенчанием идолов' и жертв. Она настойчиво требовала от Церкви заполнения той

32) См. Dom P. de Pimiet, art. «Catechumenat» dans le Diet, d'Arch, et L»t. Chret.

пустоты, которая создавалась уничтожением языческого культа, требовала, чтобы Церковь взяла на себя религиозное освящение тех областей жизни, которые фактически «обслуживались» язычеством. Короче говоря, христианство, чтобы «обратить» мир, должно было взять «а себя функцию религии: санкции, защиты, оправдания всех тех аспектов мира, общества, жизни, от которых оно было отрезано в эпоху гонений. Эта новая миссионерская ситуация настойчиво требовала хотя бы частичного приспособления к ней христианского культа, оказавшегося одним из самых главных, самых доступных орудий «воцерковления» массы.

Выше мы определили это приспособление, как усвоение Церковью, хотя бы частичное, м и с т. д. р и а л ь н о-го понимания культа, причем сразу же оговорили, что это не 'было настоящей метаморфозой, то есть радикальным перерождением изначальной *lex orandi*. Приступая теперь к обоснованию этой, пока что априорной характеристики, надо еще раз повторить, что процесс этого приспособления был чрезвычайно сложным. Схематически в нем можно различить следующие этапы: сначала некий стихийный прорыв «мистериальной религиозности» в жизнь Церкви, вызвавший в ней; двойственную реакцию, или даже раздвоение: принятие ее одними, сопротивление со стороны других. Затем медленное «переваривание» этих новых элементов, нового «литургического благочестия», то есть период как бы неустойчивого равновесия и, наконец, — третий, завершающий период, который мы назвали в и з а т и й-ским синтезом и который и нашел свое выражение в Типиконе, в зафиксированной *lex orandi* православного Востока. Краткому, по возможности, анализу этих трех моментов в диалектике византийского Устава мы теперь и перейдем.

2. На первое место в том процессе, который мы определили как «прорыв» мистериальной религиозности, несомненно нужно поставить эволюцию места и значения храма или вообще культового м; е с т а в литургической жизни Церкви после Константина. Мы указывали выше, какой «транспозиции» подверглась идея храма в

самом начале христианства, транспозиция, отделившая Церковь от иудейского богословия храма. Христианскую идею храма мы свели к простой формуле: — это Церковь, это верующий, как живой храм Ов. Духа и Тело Христово... Не будет преувеличением сказать, что в до-никей-ской Церкви) храм, как таковой, то есть здание, в котором) совершается богослужение, не играет никакой особой роли; Функция его, так сказать, инструментальная — быть местом собрания, еклесии... Больше того, в речи Стефана перед Синодиом можно усмотреть очевидно анти-храмовую тенденцию, бывшую характерной, конечно, не для одного Стефана: «...Всевышний не в рукотворенных храмах живет...» (Д. А. 7, 48). Конечно, в течение долгого времени христиане 'были лишены возможности строить храмы, но было бы ошибкой отсутствие и неразвитость храмового благочестия *т* ранней Церкви объяснять исключительно внешними причинами. В центре и веры и сознания раннехристианской общины-опыт Церкви, реальность живого храма, актуализируемого в евхаристическом собрании. Поэтому весь смысл здания, в котором происходит это собрание (*do-mus ecclesiae*, появляющийся в разных местах сравнительно рано) — это сделать возможным это осуществление, исполнение (ἡ ἐκκλησία) Церкви в данном месте. Как и все в опыте первохристианства, идея храма подчинена идее Церкви, выражена в категориях евхаристической эклезиологии.

Начиная с обращения Константина, в этом восприятии храма и его значения происходит большая перемена. Здесь незначит излагать историю храмоостроительства при самом Константине и по'Сле него. Ее недавно мастерски проанализировал проф. А. Грабар в своей книге «Мар-тирион»<sup>33</sup>). Нас интересуеет ее общий смысл и он достаточно очевиден: храм постепенно как бы освобождается от подчинения эклезиологическому своему смыслу, приобретает самостоятельное значение, и центр вни-

23) A. Grabar. Martyriutn. Recherches sur le culte des reliq es et l 'art Chretien rjntique. I. Architecture. Pa^ s 1946, II. Jeonographie 1946.

131

мания переносится с Церкви, собранной и осуществляемой в нем, на него самого, как на именно священное здание или святилище... Не случаен, конечно, наиряжен-, ньой интерес к храмоостроительству самого Константина буквально с первых же шагов его христианской жизни. В нем уже выражено то литургическое благочестие, которое отныне все сильнее будет оказываться в церковном сознании. Это храм святилище, место обитания и пребывания священного, способное поэтому освящать, приобщать к священному вступающих в него...<sup>34</sup>). Проф. Грабар хорошо показывает ивойнол! источник христианского храмоостроительства, как оно развивается, начиная с четвертого века. С одной стороны — это христианская рецепция античного «героона» (г)рбсов) то есть храма-памятника, воздзигае/мого над гробницей мученика или святого, или же *на* месте теофании. А с другой — это базилика, то есть место публичного собрания или официального культа. Обе эти формы постепенно сливаются, но характерно слияние их как раз в форме «героона», то есть святилища. Более сильной оказывается понимание храма, как места пребывания священного. Еще более показательно постепенное соединение алтаря — трапезы Господней, места евхаристического приношения и раздаяния Даров с гробницей святого, а затем непременно помещение мощей в аа-таре<sup>35</sup>). Это тоже свидетельствует о привившемся в христианстве переживании храма как священного места, и тут заложено уже все будущее византийское богословие храма, которое найдет свое выражение в необычайно сложном по своему символизму и священному «материализму» чине освящения храма. Это начало храмового благочестия, становящегося мало-помалу одной из характернейших черт христианского общества... Нарастание этой эволюции не трудно проследить в памятниках ранне-византийской эпохи. Еще у св. Иоанна

34) О восприятии храма в античных религиях, см. M. Eliade, Traite d'H'stoire des Religions, Paris 1953, p. 315 sqq. («l'espace sacre, temple, palais, «centre du monde»).

35) см. А. Grabar, *op. cit.*, pp. I, 487 sqq. 132

Златоуста можно услышать отголосок старого понимания храма, возможно даже желание ограничить бурный рост или, как мы говорили, прорыв нового. В беседе «О кресте и разбойнике» Златоуст говорит: «...Но когда пришел Христос... то очистил всю землю, сделал всякое место удобным для молитвы. Хочешь ли знать, как вся земля, наконец, сделалась храмом...» (Д. Ап. 7, 49). Это еще вполне в духе речи Стефана: «...небо престол Мой, и земля подножие ног Моих...». (Д. Ап. 7, 49). Но уже в Ареопагитиках, одном из основоположных памятников нового мистериального литургического богословия, храм определяется, как священное здание, своею священностью отделенное от профанного и ему противостоящее<sup>37</sup>). И эта идея будет повторяться и развиваться в бесчисленных толкованиях, которые византийское благочестие посвятит символизму храма.

Другим примером нового переживания культа, нового культового ударения, примером сродным первому и восполняющим! его, нужно признать быстрое развитие в ту же эпоху почитания с 'В я т ы х мест, напряженного интереса к «священной топографии». И снова противоположность этого интереса ранне-христианскому сознанию разительна. Если первохристианство мерить современными мерками, то равнодушие ранней Церкви к местам, связанным с теми или иными событиями евангельской истории, может показаться разительным. Достаточно напомнить, что до нарочитого внимания, оказанного Константином/ Иерусалиму, как главному центру земной жизни Спасителя, город этот не отмечается никаким особым почитанием, и епископ Элии Капитолины еще в начале четвертого века является «суффраганом» митрополита Кесарии Палестинской. Как и идея храма, идея Иерусалима, Св. Сиона, центральная в иудейском понимании мессианского свершения, подвергается «транспозиции» в христианской вере, вплетается в ту же евхаристическую и эсхатологическую экклезиологию. Мы: не

36) «О Кресте и разбойнике», Твор. в русск пер. 2, 455.

ЭТ) M. de Gandillac. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys*

1 'Areopagite. Paris 1943, p. 254.

