

## Глава 4. ВИЗАНТИЙСКИЙ СИНТЕЗ.

1.

1. История Типикона, как история синтеза между двумя указанными выше линиями развития или переработки устава, естественно распадается на два периода. Если исходной точкой этого процесса взять «закон молитвы», каким он сложился к концу третьего века, то первый период составляют века с четвертого по девятый, а второй — время после девятого века. Первый период — это эпоха, когда одновременно и происходит развитие каждого из двух типов богослужения — мирского и *моиашеского*, и их постепенное сближение, влияние друг на друга. Процесс этот можно считать завершившимся к девятому веку и, таким образом, второй период есть период развития устава уже внутри законченного синтеза, 'борьбы и взаимодействия разных его вариантов. Предложенную периодизацию можно найти в каждой истории Устава 1). Однако, историки Типикона сосредотачивают обычно почти все внимание на втором периоде, и это потому, что фактически только от него и сохранились письменные свидетельства в виде полных записей устава. О первом периоде, который, по словам Скабаллановича, «является наиболее решительным и окончательным периодом в образовании нашего богослу-

1) Мансветов, указ, соч.; Скабалланович, указ. соч. 8 Зак. 238 169

жебного устава»<sup>2)</sup>, мы знаем очень мало. «Сведения об энергичной работе периода... пишет Скабалланович... очень скудны, значительно уступая предшествующему и последующему»<sup>3)</sup>. Между тем, для нашей работы, именно этот период представляет особый интерес, поскольку в нем совершился синтез первоначальной христианской *lex orandi* с новыми «ударениями» литургического благочестия, их «переваривание» церковным сознанием. Поэтому, говоря о неизбежно гипотетический характер нашего общего построения, именно на этом периоде становления византийского синтеза мы и сосредоточим наше внимание. Методологический принцип, которому мы будем следовать, сам собой вытекает из всего нашего предшествующего анализа как происхождения, так и развития устава. Если из Типикона, каким он дошел до нас, выделить все то, что было внесено в него после 9-10 века, то есть в эпоху уже завершённой общей его формы и -структуры — а это сделать не трудно, поскольку процесс этого внесения сравнительно хорошо засвидетельствован в многочисленных дошедших до нас рукописях — то остаются три основных «пласта», соответствующих трем проанализированным нами пониманиям или восприятиям «закона молитвы». Это, во-первых, устав, восходящий, как мы пытались показать, к синагогальной, иудео-христианской первооснове христианского культа. Во-вторых, это те элементы, которые

связаны с новым «мирским» литургическим благочестием и которые так или иначе укоренены в новом соотношении. Церкви и мира, созданном обращением Константина. И это, наконец, «пласт» монашеский. Задача историка состоит в том, чтобы, с одной стороны определить каждый из этих пластов в отдельности, а с другой, раскрыть соотношение их в конечном синтезе, в одном замысле или уставе. Задача трудная, потому что в том то и весь смысл этого византийского синтеза, что эти три пласта были не просто «сцеплены» один с другим в некоем механическом соединении, а претворе-

## 2) Скабалланович, 318.

### 3) *Ibidem*.

О

170

ны в подлинный синтез и, это значит, изменены' в соответствии с общим замыслом, общим б о г о с л о -вием устава. Задача, однако, без решения, хотя бы гипотетического которой, и историческое и богословское изучение устава лишается какой бы то ни было перспективы.

2. На первом месте стоит, таким образом., вопрос о первохристианском или до-константиновском «пласте» нашего устава. В самой общей форме вопрос этот можно формулировать так: что в 'Современном «законе молитвы» Церкви должно быть отнесено к этому первоначальному пласту? В главе, посвященной происхождению устава, нам важно было показать укорененность самой идеи устава — то есть структуры, строя — в изначальной *lex orandi*, а также самую общую связь этого строя с синагогальным литургическим преданием. Теперь мы можем уточнить это описание на основании памятников третьего века, то есть эпохи, когаа литургическую жизнь ранней Церкви можно считать достаточно определившейся, но когда еще не началось дей, ствие в ней факторов, связанных с переломом четвертого века. Наш краткий анализ естественно распределить по уже знакомой нам схеме — трех циклов богослужения времени, с одной стороны, их соотношения с Евхаристией, Таинством Церкви — с другой.

В богослужении суточного круга нужно выделить две основные службы: вечерню и утреню, как относящиеся несомненно к до-константиновскому пласту устава и по своему месту в общем строе богослужения и по своей литургическО'Й! структуре. О первоначальном ядре этих служб мы знаем теперь гораздо больше, тем во времена Дюшена и Батиффоля. Знанию этому помогли больше всего методы сравнительной литургики, а также все углубляющееся изучение синагогального богослужения. По словам

автора одного из последних исследователей истории утрени Hanssens'a — «теорию об их монашеском и местном происхождении в 4-ом веке следует признать неприемлемой»<sup>4</sup>). В

4) **Hanssens, op. cit., p. 58.**

теперешнем строе вечерни и утрени к этому первоначальному пласту относятся, прежде всего, те три основных элемента, сочетание которых и составляет их устав: это а) псалмопение, б) материал евхологического и в) пение гимнов. Эти три элемента в той или иной мере восходят к синагогальному богослужению. От синагоги был заимствован, прежде всего, сам принцип литургического употребления псалтири с его выделением определенных псалмов и их приурочиванием! к тем или иным моментам богослужения. Можно думать, что заимствованы были также и некоторые группы псалмов — например, «хвалитные» псалмы на утрени, «самый универсальный из всех обычаев» по выражению отца сравнительной литургики А. Баумштарка<sup>5</sup>). По свидетельству памятников, утреннее и вечернее богослужение Церкви развилось вокруг некоторых псалмов или групп псалмов. На утрени это 62 пс. (утренний, *Iwbtvbc*) а на вечерне — «вечерний» или *scrgspivof*; — 140 пс. К ним можно прибавить уже указанные «хвалебные» псалмы (148, 149, 150) на утрени и «свещечные» (14, 141, 161, 129) на вечерне. Эти псалмы до сих пор составляют скелет неизменных частей суточных служб. В том, что касается способа исполнения псалмов, то здесь еще не закончен спор между сторонниками теории музыкальной зависимости ранней Церкви от синагоги и теми, кто думает, что первоначально псалмы читались (наряду с пророчествами) и только позднее, в начале третьего века, в результате борьбы с гностической тимографией, стали восприниматься, как «песнь Церкви» б). Так или иначе, но наличие псалмопения как основы суточных служб в до-константиновом «уставе» не подлежит сомнению.

5) Baumstark, op. cit. 118 sqq. — cf. L. Petit, art. «Antiphones». DACL, 2461-2488, B. Fischer. Le Christ dans les Psaumes. «Ma sori-Dieu; 27, 1951, 86-113 & D. Hedegard. Seder E. Amram Gaon p. 26.

6) cf. E. Knopf. Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, p. 245 sq. & J. A. Jungmann. Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie. Zeitschr. f. Kathol. Theol. 72, 1950, pp. 223-

К тому же первоначальному ядру относятся и молитвы о литвях. В современном уставе и утренние молитвы и светильни. Члены стали тайными и читаются предстоятелем подряд во время чтения Псалтири. Но уже из их текста видно, что первоначально они относились к разным моментам богослужения и чередовались с псалмами и гимнами<sup>7</sup>). Об этом свидетельствуют их надписания в ранних рукописях — «молитва пятидесятого псалма», «молитва на хвалитных» и т. д. И по содержанию эти молитвы близки к *tephilla* — к

ходатайственно-молитвенной части синагогального богослужения) что указывает на их раннее включение в устав суточных служб 8). Как важную часть службы их упоминают «Сирская Ди-даскалия» и связанные с нею памятники9).

Уже у атт. Павла мы находим упоминание псалмов, гимнов и песней духовных (Еф. 5, 19; Кол. 3, 1>6), и этот перечень, по словам Э. Веллеша, «в настоящее время понятен каждому, кто занимается сравнительной литургией. Три эти группы соответствуют тем родам пения, обычным в византийском ритуале. Они происходят от еврейского богослужения синагоги, которое ученики Христа ежедневно посещали»10). Перечень первых гимнов, употреблявшихся в Церкви, сохранился в александрийском кодексе пятого века п), но есть все основания думать, что они употреблялись

7) Срв. A. Baumstark, *op. cit.*, p. 69 sq. Скабалланович, *цит. соч.* стр. 88 и сл. — Срв. также. E. Norden. «Untersuchungen zur Stilgeschichte des Gelübtes und Praed'ikationsformeln» in Agnastos Theos, Leipzig-Berlin, 1912. O tefilla см. W. Sterk, *Alt-jüdische liturgische Gebete für die Synagoge und die Übungen* (kleine Texte, ed. Lietzmann, 58), Bonn, 1910 et D. Hedegard, *op. cit.* 70-71.

8) A. Baumstark, p. 69 sqq.

9) О Дидаскалии см. K. H. Connolly. *Didascalia Apostolorum*, Oxford, 1929.

10) Egon Wellesz. *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949, p. 26, cf. Pitz, *op. cit.*, p. 38 sq. П) Wellesz, *ibid.* 29.

р. христианском богослужении и до Константина12). Этот перечень включает в себя наши теперешние десять ветхозаветных песней, которые позднее составят канон, а также Великое славословие, песнь Симеона Богоприимца, молитву Царя Манассии и др. Пользуясь сравнительным методом-, Баумштарк показывает постепенное «становление» этой ранней гимнографической традиции, в которой первичной, по его мнению, является песнь Трех Отроков. Для нас важен сейчас только факт наличия гимнов в уставе первоначальных суточных служб. В том же, что касается термина «песни духовные», то по мнению Веллеша, они относятся к песнопениям так наз. «мелизматического» типа, главный тип которых представляют «Аллилуия»13). Для всякого знакомого с современным строем: нашего -богослужения ясно, что теперешнее употребление Аллилуариев несомненно предполагает более значительное место, занимавшееся ими в древности. И здесь также можно установить связь с синагогальной традицией: на нее указывает, например, музыкальная структура Аллилуариев Амвросианской Литургии, самый древний образец их, дошедший до нас14).

К этому перечню первичных элементов утрени и вечерни нужно прибавить указания на 1) несомненно литургический характер этих служб: и Ди-даскалия, и Апостольские Постановления в своем описании их неизменно упоминают предстоятели, клир и народ, то-есть «плирому» Церкви<sup>15</sup>). Это не частные молитвы, а именно литургический акт, совершаемый Церковью и от имени Церкви, и 2) их структуральное сходство с первой, пре-анафоральной (частью Евхаристического со-

12) Baumstark, *op. cit.*, p. 37 sq. cf. J. Meams. *The canticles of the Christian Churches Eastern and Western in early and meet eval times*, Cambridge, 1914.

13) Wellecz, *ibid.* 33-35.

14) Wellecz, *ibid.* 33, 273.

15) cf. F. E. Warren. *Liturgy of the Ante-Шсепе Church*, London 1897, pp. 314 sqq.

174

брания, что подтверждает догадку Dugmore'a<sup>16</sup>), согласно которой эти службы, построенные по типу синагогальных, составляли в дни Евхаристии ее первую часть, а в остальные были службами самостоятельными").

В настоящей 'Связи для нас не столь важно, совершались ли эти службы повсеместно и всегда в первые века христианства (так, слова «каждый день утром и вечером» вставлены з Дидакалию компилятором Апостольских Постановлений, то есть в конце 4-то века). Важно, во-первых, их общее сходство с синагогальным культом, указывающее на их очень раннее принятие Церковью и, во-вторых, универсальность их общего типа, хорошо показанную специалистами сравнительной ли-тургаки. Это дает нам право говорить о первоначальном уставе суточного богослужения, который и явится исходной точкой дальнейшего развития.

3. Принадлежность сецмичного круга — то есть евхаристического цикла дня Господня к самому раннему слою литургического предания, не подлежит никакому сомнению, и о нем мы уже говорили раньше. К сказанному нужно прибавить хотя бы краткое указание на два вопроса, доселе не получивших удовлетворительного ответа. Это вопрос о литургическом характере субботы, и вопрос об ежедневном причащении. В конце третьего века на Востоке Евхаристия совершается не только в воскресный день, но и в субботу, и такой литургический характер суббота сохраняет и доселе в православном уставе богослужения<sup>18</sup>). В объяснении этого факта мнения ученых расходятся. Скабалянович считает, что тенденция к чествованию субботы наравне с воскресением возникает только в начале 3-го;

16) Dugmore, op. cit., p. 57.

17) Скабалланович, стр. 89 и ел.

18) Срв. предписания «Известия Учительного», выделение субботы в уставе о Четыредесятнице, и о навечериях Рождества и Богоявления. См. Тертуллиан. *Contra Marcion*. 22; 1<sup>o</sup>e ora. t. 23; — *Const. Apost.* II, sq.; *Testamentum*, I, 23. *Didascalia* 6, 10, 11, 18.

в результате постепенного ослабления анти-иудейских настроений среди христиан 13). Но, по (Мнению других ученых, это выделение субботы, напротив, продолжает б восточных церквах иудео-христианское предание, очень рано отброшенное на Западе<sup>20</sup>). Повторяем, вопрос этот заслуживает специального исследования. Пока что вторая гипотеза представляется нам более правдоподобной, более соответствующей первохристианскому богословию времени, о котором мы говорили выше. Надо помнить, что иудео-христианство в широком смысле этого термина (как он употреблен, например, о Даниэлу в его «Богословии иудео «христианства»») совсем не однозначно с неким духовным иудо-фильством: Так, «Послание Варнавы» — памятник анти-иудейской полемики, является тем не менее также и памятником иудеохристианства, то есть христианства, выраженного на языке и в понятиях «*Spaetjudentum*»... Мы указали выше на соотношение в этом иудеохристианском предании «дня восьмого» или первого с семью днями седмицы, увенчиваемой субботой. Верно ли можно сомневаться в том, что иудео-христианские общины продолжали чтить субботу как праздник, как воспоминание творения, прежде всего<sup>21</sup>). Соединение этого праздника с совершением Евхаристии вряд ли было изначальным, но оно произошло естественно под влиянием понимания самой Евхаристии как праздника, и было, возможно, реакцией против чрезмерно «иудействовавших» христиан. Отголосок именно такого понимания субботней Евхаристии можно найти в одном из памятников Эфиопской Церкви, памятнике хотя и позднем, но, ввиду многовековой изоляции абиссинского

19) Скабалланович, цит. соч., стр. 120 и ел., 264 и ел.

20) Срв. Paul Cotton. *From Sabbath to Sunday. A Study in Early Christianity*, Bethleem, Pa. 1933.

21) Срв. тексты Иринея Лионского (P. Gr. K. VII, 1012), Оригена O'n Numb., P. G. XII, 749) «Origen's picture of the Sabbath — is strangely reminiscent of the best Kabbinitic tea. eh-ing on the subject», Dugmore, op. cit. 31. — На Западе поста в субботу hr. было яо 3-го в.

христианства, отражающем по всей видимости довольно раннее предание. В

«Исповедании Клавдия, Царя Эфиопского» говорится: «...мы соблюдаем ее (субботу) не как Иудеи, которые не пьют воды и не зажигают (в этот день) огня, но мы соблюдаем ее, совершая трапезу Господню и пир любви, как заповедали нам отцы наши Апостолы и как предписано в Дидакалии... Но мы также соблюдаем ее не как суббогство первого дня (то-есть воскресения), который есть день новый, и о нем сказал Давид: «сей день его же сотвори Господь возрадуемся и возвеселимся в нем»...22). Вряд ли литургическое чествование субботы могло вырасти из местных и более поздних обычаев. Вернее предположить, что оно отражает ранне-христианское богословие седмицы, начавшее бледнеть после того, что «день Господень» был «натурализован» и возвращен времени мира сего, как день покоя и отдыха.

В первых же памятниках первохристианства мы видим выделение в седмице среды и пятницы, как дней поста23). Это ставит два вопроса: о причине выделения именно этих дней и о месте и значении поста в первоначальном предании. Еще совсем недавно было общепризнанным мнение, что дни эти были установлены в противовес еврейским постным дням — понедел-нику и четвергу, то есть по причине все того же антииудейства24). Но, после открытия документов Кумрана можно считать доказанным, что истоки этого предания восходят к тому древнему священному календарю, которого придерживались Ессеи и который, по всей вероятности, был воспринят иудео-христианскими общинами в Палестине25). В этом календаре именно среда и

22) **Цит. у Н. М. Hyatt.** The Church of Abyssinia, p. 292 sq.

23) Didache, 8; **Климент Алекс., Strom. VII, 12; Ориген.**

In Levit., 10; Didascalm, 5ДЗ; Cano. Hippol. 157.

24) Срв. Н. Lietzmann. Hist, de l'Kgl. Ancienne, t. II, Paris 1937, p. 132.

25) Об этом календаре (текст в англ, перев. Charles The Book of Jubilees, London, 1902), см. А. Jaubert. La date de la Cene. Paris 1957. О среде и пятнице см. стр. 28 и ел.

177

пятница имели особое значение. Христиане усвоив их, придали им позднее новый смысл — как воспоминание дней предания Христа и Его смерти26). Дни эти описываются, как дни поста или сто я ни я, и это ставит вопрос о смысле поста и об его соотношении с Евхаристией. Сведения, дошедшие до нас, внешне противоре-чны: — так, по Св. Василию Великому, в среду и пятницу совершается Евхаристия27), а, по словам Сократа, «александрийцы в среду и в так наз. день приготовления читают Писание и учителя объясняют его; в эти дни совершается все, что обыкновенно бывает, кроме тайн» 28).

Гораздо раньше у Тертуллиана можно найти отголосок африканских споров о том, следует ли причащаться в дни стояния<sup>29</sup>). При разрешении этого вопроса, нужно помнить, что раннее — доКонстантинов-ское, до-монашеское предание 'под постом' понимает, прежде всего, пост однодневный, состоящий при этом в полном воздержании от пищи, а не в принятии особой пищи, как позднее стало пониматься пощение. Это воздержание продолжается до девятого часа (т. е. 3 ч. пополудни) — и такое понимание поста, заимствованное опять-таки у иудейства, можно определить как литургическое. Оно связано с пониманием Церкви, как сушей «не от мира сего», но пребывающей в «мире сем». Пост — это «стояние» самой Церкви, народа Божьего, пребывающего в готовности, ожидающего и а р у с и и Господа. Ударение здесь не на аскетической ценности пощения, а на выражении — отказом от пищи, то есть от подчинения естественной необходимости — в, се того же эсхатологического характера самой Церкви, самой христианской веры. «На пост смотрели — замечает Скабаллановим — как на своего рода праздник, торжество»<sup>30</sup>). Отсюда — соотносительность поста с причащением, как ожида-

Warren, op. cit., p. 101 sqq.