133

видим никаких попыток Иерусалимской Церкви сослаться на свое исключительное местопребывание, выводить из него какое бы то ни было старшинство. Авторитет Церкви в ту эпоху несомненно уже включает в себя авторитет основавших их Апостолов, но не идею священности места, как такового. Здесь опять, источник этого «равнодушия», конечно, не в неразвитости какого-то пласта в сознании ранней Церкви, а напротив, в ее

исключительно сильном переживании самой Церкви, как парусии, как присутствия Воскресшего Господа, как начала Его Царства... Это не слабость исторического интереса, а вера в то, что смысл исторических событий, описанных в Евангелии, исполнен и исполняется в Церкви, в новой жизни, ею даруемой. Не с четвертого века, параллельно с изменением идеи храма и в прямой связи с ним, возникает постепенно иное переживание «святого места», укорененное в мистериальной религиозности эпохи<sup>38</sup>). И снова чрезвычайно типично отношение самого Константина; его влияние оказывается решающим. Сначала в Риме, потом на Востоке и в Палестине он вводит культ святых мест сооружением храмов и нарочитым религиозным почитанием, которым он эти места окружает. Это начало местных культов, связанных с определенным событием! или лицом, и этими культами и объясняется, главным образом, успех храмов — «геро-онов», храмов памятников<sup>39</sup>). Но важно подчеркнуть, что смысл такого местного культа не в пробуждении исторического интереса, сколько все в том же чувстве и потребности священного, и притом священного материализованного и локализованного, введенного в саму ткань натуральной жизни, как ее религиозная санкция или «освящение»... Так, характерно, что там, где не существовало «священного места» — гробницы Апостола или мученика, или еще — памяти о теофании, там начали прибегать уже к их искусственному созданию, путем обретения или перенесения мощей, отнесения вто-

**38) Eliade, loc. cit.; V. der Leeuw, op. cit. 384 sqq; Ouar-dini. Von heiligen Zeichen, pp. 71 sq.**

**39) A. Orabar, op. cit. I, 314 sq. 385 sq.**

**134**

ростепенных событий библейской истории к определенным местам и т. д. Обретение мощей первомученика Стефана в 415 г. явилось как бы прототипом такого рода явлений!, ставших необычайно популярными в византийском благочестии<sup>40</sup>). Характерна, также связь этих святых мест с гражданской жизнью, очевидная тенденция «освятить» ими жизнь и деятельность города, общества, Империи. Если построение храмов-памятников в священных центрах христианской истории (гроб Господень в Иерусалиме, гробница Ап. Петра в Ватикане) свидетельствуют об усвоении христианством норм литургического благочестия, привычных для всей античности, то построение храма в центре города указывает на включение его в старую идею храма, как мистического средоточия города, как центра, освящающего жизнь общества, делающего ее жизнью «sub auspiciis deorum»... Особенно ясно видно это на примере Константинополя, новой столицы, созданной Константином, в плане которой он впервые смог воплотить свою идею христианской

<«по-литевмы»41). Константинополь, по этой идее, призван стать священным центром христианской Империи, священным гороаом, и эта идея позднее будет выражена в целом литургическом цикле имперских и нарочито-кон-стантинопольских праздников... Но, изучая эту сторону деятельности Константина, мы не должны забывать, что здесь больше! чем в чем либо другом он эпоним своей эпохи, выразитель ее настроений, и мироощущения, ее религиозной психологии. Об этом свидетельствует необычайно - быстрый успех его замысла, как он выразил себя в хра1моостромтельст1ве, в культе святых мест и вообще во всем личном литургическом благочестии первого христианского императора. Поэтому очевидно, что это литургическое благочестие, свойственное целой эпохе, не могло не отразиться на развитии христианского богосужения- уже в самой его форме и содержании, не определить хотя бы отчасти дальнейшей его судьбы.

**\*0) Н. Delehaye. L'origine du culte des martyrs, Paris 1912,**

96-98.

**41) A. Grabar, op. cit. I, 227 sq.**

3. Мы остановились в первую очередь на храмоостро-ительстве и культе святых мест, как на двух главных примерах перемен константиновской эпохи, потому что они являются одновременно и одной из основных причин, но1 также и проявлениями того сдвига в литургическом благочестии, которым отмечена ранне-византийская эпоха и который мы считаем решающим в истории византийского богослужения. Прежде всего, они существенно изменили внешние условия и обстановку христианского богослужения, сделали неизбежным его хотя бы внешнее приспособление к этим новым условиям. Так, достаточно взглянуть на размеры сохранившихся или хотя бы частично сохранившихся до нашего времени храмов и базилик ранне-византийского 'периода, чтобы сразу понять, что богослужение, совершавшееся в них, не могло -целиком сохранить свой прежний стиль, не могло не облечься в некое новое обличие. Характер этой перемены можно отчасти понять «от обратного», из примера, взятого из нашего собственного времени. Когда, в первые годы русской эмиграции, богослужение ь разных местах ее рассеяния пришлось совершать в подвалах и гаражах, обращенных в храмы, вскрылась вся невозможность совершать его «по настоящему», по всем канонам благолепия и торжественности, свойственным синодальному стилю русского Православия. Особенно ощутительным становилось это в дни архиерейских или особо-торжественных «праздничных служений. И вот, в очень короткое время, создался тип благочестия, уже не только по необходимости, но и по существу враждебный всякой помпе и внешней торжественности в богослужении, болезненно переживающий ее как ненужную, несвойственную природе

христианского культа. И для многих эти убогие храмы-гаражи останутся навсегда связанными с полнотой литургического опыта, оказывающегося невозможными в 'благородных и величественных церквах... Mutatis mutandis, подобный же процесс, только в обратном направлении, начался в Церкви со времени появления в ней больших и более или менее богатых храмов. Христианское богослужение первого-второго веков было поневоле предельно простым, сводилось к

136

самым основным и необходимым «линиям». Оно было лишено внешней торжественности. Несколько необходимых жестов и обрядов должны были «выразить» все его внутреннее движение, его литургический динамизм. Но внешне оно было почти что статическим: епископ, сидящий окруженный пресвитерами лицом к собранию, трапеза, на которую диаконы ставят приносимые дары, проповедь, молитва, анафоры и раздача даров — вот в ракурсе весь чин Евхаристии, который можно легко еще распознать под напластованиями более позднего времени в современной литургии. Но в больших, благородных, в самих себе уже торжественных, базиликах усложнение и «украшение» богослужения стало неизбежным, хотя бы потому, что в своем прежнем «стыле» оно бы попросту не дошло до слуха и зрения собравшихся. Изучая самые ранние типы Литургии и всю ее еще и теперь сохранившуюся основную структуру, убеждаешься, до какой степени они не были «рассчитаны» на большое собрание и помещение, и как нуждались в «амплификации», когда переменились внешние условия ее совершения. В дальнейшем мы еще коснемся отдельных деталей этого усложнения. Сейчас достаточно сказать, что именно в этих внешних условиях заложено было развитие той торжественности, которая отныне становится основной и необходимой характеристикой христианского культа. В литургику, вернее в феноменологию культа, давно уже пора ввести различие между торжественностью внутренней и внешней. Внутренняя торжественность — это насыщенность данного акта, пускай самого простого: преломления хлеба, возложения рук и т. п., его религиозным смыслом или, еще точнее, полное осознание, принятие этого смысла теми, кто совершает этот акт или присутствует на нем. Это торжественность внутренняя потому, что тот, кто не знает смысла этого акта или не верит в него, просто не осознает и не переживает этот акт как торжественный. Для того, чтобы собрание кучки учеников — «собравшихся в первый день недели для преломления хлеба» на третьем этаже одного из жилых домов в Троеде, пережить как величайшее торжество, как «день Господень» неучастие

137

в трапезе Царства, нужна была единомышленная вера собравшихся, и она то и создавала внутреннюю торжественность. Внешняя торжественность состоит, напротив, в сакрализации священных актов и действий, а подчеркивании их, как не «простых», в создании вокруг них обстановки священного и религиозного трепета, долженствующей повлиять на их восприятие и переживание участниками культа. В свете этого различия можно сказать, что первохристианское богослужение было глубоко торжественно внутренней торжественностью, но лишено торжественности внешней. Лишено потому, во-первых, что языческие культы были пронизаны такой внешней торжественностью и христиане переживали ее как *rompa diaboli*, а, во-вторых, потому, конечно, что сами внешние условия делали ее невозможной!. Но в четвертом веке, как мы уже сказали, радикальным образом изменилась внешняя обстановка культа. А официальное поражение язычества делало его менее опасным для Церкви. Напротив, с миссионерской точки зрения, в целях привлечения «массы» оказывалось даже полезным заимствовать у язычества все то, что могло быть заимствовано без извращения основного смысла христианской веры... К тому же главный источник этой новой внешней торжественности христианского богослужения нужно, по всей вероятности, видеть не в языческих культах как такового, а в придворном, императорском церемониале, религиозном по своему характеру, который составлял характерную черту «л» гностических монархий<sup>42</sup>). Эта «императорская литургия» оказалась для Церкви более «приемлемой», чем языческие церемонии, ввиду чудесного признания, полученного римской монархией в лице Константина в день судьбоносной битвы у *Ponte Molle*... Так или иначе, но именно к категории внешней

4г) Об императорском культе см. В. Beurlier. *Le culte imperial. Son h'stoire et son organisation c'ep is Auguste jusqu'A Justinien*. Paris 1891; L. Brehier et Pierre Batiffol. *Les survivances d'u culte imperial romain*. Paris 1920. N. H. Baynes «Eusebius and the Christian Empire», *Annuaire de l'Inst. de PLilol. et d'Hist. Orient. Melanges Bidez*. I, 13-18.

торжественности нужно отнести то усложнение ритуала, о котором свидетельствуют многочисленные памятники новой эпохи. Как на пример, укажем на обряд процессий, становящийся одной из характернейших форм культа. В богослужение вводится сложная система входов, выходов, литаний, перемещения асей молящейся общины с места на место, и это придает богослужению характер уже не только внутреннего, но и внешнего динамизма, делает его драматически-изобразительным<sup>1</sup>. Другой пример — это быстрый и пышный расцвет г. и мн о гр а ф и и, все усложняющаяся система церковного пения, которое с течением времени займет такое пропорционально огромное место, что гимнами зачастую будет вытеснен первоначальный библейский и эвхологи-ческий материал.

Наконец, в этой связи нужно толковать хотя бы отчасти и усложнение, и развитие «материальной» стороны культа: облачений, каждения, светильников и т. д., обрастание его сложным культовым хозяйством, столь характерным для византийского храмового благочестия.

Новое переживание храма, культ святых мест, развитие обряда в сторону внешней торжественности и «изобразительности» — все это относится, главным образом, к форме богослужения, к его, так сказать, внешней обстановке. Но не менее важным в этом процессе усвоения христианским культом «мистериального» характера следует признать и существенные перемены уже в самом содержании богослужения, включение в него новых элементов, новых «ударений». В замечательной во многих отношениях главе своей книги г. Дике определил сущность этой перемены, как «примирение с временем» 43). Христианский культ, бывший эсхатологическим, теперь становится историческим. Это значит, что отдельные события истории спасения выделяются в нем в предмет особого культового воспоминания, через которое их спасительный смысл так или иначе связывается с разными аспектами человеческой жизни и истории.

43) G. Dix. «The Shape of the Lit: rgy, pp. 303 sqq.

Сакральная история, которая в раннем культе противопоставлялась истории профанной, теперь как бы вводится в натуральную жизнь, становится соотносительной с ней, как принцип ее освящения и осмысления... Так толкует Дике быстрое развитие циклов праздников, по священным отдельным событиям земной жизни Спасителя, слияние эсхатологического дня Господня с натуральным днем отдыха и т. д. По мнению других историков, весь этот аспект после константиновского литургического развития должен быть объяснен влиянием на мульты великих богословских споров--триадологических и христологических, которыми глубоко отмечена ранне-византийская эпоха \*\*). Подводя итоги своему кропотливому исследованию развития праздников Рождества и Богоявления, Дом Б. Ботт пишет: «Два эти праздника... развивались в те века, которые наполнены богословскими и христологическими спорами... Они не были созданы с полемической целью, но они бесспорно помогли усвоению православной веры, догматов Никеи, Ефеса и Халкидона. Поэтому когда я называю их праздником Воплощения, я говорю не только о воспоминании факта воплощения, но о тайне (mysterion) и догмате воплощения»45). По этой теории, следовательно, смысл литургического воспоминания не столько в истории, сколько в догматическом значении факта: — «цель праздника и цикла Рождества состояла не в том, чтобы вспомнить во всех подробностях факты жизни Иисуса», но в том, чтобы выявить, понять и, насколько возможно, пережить тайну Слова, ставшего плотью»\*6).

В основном правильные, обе эти теории дают все-таки только частичное объяснение как специально эрото-гическому развитию в Церкви, так и вообще той «изобразительности», которая становится присущей бого-

44) O. Cullmann. «The Origin of Christmas» in the Early Church, London 1956, pp. 21-38.

45) B. Botte. Les origines de la Noel et de l'Epiphanie, p. 85.

46) Ibidem.

служению после Константина. Здесь с наибольшей ясностью можно проследить усвоение церковным сознанием материального переживания культа, включение его в литургическое благочестие Церкви. Мы знаем уже, что ранний христианский культ был чужд «историзма» в смысле изображения или повторения, или даже выделения отдельных событий евангельской истории. «Воспоминание» в нем было обращено не на детали, а на спасительный характер всего дела Христова, и именно в этом смысле употреблял Апостол Павел термин.,  $\rho\acute{\iota}$ ,  $\iota\sigma\tau\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ ": тайна Спасения — ангелам несведомая, но во Христе раскрытая и сообщенная людям... Этот культ и это воспоминание можно условно назвать «синтетическими»: в них внимание и переживание сосредоточено не на смысле отдельных элементов, а, напротив, эти элементы отмечены и приняты «во внимание» только в меру их значительности для веры, то есть для изначального опыта, изначального переживания христианства. Евхаристия и ее день — день Господень не суть изображение всей драмы Креста и Воскресения, хотя они нарочитым образом посвящены воспоминанию Смерти и Воскресения Господа. Только вера, то есть знание и приятие Евангелия, делают эту трапезу, это торжество воспоминанием, и в них отсутствует символическое соответствие вспоминаемому событию. Также и праздники ранней Церкви — особенно Пасха — с и н т е т и ч н ы по своему характеру, и Пасха Креста претворяется в Пасху Воскресения не в порядке литургического -изображения этих двух событий в их последовательности, а в реализме крещального таинства... С четвертого века культовое «ударение» начинает меняться и в нем постепенно меняется и идея литургического воспоминания, идея праздника. Новое литургическое благочестие складывается в категориях, привычных для той эпохи. Прежде всего это сказывается на понимании храма и святых мест, которое, в свою очередь, сыграет большую роль в развитии праздников, или, точнее, в самом понимании того, что есть праздник. Интерес к святому месту укоренен в религиозном воображении, в своеобразном духовном любопытстве к деталям «драмы

141

спасения». Там, где этих деталей «е хватает — религиозное воображение создает их, и это есть процесс, который можно условно определить как «мифотворчество». В этом

мифотворчестве возникает или «оформляется» та драма, которую можно потом литургически «изобразить». И, конечно, «святое место» создает идеальную обстановку для такого «изобразительного» культа. Постепенно возникает богослужение, цель которого дать участнику его религиозно-психологически пережить событие или ряд событий, с этим местом связанных. Поэтому не гуманно одним из первых очагов такого изобразительного культа оказался Иерусалим и вообще Палестина<sup>47</sup>). Мы имеем! довольно полное описание его у Силвии Акви-таики<sup>48</sup>). Выросши сначала из воспоминания отдельных событий жизни Спасителя (Страстная Седмица, Сретение и т. д.), он обнял затем в своем развитии и почитание Божией Матери и Иоанна Предтечи. И характерно, что почти все богородичные праздники возникают из факта построения и освящения храма в месте отдельных событий ее жизни: Рождества, Успения и т. д. Оговорим сейчас-же и заранее, что в отличие от языческих мистерий, праздники эти всегда сохраняют свою фактическую первооснову, то есть связь с реальным событием, а не «мифом». Христианский культ всегда останется историческим в смысле историчности и реальности тек событий, которые в нем вспоминаются. Но эта «историчность» приобретает постепенно мистериальное оформление.

Одним из очень ярких примеров влияния нового мистериального литургического благочестия является

**\*') О литургическом значении Иерусалима см. А. Вапп-стаик., op. cit. p. 149 sqq. Н. Vincent et F. M. Abel, Jerusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, Paris 1924-1926, 2 vol., (cf. vol. 2, ch. 6-7, pp. 154-217). Abel. «Jerusalem» in *Diet. Arch. Lit. Chr.* 7, 2304-2374. Н. Leclercq. La liturgie à Jérusalem, *Diet. Arch. Lit. Chr.*, 14, 65-176. P. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Sylvaniae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie* t. 8. Paris 1895.**

**<8) Etherie. *Journal de Voyage*, ed. et trad. H. Petre. «Sources Chrétiennes» 21, Paris 1948.**

142

сложная история рождественского цикла, его литургического «становления», давно уже привлекающего к себе внимание исследователей. Какова бы ни была «пре-история» этого цикла, несомненно то, что из некоего «синтетического» праздника Богоявления, вырастает постепенно цикл исторического воспоминания: Рождество, Крещение, Сретение на Востоке, а на Западе — поклонение волхвов — мы видим тут настойчивую тенденцию к «детализации», и эта тенденция несомненно связана с новыми формами и требованиями культа. Не следует, конечно, преуменьшать значения в развитии рождественского цикла

ни богословских споров (борьбы с арианством, в частности, на чем так настаивает О. Кульман), ни борьбы Церкви, с языческим культом солнца и т. п. — о чем мы уже упоминали выше. Но в том то, ведь, и дело, что влияния эти находят теперь точку приложения в культе, что именно богослужение становится одновременно и орудием, и выражением нового положения новых задач Церкви в мире и нового соотношения' их между собою.

4. Мы можем теперь, исходя из приведенных выше примеров, попытаться определить, в чем заключалось принятие и частичное усвоение м материального понимания и переживания культа церковным сознанием. Напомним, что речь идет сейчас только о первом из трех указанных раньше этапов эволюции богослужения после Константина, о, так сказать, «тезисе», с которого эта эволюция началась. Ниже мы перейдем к анализу церковной реакции на этот тезис, то есть к «антитезису», и только в последнем итоге сможем предложить наше понимание византийского синтеза, который, как нам кажется, и является выражением византийского понимания и византийской рецепции устава.