**Св. Василий Вел.,** Письмо к Кесарии.

**Сократ.** Церк. Ист.

De Orat. 19.

Скабалланович. 122.

ния с исполнением, с принятием пищи и питья Царства, соединяющих христиан с прославленным Господом. По «Завещанию Господа» — «жертва должна приноситься в субботу и в воскресенье только- и в день поста»<sup>31</sup>). Различия в практике касались только вопроса о том, должно ли это быть причащение на Евхаристии или же преждеосвященными дарами. Можно предположить, что там где существовала практика причащения преждеосвященными дарами, в среду и в пятницу причастие принимали в 9 часу, а потом, после отмены этой практики, или ее ограничения, в эти дни стали совершать полную Евхаристию, но опять-таки вечером, чтобы причащение было завершением поста и стояния; в дни же сорокаднейшицы совершали Литургию преждеосвященных Даров. О такой связи лощения' с Таинством свидетельствуют и все ранние предписания, касающиеся поста предпасхального &). Он развился из практики пощения оглашенных, готовящихся к крещению, то есть к вступлению в Церковь. «Перед крещением пусть постятся — учит Дидахи — ас оглашенными пусть постятся и крещающий и, если могут, некоторые другие» ю). По св. Иустину Философу, новообращенных «учат, чтобы они с молитвой и постом просили у Бога прощения грехов



и мы молимся и постимся с ними» м). Крещение есть Таинство Царства — в нем участвует, им обогащается вся Церковь, и потому приготовление к нему есть «стояние» — то есть состояние ожидания и очищения. Оно совершается на Пасху, и после пасхально-крещального торжества пост прекращается. Уже Тертуллиан говорит о запрещении поститься в дни Пятидесятницы, когда от лощения удерживает «необ-

31) Testament. 1,22.

32) О развитии предпасхального поста см. Baumetark, op. cit. 203 sqq. A. Chavasse. La structure du Careme et les lectures clés messes quadragesimales dans la liturgie totale in «Maison Dieu»; 1952. Me Arthur, op. cit., p. 114 so. О значении пощения до Пасхи cf. J. Danielou. «Le symbolisme des Quarante jours». in «Maison-Dieu», 31, 1952, 19.

**33) Didache, 7.**

**34) 1 Апология, гл. 61.**

179

ходимость радости и благодарения.»33). В это понимание поста большую перемену внесет монашество -восприятием поста как, прежде всего, индивидуального, аскетического подвига. В позднем же византийском Типиконе оба эти понимания поста переплетены друг с другом — нем и объясняется своеобразное противоречие в предписаниях о нем, относящихся, например, ко времени Четырдесятницы. Об этой перемене мы будем говорить дальше. Сейчас повторим еще раз, что в до-константиновском уставе пост соотносителен с 'богослужением, с литургическим ритмом церковной жизни. Ибо он соответствует Церкви, как стоянию и ожиданию, Церкви, как пребывающей в мире сем и устремленной к исполнению Царства в парусин Господа. Поэтому он соотносителен с Евхаристией, как Таинством парусин, в котором предвосхищается пришествие Господа и причастие Царства. Для понимания дальнейшего развития устава это первоначальное предание о посте существенно.

4. В том, наконец, что касается церковного года, то к до-константиновскому «уставу» о нем -несомненно восходит, как мы уже знаем, его самая общая структура, укорененная в ежегодном цикле Пасхи и Пятидесятницы. О связи этих праздников с еврейским годом, с одной/ стороны, эсхатологическим богословием времени с другой, мы уже говорили. Недавние исследования вскрывают как будто отдаленную иудео-христианскую первооснову и праздника Богоявления и, следовательно, с ним связанного и из него позднее развившегося рождественского литургического цикла. Гипотезу эту нельзя считать доказанной и поэтому мы ограничимся здесь ее самым общим пересказом36).

Исходной ее точкой явился вопрос о том, почему, удержав в своем литургическом предании Пасху и Пятидесятницу, ранняя Иудео-христианская Церковь не сохранила

35) Цит. у Скабаллановича, стр. 124.

36) Подробности см. у Daniélou. *Les Quatre-Temps de Septembre et la fête des Tabernacles* in «Maison-Dieu», 46, 1956, pp. 114-136. Критика у A. Jaubert, *op. cit.*, p. 114.

180

третьего великого — и именно мессианского и эсхатологического праздника позднего иудаизма — Кущей? На вопрос этот навело ученых несомненное наличие символизма и обрядов Кущей в Новом Завете — особенно в иоанново-вской письменности, где праздник Кущей связывается с мессианским достоинством Спасителя и также с темой о воде живой, то есть о крещении (срв. 10. 7, 37-38). Проанализировав эти тексты, а также символика Апокалипсиса, P. Carrington пишет: «ясно, и из Евангелия от Иоанна и из Откровения, что праздник Кущей был живым преданием в иоанновских кругах» (эт). У Синоптиков символизм Кущей очевиден в описании входа Господня в Иерусалим. «Все здесь — пишет о. Даниэлу — напоминает праздник Кущей — ветви финиковых деревьев, пение Осанна то есть 118 псалма, предписанного на этот праздник и упомянутого также в Апокалипсисе, сама процессия...»<sup>38</sup>). Таким образом, тема и символизм Кущей в новозаветной письменности связываются с темой Крещения, с одной стороны, с мессианским входом Спасителя в Иерусалим с другой. В этой связи P. Carrington предложил гипотезу, согласно которой Евангелие от Марка построено по порядку литургических чтений года — начиная с Крещения во Иордане и кончая входом в Иерусалим (главы о страстях составляют, по его мнению, отдельный цикл<sup>39</sup>). А календарь Марка — как это недавно показала A. Jaubert \*>) — это древний священнический календарь, по которому год, в отличие от официального иудейского календаря — исчислялся от месяца Тисри

37) P. Carrington. *The Primitive Christian Calendar*, Cambridge 1940, p. 44, cf. E. C. Selwyn. «The Feast of Tabernacles Epiphany and Baptism» in *Journal of Theological Studies*. 1911, pp. 225-236.

38) Daniélou, *op. cit.* 117.

39) Carrington, *op. cit.*, pp. 23-31, cf. критику этой теории у W. D. Davies. *Reflections on Archbishop Carrington's «The Primitive Christian Calendar»* in «The Background of N. T. and its Eschatology. In honour of C. H. Dodd», Cambridge, 1956, pp. 124-153.

40) A. Jaubert, *op. cit.*, p. 92 sqq.

181

до Тисри, то есть начинался в сентябре, и в нем Праздник Кущей совпадая одновременно и с концом и с началом года. Таким образом — и эту гипотезу защищает Давиэлу — можно предполагать, что самое раннее иудео-христианское предание включало в себя христианскую «транспозицию» и третьего большого мессианского праздника, причем темой этой транспозиции были, с одной стороны, завершающее торжество земного служения Спасителя — его вход в Иерусалим (конец го́й, а) — и тема Богоявления или Крещения (начало года). Что же произошло потом? По мнению Даниэлу — некое разветвление преданий, связанное с разницей в календаре. Первым этапом было усвоение иудео-христианскими общинами вне Палестины, особенно в Малой Азии, официального еврейского календаря, а не древнего, которого придерживались Ессеи. Эта перемена отражена Иоанновской письменностью, как это блестяще доказала в своей работе о Тайной Вечери А. Jaubert<sup>41</sup>). В этом официальном, календаре год начинался в месяце Нисане (апрель), то есть в период Пасхи. Поэтому и христианский год, заключенный между темами Крещения — явления (εμφανεύειν) и мессианского Входа в Иерусалим, оказался перестроенным. Наш современный устав хранит следы счета церковного года от Пасхи до Пасхи: Фомино воскресение называется «новой неделей» и от него начинается счет седмиц. Кроме того — и это как бы подтверждает гипотезу Даниэлу — именно с Пасхи начинают чтение Евангелия Иоанна и как раз с глав о Крещении. Таким образом и здесь — как и в предполагаемой первоначальной структуре Марка, Евангелие соответствует церковному году, который открывается! темой Крещения и завершается темой входа в Иерусалим. При этом переходе с одного ачета времени (у палестинских иудео-христиан) к другому, праздник Кущей как бы растворился в Пасхе, — ставшем и праздником перехода из старого в новый год. «Тогда понятным становится — пишет Даниэлу — значение, придававшееся

**41) Ibidem, p. 105 sqq.**

в Азии дате Пасхи, о чем свидетельствуют споры на эту тему. Она была ключам литургического года, наиаом и концом, переходом от старого го́тха к новому, как образ перехода от старой жизни к новой... Она соединила в себе все еврейские праздники в едином христианском празднике»<sup>42</sup>). Но если одна часть символизма Кущей — воплощенная в рассказе о входе в Иерусалим, оказалась отнесенной к Пасхе, то другая, связанная с Крещением Господа, с Его Γερασία, снова по тем же календарным причинам, выделилась в особый праздник. Для Церкви «из языков» ни один из иудейских календарей не мог иметь реального значения, ибо она уже всецело жила по официальному календарю Империи, начинавшемуся с января<sup>43</sup>). Но и тут осталось в силе предание об общем строе христианского года, как цикла мессианского служения Господа с его

началом в Богоявлении и концом в мессианском входе. Из этого предания, соединенного уже с другими и внешними причинами, и вырос январский праздник Богоявления, как все тот же праздник начала и обновления. И, может быть, не случайно в сестелге евангельских чтений и на Востоке и на Западе — в> конце года, в декабре, читают эсхатологическую речь Христа, следующую за входом в Иерусалим и связанную с ним общей мессианской темой. Все сказанное, какова бы ни была конечная судьба этих гипотез, указывает, во всяком случае, на большое место идеи церковного или литургического года в раннем, до-константинском уставе и на несомненную укорененность этой идеи все в том же эсхатологическом и экклезиологическом богословии времени, которое составляет основу первохристианской «lex orandi» и первый пласт в литургическом предании Церкви.

2.

1. Переходим теперь к пласту второму — то есть к тем элементам или чертам Устава, которые своим по-

**42) Danielou, op. At., p. 124.**

**43) Ibidem, p. 127.**

явлением в нем обязаны литургическим переменам после-константино вского времени и которые связаны с тем, что мы назвали новым литургическим благочестием. Условно, мы определили этот пласт как «мирской», противопоставляя его богослужебным особенностям, привнесенным монашеством. Полного описания или устава этого «мирского» богослужения, каким оно слагалось и развивалось в эпоху бурного литургического расцвета 4-го-5-го веков, до нас не дошло, поскольку оно было позднее целиком «интегрировано» в уставесинтезе, в создании которого монашеству, как мы увидим, принадлежала главная роль. И все же основные черты, главные «ударения» этого типа богослужения выделить можно. Основными источниками здесь, помимо рассыпанных в разных памятниках отдельных сведений, являются два документа, исключительное значение которых для литургической науки давно уже признано такими учеными, как Дмитриевский и Мансветов. Мы имеем ввиду знаменитый Типик Великой Церкви, изданный по Патмосской рукописи 10-го века А. А. Дмитриевским \*\*) и чин «Песенного последования» 15 века, описанный Симеоном Солунским<sup>45</sup>). Оба эти памятника, конечно, не могут быть признаны непосредственными свидетельствами об интересующей нас эпохе, ибо в них много поздних напластований, для определения которых потребуется еще много кропотливой работы. Но в основном они все-таки дают общую картину того богослужения, которое А. Баумштарк назвал «кафедральным

обрядом», и несомненно отражают эпоху, более раннюю чем ту, когда они написаны. Баумштарк доказал, что Патмосский памятник

**\*\*)** **А. А. Дмитриевский.** Описание Литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока-Т. 1. **Гипика**, Киев 1895, т. 3, 1 — см. также **Н. Ф. Красно-сельцев.** Типик Св. Софии в Константинополе 9-го века, Одесса, 1892.

45) «**Писания Св. Отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения**», т. 2, СПб. 1856, стр. 402 и ел. стр. 155, 628 и ел.

в главная своей части восходит к Константинопольскому Типикону 802-806 г. 46). Что же касается «Песенного последования», то сам Симеон, описывая его, замечает, что оно «не совершается уже ни в Константинополе, ни в других местах, будучи замененным другим уставом»<sup>47)</sup>. Затем, вряд ли верна теория, по которой богослужебный устав Св. Софии в Константинополе (описываемый обоими 'памятниками') составлял исключение из общего правила и резко отличался от богослужения других церквей. И Типик Патмосской рукописи и чин песенного последования по своему значению не могут быть сведены к одному константинопольскому преданию. «Основы песенного последования — писал еще Маи-светов — его общий служебный тип предупреждают эпоху появления частных уставов, в нем: даны все первичные и основные нормы, которые так или иначе переработаны в позднейшей практике, но из которого она вышла как из своего источника. В практике Великой Церкви этот архаический строй службы был удержан и разработан в наибольшей близости к основному образцу, но честь сознания этого строя принадлежит не ей»...<sup>48)</sup>. Правда, почтенный литургист тут же впадает в противоречие сам с собой — приписывая эту честь монашеству, так как намного дальше сам же утверждает, что «состав молитв песенной службы ведет свое происхождение из богослужебного порядка первохристианской Церкви»<sup>49)</sup>. Нам важны не эти противоречия, объясняющиеся общим подходом Мансвєтова к истории Типикона, а важен его вывод — об общецерковном значении описанного Симеоном чина. Мы имеем в нем важного свидетеля развития и переработки, которым подвергся первоначальный устав в

46) А. Baumstark... Das Typikon der Patmoshandschrift 266 unx1 die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung. Jahrb. Liturgiewissenschaft, 6, 98-111.

**47) ЦИТ. СОЧ., СТр. 403.**

48) **И. Мансвєтов.** О песенном последовании. Приб. к Твор. Св. Отц. 1880, стр. 752-797.

49)х Там же.

результате создавшейся после Константина и описанной выше новой «литургической

ситуации».

Остановимся, сначала, на общей характеристике этого типа, относящейся в равной мере ко всем кругам и отдельным службам церковного богослужения. Вряд ли можно спорить с тем, что его самыми основными чертами следует признать, во-первых, новое и огромное значение, приобретаемое в богослужении пением и, во-вторых, его ритуальность и драматизм. Мы говорили выше, что пение «псалмов, гимнов и песней Цеховных» составляло с самого начала неотъемлемую часть христианского богослужения и было унаследовано им от богослужения еврейского. На синагогальные истоки христианской церковной музыки в последнее время было особенно обращено внимание историков. Но, несмотря на это доказанное преемство основных форм и традиций христианского церковного пения от еврейского, не подлежит сомнению, что и здесь, после четвертого века, произошла постепенно глубокая перемена. Дело тут не в изменении или развитии музыкальной теории или техники исполнения. Изменилась, главным образом: функция церковного пения, то есть место его в общей структуре богослужения и восприятие его литургического смысла. Эту перемену поясняет лучше всего своеобразная двойственность в месте и функции пения в нашем теперешнем богослужении. С одной стороны, «напевность» присуща почти всему произносимому в Церкви; западные рубрики до сих пор говорят о пении диаконом Евангелия, и способ чтения псалмов или паримий приближается к своего рода пению. Древние уставы под «пением» понимают всю службу, которая мыслится во всех своих элементах как воспевание Бога. И то же определение богослужения как пения, мы находим и в Новом Завете. В Откровении старцы поют новую песнь перед Агнцем, и ап. Павел призывает верных: «научайте и вразумляйте друг друга... в благодати воспевая в сердцах ваших Господу» (Апк, 4, 9; срв. 14, 3 и 15, 3 и Кол. 3, 16). Не касаясь здесь вопроса об этом «семитическом» восприятии литургического пения по существу<sup>50</sup>, заметим только, что указанный выше первый смысл понятия пения в нашем уставе и богослужении соответствует именно этому его восприятию. Это не значит, что ранне-христианское богослужение не знает разницы между разными типами пения и не выделяет особо «гимнов» — то есть нарочито песенного материала (срв., например, библейские песни). Но функция их та же, что и молитв и псалмов, и прошений — все это в равной мере молится в Церкви, и одинаково подчинено общему замыслу богослужения.

Но с другой стороны, в нашем богослужении имеется второе, более узкое и специальное понимание пения. Это пение, противопоставляемое чтению, и это песнопения, отличные от материала, предназначенного к чтению. Целый огромный слой богослужения (Октоих, например) состоит почти исключительно из гимнографии: — тропарей, канонов, стихир и

т. д., причем музыкальное исполнение этого материала, распределение его по гласам, подобнам и т. д. составляют его главное назначение. Можно сказать, что пение здесь приобретает самостоятельное значение, выделяется в особый, отличный от всех других, элемент богослужения. Если в первом типе все богослужение в какой-то мере свячено с пением, выражает себя с напевностью, и некоторым образом есть пение, то в этом втором типе пение обособляется и получает свою специальную функцию в богослужении. Этой функции, в свою очередь, придается столь важное значение, что устав регулирует пение или не пение того или иного текста, в зависимости от степени праздничности богослужения. Так, например, один из самых ранних церковных гимнов (то есть песнопений) — Великое Славословие — в современном уставе положено иногда петь, а иногда читать. Пение становится выражением и признаком торжественности,

м) На эту тему см. уже указ, сочинение В. Wellecz, p. 119 sqq; и общий обзор изучения византийской музыки там же, сто. 1-20.

праздничности (количество стихир и т. д.) и как таковое противопоставляется чтению. И, во-вторых, оно получает свой особый материал, который постепенно приобретает центральное место в богослужении...

В этой эволюции места и значения пения в Уставе нужно различать, с одной стороны, исторические причины, вызвавшие ее, а, с другой, то истолкование, которое было ей дано и навсегда закрепило это значение в византийском литургическом богословии. На самую общую причину мы уже указывали выше: она заключена была в том изменении внешних условий богослужения, которым отмечено время после Константина и которое выразилось, прежде всего, в обширных храмах с необходимостью соответствующей «амплификации» литургического материала. В этой «амплификации», в усвоении богослужением внешней торжественности несомненно большую роль сыграло влияние имперского, придворного ритуала. Можно думать, что терминология эллинистического культа царя была частично усвоена Церковью — в применении ко Христу, конечно, — сравнительно рано. Но нельзя сомневаться, что после Константина и язык, и формы этого культа были восприняты в христианское богослужение, стали одним из характерных его «выражений» 51). А в этом культе гимнографический материал — приветствия, многолетия и т. д. — играл исключительную роль<sup>52)</sup>. Таким образом, переживание и восприятие песнопения, как особой литургической функции, как выявления

51) На эту тему см. M. Setton. *Christian Attitude towards the Emperor in the IVth century*. New York, 1951. Dix, *op. cit.*, p. 397 sqq. J. A. Jungmann. *Missarum Solemnia*, Paris 1951, vol. I, p. 67 sq. H. Leclercq. «Adoration». *Diet. d'Arch. Lit. Chr.* I, 539-546, cf. E. Bishop «. Ritual

Splendour» in E. H. Connolly. *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909 (pp. 88-91).

52) A. Alföldi. *Die Ausgesta, Ituiig des monarchischen Ze-remoniells a. m roemisehen Kaiserhof*, *Mitteilungen des Deuts. archseolog. Inst. Rom. Abt.* 49 (1934), pp. 1-118. E. Wellecz, *op. cit.*, p. 86 sq. H. J. W. Tillyard. «The Acclamations of Emperors in Byzantine Eitual» in *Annual British School of Athens*, 18, 1911-1912, 239-60.

торжественности, были естественным результатом нового литургического благочестия — то есть восприятия культа, как, прежде всего, священной церемонии, сакрально-торжественной по самой своей природе. Но если от этого «мирского» источника христианское богослужение переняло общее понимание и переживание функции литургического пения, то это не значит, что он же определил и содержание христианской гимнографии. Новейшие исследования истории византийских песнопений указывают на несомненный факт сопротивления Церкви «эллинской» поэзии, даже когда она облачалась в христианские одежды<sup>53</sup>). Подробное описание этого сопротивления здесь не уместно. Но еще Кард, Питра в своей «Имниографии Греческой Церкви» подчеркивает, что Церковь отвергла формы классической поэзии, даже когда ее авторами были Св. Отцы, и предпочла более «низкую поэтику»<sup>54</sup>). С тех пор чисто техническое изучение византийской гимнографии сделало огромный шаг вперед — и можно считать доказанным, что и по форме, и по содержанию решающим в ней оказалось влияние не греческой, а семитической поэтики<sup>55</sup>). Самые ранние формы этой гимнографии — тропарь и кондак — показывают зависимость от Сирийской поэзии (так наз. Мемра — или поэтической гомилии) <sup>56</sup>) и, как замечает Wellecz — «музыка Византийской Церкви развивалась в непрерывном преемстве от музыки ранней Церкви»<sup>57</sup>). Таким образом место пения в византийском богослужении опреде-

53) Wellecz, *op. cit.*, p. 32, 119 sq,

54) Pitra, *op. cit.*, p. 25.

55) cf. A. Baumstark, «Festbrevier und Kirchenjahr der Sy. rischen Jacobiten», *Stud. 3. Geschichte und Kultur des Alter-tiims*, 3, 1910; P. Maas. «Das Kontaktion», *Byz. Zeitschr.*, 1910, 290 sqq.

56) cf. C. Emereau, *St. Ephrem le Syrien*, Paris, 1919, p. 97 sqq.; срв. также E Weilecz: «Melito's НогпЛу on the Passion». An Investigation into the sournes of Byz. Hymnogr. in *Journ. Theol. Stud.*, 44, 1943, p. 41 sq.

57) Wellecz. *Byz. Нушп.*, p. 129.

лилось двумя «координатами»: его место в структуре богослужения, то (что мы называем



его литургической функцией, восходит к церемониальному, «торжественному» пониманию культа, характерному для эллинистического литургического благочестия, его содержание и поэтическая форма — к ранне-христианскому — библейскому и «семитическому» преданию. И, наконец, две эти «моординаты» получают свой синтез в том богословско-литургическом истолковании церковного пения, которое мы находим впервые отчетливо' выраженным у Псевдо-Дионисия и которое и определит все дальнейшее развитие церковной гимнографии в рамках византийского устава. По Дионисию, гимны- и песни, поемые в Церкви, суть «отзвук» или «эхо» небесного пения, которое песнописец слышит духовным слухом и передает в своем творчестве. Гимн Церкви — это копии небесных «архетипов» 58). Мы видим: здесь все тот же принцип посвящения низшего в высшее, иерархического восхождения к умопостигаемой (реальности. Церковные песнопения сообщаются ангелами и поэтому гимнограф должен следовать установленным типам небесного происхождения: — (отсюда значение «подобное» в византийской гимнографии, гораздо более «метафизическое», чем значение простого подражания излюбленным образцам...). Об этом богословии мы еще будем говорить ниже, поскольку именно оно явится определяющим в византийском литургическом синтезе. Здесь важно только отметить это новое восприятие церковного пения, как особого элемента богослужения, восприятие, связанное несомненно с переживанием самого богослужения, как торжественной/1 мистериальной церемонии.

Описание «песенного последования» Симеоном Солунским отражает, по всей вероятности, довольно ранний этап в развитии этого типа богослужения — ибо песенный материал у него еще крепко связан с библейскими текстами, не развился, как это случится позднее,

### **58) Небесн. Иерарх., 2, 4. 190**

в самостоятельную гимнографию. Но это описание интересно, во-первых, тем, что в нем уже очевидно исключительное ударение, полагаемое на пение: «все католические церкви во вселенной — пишет Симеон — от начала совершали его (то есть песенное исследование)... и не произносили ничего, кроме песней» 59) и, во-вторых, противопоставление Симеоном этого, с его точки зрения, изначального и универсального типа богослужения другому, монашескому, совершаемому без пения. «Конечно — замечает он — учреждение его было вызвано необходимостью и есть дело отеческого благоусмотрения» 60). По необходимости же этому уставу «последовали все священные монастыри и церкви и только некоторые из них оставили у себя на известные времена устав заимствованный у великой константинопольской Церкви...» 61). Как мы только что

сказали, служба Симеона несомненно ранняя: на это указывает и антифонная ее структура, и, главное, отсутствие разработанной гимнографии в виде самостоятельных канонов и групп тропарей. Но потому-то в ней особенно хорошо и виден исходный пункт и общий ход развития этой гимнографии — от припевов к стихам псалмов или библейских песней к гимнам, фактически вытесняющим! библейские тексты. (Так, например, к стихам изначального вечернего псалма «Господи возвах» — прибавляются припевы «Живоносное Твое восстание, Господи, славим...» — зародыш будущих «стихир на Господи возвах»...). Дальнейшее развитие гимнографии излагать здесь незачем, ибо, если в нем позднее менялись формы (от тропарей к кондаку, от кондака к канону), то осталась неизменной литургическая функция пения, его общее место в богослужении. Процесс этого развития, как показывают современные исследования, был очень сложный, и в нем действительно множество разных причин. Но одно не-

59) Симеон Солунский, цит соч., стр. 472.

60) Там же, стр. 404-405.

61) Там же, стр. 404-405.

сомнение: общий его смысл заключен в постепенном усложнении и умножении гимнографии, в завоевании ею все более и более центрального места в литургической жизни Церкви. Уже введение тропаря Питра назвал «революцией» в общей молитве Церкви<sup>62</sup>). Оно означало не просто добавление к службе нового материала, более соответствующего его торжественности и церемониальное<sup>TM</sup>. Оно было результатом глубокой перемены в самом восприятии богослужения. «Il y aЦ facile — пишет Питра — de trouver de nombreuses analogies entre la disposition d'un long office du rite grec et le drame ancien. On a deja remarque que les choeurs et semi chceurs correspondent aux psalmodies alternatives, les idiomeles et les catabasia aux monostrophes et parables, les antiennes aux vers re-ciproques etc. C'est a l'importance des groupes mis en mouvement ou en repos pendant les chants sacres, qu'il faut sans doute attribuer les termes de cathismata, catabasia et autres, dont on a peniblement cherche retymologie mystique. Peut-etre le mot obtos ne de-signe-t-il que les groupes ranges en cercle autour du chantre lorsqu'il recitait le poeme qui se deroulait avec le volume appele depuis xovzaxtov ...»<sup>63</sup>). Повторяем, подробности этого сложного развития — приведшие к замене «кондака» каноном и т. д. — изложены в специальных исследованиях и нам незачем повторять их здесь. Там же можно проследить и постепенный рост «тропологиев» и «стихирариев» в их медленную организацию в «осьмогласнике»<sup>64</sup>). Все это относится уже

62) Pitra, op. eit., p. 45.

63) Ibidem, p. 45.

64) Кроме указанных работ Wellecz и Pitra, см. еще: P. Mass. «Friihbyzantinische Kirchenpnes'e» in kleine Texte 52/53; A. Baumstark. «Te Deum» und eine Gruppe griechiseher Abendhymnen, Orient Chretien, 34, p. 1-26, cf. Liturgie Compares, pp. III sq.... Н. М. Stevenson. L'hymnographie de l'Egl se Greeque; J. Jeannin art. «Octoeclios», Diet. Arch. Lit. Chret. 12 (II), 1889. E. Mioni, Eomano il Melode. Turino 1937 (со. в этой книге библиографию).

к специальной области истории церковного пения. С точки зрения истории устава важно только указать на общий факт этого быстрого расцвета гимнографии, превращения пения в совершенно особый и сложный пласт церковного богослужения.

С расцветом гимнографии органически связана и вторая общая черта «мирского» богослужения, как оно развивается после четвертого века, та, которую мы назвали ритуальным драматизмом. Богослужение приобретает постепенно форму символической драмы со сложной системой входов и выходов, передвижения всех собравшихся, процессий и т. д. Соответственно с этим, храм, в котором эта драма совершается и развертывается, обростает также сложным! символизмом. Вот описание воскресной утрени у Симеона Солунско-гое5). Она наминается в притворе перед запертыми царскими вратами храма, «в котором изображается древний рай и небо, или, лучше, который поистине, есть рай и небо». Врата заперты — «поскольку своими преступлениями и рай и небо мы заключили и непрестанно заключаем для себя». Начало утрени полагает иерей — «как посредник и лицо, имеющее образ Ангела»... Затем поются псалмы шестопсалмия, «а оба: лика попеременно припевают». При пении «а непорочных слов «призри на мя и помилуй мя» — «иерей отверзает одну дверь храма, показывая, что воплощением Господа призревшего на нас с небес и вочеловечившегося из небесной и живой двери Богоматери, отверзалось нам небо...». При пении слов «да вниает достояние мое пред тя, Господи»... иерей отверзает и громогласно поет глаголемую входную с аллилуиа и все вступают внутрь (храма), как в самое небо, следуя за иереем, держащим крест и изображающим Господа, крестом нас спасшего. В кресте утверждены три свечи, знаменующие трисолнечный свет... Между тем, оба лика, став посредине, поют попеременно остаток псалма, и песнь трех отроков. Во время сего пения иерей... восходит, в

**65) Симеон Сол., цит. соч., стр. 485 и ел.**

сопровождении всех в алтарь, как к престолу Божию..., изображая восхождение и седение на небеси...». Мы находим также у Симеона и подробнейшие изъяснения символизма каждения и буквально каждого движения и служащих и молящихся. Конечно, Симеон

автор поздний и завершает длинную традицию этого символического изъяснения богослужения, столь популярного в Византии. Но о том, что традиция эта возникла рано и несомненно в связи с новым «литургическим благочестием» после константиновской эпохи, свидетельствуют и «Катехические Поучения» Кирилла Иерусалимского (66) и «Описания» Сильвии Анвитанки (67), и многие другие памятники (68), не дающие однако столь целостной картины, но отражающие то же самое литургическое богословие, то же понимание богослужения.

2. На основании этой общей характеристики того, что мы называем «вторым пластом» нашего Устава, мы можем попытаться кратко отметить, что относится к нему уже с точки зрения структуры богослужения, то есть, что прибавил к уставу до-константиновскому. В строе служб дневного круга он вводит, как ясно из сказанного выше — во-первых, новое понимание или восприятие пения в богослужении и, во-вторых, усложнение обрядовое — систему входов и процессий. В основном вечерня и утренняя «мирского» типа, описанного в Патмосском Типиконе и у Симеона Солунского, сохраняют свою изначальную структуру. Они состоят из ряда антифонов, то есть пения псалмов и библейских песней, прошений диакона и молитв священника. Симеон замечает, что многие удивляются сходству песенной е-

66) О значении св. Кирилла **Иерусалимского** в развитии богослужения см. предисловие P. L. Gross к его изданию Катехических Поучений St. Cyril of Jerusalem's Lectures on Christian Sacraments, London 1951, pp. XXIV sqq. & C. Dix. Shape of the Liturgy, pp. 187-207, 277 sqq., 348 sqq.

67) См. выше, гл. 3, прим. 47.

68) См., напр., M. Hanssens. Institutiones Liturgicae de Ecclesiis Orientalibus, c. III, 1932, особенно 286 sq. и O. Dix. Shape, pp. 397 sq.

194

черни с первой частью Литургии, между тем как это сходство в уставе и свидетельствует о сохранении в «мирском» чине первоначальной антифонной структуры дневных служб. На то, что эта структура древнее нашей теперешней вечерни указывают некоторые из «светильничных» молитв, читаемых теперь священником, во время предначивательного псалма, но являющихся ничем иным, как «парафразой» антифонов, певшихся на песенной вечерни. В этой последней молитва предстоятеля как бы повторяет антифон — «чтобы через иерея все было вознесено к Богу». Так например, наша первая светильничная молитва («Господи щедрый и милостивый...») есть точная парафраза псалма 85, входящего, по Симеону, в первый антифон песенной вечерни. Но, конечно,

главное, что привносит эта линия литургического развития, это — материал гимнографический. В современном богослужении пение «Господи воззвах» воспринимается как своего рода предисловие к пению стихир «на Господи воззвах», и обычно из вечерних псалмов поются только несколько стихов — в начале и затем, в конце, где ими отмечают счет стихир (на 10, на 8, на 6, и т. д.). Также и на утрени — шестопсалмие с одной стороны, «хвалитные» псалмы с другой воспринимаются как начало и конец (тогда как по первоначальному они и составляли главное содержание утрени), вся же середина ее занята каноном с седальными и кондаками, причем здесь тоже связь с первоначальными библейскими песнями сохранилась только в традиционном использовании их тем и образов в так называемых «ирмосах». Пение псалма 118 — то есть «Непорочных» исчезло, но сохранилось пение «тропарей на непорочных» и т. д. Все это результат перемещения центра тяжести, произведенного новым «литургическим благочестием»; в теперешних богослужебных книгах не менее 80% напечатанного в них материала составляет гимнография и при этом сравнительно поздняя, ибо целые пласты, ее исчезли и были заменены другими. Это не значит, что вся эта гимнография была создана исключительно в «мирской» линии литургического развития. Напротив, монашество сыграло в ее создании огромную

195

роль и последний слой песнопений, то есть именно тот, который находится в употреблении сейчас, связан в первую очередь с монашеством. Но эта монашеская гимнография начала развиваться уже только внутри византийского уставного синтеза. То же, что мы назвали новой литургической функцией церковного пения, то есть исходный пункт его победоносного развития в уставе принадлежит несомненно именно «мирскому» типу и форме литургического предания. То же самое можно сказать и о ритуальном усложнении богослужения. Оно будет воспринято и «интегрировано» в окончательный устав из той же «мирской» богослужебной практики, из торжественного «кафедрального» обряда Св. Софии, прежде всего — но будучи воспринято и усвоено, оно опять-таки будет перетолковано в категориях монашеского мистического богословия...

3. Но, конечно, нигде с такой силой не сказалось влияние нового литургического благочестия, нового понимания и переживания культа, как в развитии и эволюции — в эпоху после Константина — литургического года. Именно тут наш «второй слой» устава сохранил свое решающее значение. Не вдаваясь во все подробности этого процесса (на которых мы надеемся остановиться в специальной эрменологической части этого курса),

мы укажем только на самое главное — на его общий смысл и на его основные вехи. Что касается общего смысла, то, по нашему убеждению, он заключается в переходе от первоначального — эсхатологического понимания литургического года к восприятию его и тори ко — м и с т. д. р и а л ь н о м у. Мы указывали выше, что даже в самой последней фазе своего до-кон-стантиновского «становления», то есть в конце третьего века — структура церковного года продолжала быть выражением первоначального богословия времени или, иначе, богословия Церкви, как таинства Царства во времени. Им была определена и христианская «транспозиция» иудейского года, рецепция Церковью — Пасхи, как центрального праздника перехода из «зона» мира сего в «зон» Царства, как начала времени Церкви, ее мессианского и эсхатологического «исполнения».

Церковь и ее время суть торжество «нового дня» над ветхим и преодоленным временем мира сего, и потому сама Церковь, особенно же в ее евхаристическом выражении, в ее исполнении за трапезой Царства, есть праздник — причастие новой жизни, новому времени... В четвертом веке меняется, прежде всего, идея праздника и перемена эта связана с перерождением эсхатологического самосознания Церкви. Как пишет Dom Odo Casel — «первоначальная и основная идея праздника противопоставляется другой, представляющей каждое действие, каждый спасительный акт исторически... Из этих двух восприятий одно сосредоточено на деле Христовом в его историческом развитии, а другое в его метафизической сущности»<sup>69</sup>). И с переходом от одной идеи к другой и связано, по словам Даниэлу, «умножение праздников, составляющее характерную черту четвертого века»<sup>70</sup>). Мы знаем уже, что одной из главных причин этого умножения была необходимость для Церкви заменить языческие праздники, то есть выполнить новую, почти внезапно вставшую перед нею миссионерскую задачу. «Нужно было — пишет Даниэлу — в Империи, отныне христианской, заменить старые языческие праздники христианскими, которые утолили бы потребность праздника, первичную в каждом обществе и состоящую в праздновании главных моментов природной жизни... Ясно, что первохристианство не знало этого. Для него конец времени переживался как наступивший. Крещение вводило в единый праздник — в вечную Пасху, в день восьмой... Праздников нет, ибо все стало праздником»<sup>71</sup>). Но поэтому введение этих праздников и их умножение, будучи вполне оправданным миссионерски, не могло не изменить и самой идеи, или сущности праздника уже внутри Церкви. Праздники, естественно, приобретали смысл, который они имели

69) O. Casel. Art und Sinn der ältesten Christlichen Osterfeier, Jhb. f. Liturgiewissensch. 14, 1938, 8, 58.

70) **Danielou.** Origines Ghretiennes, p. 73.

71) *Ibidem.*, p. 83.