Исходным моментом интересующего нас процесса, как мы уже говорили раньше, нужно признать естественное, то есть почти подсознательное принятие церковным обществом того литургического благочестия, которое было естественным аля массы, хлынувшей в Церковь в результате ее примирения с Империей. Для этого литургического благочестия основным является различие! «профанного» и «священного» 49) и, следовательно, понимание культа как, прежде всего, о с в я щ е н и я, то есть системы обрядов и ритуала, передающего священное профанному, устанавливающего между ними возможность общения и коммуникации. Языческая мистерия и была, в основном, таким посвятельным и освятельным актом, возможность человеку приобщиться священному, то есть, получить освящение. Но будучи системой освящения, то есть способом общения между профанным и священным, мистерия тем самым необходимо предпо-лагала не только точное различие двух этих сфер, но и их, так сказать, онтологическую несовместимость и неизменность. При всем драматизме своего культа, при всей его «историчности» в смысле изображения драмы спасения, мистерия не предполагала никакой истории спасения, как процесса, ведущего к конечному и решительному событию, имеющему уже не только индивиду-ально-освятельное значение, но и космические измерения, космическую значимость. «Спасение» есть не восстановление (порядка, нарушенного грехом, а простое избавление, будь-то от страдания, греха или смерти, признаваемых «нормальными» для профанного мира, ему присущими. Иными словами, в мистериальной религиозности отсутствовала эсхатология. Мы знаем' уже, что с этой, точки зрения христианство решительным образом

противопологало себя мистериальным религиям. Спасение оно исповедывало не как возможность индивидуального или даже коллективного избавления от зол и греха, и освящение не как возможность «профанному» прикоснуться к «святому», а то и другое, как эсхатологическое исполнение истории спасения, как событие, вводящее человека в зону Царства Божьего. Категория истории, события, единичности спасительного факта, с которого приближается и открывается Царство, для христианства были основными и, в этом плане, именно эсхатологизм христианского культа, его укорененность в «событии Христа», полагал черту, резко отделяющую его от мистериального, осветительного культа. Поэтому

49) Of. M. Eliade, op. cit., p. 15 sq. 144

основным в «мистериальном прорыве» четвертого века нам представляется принятие христианским! сознанием этих категорий о с в я щ е н и я и соприродного ей различия «профанного» и «священного». Мы проследили уже этот «прорыв» в эволюции понимания храма, как «священного места» или святилища, а также в новом религиозном переживании святых мест. Но это только одно проявление той общей перемены, которая все явственнее намечается с начала четвертого века и будет усиливаться в византийском религиозном сознании. Культ становится все больше и больше священным актом в себе, мистерией, совершаемой для освящения участвующих в ней. Больше всего заметно это в эволюции внешней организации культа: в постепенно усиливающемся отделении клира, — «тайносовершителей» от народа, в подчеркивании ритуалом таинственного, страшного и священного характера совершающегося, в ударении, которое полагается отныне на ритуальной чистоте, неприкосновенности, отдаленности «священного» от «профанного». Для подробного анализа этого процесса «сакрализации» христианского богослужения по влиянию мистериального его переживания и понимания потребовалось бы большое и специальное исследование. Здесь мы можем указать только на общий его характер. И снова важно подчеркнуть, что меняется не богослужение в его объективном содержании или в его чине, а именно восприятие, переживание, понимание богослужения. Так, например, историк литургии без труда может установить не только преемство, непрерывность в развитии евхаристических молитв, но и существенное тождество их в основной структуре. Собрание Церкви, Писание и Проповедь, приношение, возношение и наконец, причащение — эта структура Евхаристии остается неизменной. Но если взять каждый из этих неизменных элементов и проследить его собственную эволюцию, то становится очевидным, как постепенно он как бы вставляется в новую «оправу», обрастает ритуальными действиями, долженствующими подчеркнуть его «мистериальную» сущность. И даже если точная датировка при изучении этого

процесса вряд ли возможна, важна здесь общая его направленность, основной его смысл. Так, характерно постепенное перерождение самой идеи собрания Церкви. Из ранних памятников очевидно, что оно переживается, как первичный, конституитивный момент Евхаристии, как ее начало или условие. Уже первоначальное название Евхаристии — «преломление хлеба» подчеркивает эту необходимую соотносительность Литургии с собранием, Евхаристии, как актуализации Церкви, эжклисии... И далее, у Иустина, Иринея, Игнатия и в других памятниках собрание Церкви мыслится как самоочевидное, необходимое условие Таинства, как одновременно и его начало и конечная цель — воспоминание Христа творится для того, чтобы мы всегда «жили за одно друг с другом»<sup>50)</sup> (Иустин). В византийскую эпоху ударение с собрания Церкви переносится постепенно на исключительное и фактически самодовлеющее значение ауховленства, как таиносовершителей. Молитвенное присутствие народа сохраняет всю свою важность поскольку Таинство совершается для него, для его освящения — но это Таинство перестает переживаться как актуализация самого народа, как Церкви; одним из последних этапов этого развития будет перенесение названия царские врат ас врат храма на врата иконостаса и запрет всем, кроме посвященных входит в эти врата; но еще задолго до этого целый ряд ритуальных перемен (эволюция малого входа, перенесение проскомидии в начало литургии, отдельный вход священнослужителей и т. д.), уже выражает это постепенно совершающееся перерождение в восприятии Таинства...<sup>51)</sup>. Не менее характерно постепенное развитие

50) 1 Апол. 45-47. Срав. **Б. И. Сове**. Евхаристия в древн. церкви и совр. практика, Живое Предание, 1937, 171-195 и **о. Н. Афанасьев**. Трапеза Господня. Париж 1952. H. de Liibac. Corpus Mysticum. L'Eucharist e et l 'Eglise au Moyen Age. I>f. ris 1944.

51) Эти перемены можно проследить по Dom Placide de Meester. Les brigines et lea developpements *df. i* texte gree de la liturgie de St. Jean Chrysostome, in «Xrisostomika». Studi e rieflehe. Eoma 1908. (245-357) и его же «Liturgies Grecqnes» in Diet. Arch. Lit. Chr. VI, 2, 1591-1662.

истолкования обрядов Литургии в ее таинственном («ми-стерияльном») изображении жизни Христа, истолкования, которое приобретает огромную популярность в Византии<sup>2)</sup>. Это — замена экклезиологического восприятия Евхаристии изобразительно-символическим, и она всего очевиднее выражает мистерияльное перерождение литургического благочестия. С этим перерождением связано возникновение целой новой части Евхаристии — проскомидии, целиком и исключительно символической и в этом смысле «дублирующей» Евхаристию (символическая жертва при разрезании хлеба и

вливания вина в чашу и т. д.) 53). И, наконец, ни в чем сильнее не вскрывается этот переход к «осветительному» пониманию Таинства и богослужения, как в изменении практики причащения — к скольжению ее от идеи соборного литургического акта, «запечатывающего» Евхаристическое преломление хлеба, к идее акта индивидуального, освя- тительного, имеющего отношение к личному благочестию, но не к экклезиологическому статусу причащающегося. В отношении практики причащения можно действительно говорить о «революции», до того это веками царствовавшее понимание причастия, как индивидуального акта, затмело первоначальный, церковный подлинно литургический его смысл, бывший самоочевидным, —, нынче для ранней Церкви...

В плане богословском это мистериальное литургическое благочестие выразило себя, главным образом, в идее посвящения, ставшей в византийской мысли главной, если не единственной экклезиологической категорией. Идея посвящения глубочайшим образом связана с понятием мистерии. В мистерию посвящаются — и мист, как посвященный (εὐχριστός) противопоставляется непосвященному. Ранняя Церковь жила сознанием

Е2) См., например, самое известное из всех — объяснение Н. Кавасилы: Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie. Introd. et trad'*. A. Salaville. «Sources Chretiennes», 4, Paris 1943. См., особенно, стр. 115 и сл.

53) См. статью о. А. Петровского в *Христ. Чт.*, март 1904 и P. de Meester, *Liturgies Greques*, 1918.

народа Божьего, царского священства, избрания, но не применяла принципа посвящения ни к вступлению в Церковь, ни тем более к поставлению на разные иерархические степени<sup>54</sup>). Крещение понималось, как возрождение человека в обновленную жизнь, дарованную Христом, но не как посвящение в «тайны», а помазание сохраняло весь символизм царского помазания, то есть поставлен<sup>TM</sup> новокрещенного «а служение в «царском священстве» Христа<sup>55</sup>). Иными словами, идея посвящения в ранней Церкви была продолжением и транспозицией ветхозаветной идеи посвящения, как Божественного избрания и поставления Им себе на служение, а не мистериального понимания посвящения, как постепенного повышения по ступеням священной тайны. Но именно второе понимание начинает постепенно проникать в византийское сознание и рано или поздно прочно утвердится в нем. И связано оно, конечно, с новым переживанием культа, как именно оосвятительной мистерии, как способа от профанного восходить путем посвящения к священному, от материального к духовному, от чувственного к «ноуменальному». Первое чистое выражение этой теории культа и, следовательно, посвящения, как участия в нем, мы находим у св. Дионисия Ареопагита: «...берегись,

дабы не нарушить святотатственно тайны святой между всеми тайнами... Будь осторожным и почитай Божественную тайну познаниями духовными, умными и невидимыми; сохраняй от соприкосновения с какой бы то ни было профанной нечистотой, не сообщай святыне истины, как только священными способами святым людям, святыми озарениями...»<sup>56</sup>). Вначале эта категория посвящения применяется еще ко всей Церкви, ко всем верным. У Дионисия Ареопагита все они л о с в я щ е н н ы е — *Jerwuiivot* в отличие от *dcvteoot*, — принадлежащих к Церкви. Крещение и ми-

54) См. о. Н. Афанасьев. Служение мирян в Церкви. Париж 1955.

55) Его же «Вступление в Церковь», литогр. курс.

56) «О Небесной Иерархии», ed. M. de Gandillac, p. 245.