в психологии тех, для кого они вводились, а именно смысл мистериальный: — воспоминания как пультового воспроизведения особой сущности данного события и приобщения к «ей». Такое воспоминание исторического события, выраженное в культе, приобщающее смыслу, силе, особой (действенности именно этого события и составляет мистериальное понимание праздника. Слово «таинство» ([χυστήριον]), которое у Павла и в раннем христианстве означает всегда все дело Христово, все спасение, теперь как бы сужается и становится определением отдельных праздников, священнодействий, обрядов, в которых воспоминается и сообщается верующим сущность отдельных действий Спасителя. «Вот другое дело Христа и другое таинство — восклицает св. Григорий Богослов в праздник Богоявления — Христос светится, будем сиять и мы с Ним, Христос крещается, спустимся «мы с ним, дабы подняться с Ним...»72). «Отметим — пишет Даниэлу — это употребление слова «мистерион», в связи с «таинствами» Иисуса, как сущностью литургических праздников. Такое употребление, которое ближе всего к мистериальным культам возникает только в эту эпоху». Та же эволюция происходит в то же время и на Западе, «Это у св. Амвросия и затем у св. Августина — пишет P. de Ghellink — нужно искать истоки той терминологии, которую полвека спустя популяризует папа Лев и которая состоит в применении слова sacramentum к каждому догмату и празднику литургического цикла: «sacramentum incarnationis, passionis, resurrectionis, red-emptjonis, ascensionis...»73). Приобретя свою особую сущность, отличную от сущности других праздников, каждый отдельный праздник естественно становится и выражением определенной богословской 'идеи, празд-

72) Св. Григ. Богослов. Слово на Богоявление, P. gt. 36,

34'.) I.

73) **p. de Ghellinck.** Pour l'histoire du mot sacramentum, 1924, p. 17 sf. P. Frumm. «Mysterion von Paulus bis Origines», Zeit. Kathol. Theol. 1937, 391; «Mysterion bei Hippolit» ZKT, 1P39, 206; «Mysterion bei Athajiasius» ZKT, 1939, 350.

198

ником догматическим. Наряду с развитием историко-мистериальным, происходит соединение их с «догматом», как отдельным утверждением христианской веры. Праздники обособляются не только как воспоминание отдельных событий жизни Христа, но и как выражение и утверждение отдельных частей церковного учения. Не раз отмечалось, что

умножение праздников происходит в связи с большими догматическими спорами и есть как бы отражение достигнутых в них результатов. Так, развитие рождественского цикла одной своей стороной связано с необходимостью христианизировать и «воцерковить» даты больших языческих праздников 25 декабря (*natale invicti solis*) и 6 января (рождение Зона или Диониса), а другой — с борьбой за Никей-ское православие, за б[Αοοίηριον 74). В этой связи характерна замена Каппадокийцами раннего названия праздника — *S7gi<pdsvewc* — новым, более богословским: — *®eo<raveia*, Богоявление. Рождество есть одновременно и праздник торжества над тьмой язычества (явления «солнца правды») и торжества Никее над арианством, утверждения Божественного достоинства Христа<sup>75</sup>). Содержанием и целью литургической мистерии становится раскрытие и сообщение ее участникам определенной спасительной истины о Боге и Христе, что, в свою очередь, приводит к возникновению уже «праздников идеи» в чистом виде: например, праздника Обрезания Господня в рождественском цикле, особого дня Св. Духа после Пятидесятницы, и т. д. 76).

В развитии рождественского цикла мы имеем лучший пример действия всех этих различных факторов и причин, приводящих к новой концепции идеи и функции праздника в литургической жизни Церкви. Первый фактор, по нашей терминологии — «миссионерский», определяет замену языческого *natale solis* — праздником *Natale Christi*. явления Спасителя в мир. Затем, под

74) cf. Baumstark, *Liturgie Cosiparee*, p. 171.

75) cf. Botte, *Les origines...* pp. 78-79.

76) Baumstark, p. 200, 170.

влиянием историко-мистериального понимания праздника с одной стороны, догматических споров с другой, этот изначальный праздник Богоявления как бы расщепляется — и дата 25 декабря становится особым воспоминанием БоговО человечения, 6 января — Крещения Господня, как Богоявления, то есть первого явления Троицы в мире. И, наконец, третий «исторический» этап состоит в дальнейшем развитии цикла этих праздников: возникновения особых подготовительных недель Пра-отцев и Отцов, промежуточного праздника Обрезания и завершительного — Сретения — Совершенно аналогично развитие Пасхального цикла — с его постепенным восполнением специальными историческими воспоминаниями Страстной седмицы с одной стороны — Вознесения и Сошествия Св. Духа с другой<sup>77</sup>).

Но существенным, хотя и парадоксальным результатом этого развития<sup>1</sup> и умножения праздников, оказалось постепенное ослабление идеи церковного года, как литургического



целого. Догматическое и мистериальное понимание праздника, как некоего особого и самостоятельного литургического события, постепенно вытеснило их «отнесенность» к целому, то есть к единому и объединяющему всю литургическую жизнь Церкви богословию времени. Как это ни звучит странно, но в первоначальном и эсхатологическом понимании бого-служения и его ритма было больше связанности с временем, больше «космического» содержания, чем в детально-разработанном и завершенном церковном годе позднейшей эпохи. И объясняется это в первую очередь тем, что каждый праздник в этом «мистериальном» переживании своем стал как бы целью сам в себе, некоей самодовлеющей монадой. Как таковой, он приобрел глубину, красоту и богатство содержания, действительно дающих неиссякаемую «радость церковную» по слову о. С. Булгакова. Но вместе с тем, он перестал быть ре-

77) **McArthur**, 77 sqq. 141 sqq. **J. W. Tyrer**, *Historical Survey of Holy Week, its Services and Ceremonies*, London 1932, pp. 31 sqq.

200

ально связанным с временем, как его действительное наполнение «новым временем», как явление во времени «мира сего» полноты Царства. Праздники стали переживаться скорее, как ряд «прорывов» — в некое инобытие, как причащение реальности, ничем не связанной с «миром сим». Действительно, не трудно убедиться в том, что наш теперешний церковный год в сущности лишен органической целостности. Он распадается на ряд праздничных циклов, часто переплетающихся друг с другом, но внутренне не объединенных и не согласованных. Теоретически, обнимает собой весь год цикл Пасхальный. Но в него вставлено множество других циклов и праздников, подчиненных другому «ключу» и с ним календарно не связанных. Идея года, как целого, как реального времени, в котором пребывает Церковь для его наполнения «эсхатоном» так слаба, что византийский счет месяцев начинается с сентября, месяца в нашем теперешнем календаре литургически ничем не «замечательного». В рождественском цикле первоначальная тема обновления конца «старого времени» и начала «нового», которая и связала этот праздник с ежегодным «рождением» солнца, с возрастанием света в мире, хотя она и звучит в богослужебных текстах, столь мало воспринимается церковным сознанием, что «церковное новолетие» отделилось от него совершенно безболезненно. Дата праздника стала фактически безразличной — ибо литургическое днесь («Дева днесь Пресущественного рождает») ничем не связано с временем: весь смысл праздника в том, чтобы Дать нам созерцание этого вечного «днесь», то есть над-временной, идеальной сущности воспроизводимой «мистерии». Традиционный интерес церковного сознания к

календарю (споры о старом и новом стилях, например) совершенно «номинален», меньше всего в нем интереса к реальному времени, напротив, его предпосылкой является сознательная или бессознательная вера в некий «священный календарь», не имеющий прямого отношения к реальному времени.

В этом отношении о.-чень показательное развитие более поздних праздников или вторичных литургических

201

циклов. Если в пасхальном и рождественском кругах остается хотя бы теоретическая связь с годом, то есть временем, и его ритмом, то позднее она совершенно исчезает. Так, например, возникновение праздника Преображения Господня 6 августа «е имеет другой причин л кроме той, 'Что это дата освящения трех храмов на Фаворской горе<sup>78</sup>). Между тем, до своего «оформления» в отдельный праздник, воспринимание Преображения несомненно было связано с пасхальным циклом, на что еще и сейчас указывают тропарь и кондак этого аня: «да егда Тя узрят распинаема...». И на Западе евангельский рассказ о Преображении до сих пор составляет чтение первого воскресения великого поста<sup>79</sup>). У Армян же — хотя и празднуемый 6 августа, этот праздник еще и сейчас входит в счет литургических седмиц — память о ранней принадлежности Преображения какому то счету времени. Но потом, оторвавшись от целого — он обрывает своим собственным циклом «пред» и «попразднества» и как бы изолируется от общей структуры литургического' года. Еще показательнее история богородичных праздников. Сначала чествование Божией Матери выражается в форме «дополнительных» праздников (*fetes concomitantes* по выражению А. Баумштарка): самым первым из них следует признать праздник Собора Пресвятой Богородицы, непосредственно примыкающий к Рождеству Христову (и аналогичный воспоминанию Иоанна Предтечи после Крещения). Здесь он еще соотносителен с общей структурой цикла, занимает в ней определенное, «логическое» место. Ему соответствует на Западе *Natale S. Mariae* 1 января, отмеченный в некоторых древних литургических памятниках, а на Востоке — в Сирийской традиции — два последних воскресения перед Рождеством, называемые «Благовещением» и посвященные

78) См.-J. B. Ferreres in *Ephemerides theol. Lovaniensis*, V, p. 623 sqq. Baumstark, *Oriens Christianus*, 3, XI, 1936, Ij3.

79) См. P. Parsh. *Le Guide dans l'Année Liturgique*, t. II, le Cycle Pascal 1, Mulhouse, 1954, pp. 143 sqq.

202

памяти одно — Божией Матери, другое — Предтечи 80). Все это указывает на первичную связь литургического почитания Божией Матери с рождественским циклом, который в свою очередь, в своих истоках определен идеей года. Но по мере того, как сама идея праздника — ка, развиваясь, обособляется и становится независимой от общей структуры литургического года, связь эта ослабевает. Нащ теперешний цикл больших богородичных праздников, в сущности, не может быть яже назван циклом: даты их, за исключением даты Благовещения (девять месяцев до Рождества, что очень искусственно связывает ее с рождественским циклом), случайны<sup>81</sup>). Празднование Успения 15 августа восходит к освящению храма в честь Божией Матери между Вифлеемом и Иерусалимом<sup>82</sup>), и таково же происхождение дат 8 сентября<sup>83</sup>) и 21 ноября<sup>84</sup>). Вне богородичного цикла, по такому же принципу возникает праздник Воздвижения Креста (связанный с освящением Гроба Господня<sup>83</sup>) и Усекновение главы Иоанна Крестителя 29 августа (освящение храма Предтечи в быв. Салш-рии-Севастии)<sup>86</sup>).

80) См. M. Jugle. *La premiere fete mariale en Orient et en Occident. L'Avent primitif. Echos d'Orient*, 22, pp. 153-181, cf. Baumstark, pp. 199 sqq. B. Botte. *La premiere fete mariale de la liturgie romaine*, *Ephem. liturg.* 1933, 425-30 и 1935, 61-264.

81) Baumstark, p. 202 sq. см. E. Flicoteaux. *Notre Dame dans l'Annee Hurgique*, «Maison Dieu», 38, 1954. (*La Vierge Marie dans la priere de l'Eglise*), pp. 95-121.

82) F. Cabrol. «Assomption» in *Diet. Arch. Ch. Lit.*; cf. Baumstark, p. 202.

83) P. de Puniet. *La fete de la Nattvite de la Vierge*, in «*Vie et Arts life a-giques*», 1926, 481-489.

84) H. Lecleroq. *Presentation de Marip*, *Diet. Arch. Lit. Clir.*, 14, 2, 1729-1731. E. Bonvy. *Presentation d'e la Vierge, Besearione*, I. 1897, pp. 552-562. S. Vailhe. *La fete de la Presentation*, *Ech. Orient.*, 5, 1801, 221-224. E. Bouvy. *Les origines de la fete...* *Rev. August*, 1902, 581-594; cf. Holweck. *Fasti Mariani*, Freiburg 1892.

85) Baumstark, p. 196.

86) Baumstark, p. 195.

Развитие литургического «года» в византийскую эпоху, таким образом, гораздо правильнее определить, как развитие праздников, а не года. Ибо новая историко-мистериальная идея праздника не связана с временем и богословием времени, то есть определенным пониманием того, как «соотносятся» Церковь — новый народ Божий, принадлежащий зону Царства — с «мирам сим», живущим в этом ветхом зоне. Она укоренена в особой концепции воспоминания, в котором событие прошлого

«актуализируется» в своей спасительной и освящающей силе. Первое понимание праздника, то, которое мы находим в первохристианском переживании дня Господня или же Пасхи, укоренено, прежде всего, в ощущении самой Церкви, как праздника, как актуализации «эсхатона» в мире сем. Но отсюда и его глубочайшая связь с реальным временем, то есть с временем «мира сего». Ибо, как мы уже говорили раньше, в первохристианском богословии «эсха-тон» не разрывает, не опустошает и не обесмысливает времени, а претворяет его в «время Церкви», в время спасения. Внутри Церкви время становится поступательным движением к полноте Царства Христова, к космическому и историческому его торжеству. Пришествием Христа «в полноту времени», Его смертью и Воскресением, «мир сей» осужден — небо и земля сгорят — но этим же пришествием он спасается в «чадах светах», в новом народе Божьем — Церкви, принявшим жизнь новой твари. И вот «праздник» это и есть исполнение в Церкви новой жизни, причащение через нее «новому эо(у)». В «мире сем», из которого Христос был осужден на смерть, праздника нет, он невозможен: «в мире печальни будете...». В нем Церковь «возможна» только как стояние, ожидание, подготовка, подвиг. Но Христос победил мир и воцарился над ним: в Нем совершилось обновление естества и родилась новая тварь, положено начало новой жизни. Царство Божие приблизилось. И те, кто в Нем, побеждают мир: это значит, получают свою жизнь в нем как новую жизнь и имеют власть нового и чистого общения с ним... Иными словами, сама их жизнь в мире есть уже новая жизнь в благодати — и в ней и через нее обновляется и сам мир. «Для чистого все чисто...». Тот же самый осужденный мир — в Церкви — становится «материей» Евхаристии, претворяется в Тело Христово. Церковь не только пребывает в мире, в ожидании его конца, но само это пребывание в нем есть и его спасение. Она обрекает его на конец и смерть, но она же есть воскресение, и начало новой жизни — Праздник в ранней Церкви э с х а т о л о г и ч е н, потому что он есть явление и актуализация самой Церкви, как новой жизни, как предвосхищения не вечернего дня Царства, а это и есть единственное содержание «праздника» для христиан, пребывающих в «мире сем». Но в ту меру, в какую он эсхатологичен, он связан и с реальным временем «мира сего», ибо только для «его, для этого мира «который возлюбил Бог» и создана Церковь, и ее назначение быть обновленным миром, силой победы Христовой з нем и над ним... Отсюда — значение для ранней Церкви «счета времени», календаря, соотносительности года литургического с годом «космическим», значение все очевиднее раскрывающееся для историков, освободившихся от одностороннего и ложного понимания<sup>1</sup> «эсхатологизма» первохристианства, как какого-то полного безразличия к миру. Заостряя можно сказать, что только в первохристианстве категории времени — седмица, год, —

реальны и реальны литургически, потому что сама ее литургия укоренена в богословии времени, в антиномическом сопряжении времени мира, сего с временем Царства... Новая идея праздника, возникающая из рецепции «мистериального» его понимания, как раз и означает некий отрыв от этого богословия. Ее объект не время Церкви, а история спасения мистериально, то есть культово — литургически воспоминаема, снова и снова переживаемая в ее значении. И потому связь такого праздника с реальным временем, то есть с миром и его жизнью, измеряемой, временем, более или менее случайная. Если в сравнительно раннем — рождественском цикле — и тема и содержание праздника еще до какой-то степени определяются его местом в «реальном времени» --то есть датой, то в дальнейшем литургическом развитии, напротив, та или иная дата, даже случайно выбранная, свой смысл получает от праздника, им приобретает свое качество. Литургический год, церковный календарь, созданный в итоге этого развития, есть перечень дат отдельных праздников и циклов, «более или менее искусственно» вставленных в рамки «реального времени», но с ним ничем кроме чисел не связанных. Ибо в мистериальном богословии воспоминаемое или празднуемое событие само в себе есть некая сверхвременная вечная «реальность», и смысл празднования состоит в духовном созерцании этой реальности и в причащении к ней, через ее литургическое прославление и изъяснение. Это прославление вставлено в рамки календаря и создает в нем ряд с «я» — щек «ы х дней или дат, противопоставляемых дням несвященным, то есть профанным или «будням» — Но это противопоставление ничего, так сказать, «не меняет в самом времени, ибо смысл его не в том, чтобы в старом времени ввести принцип его обновления и преодоления «новой жизнью», изнутри подчинить его и просветить эоном Царства, а в том, чтобы в нем самом выделить и «сакрализировать» отдельные его отрезки, превратить их в «священное время», всего лишь противопоставить его времени профанному. В раннем, эсхатологическом богословии времени — время, -как таковое, время «мира сего», не может стать «священным», ибо «проходит образ» его, и «мир сей» «не может стать Царством, он осужден на конец и «лежит во зле». День Господень не есть «один из дней» седмицы и не принадлежит времени, как Церковь, будучи не «от мира сего», не может стать частью мира. Но, вместе с тем, день Господень, день первый и восьмой, пребывает во времени, в нем является, и это его «явление и есть обновление времени, как пребывание Церкви в мире есть его обновление и спасение. В эсхатологическом сознании ранней Церкви центральны категории не «священного» и «профанного», а «старого» и «нового» — падшего и спасенного, возрожденного. Для верующих — крещенных, возрожденных и вкусивших Царства, через их причастие новому времени — все время стало новым, как об-

новлен их навой жизнью и весь мир для них. Их жизнь не делится на «профанную», «будничную» и «священную», «праздничную». Старое — все прошло, теперь — все новое. Но потому и их «календарь» не может быть выражением ритма «профанного» и «священного» («dies fasti» и «nefasti»). Он выражает антиномическое сопряжение Церкви и мира, в котором «мир сей» и его время, не освящаясь как таковые, но как бы умирая — претворяются; в «новую тварь», становятся новым временем, оживают в новой жизни. Этот календарь не символичен, а реален, как реальна «новая жизнь» во Христе, и победа, побеждающая мир — вера... Но в категориях «священного» и «профанного» антиномия исчезает. Священные дни, праздники — целиком принадлежат<sup>1</sup> времени мира сего, они лишь выделены, как дни; священны е... Они могут измерять время — своей приуроченностью к определенным числам, и «прорывать» его — мистериальным воспоминанием того или иного события, они могут вводить, иными словами, во время некое «инобытие», иноприродную ему реальность, но они не претворяют его в новое время, не обновляют его изнутри...