148

ропомазание определяются поэтому, как первые посвящения. Но и «на этом острое учение о -посвящении не удержалось — пишет о. Н. Афанасьев, так как идея посвящения имеет свою логику. Византийская мысль пришла к заключению, что подлинной мистерией посвящения является не крещение, а таинство поставления. В силу этого большая часть тех, кого раньше рассматривали как «посвященных», оказались «(непосвященными)»<sup>57</sup>). Нам важно подчеркнуть, что основа этой эволюции в новом и М'истерииальном переживании культа. Культ, ставши мистерией, стал и совершаться посвященными, требовать особого посвящения. Он отделился от непосвященных не только «психологически», но и в своей внешней организации. Его местом стал алтарь, святилище, а доступ в святилище закрылся для непосвященных...

На этом мы можем прервать наш краткий анализ того мистерииального «прорыва», в котором мы усматриваем главную литургическую перемену после-коистантинов-ской эпохи и исходный пункт дальнейшей эволюции богослужения. В нашу задачу не входил детальный анализ указанных явлений. Важно было указать на общий их характер и сказанного для этого достаточно. Вряд ли можно сомневаться в том, что вся история византийского богослужения глубочайшим образом отмечена прививкой этого иерургического, мистерииального элемента, и это касается как богослужения в целом, так и отдельных его частей. Мы видим это и в усложняющемся символизме храма, его устройства, его плана: из места собрания Церкви, осуществления духовного храма, он становится сам объектом почитания и некоего -созерцания. Он сам есть «мистерия» и культ в нем становится мистерией!. Эта мистерия предполагает теургов, посвященных совершителей — отсюда сакрализация клира, в свою очередь ведущая к «обмирщению лай-ков». Категории священного и профанного, посвященного и непосвященного

становятся главными, определяющими катего-

57) **о. Н. Афанасьев.** Служение мирян в Церкви.

риямм литургического благочестия... Но эта перемена не единственная, которой отмечена сложная эпоха раннего византизма. И, прежде чем давать ей оценку, прежде чем указывать на ее общее значение в становлении византийского синтеза, мы должны теперь остановиться на другом течении, ведущем к тому же синтезу, на другом литургическом «полюсе» после-константиновского времени, а именно — на том влиянии, которое оказало на развитие богослужения монашество.

3.

1. Чтобы понять ту исключительную роль, которую сыграло монашество в истории богослужения (роль, определенную, как мы уже знаем, некоторыми историками, как революционную), необходимо, прежде всего, напомнить общее церковное значение монашества, места и значения его в ту эпоху, когда оно возникает. Известно, что истоки монашеского движения искали и находили в самых разнообразных влияниях<sup>58</sup>). Но, как и в других областях ранне-христианской истории, период этих увлечений фантастическими гипотезами благополучно окончился. И можно считать установленной и раскрытой преемственность основного монашеского идеала по отношению к идеалу и мироощущению ранней Церкви, укорененность раннего монашества в этическом и духовном максимализме до-никийской эпохи. Эта основоположная связь не исключает, конечно, ни новизны некоторых форм жизни и аскезы, усвоенных монашеством!, ни возможности внешних влияний, испытанные, им в его развитии, ни, наконец, сравнительно рано определяющегося плюрализма монашеских «идеологий», то есть лояимания им своего назначения и своих путей... Но в главном несомненна эта связь с исконным христианским призывом к «единому на потребу». И именно эта преемственность, эта глубокая сопри-

58) Обзор этих теорий см. K. Neussi, *op. cit.*, 1-10, 280-304. 150

родность монашества исконной христианской киригме объясняет его необычайный и быстрый успех почти с первых же лет его появления в Церкви. Очень скоро монашество становится неким центром притяжения в церковной жизни, одним из мощных полюсов церковного общества. И нам думается, что прав Л. Буйэ, когда и сущность, и успех монашества он возводит к его эсха-тологическому характеру, то есть к воплощению в нем неотадирной сущности Евангелия в тот момент, когда Церкви грозила опасность раствориться в «натуральном» порядке, забыть о принадлежности своей к другому веку, к зону Царства Божьего<sup>59</sup>). Монашество возникло из почти бессознательной,

инстинктивной реакции на обмирщение Церкви не только в смысле снижения в ней нравственного идеала, пафоса святости, но и в смысле ее как бы «поступления на службу» миру — Империи, гражданскому обществу, природным ценностям, всему, что после краха язычества ждало от христианства религиозной «санкции» и освящения... «По правде говоря — пишет Л. Буйэ — монашество не внесло в Церковь ничего существенно нового... Оно было всего лишь выражением, в новой форме вызванной но-выми обстоятельствами, того эсхатологического характера христианства, который первые христиане так сильно сознавали и который для них воплощался в мученичестве...60). И если отвержение мира приняло в монашестве несколько радикальные 'формы, так что почти растворило в себе изначальный космизм христианской веры и становилось иногда отрицанием уже самой ценности мира и человека, то это объясняется отчасти испугом перед степенью обмирщения церковного общества, а ее можно представить себе на основании гомилетических памятников византийской эпохи. С этой точки зрения понятным становится тот союз, который de facto заключила с монашеством церковная иерархия, та внут-

55) **L. Bouyer.** L'Incarnation de l'Eglise Contre du Christ dans la theologie de St. Athanasius, Paris 1943, p. 16 sqq.

60) L. Bouyer, op. cit... p. 24.

рекция победа монашества, которая в Византии привела к фактическому контролю монахами Церкви, к монашескому руководству церковным обществом. И вот в свете этого истонного -соотношения монашеского движения с судьбами церковного общества, сущности его реакции на новое положение Церкви в мире, нужно толковать и значение его влияний в литургическом развитии той эпохи.

2. В истории монашества нужно различать несколько периодов, причем периодизация эта относится, во-первых, к взаимоотношениям монашества с Церковью и, во-вторых, к развитию и становлению самого монашеского «самосознания», то есть богословской рефлексии монашества на свою собственную сущность и задачи. Оба эти процесса в значительной мере определяют литургическую роль, сыгранную монашеством.

Нужно, прежде всего, напомнить, что монашество началось, как движение лаичское и частное. Оба основоположника монашества в его организованном виде — св. Антоний и св. Пахомий и сами не имели иерархической степени и считали ее несовместимой с монашеским призванием. «Частным» же первоначальное монашество следует определить в том смысле, что оно не началось, как установление или институт Церкви, а было

стихийным и спорадическим явлением. Оно было не только исходом из «мира», но, в каком-то смысле исходом и из организованной церковной жизни, «анахорезой» — отделением или отсечением... Нужно сразу же оговорить, что исход этот не был ни противопоставлением себя Церкви, ни протестом против нее: никаких «катарских» или монтанистических настроений в раннем монашестве нет и в помине. Догматически монашество не только признавало себя частью Церкви, «о и свой путь осуществлением идеала, завешенного Церкви и в Церкви. И все же анахореза эта, отделение было основоположной новизной монашества, каким оно складывается с начала четвертого века, явлением в жизни и сознании Церкви беспрецедентным. А если вспомнить «эклизиоцентричность» первохристианского культа, значение его, как выявления и «осуществления» Церкви, его неотрываемость

152

от идеи собрания и народа Божьего, то очевидным становится, что «литургическая ситуация» монашества, в первой, основоположной и определяющей стадии его истории, оказалась также радикально-новой.

Историки говорят о литургической «революции», якобы произведенной монашеством. Скабалланович приписывает ему попытку создания новых форм культа, нового богослужения, которое «почти отказалось считаться со всем выработанным доселе» (61). Иными словами, из новой литургической ситуации, созданной отделением монашества от церковного общества, выводится некая сознательная реформа культа, литургическое противопоставление монашеством себя — Церкви и ее богослужению, ее литургическому преданию. Но нам представляется такой подход и делаемые из него выводы неправильными. Неправильность их в ложной исторической перспективе: они приписывают раннему монашеству некое литургическое богословие, понимание культа, которого на деле у него не было. Ибо, если молитвенные правила и «типика» монашества позднее оказались «оформленными» литургически, то это было результатом не определенного замысла, стремления провести какую-то литургическую программу, и создать новый культ взамен старого, а эволюции самого монашества, превращения его в церковный институт, о чем мы будем говорить ниже. Нам представляется ложной попытка приписать раннему монашеству какую-то особую литургическую идеологию. Ее не могло быть потому, что монашество было движением «лаическим», но ни в коем случае не против-церковным. Если бы оно было сектой, оно несомненно создало бы свое собственное богослужение, которое выразило бы веру и доктрину этой секты. Но для монашества единственным законным культом оставался культ Церкви, который она не

подвергала ни малейшему (сомнению. Монашество на первых порах не мыслило себя даже особой частью Церкви, ибо в первом своем выражении — в отшельничестве, оно вообще лишено какого бы то ни было коллективного сознания, а

**Скабалланович.** Толковый Типикон, стр. 197.

во втором — «киновийном», оно скорее могло себя сознавать осуществлением «идеальной Церкви», возвратом к первохристианской общине, чем опять-таки особым «институтом». Все это означает, что монашество никак нельзя понимать, как какое-то литургическое движение. Новизна его литургической ситуации заключалась в том, что оно оказалось в значительной мере отрезанным от того обще-церковного культа, который в силу собственной «церковности» монашества оставался для него все же единственной и самоочевидной нормой. Ни о какой замене новым «культом» старого монашество не помышляло, никакой литургической программы не имело. И потому настоящее значение монашества (в этой первоначальной его стадии) для литургической жизни Церкви/ нужно искать не в его мнимом «литургическом богословии», а в тех мотивах, которые заставили монахов предпочесть «анахорезу» — участию в церковном- культе, и вообще «экклезиоцентризму» раннего христианства. Мотивы эти в современных исследованиях о монашестве достаточно выяснены: это, прежде всего, — жажда нравственного совершенства, жажда максимализма, свойственного первохристианству, но который начинал ослабевать в сравнительно «обмирщенных» общинах, начиная со второй половины третьего века. И это, затем опять-таки первохристианское понимание жизни верующего, как борьбы с «князем мира сего», с «духами злобы поднебесной», заставлявшее максималистически настроенных верующих «настигать» диавола в последнем его убежище — в пустыне... 62). Все своеобразие, весь парадокс раннего монашества здесь — в этом сознании, что для достижения цели, поставленной Церковью, для осуществления сочприродного ей эсхатологического максимализма, нужно отделиться от церковного общества не порывая с ним, и не осуждая его... И вот тут, в этом

62) О раннем монашестве и его «мотивах», кроме книги Heuss, см. еще L. Bouyer. *La Vie de St. Antoine*, Paris 1950, И его же *Le sens de la vie monastique*, Paris 1950. *La spiritualité des premiers siècles Chrétiens*, Paris 1930. P. de Labriolle in Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, 3, p. 299 sqq. и J- Danle-lou, литогр. курс «Origines chrétiennes», p. 177 sq.