Первым примером такого отхода от эсхатологического понимания праздника нужно признать эволюцию «дня Господня». Указ Константина сделал его официальным священным днем и днем седмичного отдыха. Тем самым он вернул его седмице, то есть вставил его в ритм «старого» времени с его чередованием священных или праздничных и будних дней. Но в этой санкции воскресного дня было ослаблено понимание и переживание его как нового дня, как явления в старом времени не-вого. Воскресение попросту заменило субботу, приобретя все ее священные функции. Но в Ветхом завете, в иудейском предании — мы указывали на это — и суббота имела отношение к эсхатологическому счету времени, была не только воспоминанием космического «добро зело» творения, но и днем завершительным, направленным к исполнению своему в «новом субботстве», в мессианском Царстве. В контексте эллинистического сознания, эллинистического восприятия священного дня,

воскресный день «натурализовался», то есть окончательно слился с идеей природного цикла труда и отдыха. И эта же идея была затем перенесена и на другие праздники. Таким образом, если по своему содержанию праздник стал мистериальным воспоминанием некоей сверхвременной реальности, по существу своему никак не связанной с временем, то в календаре он усвоил характер священного дня, перерыва в работе, отдыха...

Правда, в итоге эволюции праздников создавался и сложился х р и с т и а / н с к и и год, то

есть все-таки некое целое, некий календарь, наполнившийся постепенно обычаями, преданиями, бытовыми особенностями и так далее. Природная, общественная, семейная жизнь оказалась так или иначе согласованной с ним... «Миссионерской» победы Церкви, с этой точки зрения, не следует преуменьшать. Но ее не следует преувеличивать, как это часто делают те, кто в этой сцепленности народного быта с датами церковного календаря видят главное выражение «воцерковления жизни», некоего космического торжества христианства. Победа эта, во всяком случае, была двусмысленной. Мы можем не останавливаться здесь на бесчисленных примерах «двоеверия» — то есть сохранения языческих обычаев, даже языческих верований, под личиной христианских праздников; это «двоеверие» не случайно оказалось сильнее всего выраженным именно в связи с годовым литургическим циклом. Важнее двусмысленность ее богословская и литургическая. Ибо если, как мы увидим ниже, на глубине церковного сознания, в последней и глубинной «логике» церковной *lex orandi*, праздник сохранил свое экклезиологическое и эсхатологическое содержание и смысл, смысл этот менее всего выражает себя в «христианском годе» или календаре, каким они существуют в эмпирической церковной жизни. То богословие времени и богословие Церкви, которое «актуализирует» праздник литургически, только отчасти, неполно и сбивчиво находит свое выражение в церковном календаре и почти совсем не воспринимается «литургическим благочестием». Праздники и праздничные циклы остаются разъединенными, изолированными друг от друга. Ими отмечены и окра-

208

шены многие стороны и сроки человеческой жизни в мире. Но в восприятии «литургического благочестия» они не являют этого нового времени, времени Церкви, которое одно природную жизнь «мира сего» может по настоящему обновлять и претворять в жизнь новой, твари...

4. На последнее, но далеко не наименее важное место в описании второго «пласта» устава, нужно поставить необычайный и быстрый расцвет почитания святых, которым отмечена история богослужения, начиная с четвертого века. Со времен первых усилий Болландистов, изучение культа святых развилось в специальную и сложную науку, и нам нет нужды описывать здесь сколько-нибудь подробно процесс все большего и большего включения памятней святых в устав богослужения<sup>87</sup>). Вряд ли 'будет преувеличением сказать, что в настоящее время не меньше половины всех литургических текстов Православной Церкви относятся к области агиологической, то есть состоят из прославления святых. В подавляющем большинстве случаев «рубрики» дают

предпочтение этому материалу перед текстами Октоиха (седмичный круг), так что Минею Месячную можно смело назвать самой употребляемой из всех богослужебных книг. На это буквальное «затопление» богослужения месяцесловом уже давно обращено внимание историков литургии, и оно представляет из себя несомненно очень значительный и показательный факт в развитии литургического благочестия. Почитание святых, как это теперь хорошо изучено и доказано, начинается с культа местного; это почитание местной церковью своих мучеников и предстоятелей. «Le sanctoral primitif — пишет Баумштарк — se rйduit a une double couche strictement locale: les memoriae

87) См. Н. Delehaye. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano mine. Berolensi, adiectis synaxariis selectis. Propyla. eum ad Aeta Sanctorum Novembus, Bruxelles, 1902. — P. Peeters. Le Trefonds Oriental de l'Hagiographie Byzantine, Bruxelles. 1950. **Архиеп. Сергей.** Полный Месяцеслов Востока. E. Aigrain. L'Hagiographie. Paris 1953.

209

des martyrs et des evkques locaux dont la сйлйbration йtait insйparablement liйe a leurs tombeaux. C'est de cette liaison que naquit le systime stational qui йtend a toutes les fonctions liturgiques, le principe propre par sa nature a la forme primitive du sanctoral, de la liaison entre telle сйлйbration liturgique et tel endroit дйterminй»88). Такой местный характер почитания святых сохраняется до конца третьего века, причем существенной и определяющей чертой его нужно признать именно связь с гробницей, то есть с телом святого. Достаточно хорошо известно, что ранняя Церковь не имела нашего современного различия между прославленными или канонизированными святыми и «рядовыми» членами Церкви. Святость относится к Церкви и все составляющие ее — святые потому, что они члены народа святого89). Выделение тел мучеников особым литургическим почитанием укоренено было поэтому не в каком-либо специфическом противопоставлении святых не-святым, а в зере ранней Церкви, что в мученике особым образом явился Христос, свидетельствующий ((AocpTuria) через него свою силу, и победу над- смертью 90). Тело мученика есть, следовательно, свидетельство оставленное Церкви, залог конечной победы Христа. Отсюда изначальная связь Евхаристии с natalia, днями памяти мучеников91). Эта связь указывает не на «поминальный» (в теперешнем смысле слова), а опять-таки эсхатологический характер этого первоначального культа святых, на веру первых христиан в то, что в мученичестве «засвидетельствовано» Царев) Baumstark, ap. cit., p. 192.

89) Н. Delehaye. Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquite, Bruxelles 1927, pp. 2-73. J. P. Kirsh. Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altitnm. Mainz 1900. P. Lagrange. «Saiutete et impurete» in Etudes \* л les religions semit'qr:«s, Paris 1903,



140-57.

90) K. Holl. Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer, in Neues Jahrb. für das klassische Altertum, 35, 1916, 253-59, cf. A. Rabar. Martyrium, I, pp. 28 sqq.

91) H. Delehaye... Les origines du culte des Martyrs, Bruxelles 1912, p. 40 sqq.

210

стбо Божие, пришедшее в силе, то есть новая жизнь, оказывающаяся сильнее смерти. Культ святых в ранней Церкви, далее, не ходатайственный (ибо молитву «ora pro nobis», «молись за нас» обращают христиане в graffiti катакомб ко всякому верному, умершему в церковном общении), и не освятительный и

- (в смысле освящения верующих через прикосновения к останкам святых), а сакраментально-эсхатологический. Он «сакраментален» в том смысле, что в теле мученика явлено присутствие Христа, засвидетельствованное в подвиге. И он эсхатологичен потому, что мученик своей смертью доказал силу новой жизни, дарованной ему Церковью («во мне вода живая шепчет «Прииди ко Отцу» — Св. Игнатий) и своим предпочтением умереть для того, чтобы жить

- ее реальность... Совершая Евхаристию у гроба мученика, Церковь исповедует, являет свою принадлежность этой же новой жизни, то же желание, которое на пути к смерти исповедует Св. Игнатий: «я хочу хлеба Божьего, который есть плоть Иисуса Христа, я хочу пить его кровь, которая есть нетленная любовь...» -то есть желание полноты Царства, исполнения его в конечном торжестве Господа<sup>92</sup>).

В основном этой изначальной идее культ святых остался верен и когда кончилась эпоха гонений, в период наибольшего своего расцвета. Воздвигая храмы-мрагирии святым, окружая их восторженным почитанием, христиане не забыли о первичном смысле «святости», как самосвидетельства Церкви о себе: с этой точки зрения, очень показательны результаты кропотливого анализа влияния культа святых на архитектуру, проделанного А. Грабарем в его «Martyrium»: «архитектура 4-го — 5-го веков — пишет он — не дала себя увлечь народным искажением христианства. И из анализа... восточных храмов — сирийских и греческих, нужно запомнить главным образом следующий существенный факт: каково бы ни было место, отведен-

**92) Игнат. Антиох.** Поел, к Римл.

ное в них останкам святого и его литургическому культу, и какова бы ни была их архитектурная форма, все они были храмами, построенными для нормального евхаристического собрания» 93). Иными словами, все то развитие почитания святых,

которое нашло свое выражение в соединении их гробниц с храмом, а позднее и с алтарем, связь между телом мученика и Евхаристией — все это свидетельствует о развитии первоначального, исконного понимания места святых в Церкви и ее богослужении. Но наряду с этим, эта область, не меньше если не больше чем другие, подверглась (давлению нового «литургического благочестия». В свое время модной была теория, согласно которой христианский культ святых был, по существу, некоей «трансформацией» античного языческого культа богов и героев<sup>94</sup>). Теория эта, как и та, что выводила весь христианский культ из языческих мистерий, вряд ли защищается кем-либо теперь серьезно. Критические работы таких уггенык, как о. Н. Delehaue, издание текстов, большее «богословское» проникновение в прошлое церковной жизни, вернули весь вопрос о почитании святых в более здравую перспективу. «Почти все эти предполагаемые метаморфозы — писал Delehaue — основаны на несерьезных сопоставлениях, и если по существу, один за другим взвесить аргументы<sup>^</sup>, предлагаемое критиками, поражаешься логическим последствиям' некоей изначальной ошибки»<sup>95</sup>). Ошибка же эта заключалась в том, что культ святых попросту выводили из культа богов и героев, тогда как на (деле, совершенно самостоятельное и независимое по своему происхождению, по своей укорененности в вере и опыте Церкви, почитание святых, начиная с четвертого века и чем дальше тем больше окрасилось элементами свойственными античному «литургическому благочестию» и усвоило многие его

93) A. Grabar, *op. cit.*, p. 349.

94) Обзорэтих теорий у Н. Delehaue. *L'origine du culte des mo. rtyrs*, pp. 4-61 sqq. и его же *bes legendes hagiogra-phiqes*, 2 ed... Par's, pp. 224-32.

95) Deleliaye. *L'origin\*?*, p. 463. 212

черты. В самом общем смысле перемену эту можно определить так: с сакраментально — эсхатологического — «ударение» в этом культе перешло на о с в я т и тел ь-ный и ходатайственный смысл почитания святых. Останки святого, а затем и предметы, принадлежащие ему или бывшие в соприкосновении с его телом, стали восприниматься как священные предметы, имеющие способность сообщать свою силу прикасающимся к ним: вот основа освятительного понимания культа святых, появляющегося в Церкви в четвертом веке. Ранняя Церковь окружает останки мученика большим почетом — «но ниоткуда не видно — пишет о. Delehaue — что этим останкам приписывалась в эту эпоху особая сила, или что от прикосновения к ним ожидается особый сверхъестественный' результат! К концу же четвертого века многочисленные свидетельства показывают, что в глазах верующих, некая особая сила истекает из самих останков»<sup>96</sup>). Этой верой, в

значительной мере объясняются характерные для, новой эпохи факты обретения мощей, а также их дробления, перенесения и все развитие почитания «вторичных святынь» — то есть разных предметов, благодаря своему прикосновению к мощам, становящихся в свою очередь источником освячительной силы. С другой стороны развивается и х о д а т а и с т в е н н ы и характер культа святых<sup>97</sup>). И опять-таки, он укоренен в предании ранней Церкви — в которой молитвы, обращенные к усопшим членам Церкви, были очень распространены, о чем свидетельствуют надписи катакомб. Но между этой ранней практикой и той, которая развивается постепенно, начиная с четвертого века, есть существенная разница. Первоначально призывание усопших укоренено в вере в «общение святых» — молитвы обращены к любому усопшему, а не специально мученику. В новой жизни Церкви общение святых во Христе, их молитвы друг за друга, связь любви, не нарушаются смертью,

96) Ibid., p. 139.

97) **A. Dufourcq**, *op. cit.*, p. 36 sqq.

ибо во Христе нет мертвых, но все живы... Но очень существенная перемена происходит тогда, когда это призывание усопших сужается и начинает совершаться только по отношению к определенной категории усопших. С четвертого века в Церкви возникает, сначала бытовое, практическое, а затем уже и теоретическое, богословское восприятие святых, как особых ходатаев перед Богом, как посредников между людьми и Богом. Блаженный Августин первый, кажется, дает определение разницы между молитвами за усопших и молитвой, обращенной к святым, разница, которая лежит в основе всего дальнейшего культа святых в Церкви: «Праведность (justitia) мучеников совершенна — пишет бл. Августин — они достигли совершенства своим подвигом. Поэтому Церковь не молится за них. Она молится за других усопших верных; но она не молится за мучеников. Они вышли из мира сего столь совершенными, что вместо того, чтобы быть нашими «клиентами», они ходатаи за нас (ut non sint suscepti nostri sed advocati 98). В этом ходатайственном восприятии меняется первоначальный х р и с т о ц е н т р и ч е с к и и смысл почитания святых. В раннем предании мученик или святой есть, превыше всего и прежде всего, свидетель новой жизни и поэтому образ Христа. Не только почитание его восходит ко Христу, к Его прославлению, но оно по существу своему есть проявление этой новой жизни, общение в ней с мучеником. Поэтому литургический культ включает в себя Евхаристию и чтение мученических актов или описание суда над ними и их смерти (passio). Цель этого чтения в том, чтобы показать присутствие и действие Христа в мученике, то есть присутствие в нем, «новой жизни», а не в том, чтобы особо

«прославить» святого. Ибо слава, раскрывающаяся и явленная в мученике, есть слава Христа и слава Церкви. Мученик есть прежде всего, пример, свидетельство, явление этой славы и описание его подвига, поэтому имеет дидактиче-

**Sermo 285, 5, PL, 38, 1295.**

ское назначение. Но в новом ходатайственном восприятии святого центр тяжести перемещается. Святой есть ходатай и помощник. «Здоровые — пишет Феодорит Кчррский — просят (у него) сохранения здоровья, больные — исцеления. Бездетные просят детей у мучевдков, и женщины призывают их, -чтобы стать матерями... Собирающиеся путешествовать хотят их к себе в спутники, а возвращающиеся им несут свою благодарность... К «им обращаются не как к богам, но как к божественным людям, прося их о ходатайстве...»<sup>99</sup>). Но отсюда — ив литургическом культе ударение переходит на прославление силы святого, на описание и восхваление его чудес, на его отзывчивость и милосердие к обращающимся к нему. Известно, какую огромную роль в развитии христианской агиографии сыграла усвоенная ею форма п а н и г. и р и к о в — leur examen attentif — пишет про них R. Aigrain — у fait apparaitre le plus souvent un eloquent exercicio de rhetorique, ou le souci de se conformer aux lois de l'eloge et au cadre trace par les sophistes pour ce genre de composition... commande tout l'essentiel du deve-loppement, meme quand l'orateur se declare resolu a s'en affranchir: les formules par lesquelles on annonce que, preoccupé de verites plus hautes, l'orateur ne se tient pas enchainé par le cadre habituel des declarations d'ecole continuent si bien d'en dependre que Ton y trouve enumeres, par maniere de preterition, les themes prevus par les maitres de la sophistique, Menandre de Laodicee ou Theon d'Alexandrie... 10°). Но именно эта условная, риторическая форма торжественного восхваления и определила почти целиком литургические тексты, от-

<sup>99</sup>) G-гаесогшп affect, suratio, 8, 63 (цит. у Delehayе, op. eifc., p. 137-38).

<sup>100</sup>) St. Aigrain. L'Hagiogrphie, pp. 121-122, см. еще A. Ehrhard. TJeberlieferungen und Bestand der hegiogr. nnd hoimlet>'8schen Literatur der griewhischen Kirche, cf. P. Heseler. Text» und Untersuehungen. 52, Leipzig, 1941 -1943. Cf. H. Delehayе. Les pnsions des martyrs et les geiures lit-teraires, Bruxelles, 1921.

носящиеся к почитанию святых. В наших Минеях не может не поразить риторичность и, главное, «безличность» бесчисленных наследований святым, причем черты эти сохраняются даже тогда, когда жизнь святого хорошо известна и могла бы дать богатейший материал: для вдохновенной «дидактики». Если жития святых рассчитаны, главным образом, на то, чтобы поразить вообразка-ние читателя чудесами, ужасами и т. д., то материал литургический состоит почти исключительно из восхвалений и просьб.

Указанием на развитие месяцеслова мы можем закончить наш краткий анализ второго пласта устава. Чествование святых, мало — помалу отрывающееся от места их погребения и от прямой связи с их телом, включается почти сразу в категорию праздника, уже описанную нами выше, то есть литургического или мистериального воспоминания, имеющего целью приобщить верующих священной силе данного святого, его особой благодати. Святой присутствует и как бы является в своих мощах или иконе<sup>101)</sup> и смысл его праздника в том, чтобы через восхваление его и прикосновение к нему получить освящение, что и составляет, как мы знаем, главное содержание мистериального «литургического благочестия». Но тем самым, и это нужно подчеркнуть, идея праздника и его переживание еще больше отрываются от времени и от богословия времени. В сознании верующих разница между праздником из священной истории спасения и праздником святого есть только разница в степени, но не в «качестве», не в «функции» самого праздника. И то и другое есть праздник — то-есть самостоятельный и самодовлеющий объект литургического торжества, священный день, требующий соответствующего литургического «оформления». Два праздника, совершенно различные по своему происхождению, природе и функции в Церкви (например, Обрезание и память св. Василия Вели-

-----

101) О связи иконопочитания и культа мощей см. А. G-ra-bar. *Мр. rtyrium*, II, pp. 343 sqq.

216

кого), могут праздноваться вместе, и постепенно церковный устав разработает сложную систему принципов, по которым такие совмещения осуществляются. Идея праздника, как священного дня, противопоставляемого будням, празднования, как освятительно-мистериально-го культового акта, почти совсем — в итоге этого развития — вытесняет их изначальное восприятие как постоянного, в Церкви осуществляемого<sup>1</sup> перехода от старого к новому, ив «зона» — то есть времени и жизни мира сего, в новое время новой твари.

3.

1. Об общем характере влияния, оказанного монашеством на развитие богослужения, влияния, с которым связан третий «пласт» устава, мы уже говорили выше и здесь можем ограничиться перечислением составляющих его элементов. Напомним, что в силу как первичной идеологии монашества, так и той литургической ситуации, в которой оно оказалось из-за своей «знахаре -зы» от Церкви-общины, определяющим фактом монашеского богослужения было включение в него молитвенного правила или, еще

точнее, слияние этого последнего с изначальным уставом, с церковной *lex orandi*. Начало и процесс этого слияния хорошо виден в ранних уставах Пахомиевых обителей и, затем, в их описании Кассианом. Уже в «уставе, данном ангелом» с одной стороны молитвенное правило гфиурачивается в основном к часам молитвы церковной, с другой же — заключается в совершенно однообразных наследованиях, состоящих в чтении 12 псалмов и молитв. Его «часы» идут от 'церковного «закона молитвы», а его содержание — от правил, выработанных отшельниками. «Устав пр. Пахомия — пишет Скабалланович — взамен церковных служб, которые были недоступны для иноков, обязанных безвыходно пребывать в монастыре без пресвитера, вводит особые службы, более однообразные»<sup>102</sup>). У Кассиана, прошедшего в Египте последнее

и>2) Скабалланович, цит. соч., стр. 231.

десятилетие четвертого века, мы видим дальнейший этап з развитии этого монашеского устава. Молитвенное правило стало богослужением, получило свой «чин» (*modurn*), который Кассиан и описывает подробно. Но это именно молитвенное правило, ставшее богослужением: «замечательно — пишет Скабалланович — как из богослужения устраняется все выработанное доселе мирскими церквами: не только эктевии и молитвы определенных образцов, для которых это было естественно, так как для них считалось необходимым иерархическое лицо, но и приспособленные к часу богослужения псалмы — для вечерни 140, для утрени 62. На 'богослужении пелась псалтирь просто по порядку, и к этому сводилась вся служба»<sup>103</sup>). Это «пение псалтири по порядку» и выражает основную перемену, внесенную монашеством в литургический устав: ввепение в него «*lectio continua*». Для первоначального устава характерен *psalrh* *fixus*, определенны!! псалом, своей темой соответствующий структуре богослужения, выражающий в ней ту или иную часть этой структуры. Чтение псллмов по порядку, сохранившееся в наших теперешних кафизмах, так же как и чтение Писания по принципу *lectio continua*, выделяет их из «структуры», или, вернее, вводит в чин бого, служения самостоятельные элементы, с обшпм строем его не связанные, включенные з него как подвиг молитвы. Для монашеского 'богослужения характерно ударение на количестве положенных чтений или пений, потому что количество текстов или длина богослужения становится мерой подвига, мерой молитвенного правила. И у Пахомия, и у Иеронима, и у Кассиана много указаний на «.святые разногласия» среди монахов о длине правила, о количестве псалмов и т. д.<sup>104</sup>). «Всякий по своей ревности, не помня о немощи других, полагал ввести в закон то, что считал легко исполнимым, всякий думал установить огромное число псалмов, кто 50, кто 60, а иные и этим числом не довольствуясь, поюз) Приведено у Скабаллановича, стр. 239 и ел. IM) Там же, стр. 243.

лагали, что надо назначить еще больше того» 105). Так вошел в устав и остался в «ем, во-первых, принцип вставных, не связанных, с его структурой, чтений, а, во-вторых, категория «принципиального удлинения» (выражающаяся в повторениях тех же молитв, как, например, «Господи помилуй» 40 раз, в прибавочных чтениях в постных или праздничных богослужениях и т. ц.), категория, воспринимающая богослужение не столько как «чин», то есть некую диалектически развивающуюся тему, сколько как ритм молитвы, требующий для того, чтобы быть полезным, прежде всего долгого асиетического подвига.

Лишенное по самому своему характеру всякого «дра-м ат и ч; е с к о г. о р и т у а л и з м а», монашеское богослужение наложило, тем не менее, свою печать и на обрядовую сторону культа: Прежде всего, следует указать на поклоны, занимающие еще и сейчас большую роль в предписаниях Типикона, где этим словом определяется целый тип службы. Значение, придававшееся поклонам в монашеском молитвенном правиле, отмечает Кассиан, находящий нужным дать подробное сравнение западной и восточной практик. «Указанные молитвослова — пишет он — начинают и совершают они (то есть египетские отцы) так, что окончив псалом, не тотчас преклоняют колена, как делают некоторые из нас... Но, прежде чем преклонять колена, они немного молятся и на это стояние за молитвой употребляют более времени (чем на коленопреклонение). После сего, падши ниц на весьма короткий момент, как бы только затем, чтобы воздать поклонение Божественной благодати, они быстро поднимаются...»<sup>106</sup>). Это внимание к поклонам<sup>1</sup>, являющимся, казалось бы, второстепенной подробностью, на деле не случайно. В нем находит свое выражение другой, отличный отчасти и от первоначального и от «мирского» э т о с богослужения, его переживание и ощущение. Поклон, как обряд ритуального поклонения, как *adoratio* (ТТроахувТјсн;) в императорском ритуале,

105) **Кассиан.** Об устан. кинов. 2, 5. Юб) Там же, 2, 7.

например, незаметно превращается в выражение духовного состояния, — сокрушенности, покаяния и умиления, а именно это состояние ищет воплотить и выразить в богослужении монах. Первоначальное христианское богослужение, даже в своем самом «кенотинеском», лишенном всякой внешней торжественности, виде, все же торжественно по самому своему замыслу и природе, ибо объект его всегда — Царство, явленное, открытое и дарованное Иисусом Господом... Эту внутреннюю торжественность мирское и литургическое благочестие, как мы уже видели, воплотит в ключе внешней торжественности, в пении, в хвале, в ритуальном драматизме всего культа. Монашество

же, напротив, стремится вообще исключить торжественность из богослужения, так как это последнее, будучи, прежде всего, молитвенным правилом, есть подвиг, аскеза, покаяние, медленное духовное делание. «Не затем иноки ушли из мира — говррит авва Памва — чтобы глумиться<sup>1</sup> перед Богом, петь песни, выводить гласы, трясти руками и топтать ногами; но должны мы со многим страхом и трепетом, со слезами и воздыханиями, с благоговением и умилением, кротким и смиренным гласом приносить Богу молитвы» (107). Поэтому не только поклоны, как таковые, станут органической частью литургического устава и одним из его регулирующих принципов, но и то аскетически — покаянное восприятие богослужения, которое они выражают.

Особенного упоминания заслуживает то, как отразилась на богослужебном уставе усвоенная монашеством теория и — практика поста. Мы видели, что первоначально пост в Церкви был соотносителен с богослужением и состоял в полном, но зато сравнительно кратковременном воздержании от еды. Идея поста была укоренена в его библейской типологии — как состояние ожидания и 'Приготовления. «Пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет... Пришел Сын Человеческий: ест и пьет». (Лк. 33-34). Иоанн Креститель есть

ют) Цитир. у Скабаллановича, стр. 243. 220

образ Ветхого Завета, как ожидания и приготовления Царства, и потому его образ — образ постника. Но во Христе пришло и открылось мессианское Царство — и могут ли «сыны чертога брачного поститься, когда с ними жених?» (Мк. 5, 34). В библейской типологии Царство описывается как трапеза, то есть как прекращение поста. Евхаристия есть трапеза Царства, его эсхатологическое предвосхищение — поэтому пост соотносителен с ней, мыслится и переживается по отношению к ней, как «исполнению»" Церкви. В этой концепции поста нет, конечно, различия родов пищи, потому что смысл ее в полном воздержании от нее. Поскольку же для «чистого все чисто» — вне поста всякая пища приемлема для христиана. Монашеский пост исходит из совсем других предпосылок. Это п о с т а с к е з а, то есть пост, как умерщвление плоти, как медленный подвиг иосстановления духовной свободы, духовной сущности человека. Вкушение Адамом запретного плода поработило человека пище, и назначение поста-аскезы в том, чтобы вернуть человека к свободе, то есть к жизни, которая не зависит от единого хлеба... Поэтому здесь под постом разумеется уже не полное воздержание от пищи, а прежде всего, регулирование ее количества и качества. В раннем монашестве, в уставах, правилах о посте, — о часах вкушения пищи, о способах ее приготовления, о качестве и количестве — уделено много места (08). Правило поста соответствует, таким образом, молитвенному



правилу и восполняет его: цель их одна — помочь монаху в его восхождении к совершенству. Но как молитвенное правило становится богослужением и изнутри определяет его, так и пост — аскеза, будучи по природе индивидуальным подвигом, входит в устав и оказывает влияние на его структуру. В нашем печатном Типиконе характерно смешение чисто богослужебных глав с предписаниями о посте, больше того, упоминание поста, как литургического принципа. Под влиянием монашеской идеи поста, как постоянного подвига, на второй план

108) См. подробный анализ этих предписаний у **Скабаллановича**, стр. **202 и ел.**

отходит принцип поста литургического, занимавшего такое центральное место в первоначальном уставе. Он превращается постепенно в дисциплинарное предписание о принятии Евхаристии «натошак». И с этим связано противоречие, до сих пор сохранившееся в Уставе и состоящее в несовпадении понятий поста литургического и поста-аскезы. По принципу литургическому, дни Евхаристии не могут быть «постными», потому что сама Евхаристия и есть завершение и разрешение поста. Отсюда, например, запрет поститься в День Господень и Субботу — дни евхаристические (срв. Апостольское прав. 66: «аще клирик постится в День Господень или субботу, да низложится. Аще мирянин, да отлучится»). Но по логике поста — аскезы вся Четыредесятница составляет один длительный и усиленный подвиг пощения — отсюда запрет «разрешать пост» даже в Евхаристические дни. Пост, как состояние Церкви, как ритм ожидания и исполнения, соприродный ее эсхатологической природе, заменяется постом — аскезой и этот последний и становится определяющим в «становлении» устава.

С этим монашеским восприятием богослужения, как молитвенного и аскетического правила, и также с идеей поста — аскезы связано то, что нужно, по всей вероятности, признать, самым важным и глубоким из всех перемен, произведенных монашеством в «литургическом благочестии». Мы имеем в виду монашескую теорию и практику причащения. В этой практике причащение, оставаясь, конечно, в самом сердце христианской жизни, отрывается от литургического ритма Церкви и вводится в ритм аскетически-индивидуальный. Выше мы упомянули уже ранние примеры «частного» причащения отшельников запасными дарами, а также служение своего рода «частных» литургий в кельях затворников, не желавших нарушать своего уединения. И то и другое с «становлением» монашества и развитием монашеских уставов из практики исчезнет. Но останется принцип, приведший к этим явлениям — а именно, восприятие причащения в контексте аскетического подвига, то есть причащения как акта индивидуального, связанного с индивидуальными нуждами, с личным духов-

ным состоянием верующего. Для нас не важны сейчас вариации в разных уставах и различия в практике: от ежедневного до сравнительно редкого или даже только ежегодного причащения. Важно возникновение самого понятия «частого» и «не-частого» причащения, понятия, связанного уже не с *lex orandi* Церкви, а с духовным состоянием причастника, волей его духовного отца, дисциплиной монастыря и т. д. А для истории устава более всего важно связанное с этим понятием изменение места Евхаристии в структуре литургической жизни. Ибо именно с этим новым восприятием причащения нужно поставить в связь возникновение — и как раз в монастырях — ежедневной литургии, то есть литургии, фактически введенной в круг богослужения времени и ставшей одной из служб этого круга. В 8-м — 9-м веках, как это хорошо показал А. Salaville в своей статье «Messe et Communion d'apres les Typica monastiques byzantins» 109), ежедневное совершение литургии в монастырях становится нормой. Но эта норма не означает и не предполагает ежедневного причащения: причащение подчинено другому, личному ритму. Ежедневная литургия есть возможность, данная каждому, этот свой, индивидуальный ритм осуществляются<sup>10</sup>). Но включенная в богослужение времени, она меняет то богословие Евхаристии и связанное с ним богословие времени, которые составляли одну из основ первоначального Устава. В этом уставе ритм Евхаристии определялся ритмом Господня, то есть нового времени, необходимо вставленным в рамки времени реального, как принцип его обновления, но столь же необходимо и отличным от него, ибо Евхаристия не принадлежит времени. Поэтому различие литургических и не-литургических дней в раннем уставе имеет другой смысл, чем тот, ко-

109) *Orientalia Christiana Periodica*, 13, 1-2. (Miscellanea O. Illaume de Jerphanion I), pp. 282-298.

НО) См. J. Pargoire. *L'Eglise Byzantine de 527 a 847*, Paris 1923, p. 339: «aucune regie ne preside a la frea'ientation du sacrement, on plutot la regie unique est de mesurer le nombre de see communions a la purete de son time...».

торый приобретает оно под влиянием монашеских уставов. По существу, ни один день времени «мира сего» не может быть «литургическим» или евхаристическим, потому что, как таковой, он отличен от «нового времени», в котором совершается Евхаристия, и выражением, актуализацией которого она является. Но, с другой стороны, все это старое время в Церкви обновлено, и в нем во всем живет она новой жизнью. Еще Игнатий Антиохийский писал, что христиане всегда живут «согласно Дню Господню» ш), и Ориген утверждал, что «совершенный христианин всегда в словах, делах и мыслях

принадлежит по природе своей Господу... и всегда пребывает в Дне Господнем...»<sup>112</sup>). Приурочивание Евхаристии к определенному дню означало, таким образом, не противопоставление одного из дней всем другим, выделение его как дня «литургического» в отличие от простых или не-литургических дней. Напротив, оно, и выражало как раз антиномическую связь Церкви с временем; ибо, будучи первым днем седмицы, оставаясь в пределах цикла «старого времени», он — в Евхаристии — «обновлялся», как первый день или начало нового времени, как день «восьмой», вне пределов седмины, то есть старого времени. Старое время оказывалось, таким образом, отнесенным к новому, но без слияния с ним. Эта связь выражала, следовательно, не связь Евхаристии с тем или иным днем, а сопряженность ее с временем, которое Церковь «обновляет» в своей жизни. И, с другой стороны, это приурочивание Евхаристии к определенному дню вытекало из органического единства в сознании ранней Церкви Евхаристии с Соборием Церкви, то есть с необходимостью также следовать какому-то установленному ритму. В уставе монашеском понятие литургического дня меняется потому, что каждый день — в практике ежедневной литургии стал литургическим. Особым днем становится день н е-л и т у р-г и — чески и, то есть тот, в который по той или иной

111) Пел. к Магнезийцам, 9.

112) *Contr. M Cels. m, S, 22-23.*

причине не положено совершение Евхаристии. Иными словами, служение Литургии начинает сознаваться как самоочевидное, естественное для времени и, напротив, не-, служение ее — как указание на особый характер того или иного дня, или периода в жизни Церкви. Но если, при своем зарождении, в монастыре, эта практика еще связана с соборием общины, ибо ежедневная: литургия есть часть богослужебного устава, то, при усвоении ее позднее приходскими церквами, она приведет к постепенному отрыву Литургии от собрания, к пониманию ее как службы, совершаемой духовенством, но не обязательно предполагающей схождение всех ісі то аото. В современном Типиконе можно проследить оба понимания места Евхаристии в литургической жизни Церкви, и более раннее, и это новое — обязанное своим возникновением монашеству; с одной стороны, Евхаристия остается «предписанной» в дни воскресные и праздничные, то есть как бы сохраняет свою первоначальную связь с определенными временами и сроками, свою природу, как праздника Церкви. Практика ежедневного ее служения, в отличие от Запада, никогда не приобрела характер самоочевидной нормы, за исключением монастырей и больших соборов и церквей. И в сознании верующих она воспринимается

как все-таки служба праздничная или, во всяком случае, особенная. Но с другой стороны, тот же Устав очевидно предполагает ежедневное служение Литургии; на это указывает порядок апостольских и евангельских чтений, распределенных так, как если -бы читур-гия служилась каждый день (этот поздний «лекциона-рий» несомненно восходит к монашескому уставу и был просто включен в окончательный уставной' синтез) и, затем, уже указанное выше выделение не-литургических дней, не имевшее бы смысла, если бы в уставе, это выделение нарочито подчеркивающим, Литургия не мыслилась, как одна из повседневных служб.

Не развивая здесь этой мысли (относящейся уже к евхаристологии в собственном смысле слова), можно сказать, что с монашеским пластом связан один из самых значительных и глубоких сдвигов, когда-либо происшед-

## 225

ших в литургическом благочестии: — а именно, отрыв Евхаристии в сознании верующих от ее эсхатологического и экклезиологического смысла. Отрыв этот, как мы надеемся показать в другом месте, глубочайшим образом отразится на развитии догматического учения об Евхаристии и о таинствах вообще. В данной связи сказанного достаточно, чтобы определить место и значение монашества, во всяком случае, в его первоначальном и, должно быть, самом «чистом» виде, в развитии и становлении богослужебного устава.

1. Имеется достаточно оснований думать, что две указанные выше линии развития богослужения — «мирская» и «монашеская» в течение некоторого времени шли не только независимо одна от другой, но находились даже в конфликте между собою. Путь к византийскому синтезу прошел через определенную литургическую «поляризацию». Так, в монашеских кругах, где, как мы уже подчеркивали, ни в какой мере не отрицался сам принцип церковной *lex orandi* и ее самоочевидная обязательность для всех, несомненно под сильное сомнение брался общий дух той его «транспозиции», которой отмечено в мирском богослужении время после Константина<sup>13</sup>). Мы уже цитировали выше слова одного из египетских подвижников, приводимые Никоном Черногорцем, в которых высказывается протест против развития гимнографии. Свидетельство о подобном же протесте дошло до нас от начала пятого века, Один из нитрийских игуменов, на жалобы монаха, привыкшего в Калпадокии к тропарям, сказал: «что касается пения тропарей и канонов и употребления музыкальных мелодий, то это прилично мирским священникам и людям светским, чтобы привлекать народ в храмы; монахам же, которые живут вдали от мирского шума, подобные вещи

ИЗ) См. **Pitta**. *L'Hymnographie*, pp. 43 sqq. 226

не полезны» 114). Но и со стороны «мирского» богослужения можно проследить! глухие намеки на сопротивление монашескому его типу. Мы видели уже, что для ревнителя древнего песенного последования — Симеона Солунского монашеское «простое» богослужение равнозначно некоему упадку. Каноническое предание сохранило следы сопротивления монашескому восприятию поста. О своеобразной борьбе двух этих общих тенденций свидетельствуют и службы так наз. смешенного типа, описанные в некоторых, даже сравнительно поздних списках Типикона<sup>115</sup>).

Мы не знаем, насколько далеко шла эта поляризация и в какой связи она была с теми спорами и сомнениями о монашестве, на которые несомненно указывают некоторые факты четвертого века (Гангрский собор, например). Для истории устава существенно, что поляризация эта оказалась временной и привела к слиянию обеих тенденций в том, что мы называем! византийским литургическим синтезом. Существенно также то, что этот последний оказался «оформленным» монашеством, так что наш теперешний Типикон: и по своей форме, и по своему содержанию может по праву быть назван монашеским. Но этот монашеский характер византийского устава совсем не означает, что процесс литургической унификации выразился в простой победе монашеской тенденции, монашеского литургического благочестия над тем, которое мы условно называем «мирским». Для понимания подлинной сущности этой унификации, то-есть смысла и содержания византийского синтеза, необходимо помнить, что основоположным фактом в его становлении было уже упомянутое нами в о з в р а ш. е-ние монашества в мир и его богословская эволюция. Одним из глубоких парадоксов византизма нужно признать это воцарение монашества, то есть идеала «анакорезы», отделения от мира, призыва к выходу из него ради «единого на потребу», как руководства и совести

114) Ibid', p. 43.

us) См. Скабалланович, 418.