154

центральном нерве, в этом основном мотиве монашеской «анахорезы» мы и находим объяснение тому, как фактически сложилось отношение монашества к культу.

В нем нужно различать два элемента. С одной стороны, как мы только что сказали, не подлежит сомнению полное принятие ранним монашеством церковного культа, как нормы, как идеала, остающегося таковым, несмотря на его невыполнимость.<sup>63</sup> Все ранне-монашеские памятники подчеркивают, например, участие монахов в Евхаристии в общецерковные литургические дни — в субботу и воскресенье<sup>63</sup>). Характерно именно подчеркивание обоих дней, а не одного, что указывает на подчинение евхаристическому ритму Церкви, несмотря на то, что для этого монахи должны были приходить часто издалека. Далее, 'несмотря на то, что пост составлял один из главных и постоянных подвигов монахов, они считали должным отмечать усилением пощения периоды' общецерковных постов, особенно же Четыредесятницы<sup>64</sup>). Блаженный Иероним, описывая египетские кинувии замечает, что хотя пост вник был одинаковым весь год, расписание трапезы изменялось «с Пятидесятницы вечером, дабы с охранить этим церковное предание...»<sup>65</sup>). Молитвенное правило усиливается в дни праздников и, наконец, самые первые описания уже специфически монашеского богослужения не оставляют никакого сомнения в том, что основой его остается тот общий устав или структура, которая засвидетельствована и более ранними, до-монашескими памятниками и которая, в последнем итоге, восходит, как мы уже знаем!, к первохристианской и иудеохристианской *lex orandi*.

Второй элемент состоит в том нарочитом ударении, которое монашество поставило на молитву и псал-

63) см. Скабалланович, цит. соч., стр. 210.

64) см. Лавсаик, 19; Изр. Св. ст. Павел 13, 3. Руфин. Истор. монах 7; Лавсаик 47 (52).

65) Письмо Евстохии о хранении девства, 21, 32. Срв. Скабалланович, цит. соч. 237-238.

моне вне. «Любовь к псалмопению родила монастыри» заметил бл. Августин. Конечно, заповедь о постоянном молитве не была новой в христианстве. «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17) — тут тоже монашество было продолжением первохристианской традиции. Но новой была идея молитвы, как единственного содержания жизни, дела, ради которого и нужно отделение, отречение от мира и от всех его дел. В ранне-христианском понимании ее, молитва не противопоставляется жизни и составляющим ее занятиям, она пронизывает жизнь, она состоит, прежде всего, в новом понимании и жизни и этих занятий, в отнесении их к центральному объекту веры — к Царствию Божьему и Церкви. — «Все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человека» (Кол. 3, 23). — «Итак, едите ли, пьете ли, или иное, что делаете, все делайте в славу Божию..., и: бо Господня земля и что наполняет ее... (1 Кор. 10, 26, 31). Поэтому — «молитесь во

всякое время духом» (Еф. 6, 18). Молитвой проверяется, освещается, судится дело, но она не противопоставляется ему. Но монашество было уходом от жизни и ее дел ради молитвы. Оно укоренено было в опыте эпохи, когда первоначальное и эсхатологическое устремление христиан, делавшее возможным это простое отнесение всякого дела к «Дню Господню», начало усложниться, колебаться, меняться. Ибо, как это ни кажется странным с точки зрения современных категорий христианской мысли, но именно это ясное эсхатологическое различие двух эонов — Царства — Церкви и «мира сего» делало простым отношение первых христиан к жизни в «мире сем». Их принадлежность к Церкви, их участие в Дне Господнем точно определяло ценность и смысл каждого из дел и забот «мира сего», а «молитва в духе» означала, прежде всего, непрестанное памятование об этой отнесенности и подчиненности всего в жизни к явленной в мире реальности Царства. Перемена христианского, сознания, первые признаки которой можно проследить с конца второго века, но которая стала очевидной в конце третьего и с наступлением Константинов -ского мира, состояла в почти незаметном, как бы подсо-

156

звательном перемещении иерархии ценностей, в постепенном «подчинении» религии, то есть веры, культа и молитвы, жизни и ее потребностям. Ударение с Церкви, как предвосхищения Царства Божьего, перешло на Церковь, как сакраментально-иерархический институт, «обслуживающий» мир и жизнь в нем во всех их проявлениях, дающий ему религиозный и нравственный закон и санкционирующий мир этим законом. Ничего лучше не свидетельствует об этой перемене, как постепенное угасание в христианском обществе эсхатологического учения о Церкви, замена первохристианской эсхатологии — новой индивидуально-футуристической. «Царство Божие», спасение и гибель стали переживаться, как, прежде всего, индивидуальная награда или наказание за меру выполнения *закона* в этом мире. Не догматически, конечно, а психологически «Царство Божие», то есть жизнь вечная, ставшая во Христе «жизнью нашей», побледнела в опыте верующих, осталась не как исполнение всех чаяний, как радостный предел всех желаний и интересов, а именно, как только воздаяние; она лишилась самостоятельного, самодовлеющего, все обнимающего и все превосходящего содержания, к которому все устремлено: «да приидет Царствие Твое...». Раньше «мир сей» получал свой смысл и свою оценку из-за отнесенности своей к опыту Церкви и Царства. Теперь Церковь и Царство стали переживаться по отношению к миру и жизни в нем... Это не означало ни умаления их значения, ни ослабления веры в них; Церковь оказалась больше чем когда бы то ни было в центре мира, но уже как его покров и санкция, суд и закон, как источник освящения и спасения, а не как явление Царства «приходящего в силе» и дающего в мире

сам1, образ которого проходит, причастие «будущему веку» и «Дню Господню»...

И вот против этой перемены, этой подсознательной «утилизации» христианства, монашество и оказалось реакцией, и именно в этом смысле нужно понимать определение его, как «эсхатологического» движения. Оно было утверждением примата Царства, как «единого на потребу», утверждением несводимости его ни к чему в

157

«мире сем». Правда, эсхатологизм этот тоже как бы оторвался от переживания самой Церкви, как эсхатологической реальности, переродился в эсхатологизм индивидуальный, но, в основном, то есть в понимании соотношения Царства и мира, в понимании всей жизни в категориях двух «эояов», монашество, несомненно было «реакцией» не столько на нравственное, сколько на психологическое «обмирщение» Церкви.

Отсюда — исключительное, центральное значение м о л и т в ы в монашеском идеале. Бели в первом, раннехристианском понимании, всякое дело может стать молитвой, служением, созиданием и свидетельством о Царстве, то в монашестве она сама становится: единственным делом., заменяет собою все «дела»<sup>66</sup>). Труд, предписываемый монашескими правилами (плетение корзин, веревок и т.;д.), в этом смысле не есть «дело». Он не имеет значения сам в себе, не есть ни служение, ни призвание. Он необходим только как подпора молитвы, как одно из ее орудий. Речь идет не о просвещении жизни и дел молитвой, не о соединении их с молитвой и даже не о превращении жизни в молитву, а о молитве, как жизни, еще точнее о замене молитвой жизни. Ибо монашество рождается из опыта неудачи, ослабления первоначальной установки, из опыта невозможности соединить два положения основной христианской антиномии — «не от мира сего» и «в мире сем...». Второе положение — «в мире сем» нужно просто отбросить, чтобы первое стало осуществимым, отсюда «анахореза» — физический и духовный выход из мира, удаление в пустыню или монастырь, положение между собою и миром физической черты. Но тогда очевидно, что молитва — в а становится единственным делом и содержанием жизни, как духовное выражение «неотмирности», как общение с реальностью Царства. Идеал монаха молиться все время, никогда не прекращая. На деле — и здесь мы как раз подходим к значению этого понимания (моче) Срв. M. Viller, op. cit. pp. 06 sqq. P. Pourrat. *La Spirituelle Chretienne*, Vol. I, Paris 1931, p. 198 sqq. Dom Anselme Stolz. *L'ascese Chretienne*, Chevetogne, 1048, p. 172 sqq

литвы в литургической истории — очень рано возникают в монашестве, как отшельническом, так и киевском молитвенные правила и уставы о молитве<sup>67</sup>). Но для литургиста существенно понять, что эти правила возникают не как устав богослужения, а

в порядке, так сказать, «педагогическом»: они нужны<sup>1</sup>, как руководство 'монаху на пути его к «духовной свободе». Их происхождение глубочайшим образом отлично от происхождения литургического устава, того, который мы назвали «lex orandi» и суть которого в воплощении, в актуализации «lex credendi», веры и жизни Церкви. Цель литургического устава-сделать богослужение выражением веры Церкви, актуализировать саму Церковь, цель монашеского молитвенного правила — приучить монаха к непрестанной молитве, укоренить его в личном молитвенном подвиге. Поэтому в литургическом уставе нет категорий «длинной» или «краткой» молитвы и его соотношение с временами, часами и сроками укоренено в определенном понимании этих часов и сроков. В монашестве, напротив, значение времен и «асов, как таковых, не важно. Важно распределить молитву так, чтобы она наполнила всю жизнь, и для этого она вставляется в раму времени. Но само это время никакого другого смысла, кроме как «времени молитвы», не имеет. Монашеское правило знает только ритм молитвы, которая «по немощи плоти» прерывается изредка сном или принятием пищи. Отсюда большие различия между разными молитвенными правилами, возникающими в тех или иных центрах монашества. Это может быть вся Псалтирь, или правило 60 молитв днем и 60 молитв ночью, или еще Псалтири, читаемой в соединении с Писанием — разных правил дошло до нас очень много, но характерно, что в особом интересе к этим правилам и к их обсуждению, отраженном ранне-монашеской письменностью, на первом месте всегда именно практическая ценность такого правила, его полезность с точки зрения возрастания монаха в подвиге. Так, в предании об Уставе, данном ангелом св. Пахомию Великому, на вопрос св. Пахомия, не

67) Скабалланович, стр. 208 и сл.

.

слишком ли мало положено в нем молитв, ангел ответил: «я положил столько для того, чтобы и слабые удобно... могли выполнять правило. Совершенные же не имеют нужды в уставе, ибо пребывая наедине в келье, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога»<sup>68</sup>).

Мы видим, следовательно, что монашеское молитвенное правило и по происхождению, и по назначению, и по содержанию глубоко отлично от литургического устава богослужения, каким знала его Церковь от начала. Оно не было задумано ни как реформа, ни как замена церковного богослужения и его устава, как это думают Скабалланович и другие историки, потому что по самой своей природе оно было вне литургической сферы. И даже тогда, когда часть этого молитвенного правила была включена в богослужебный

устав, о чем мы будем говорить ниже, разнородность его с другими элементами литургического предания осталась очевидно!!!. Так, и теперь «повечерие», ставшее формально одной из служб суточного круга, остается по существу службой «нелитургической». Оно может петься «по келиям», то есть становится частью индивидуального молитвенного правила, оно не предполагает «соборания Церкви» и духовенства, и структура его состоит в простом последовании псалмов и молитв, но без определенной «темы», развитие которой характерно, например, для вечерни или утрени.

Но если нельзя, как нам кажется, видеть в монашеском молитвенном правиле попытку создания нового богослужения и замены им старого, то было бы столь же неправильно отрицать глубокое влияние, оказанное этим правилом, этим пониманием молитвы, на богослужение, влияние, которое в силу судеб самого монашества!, оказалось в каком-то смысле определяющим в развитии литургического Устава. Причины и неизбежность такого влияния были заложены в той «литургической Ситуации» монашества, о которой мы говорили выше и которая в свою очередь была укоренена в самой глубине монашеского идеала и самосознания. Мы подчерки-

68) Лавсаик, 38 (34). 160

вали, что монашество не только не отрицало литургической нормы Церкви, но всеми силами стремилось ее сохранить. Но волей-неволей, в силу фактического отделения монашества от церковных общин, соблюдение ее приобретало новые — и особые черты, а эти черты, далее, создавали постепенно и новое «переживание» богослужения, или, согласно нашей терминологии, новое и — тургивеское благочестие.

Хорошим примером этой эволюции является отношение монашества к центральному акту христианского культа — к Евхаристии. Мы видели, что первоначально нормой этого отношения было участие монахов в церковной Евхаристии. А, вместе с тем, очень рано появляются указания на хранение отшельниками Св. Даров и приобщение ими самих себя. «Все отшельники, живущие в пустыне — пишет Св. Василий Великий — где нет священника, хранят причастие в доме и сами себя причащают» 63). Практика хранения причастия в доме и самопричащения засвидетельствована в очень ранних памятниках христианства<sup>70</sup>), и в ней, как таковой, может быть и не было ничего нового. Но мотивы здесь и там совершенно разные. «Частное причащение» в ранней Церкви было как бы распространением на дни седмицы, воскресного причащения в евхаристическом собрании Церкви. Первичным, главным, обязательным оставалось это собрание (1ж то аито) в день Господень, торжественная и радостная тарпеза нарекла Божьего. Благочестие, молитва,

подвиг никоим образом не могли бы стать причиной, отделяющей от собрания, ибо вся «духовность» и все литургическое благочестие ранней Церкви можно выразить словами св. Игнатия Антиохийского: «старайтесь быть как можно чаще вместе». Новизной монашеского частного причащения было, напротив, то, что причиной его оказывалось как раз благочестие, само переживание христианской жизни. Евхаристические дары, причащение, остаются необходимым условием этой жизни, ибо «монахов, живущих в пустыне, жжет яд

69) Скабалланович, цит. соч., стр. 210.

70) Письмо к Кесарии, 289.

злых демонов и они с нетерпением ждут субботы и воскресения, чтобы идти на источники водные, то-есть приступить к телу и крови Господней, дабы очиститься от скверны лукавого»<sup>71</sup>). Но оно как-то незаметно оказывается подчиненным индивидуальному благочестию, так что не благочестие (как в ранней Церкви) определяется Евхаристией, а, напротив, Евхаристия становится «орудием» благочестия, частью подвига, помощью в борьбе с демонами и т. д. «Рассказывают об ав, ее Марке Египетском<sup>1</sup>: он 30 лет прожил, ни разу не выходя из своей кельи; к «ему обыкновенно приходил пресвитер совершать для него (i roietv aйтсо T/)V ау. тсроасрорсЬ/) св. приношение»<sup>72</sup>): такого рода факт был бы невозможен в «литургическом благочестии» ранней Церкви; он становится, если не правилом, то, во всяком случае, нормальным явлением в монашестве<sup>73</sup>). Подчеркнем еще раз: перемена здесь не в каком-нибудь умалении значения и места причащения, а в переживании его и восприятии. Оно изнутри включается в общий замысел монашества, как аскетический подвиг и индивидуальное «самосозидание». В этом замысле понимание Евхаристии, как актуализации Церкви и народа Божьего, как эсхатологической трапезы Царства, не отрицается и не оспаривается. Просто ударение с него переходит на акт причащения, как «а акт благодатной помощи в аскетическом подвиге, а на Евхаристическую службу, как на возможность эту помощь получить. Это и есть перемена литургического благочестия.

В том, что касается богослужения времени, влияние монашеской «литургической ситуации» и монашеского благочестия выражается, прежде всего, в постепенном соединении молитвенного правила с уставом церковного богослужения, то есть в соединении элементов,

71) Тексты собраны у Д. **Мораитиса**. «Литургия Прежде-освященных Даоов, Фессалоника 1955 (на греч. яз) — см. мою рецензию в St. Vladimir's Seminary Quarterly, 1957, No. 2, pp. 31-34 ср. еще статью I. Ziade В I>. ct. Theol. Oath. 13, 77-111.

72) Изреч. Св. Ст. Пим. 31 (цит. у Скабаллановича, 210).

73) Древний Патер 9, 15 (цит. Скабаллановича, 211).

162

бывших первоначально разнородными и по замыслу и по содержанию. В монашеских условиях жизни процесс этого соединения был неизбежным. Мы знаем уже, что по первоначально монашество было лишено постоянного церковного богослужения, а, между тем, продолжало считать его самоочевидной нормой. Поэтому, во всех монашеских уставах так или иначе отмечались часы, которые и в миру «освящались общественным богослужением», то-есть сохранялась общая структура всех трех «ругов богослужения времени. И все то, что в этой структуре могло быть сохранено, сохранялось: псалмы, молитвы, песнословия, и при этом в том порядке, в котором они уже находились в церковном уставе. Таким образом, в основном — хотя в разных местах и по разному — сохранялся устав церковного богослужения. Но совершаемая часто без церковного «оформления», то есть без духовенства и иногда не в храме, а в кельях, служба эта естественно постепенно сливалась с монашеским молитвенным правилом, превращалась фактически в одну из его частей. Хороший пример такого слияния мы видим в синайской вечерне аввы Нила, описанной с открытой им рукописи кардиналом Питра 74). Здесь и вечерня, и утренняя имеют очевидно общую церковную структуру, но между ее элементами вставляется молитвенное правило в виде «псалмопения» (вся Псалтирь, разделенная на 3 части в течение одной утрени). Способов соединения было много, и они иногда очень отличались один от другого, но для нас важно только отметить этот факт -слияния церковного литургического предания с частным молитвенным правилом. Важно потому, что в этом соединении отчасти переродились оба элемента: монашеское правило, включившись в устав, приобрело литургический характер, стало мыслиться, как неотъемлемая составная часть богослужения (ср. наше чтение кафизм и включение не-литургических служб повечерия и полунощницы в «суточный круг»), а богослужение литургическое, благодаря этому соединению, стало меньше

74) **J. B. Pitra.** Hymnographie de l'Eglise greeque, Vorne 1867, p. 44.