мира. Главным идеологом этого понимания монашества, как «нервов и опоры Церкви» (а, следовательно и всего христианского общества) был преп. Феодор Студит<sup>116</sup>), и в окончательном своем виде оно сложилось после иконоборческого кризиса, который, по словам проф. И. Андреева, был «монахоборчеством» не меньше, чем иконоборчеством, и в котором именно монашеству принадлежала главная честь победы над еретичествующей Империей<sup>117</sup>). Но сам процесс возвращения начался гораздо раньше, и уже с конца четвертого века монастыри стали возникать в столице и других городах. В 586 г., согласно подписям на одном официальном документе, Константинопольская епархия насчитывала 68 мужских монастырей, а соседняя Халкидонская — 40<sup>118</sup>). Монахи становятся

наставниками, духовниками и учителями народа, а также 'блустителями православия

- достаточно вспомнить роль, сыгранную ими во время христологических споров и на вселенских соборах...119). Отсюда понятным становится и то литургическое влияние, которое очень рано начинают оказывать монастыри. «Константинополь — пишет Скабалланович

- создал особый тип монастыря и надолго, до первых ударов, нанесенных ему крестоносцами, стал! законодателем в области богослужения как 'Соборно-приходского, так и иноческого» 12°). О монастырях в окрестностях Ан-тиохии говорит Златоуст121). Хорошо засвидетельствованы связи египетских монахов с Александрией122). Но, прежде чем стать центрами литургической жизни и за-

116) О роли преп. Феодора, см. **А. П. Доброхлонский**. Преп. Феодор, Исповедник и Игумен Студийский. 1. Одесса, 1913.

И7) **См. И. Д. Андреев**. «Св. Герман, п-х Конст.». Бог. Вестник 1897 и «Св. Тарасий, патр. Конст.» Бог. Вести, 1899.

118) **Manet** *Ampl. Conci. Coll.* 8, 1007-1018.

119) Malta. *Les Moines de Constantinople*, pp. 182-202. 12«) **Скабалланович**, стр. 258.

izi) **Бес. на Матф.** 68, 70. 122) **См. Скабалланович**, стр. 221

228

конодателями устава, монастыри, конечно, сами должны были видоизменить свое богослужение. В «анахорезе», в пустыне, в отрыве от иерархии, литургическая ситуация монашества была глубоко отличной от той, что создалась теперь в обширных столичных монастырях, с храмами, пользовавшимися особым покровительством двора и знати, с возможностями, которых не знала пустыня. «Можно думать — говорит Скабалланович, — что разобщенные с пустынным иночеством, призванные удовлетворять духовные нужды и городского1 населения, эти монастыри... должны были считаться с чинами мирских церквей, к тому времени уже выработанными1» ш). Таким образом, «синтез» двух литургических традиций оказывался необходимым и естественным в силу уже одних внешних обстоятельств, в силу, прежде всего, нового «статута» в Церкви самого монашества.

Но не меньше, если не больше этих внешних причин, такому синтезу способствовала и к нему толкала причина внутренняя — а именно, эволюция самого самосознания монашества или, как мы говорили выше, то богословие монашества, которое усвоило оно после своего укоренения на почве эллинистической культуры. Нам нет нужды излагать

здесь эту линию мистического монашеского богословия, которая идет от Оригена через Каппадокийцев, Евагрия, псевдо-Дионисия к Максиму Исповеднику и поздним византийским мистикам. Достаточно сказать, что это было истолкование монашества на языке и в категориях неоплатонической, умозрительной традиции, а также традиции «мистериальной». Иными словами, это было истолкование монашества в тех категориях, которые, как мы знаем, были применены, начиная с четвертого века и к богослужению<sup>124</sup>). Монашество стало особым посвящением, таинством и не случайно оно у пс. Дионисия числится, как одно из таинств.

123) Там же, стр. 261. О влиянии монахов на жизнь Церкви, см. Pargoire, p. 210 sqq.

12\*) См. **Флоровский**, Византийские Отцы, стр. 115-117. Срв. Арх. Киприан «Ангелы, Иночество, Человечество», Париж, 1942.

Монашество есть посвящение в путь к высшему «экстазу», к исхождению в тот «мрак неведения», которое и есть истинное созерцание Бога. Оно есть принятие ангельского образа, но, в учении Дионисия, ангелы суть небесные умы, высшая иерархия — соединенная системой посредничества с иерархией (человеческой). Поэтому монашество у Дионисия оказывается высшим разрядом в Церкви — над оглашенными и над «священным народом»..., но ниже иерархии. «По толкованию Дионисия, имя монаха показывает ту целостную и нераздельную, «единовидную» или монашескую жизнь, которую они должны вести. Они должны устремлять свой дух к «Бо-говшню монаше»... Но тем же языком, в тех же понятиях говорит Дионисий и о богослужении. «Богослужение есть путь обожения и освящения. Церковь, для мнимого Дионисия есть прежде всего, мир таинств» — мир священнодействий, которыми мы от чувственного восходим к сверхчувственному, к озарению и обожению... Таким образом, у двух, разобщенных иоселе традиций появляется общая почва, общий язык. С одной стороны успех монашества, принятие церковным обществом его идеала аскетизма и максимализма, как идеала, к которому ПО' мере сил нужно стремиться даже и в м«ру, заставляет «мирские церкви» перенимать монашеские особенности и «уставы» богослужения!, делает монашество центром и литургического влияния. А с другой стороны, мистическое богословие открывает монашеству мир обряда, мир мистериального литургического благочестия, больше того, делает этот мир как бы естественным выражением монашеского «таинства»... В византийском синтезе переплавляются изначальные «ударения» и категории каждой из противоположных литургических традиций, снимается их противоречие. «Мистериаль-ное» благочестие принимает как бы прививку «аскетического», поскольку аскеза остается **необходимой** ступенью и в мистическом

истолковании монашества. Но и аскетическое, почти а-литургическое восприятие богослужения, какое мы находим в ранних монашеских памятниках, «интегрирует» в себя момент «мистериальный». От Ареопагитик до Кавасилы мы видим становление

230

одного и того же литургического' богословия — одновременно и монашески-аскетического и мистериального по всему своему духу и устремлениям. Богословие это и есть определяющая сила в развитии, и завершении византийского Типикона.

2. Путь этого развития, этого синтеза мы знаем недостаточно. Но не случайно, должно быть, литургическое предание сохранило память о двух главных источниках Типикона, каким он и поныне хранится православным Востоком — о палестинской лавре Св. Саввы и о Студийском монастыре в Константинополе. Оба эти монашеских центра и были, надо думать, местами, где нашел свое окончательное выражение и был, так сказать, «кодифицирован» нарастающий в разных местах и по разному осуществлявшийся «синтез». Исследования Мансветова, Дмитриевского, Скабаллановша, и др. хорошо показывают, что ни Саввина обитель, ни Студийон ее могут рассматриваться, как места создания Типикона, и далее, что обе традиции, иерусалимская и студийская, ни в коем случае не являются двумя независимыми одна от другой линиями его развития. «В первый период (то есть до появления полных списков устава) были несомненно записи устава до нас недошедшие» — пишет Мансветов (125), и вместе с тем близость уставов иерусалимского и студийского друг к другу несомненна для каждого, кто изучал рукописное предание каждого из них. Таким образом, речь идет, во-первых, о центрах кодификации и разработки устава, и, во-вторых, о центрах, оказавших из-за своего положения и напряженности литургической работы, ими проделанной, особенно сильное литургическое влияние.

И хронологически, и по роли сыгранной в деле завершения «устава-синтеза», первое место нужно отвести, по всей вероятности, центру палестинскому. По позднему, но твердому преданию именно в Палестине

125) **Мансветов**, стр. 61. По истории византийского Типикона, кроме указанных сочинений см. А. Toscani. *Ad Typica Graecorum anima*. dv., Romae 1864. К. Krumbacher. *Geach. Byzant. Lit., Typika* ss. 314-319.

231

сложился устав — «доследование, чин и устройство, как предано нам и узаконено бывшими до нас св. Отцами в свв. монастырях и лаврах, то есть Евфимием Великим-,



Саввою Освященным, Феодосией<sup>1</sup> Киновмахром, Герасимом Иорданским, которому послужил зверь, Харитоном Исповедником и Киприаном Отшельником, каковой устав великий патриарх Софроний записал для последующих поколений. Когда же варвары сожгли лавру великого Саввы и запись, сделанная блаженным Софро-нием, стала жертвою огня, премудрый Иоанн, Дамаскин, как трудолюбивая пчела вновь предал; его своим: преемникам, и он сохраняется даже до ные» ш). Тожественное предание об уставе передает и Симеон Солун-ский: «божественный отец наш Савва изложил устав, приняв его от свв. Евфимия и Феоктиста, а они приняли его от бывших прежде них и от исповедника Харитона. Когда же этот устав... был уничтожен, тогда иже во святых отец наш Софроний... трудолюбиво изложил., а после него божественный отец наш Иоанн Дамаскин, опытный в богословии, возобновил и записал» ш). Как замечает Скабалланович — «можно, конечно, сомневаться во всех частностях этой генеологии... но в основе этого предания уже, чтобы оно возникло, должно было лежать историческое зерно» 12В). Ее историческое правдоподобие в том, прежде всего, что по всем, дошедшим до нас отрывочным свидетельствам, из всех монашеских традиций именно палестинская была с самого своего возникновения больше всего связана, с «мирским» богослужением и, следовательно, наиболее открытая для идеи «синтеза». Большинство палестинских монастырей или лавр находилось неподалеку от Иерусалима, а мы знаем, каким-1 исключительным и по литургическому творчеству и по литургическому влиянию — был Святой город после его восстановления, как христианского центра при Константине. «Огласитель-

126) Цит. у Скабаллановича, стр. 248.

127) О Божеств, молитве, гл. 302-303.

128) Скабалланович, стр. 249.

ные Слова» Кирилла Иерусалимского и описания Сильвии показывают, что именно Иерусалим был одним из главных центров возникновения и развития того историко-мистериального богослужения, которое оказалось центральным для «мирского» пласта устава. Об участии монахов в торжественных иерусалимских богослужениях упоминает Сильвия. Позднейшие памятники указывают на существование особого монастыря «спудеев» около Епископии. «Поразительно — замечает Скабалланович — что роль спудеев по Святогробскому Типику 1122 г. совершенно такая же, как в паломничестве Сильвии». От Кассиана мы знаем, гого отличительной чертой палестинского монашества была его близость к уставу мирских церквей, особенно в том, что касалось сроков молитвы и ее структуры<sup>129</sup>). Таким образом, именно здесь в Палестине, в

непосредственной близости к священному «святому центру всего христианского мира и центру именно литургическому, уместно видеть естественное начало уставного синтеза, что и подтверждается согласным преданием всех византийских литургистов. Можно думать, далее, что в одном из первоначальных своих стадий этот синтез был принят в Студийском Константинопольском монастыре. Литургическая связь между Константинополем и Иерусалимом не подлежит сомнению. Вероятна также зависимость столичного монастыря «спудеев», основанного в 5-м веке, от иерусалимского, послужившего ему прототипом. И, наконец, есть основание думать, что константинопольские «спудеи» были тесно связаны с возникновением Студийского монастыря. Более чем правдоподобно, поэтому, что иерусалимский «синтез», воспринятый в Студии и подвергшийся там переработке, и составил первооснову уже самостоятельного развития деталей и особенностей Студийского Устава 13°).

Нельзя не принять во внимание также и то, что в Палестинском монашестве были особенно сильны инте-

129) Там же, стр. 250.

130) Там же, стр. 258 и сл.

ресы мистические, о чем свидетельствуют хотя бы бурные споры о богословии Оригена (то есть фактически о сущности и цели монашеского делания) в 6-м веке (при жизни св. Саввы Освященного), приведшие к осуждению александрийского дидакала на пятом Вселенском Соборе. Оставшееся православным после отпадения Египта и востока, палестинское монашество находилось как бы в центре христологического спора, выдерживало на себе натиск монофизитства. Но потому именно здесь были особенно чутки и восприимчивы к богословским истолкованиям, и открыты к тому мистическому переживанию монашества, которое в эту эпоху складывалось как раз в восточных провинциях империи... Все эти догадки, оставаясь в значительной степени догадками, взятые все вместе, дают все-таки довольно серьезное подтверждение и, главное, хотя бы самое общее объяснение тому преданию, которое начало Типикона, то есть общего для всей Церкви «закона молитвы», связывает с Палестиной и с именем самой знаменитой из всех палестинских лавр<sup>131</sup>).

Ни одной записи этого первоначального иерусалимского устава до нас не дошло. Но о том, что такие записи были, свидетельствуют, помимо уже упомянутого предания об уставной деятельности Саввы, Софрония и Иоанна Дамаскина, и позднее компиляторы «типиков» Знаменитый в истории устава Никон Черногорец (XI в.) пишет: «различные типики студийские же и иерусалимские прочтох и собрах...». Он же прямо ссылается на

найденный им «у Спаса в Лаодикии» — «Тилик сокровен древний Иерусалимский», который и был им положен в основу своей компиляторской работы 132). О существовании многочисленных писанных уставов до появления полных сводов Иерусалимского и Студийского типиков упоминает также и автор краткого Начертания Студийской обители и св. Афанасий Афонский<sup>133)</sup>. С

131) Срв. **A. Ehrhard**. Das griechische Kloater Mar — Saba in Pajaestina Eoem. Quartalschr. 7, 1893, 32-79.

132) Скабалланович, 411.

133) Мансветов. 61-62.

234

другой стороны, не подлежит сомнению, что все эти уставы, недошедшие до нас, были вариантами одного общего устава, то есть разными рецепциями уже завершеного в основном «синтеза». Это ясно из того, что различия и разногласия между ними, упоминаемые позднейшими компиляторами, касаются деталей и частных. Общая структура устава и чин каждой отдельной службы уже не вызывают никаких сомнений. Таким об-зом, основной синтез устава можно считать завершенным к 9-ому веку.

С иконоборческого кризиса, точнее с «Торжества Православия» начинается второй период истории этого синтеза — эпоха его окончательного «фиксирования». Это эпоха консерватизма, охранительного подхода к древним преданиям, и ее характерной чертой является стремление к единообразию, то есть к уставу, понимаемому уже не только как норма, но и как «закон», разработанный во всех деталях и дающий, по возможности, ответ на все «недоуменные вопросы». Этот период хорошо засвидетельствован в памятниках. Их собрал и описал А. А. Димигриевский, замечательный труд которого остается еще и сейчас главным, если не единственным пособием для всякого работающего в области истории византийского богослужения. Здесь первоначальный синтез (то-есть то, что мы называем первым иерусалимско-палестинским уставом) предстает перед нами в двух основных «рецепциях». Это уставы Иерусалимский (в узком смысле слова) и Студийский. О развитии и фиксировании Иерусалимской «рецепции» синтеза мы хорошо осведомлены, в первую очередь, Никоном Черногорцем, игуменом монастыря св. Симеона Дивногорца неподалеку от Антиохии 134). В своих канонических правилах и «Тактиконе» он, по словам Мансветова, «положил начало той огромной работе, которую задавал литургистам устав того времени» 135). Но важно подчеркнуть, что задача

134) О Никоне см. Мансветов, стр. 187 и ел. — Там же библиография.

135) Там же, стр. 192.

235

эта заключалась именно в сравнении и сличении разных вариантов того же в сущности устава, в «исправлении его слабых сторон и приведении его к единообразию» — то есть не в творчески-богословской, а компиляторской работе. Никон очень характерен для своего времени этим своим желанием полного единообразия, интересом к «уставным подробностям». Становление, процесс унификации Иерусалимского устава, далее, можно проследить по «типикам», описанным Дмитриевским. Самые ранние полные его описки относятся к XII-му веку — и в них уже совершенно очевидна полная завершенность устава во втором, «законническом» понимании этого слова. Только немногими частностями отличается он от типикона современного. Эти частности иногда примечательны и интересны — (например, пение «Елицы во Христа креститесь» на Троицу, литургическое сходство рождественского поста с великим и так далее) поскольку они либо изъясняют неясности современной практики, либо же свидетельствуют о некоторых литургических тенденциях, исчезнувших и забытых с тех пор. Но и различия эти и то развитие, которое можно по этим типикам, проследить, уже не касается завершенной и вполне установившейся общей структуры устава.

В том, что касается рецепции Студийской, то ее успех и широкое распространение объясняется, конечно, тем значением, которое приобрела столичная Студийская обитель в после-иконоборческую эпоху. О напряженности литургической и уставной работы, начавшейся еще при самом преп. Феодоре и продолжавшейся при его преемниках, свидетельствуют многие византийские памятники. Студийская традиция особенно отмечена гимн-нотрафическим творчеством — развитием Триоди, прежде всего<sup>136)</sup>. Но в том, что относится к уставу в собственном смысле слова, то здесь ударение лежало тоже на согласовании древних уставов, на литургическом «единообразии». Студийский устав есть также «синтез син-

136) Krumbacher, 676. — **Филарет**, Истор. обзор, стр. 301

и ел.

теза» и его отличие от Иерусалимской рецепции объясняется, в первую очередь, особенным положением самого Студийского монастыря, приспособлением устава к определенным внешним условиям (такова, например, отмена бдений и малых вечерень — отличительная черта Студийской традиции, отмечаемая всеми, без исключения, историками). Здесь нужно заметить, что, хотя сфера влияния и распространения Студийского устава была очень обширной (Дмитриевский приводит девять его западных

записей, относящихся к южно-итальянским греческим монастырям) и долгое время он как бы «главенствовал» над Иерусалимским, ни одного чистого его списка до нас не дошло. Имеющиеся уставы *написаны* были для разных монастырей (это, так наз., «Ктитор-ские» или же «сводные» уставы — срв., например, знаменитый типик патр. Алексия Студита, составленный им для Успенского константинопольского монастыря) и отражают «приспособление» Студийского Устава к тем или иным местным условиям. «Чистого Студийского устава все еще не найдено — пишет Дмитриевский — а, между тем без определенного ясного решения, что такое студийский синаксарь и каковы его отличительные особенности — дальнейшая работа над исторической судьбой нашего Типикона невозможна» 138). Но здесь, как и в Иерусалимской рецепции, известного достаточно, чтобы убедиться, во-первых, в основном, структуральном тождестве Студийского устава с Иерусалимским, тождестве, показывающем, что оба эти устава являются только вариантами первоначального византийского синтеза, и, во-вторых, в завершенности этого устава к эпохе, отраженной дошедшими до нас памятниками. Дальнейшая история устава, сколь ни важна и ни интересна она с разных специальных точек зрения — уже не меняет ничего ни в его структуре, ни в выраженном в ней «законе молитвы». История развития устава, как такового кончена. Дальнейший процесс есть процесс

ш) См. Мансветов, стр. 103 и сл. 138) **Дмитриевский**, СХLIII.

«заполнения» этого устава недостающими элементами (гимнография, новые памяти) и уточнением «рубрик». Для этого процесса характерны, напр., литургическая деятельность патриарха Филофея Коккина (XIV в.)<sup>139</sup>, и рост, так наз., Марковых гл. л а в<sup>140</sup>). В первом случае мы имеем пример простого восполнения устава правилами, которые его содержанием очевидно требуются, но отсутствовали а нем. Устав о каждении, уточнение правил об облачениях священнослужителей, отличия праздничных служб от простых — вот круг проблем, разрешаемых в «Диатаксисе» Филофея; они несомненно растут из того же восприятия Устава как точного закона, из всего духа поздне-византийского стремления к полному единообразию. «Марковы главы», составляющие внушительную часть современного Типикона, выражают очень характерную заботу поздних византийских литургистов — определить с предельной точностью принципы соединения различных кругов в одной и той же службе. (Срв., например, всевозможные варианты сочетания Благовещения с пасхальным циклом)... Но как у патр. Филофея, так и здесь, разработка касается только деталей, — сами же принципы, то есть устав, как целое, мыслится не только законченным, но и неизменным<sup>141</sup>).

3. Каковы же эти принципы? Вот последний вопрос, на который мы должны попытаться ответить в заключении этой работы. В ходе ее наш пришлось сравнительно много говорить об аспектах в развитии устава, положительная ценность которых нам представляется сомнительной. Наряду с подлинным развитием и раскрытием церковной *lex orandi*, происходило и ее замутнение.

i39) **Мансветов**, стр. 192 и сл. Изд. его. *Goar in P. Gr.* 154, 745-766.

к) См. **Мансветов**, 216 и сл. *Cave. Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*.

141) о дальнейшей судьбе устава, кроме указ. соч. см. еще E. Pantelaxis. *Les Hvres eeclesiastiques de l'orthodoxie, Ire-nikon*, 13, — 5, 1936, 521-557. — **Ф. г. Спасский**. Русское Литург. творчество, Париж 1951.

238

Признать этот факт, попытаться хотя бы отчасти взвесить и объяснить его мы считаем нужным, сколь бы ни шла такая попытка вразрез с чрезвычайно распространенной среди православных слепой «абсолютизацией» Типикона во всех его подробностях, при фактическом нарушении его на каждом шагу. О причинах, по которым мы это считаем нужным, мы говорили в начале этой работы и здесь не будем к ним возвращаться. Но такой анализ был бы бессмысленным, если бы он не ставил себе, как своей последней цели, вопроса, — что в этом уставе, прошедшем через столь сложное развитие, включающем в себя столько разнородных пластов — остается незыблемым, вечным; что составляет его сущность, как литургическое предание Церкви, как ее «закон молитвы», в котором, по учению самой Церкви, заключен и раскрывается закон ее веры? И если результат этого развития и всех этих напластований мы называем синтезом, а не сплавом, то в чем этот синтез, завещанный нам на наших Глазах кончающимся целым периодом истории Церкви, имеет творческое, вдохновляющее и нормативное значение для будущего. В момент, когда мир, в котором пребывает Церковь, уже не может быть назван христианским в том смысле, в каком, при всех немощах, дефектах и соблазнах, был он христианским от обращения Константина до первого десятилетия двадцатого века, только этот вопрос по настоящему и заслуживает внимания. Никакие реставрации в истории никогда не удавались. Относиться к преданиям прошлого по принципу «положено до нас, лежи оно во веки» можно только при неверии в самую Церковь, как источник Жизни... Предание для Церкви не образы прекрасного прошлого, которыми можно любоваться в некоей религиозно-эстетической тоске по ним, а призыв и вдохновение. Но на\* стоящий ответ может быть дан только самим 'литургическим богословием — то есть подробным изучением и раскрытием каждого из составляющих богослужбное преание Церкви

элементов — таинств, кругов, исследований и обрядов. Настоящая работа является только самым общим введением в задуманный нами полный

курс такого литургического богословия. Поэтому здесь, в заключение этого введения, мы можем только указать на то, на что, по нашему глубокому убеждению, указывает сам устав, и что должно стать путеводной нитью при изучении православного богослужения.

Для правильного понимания общего духа византийского синтеза чрезвычайно существенно то, что он сложился вне всякого сомнения на основе изначального «закона молитвы» Церкви и с этой точки зрения должен быть признан его развитием и раскрытием, сколь сильны бы ни были в нем инородные этой *lex orandi* и затмевающие ее элементы. Так, несмотря на сильное- давление мистериальной психологии, с одной стороны, аскетически-индивидуальной с другой, давление, сказавшееся больше всего в перерождении литургического благочестия, устав как таковой, остался органически связан с тем богословием времен и, в котором, как мы старались показать, заключен был его первый, организующий принцип. Это богословие времени, повторяем, затемнено и замутнено «вторичными» пластами устава, но оно, несомненно, остается основой его внутренней логики, принципом его внутреннего единства.

Такое преемство видно, прежде всего, в сохранившемся сквозь все «метаморфозы», соотношении Евхаристии с богослужением времени, или, иными словами, и особенном месте, которое занимает Евхаристия в общей структуре устава. Евхаристия имеет свое в р е-м я, свой "хоирб<;" и это время отлично от сроков, которыми измеряется богослужение времени, как таковое. Выше мы указывали на аскетическое и индивидуальное перерождение восприятия Евхаристии, происшедшее под давлением монашества, и на связанное с ним включение Евхаристии в богослужение времени, как одной из составляющих его служб. Но перемена эта по настоящему никогда не была воспринята в Устав и по отношению к Литургии для него характерна некая двойственность. Лекционарий, выделение сравнительно небольшого числа не-литургических дней, ряд других рубрик — все это, с одной стороны как будто указы-

240

вает на успех этой тенденции. Отчасти успех ее можно проследить и в восприятии церковным обществом так наз. «наказных литургий», то есть идеи, по которой служение Евхаристии может быть как бы подчинено индивидуальным нуждам и так далее. Но, с другой стороны, если собрать воедино все остальные предписания устава, если вдуматься в его внутреннюю логику и, наконец, в чин самой Литургии, то вряд ли возможно сомнение в том, что она сохранила основной характер, как праздника Церкви, как

выражения и актуализации ее эсхатологической полноты, то есть как акта, сопряженного с богослужением' времени, соотносительного с ним, но в силу как раз своего онтологического отличия от него. Предписания о «кайросе» Евхаристии в наши дни стали наполовину мертвой буквой — мы говорили уже об этом в первой главе. Но важно то, что предписания эти сохранились, были удержаны, и это значит, что для тех, кто вынашивал «византийский» синтез — они составляли неотъемлемую часть литургического предания Церкви, ее «закона молитвы». Между тем, о чем же ином свидетельствуют эти предписания, вся эта сложная система соотношения Евхаристии с временем — часами, днями, кругами, если не о том, что время Евхаристии особенное, и что то, что она во времени выражает, это время исполняет, дает ему другое измерение. Основной смысл этих различных предписаний следует видеть в принципе несовместимости Евхаристии с постом: Евхаристия не совершается в дни Четыредесятницы. В строго-постные дни кавечерия Рождества и Богоявления она совершается вечером, как вечером же служится Литургия Преждеосвященных Даров. Вся сложная система переноса рождественского и богоявленского постного кануна на пятницу, если он совпадает с субботой или воскресением, выражает ту же идею: суббота и воскресенье, будучи днями Евхаристии, не совместимы с постом. Здесь очевидно сохранилось во всей силе литургическое понимание поста, как состояния ожидания самой Церкви, соотносительного с Евхаристией, как таинством Парусии Господа. И даже там, где Евхаристия

241

мыслится как ежедневная служба, она не просто вставляется в систему суточных служб, а сохраняет свой особый хосіро; в зависимости от длины поста, от степени празднуемой памяти и т. д. Смысл всех этих предписаний ясен: Евхаристии должен предшествовать пост или бдение (которое и есть литургическое выражение поста, как стояния (static, vigilia): ибо в этом посте и бдении, в этом времени ожидания и приготовления само время претворяется в то, чем оно стало в Церкви и в мире, в котором пребывает Церковь — временем ожидания и приготовления к не вечернему дню Царства. Вся жизнь христианина и вся земная жизнь Церкви становятся постом в некоем глубоком смысле этого слова: свое значение, свою сокровенную полноту они получают от "εο^κτον", от конца и исполнения-, ибо все с ним связано, все им оценивается, все судится и просвещается по отношению к нему. Но этот «конец» потому только и может стать силой, преображающей жизнь и этот «пост» претворяющей в «радость и торжество», (что он не только в будущем, как страшный обрыв всего, но уже и пришел, наступил, и вечно «актуализируется» и «исполняется» в Таинстве Церкви, в Евхаристии. «...Наполнимся бесконечным Твоея



жизни, насладимся неистощаемая Твоя пища, еже и в будущем веке всем нам сподобится благоволи». В конце явится та же Жизнь, которая уже жительствоует, начнется новый закон, которого мы уже приобщаемся, явится Господь, Который приходит и пребывает... Этот ритм поста и Евхаристии, составляющий и сейчас, пускай забытый и неисполняемый, но очевидный и основоположный принцип устава, свидетельствует о том, что в основе литургической жизни Церкви лежит тот же, изначальный и неиссякаемый опыт эсхатологии, опыт Церкви, как новой жизни в новом времени, пребывающей в этом старом мире и его времени для их спасения и обновления...

Также и в дневном круге, составляющем основу богослужения времени, устав его служб, их структура могут быть поняты только по отношению к заключенному и выраженному в них все тому же богословию

242

времени, и вне его становятся необъяснимым, произвольным чередованием разнообразных элементов, ничем кроме «формального» закона не связанных. И в вечерне и утрени чередуются в определенной последовательности четыре темы, которыми и выражено христианское богословие времени. Так, в вечерне — это тема творения, как начала (предначинательный псалом «Благослови душе моя Господа»), тема греха и падения («Господи воззвах...»), тема Спасения и Пришествия в мир Сына Божия («Свете Тихий») и тема конца («Ныне отпускаеши»). Те же темы, только в другом порядке составляют строй и утрени. Дневной круг, о законе неотменяемости которого в уставе мы уже говорили, есть как бы постоянное созерцание того мира и того времени, в котором пребывает Церковь и созерцание тех измерений их, которые явлены «парусией» Господа. Аккорд космического благодарения, лицезрения славы Божией в творении, утверждения его как «добро зело» — которым открывается вечерня, и затем память о падении этого мира, о несмываемой с него печати отрыва от Бога, отнесенность всего к Свету спасения, пришедшему и засиявшему в нем, и, наконец, завершительное: «Да придет Царствие Твое» молитвы Господней: вот литургический строй дневного круга, закон и опыт веры, выраженный и ежедневно выражаемый им. Каждый день Церковь молится о том, чтобы время мира сего, в ней и через нее, для чад света, рожденных ею, становилось бы новым временем, заполнялось бы новой жизнью. И для этого она «относит» этот день, к тому, что составляет ее жизнь, к реальности Присутствия, о котором она одна в этом мире знает, одна может в нем являть.

Церковный год, который, как мы знаем, больше чем все другие литургические циклы, оказался оторванным от богословия времени, все же хранит печать своей исконной связи с

ним. Печать эта — Пасха и ее круг, которым она обнимает весь год, составляя его и начало, и конец, и сердцевину. По существу, сколько бы ни было других праздников и что бы в них ни праздновалось — они все светятся светом отражающим свет

243

Пасхи, и не случайно, не ради искусственного уточнения, поздние византийские литургисты построили «пред-празднества» Рождества и Богоявления — древнейших и важнейших праздников христианского года — по типу Страстной седмицы. Что бы ни праздновалось — это празднование исполняется в Евхаристии, в воспоминание той Пасхальной «очи, когда, перед Своей Жертвой Господь завещая трапезу Царства Церкви, того утра, когда засияла в мире новая жизнь, когда совершил и исполнил Сын Человеческий свой исход ко Отцу и в Нам Новая Пасха стала Жизнью людей... Каждый праздник как 'бы растворяется в Евхаристии, а это значит и в том Новом — Времени, праздником которого по отношению к году является Пасха. Как день Господень во времени, которое измеряется седмицей, так и Пасха во времени, измеряемом как год являют и «актуализируют» то венное начало, которое для старого мира есть его конец, а в Церкви Конец, претворенный в начало, начало — наполняющее радостной полнотой Конец. Пасха есть праздник эсхатологический в самом точном и полном смысле этого слова, потому что в нем мы вокресение Христа «вспоминаем», как наше воскресение, жизнь вечную, как нашу жизнь, полноту Царства, как наполненную: «Никто да не рыдает убожества, явилось бо общее Царство!». Но будучи концом и началом церковного года (ибо с нее начинается счет церковного времени и ею оканчивается), она соединяет эту эсхатологическую полноту с годовым временем, это последнее о т н о < с и т к себе, жизнь мира и в мире делает «соотносительной» с вечной Пасхой нового зона. Она являет, таким образом, сущность всякого праздника, и в этом смысле есть действительно «праздников праздник...».

Сохранив, как свою первооснову и как принцип своего становления эсхатологическое богословие времени, византийский синтез, тем самым сохранил и эккле-зиологическое значение «закона молитвы». Никакие символические истолкования, никакое мистериальное благочестие, и никакой аскетический индивидуализм не смогли затмить исконной сущности богослу-

244

жения, как акта самораскрытия Церкви и ее исполнения, самоосуществления. Да, наао прямо признать, что в «литургическом благочестии» эта сущность воспринимается слабо, — мы достаточно говорили об этом. Но как раз нигде с такой силой и не вскрывается

расхождение между литургическим благочестием и уставом, нигде так и не очевидна необходимость «расковать» смысл устава, превратившегося в мертвую букву, раскрыть его подлинный язык. Ибо потому то, по всей вероятности, и оказался он скованным, потому и стал уделом «типиконщиков», что забыт и потерян экклезиологический ключ к его пониманию и восприятию. Между тем, достаточно новыми глазами вчитаться в «рубрики» и предписания, вдуматься в структуру устава, чтобы понять, что главный смысл их в выражении богослужения, как служения нового народа Божьего. От неизменного литургического «мы» всех богослужебных текстов до сложнейшего чина всенощного бдения (описанного в первой главе Типикона) — с его облачениями и разоблачениями духовенства, перенесения «центра службы» из алтаря на середину храма, каждениями, процессиями, поклонами и т. д. — все главное, основное в уставе есть византийская «транспозиция» изначального смысла богослужения, как действительно соборного акта, как «исполнения» Церкви. Можно подвергнуть сомнению — с точки зрения их «вечной» ценности и целесообразности — те или иные подробности этой транспозиции, можно различать в ней главное от второстепенного и местное (часто воспринимаемого как «универсальное») от «универсального» (воспринимаемого часто как местное), можно указать на гипертрофию одних ее элементов и на почти полную атрофию других, но нельзя отрицать, что в целостном замысле устава, в его центральной и вечной логике, он был, есть и остается уставом богослужения Церкви, живым и жизненным раскрытием ее учения о самой себе, ее самосознанием и самоопределением.

И, наконец, последней, но уже действительно вечной и непреходящей ценностью устава и его смысла,

245

ценностью, оправдывающей весь сложный путь его византийского развития, является раскрытый и запечатленный в нем и «закон веры» Церкви — ее учение, ее опыт и знание Божественной Истины, живущей в ней. Если богословие времени и экклезиология, определяющие в каком-то смысле саму сущность церковного культа, сохранились в уставе как бы вопреки оказанным на него различным давлениям, то раскрытие в нем и являющееся догматического учения Церкви следует признать действительным плодом христианского византизма. Византийский период истории еще ждет своей целостной оценки в церковном сознании. Вряд ли можно сомневаться в том, что расцвет догматической мысли сочетался в нем с ослаблением экклезиологического сознания. «Христианский мир» с одной стороны, «Пустыня» с другой — затмили собой реальность Церкви, ставшей восприниматься, скорее как источник благодатной санкции, как раздаятельница

благодати, чем как народ Божий и новый Израиль, род избран, царское священство... Это затмение экклезиологического сознания отразилось, как мы знаем уже, на литургическом благочестии, на формах и восприятии культа. Но зато и то, что составляет непреходящую ценность этого периода, делает его нормативным на все века — нахождение им «богоприличных слов», постижение им тайн веры, жизнь Истиной и в Истине — было выражено на языке богослужения, вошло в его сущность, сделало его великой и священной школой богословия и богомудрия. В византийском богослужении — Никея, Константинополь. Ефес, Халкидон — были не просто «переложены» с языка философии на язык священной литургической поэзии, но раскрыты, углублены, восприняты, явлены всем своим смыслом... Литургическое знание о Божией Матери, которое явлено в богослужебном ее почитании — вот один из (Многих, может быть самый таинственный, но потому и самый показательный пример того, как догматический опыт Церкви явил себя в ее литургическом предании и сделал его «lex credendi» уже в самом буквальном, почти техническом смысле слова...

4. На этом мы можем скорее оборвать, чем закончить наш анализ проблемы устава. Потому оборвать, что по настоящему предложенное здесь понимание и его богословской проблемы и его развития должно найти свое применение и «оправдание» в литургическом богословии в собственном смысле слова — в богословском уразумении самого богослужения. Настоящий очерк мы назвали только введением в такое литургическое богословие. Цель его — определить перспективу, наметить основные вехи. Если мы правы, что то, чем определяется фактически вся литургическая и молитвенная жизнь Церкви — устав по самой своей сущности заключает в себе богословский смысл этой жизни, и, следовательно, должен: составить предмет богословского уразумения; если мы правы далее, что такое изучение устава и регулируемого им культа невозможно без хотя бы предварительного уразумения его исторического становления; и, если, наконец, мы правы, что отсутствие того или другого, и отсутствие теперь уже многовековое, создает всю остроту п р о б л е м ы устава на наши дни, тогда и это введение, при всех его недостатках, может принести, мы надеемся, такую пользу. Ибо мы твердо верим, что только обновленное и углубленное понимание церковными людьми своего «закона молитвы», только подлинное литургическое возрождение, только целостный возврат к истокам воды живой вернут им полноту участия в жизни Церкви, силу победы, побеждающей мир.

Нью-Йорк. Богоявление 1959.