переживаться в своем специфическом содержании и назначении и больше как молитва, как подвиг молитвенного правила. То равнодушие, с которым в наши дни вечерню переносят на утро, а утреню на вечер показывает, как прочно вошло в церковное сознание это отношение к службе, как к молитвенному подвигу, важному самому по себе, а не как выражение определенного замысла, определенной «*lex orandi*».

Оба эти примера — эволюция отношения к Евхаристии и слияние молитвенного правила с

богослужением времени, хорошо показывают, что в монашестве/ также произошла метаморфоза литургического благочестия, только обратная той, которая, как мы видели, связана была с «воцерковлением» массы и которую мы определили, как метаморфозу «мистериальную». В монашестве ее можно назвать индивидуально-аскетической и «п и э т и ч е с к о и». И опять нужно подчеркнуть, что, как там, так и здесь меняются не норма, не устав, не богослужение в его основной структуре и содержании, — а восприятие, и понимание их в, «литургическом благочестии», в определяющем это восприятие религиозном опыте. На основе одного и того же культа, того же -самого литургического предания, в Церкви происходит как бы некая поляризация литургического благочестия. И вот эта поляризация и окажется настоящим исходным пунктом византийского синтеза, византийского «Типикона».

3. Но этот синтез стал возможным, благодаря эволюции самого монашества, эволюции, во-первых, места его в Церкви, и, во-вторых, его собственного самосознания или богословия. До сего времени мы говорили только о первой стадии в истории монашества, о той, которую сама монашеская традиция всегда будет считать своим золотым веком. Для нас важно было подчеркнуть, что в этой стадии монашество было движением лаическим и отделенным не только от «мира», но, в каком-то смысле, и от церковного общества. Но стадия эта была фактически очень недолгой. Или, вернее, наряду с продолжавшимся еще долго именно таким переживанием монашества,

164

очень рано возникло и другое его, если не понимание, то фактическое проявление — и его то и нужно считать второй стадией. Общий смысл ее в возвращении монашества в церковное общество и постепенное перерождение его в церковный институт, и при этом, институт влиятельный, связанный со всеми сторонами церковной жизни. Нам незачем входить здесь во все подробности этого достаточно сложного и многогранного процесса<sup>75</sup>). Но важно подчеркнуть, что процесс этот, выразившийся и в возвращении монашества физическом — то есть в построении монастырей в городах, в самом центре «мира», и в превращении монашества (правда более позднем своеобразный «ведущий слой» церковного общества, ни в коей мере не должен быть объявлен обмирщением самого монашества, снижением его изначального максимализма или же переменой его основного противопоставления себя миру. Напротив, одну из главных причин этого процесса нужно видеть в успехе монашества, это значит, в принятии церковью монашеской «идеологии», в признании ее правильной и спасительной<sup>76</sup>). Основной чертой византийского периода истории Церкви следует несомненно признать это

парадоксальное сочетание строительства христианской общины христианского мира, с основным монашеским утверждением спасения, как отречения от мира, как аскетического из него ухода. Не все могут стать монахами в полном смысле — так упрощенно можно выразить эту византийскую теорию — но спасаются все только в меру приближения к монашеской жизни, к монашескому подвигу. О смысле этой внутренней победы монашества и его идеала мы уже писали в дру-

75) См. Dom. J. M. Besse. Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine, Paris 1900; At>be Marin. Les moines de Constantinople, 1897. K. Holl. Entlmsiasmus und Bussgewalt buim griechischeu Moenclitum, Leipzig, 3898.

76) «La nouvea>'. te merveilleuse ce n'est pas tant la^ viefle idee de s'isoler du monde q e le monde lui meme gagne a l'attrait de cette idee, que le monde a, l'ecole du Desert. H. Bremond. Les Peres du Desert, Paris 1927, vol. 1, XXIV.

гом месте<sup>77)</sup>. Здесь достаточно только напомнить о>нем.; монашество, спасая христианский максимализм от снижения, вернуло его Церкви в выработанной и разработанной им форме. Поэтому возвращение монашества в мир не означало принятия им мира, примирения с ним, это было, напротив, перенесение «пустыни» в мир, победа идеи «анахорезы», отделения, отречения, в самом сердце мира. Монастырь в городе стал как бы идеальной общиной, свидетельством христианского максимализма, призывом и напоминаниемИ, естественно, эта идеальная община оказалась и центром влияния на мир, на церковное общество, одновременно и на жизнь Церквийв целом и на отдельных ее членов... Известна роль, которую играли монахи в решении великих богословских споров и на вселенских соборах. Не менее значительна оказалась их роль, как «духовников» и религиозных вождей общества. А все это вместе взятое очевидно объясняет то огромное влияние, которое оказали монастыри в развитии и становлении богослужения. Монастырский устав богослужения оказался, в конечном итоге, общецерковньш уставом, или, вернее, общей и определяющей формой. Но означает ли это, что он просто вытеснил и победил: то «литургическое благочестие», которое мы назвали «ми-стериальным, и свое собственное — индивидуально-аскетическое и пиэтистическое литургическое благочестие спелая обще-церковным.? Ответ на этот последний вопрос и подводит нас уже вплотную к проблеме византийского литургического синтеза.

Ответ же этот заключается в том, что одновременно с указанным возвращением монашества в мир и укоренением его в Церкви, совершалась эволюция самого монашеского самосознания, точнее, принятие им определенной богословской интерпретации самого существа монашества. Мы говорили о «лаическом» характере

первоначального монашества. Нужно прибавить теперь и его не-греческий характер. Монашеское движение началось в не-греческих окраинах Империи и основатели его были 77) «Исторический путь Православия», Нью-Йорк 1054, стр. 142 и сл.

копты. Отсутствие эллинской культуры в эту первую стадию объясняет отсутствие связанной богословской «доктрины». Это до-богословская стадия, когда монашеский «замысел» выражен скорее в категориях подвига. Их хороша проанализировал! недавно L. Vouyer в своей книге о Св. Антонии Великом. Ранняя монашеская письменность сосредоточена более на образцах монашеской жизни, на великих примерах подвижничества, чем на анализе монашеского делания. Такой анализ, такое богословское истолкование приходят от греков. «И среди анахоретов и в киновиях греки являются уже позже — пишет о. Георгий Флоровский... Однако, именно греки впервые синтезируют аскетический опыт, формулируют аскетический идеал. И формулируют его в привычных категориях эллинистической психологии и мистики. Аскетическое мировоззрение органически связано, с традициями Александрийского богословия, с учением Климента и Оригена»78). Вот это мистическое истолкование монашества, интерпретация его в категориях умозрительной традиции с «сознательным заимствованием неоплатонической и мкстериальной терминологии» представляет с точки зрения истории богослужения особый интерес, так как именно она сделала возможным византийский литургический синтез, перебросила мост от одного «литургического благочестия» к другому. Нам незачем вдаваться здесь в рассмотрение вопроса о генезисе этой мистической, монашеской традиции, которой в последние годы посвящен ряд замечательных работ 79). Важно то, что эта «греческая рецепция» монашества, отмеченная именами Евагрия Понтийского, Каппадокии Яцев, псевдо-Дионисия и т. д., своим мистическим истолкованием монашества

78) **Прот. г. Флоровский:** Византийские Отцы 5-8 в. в., Париж, 1933, стр. 144.

79) J. Danielou. Platonisme et Theologie Mystique, Paris 1914, E. v. Ivanka. Hellenisches und Christliches im fruhbyzantinischen Geistesleben, его же «Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und oestliche Theologie» in Scholp. stik, 14, 1939 — и «Von Platonismus zur Theorie der Mystik» Scholastik, 1936, p. 163 sqq. H. Oh. Poeschl. La tenebre

167

сближает его с мистическим же истолкованием богослужения, с тем новым литургическим богословием, которое развивается в ту же эпоху под теми же влияниями. «Мистериальная терминология» оказывается, так сказать, общим языком и для описания монашеского восхождения и (для выражения освятительной сущности богослужения. И

не случайно, конечно., с 5-6 веков именно монашество> оказывается главным истолкователем и выразителем литургической жизни Церкви. Богослужение — в этом НОВОМ духовно-мистическом понимании его — оказывается в центре внимания монашества, а оно само переживается, как «таинство по-священия», как некий мистический эквивалент крещения... Скрещением этих путей, преодолением изначальной<sup>1</sup> литургической «поляризации» между монашеством и церковным обществом и определяется в основном то, то мы называем византийским синтезом. Нам остается кратко начертать его историю, ибо она и есть по существу история православного Типикона.

mystique chez le Pseudo — Denys. Et. Garni, o&t. 1938. — **Архим. Киприан Керн'**.  
Антропология св. Григория Паламы. Париж. **И. Попов**. Идеи обожения в др. восточной Церкви, Вопр. филос- и псих., 1909, 2. **П. Микин**. «Главные направления древне-церк. мистики». Серг. Посад, 1916. P. Arnou. «Platonisme rles Peres». Diet. Theol. Cath.