Роберт Фрэнсис Тафт

Литургия часов Востока и Запада

Истоки суточного круга богослужения
и его нынешнее значение

The Liturgy of the Hours in East and West

The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today

Robert Taft, S.J.

THE LITURGICAL PRESS

St. John's Abbey • Collegeville, MN 56321

Роберт Фрэнсис Тафт

Литургия часов Востока и Запада

Истоки суточного круга богослужения и его нынешнее значение

Курск, 2024

Т 23

Тафт Р.Ф. Литургия часов Востока и Запада. Истоки суточного круга богослужения и его нынешнее значение. / Пер. с англ. иг. Мелхиседека (Крахмалева). — Курск, 2024. — 295 с.

Имя Роберта Фрэнсиса Тафта (1932-2018) — знаменитого исследователя богослужения восточных обрядов — широко известно среди литургистов. Многие из его книг и статей уже изданы в русском переводе и заняли место в библиотеках учебных заведений Русской Православной Церкви. Ссылки на его труды постоянно встречаются в библиографии к статьям Православной энциклопедии с литургической тематикой. Его книга «Литургия часов Востока и Запада» основана на публичных лекциях, прочитанных в 1983 году. На основании исторических источников из различных регионов христианского мира автор строит историю происхождения и развития служб суточного круга богослужения в христианской Церкви, касается вопросов современного состояния этих служб в различных Церквах и делится опытом богословской интерпретации этого фактического материала.

© иг. Мелхиседек (Крахмалев) — перевод с англ.

Памяти

Бернарда Ф. Максалли

16 сентября 1928 — 7 августа 1978

Содержание

Сокращения 7
Таблица Псалтири 8
Предисловие 9
Благодарности 13
Часть I. Формирование традиции 14
1. Пролог. Христианская молитва в Новом Завете и ее иудейские истоки 14
2. Ежедневная молитва в доконстантиновой Церкви 21
3. Кафедральное богослужение на Востоке в четвертом веке 33
4. Египетское монашеское богослужение в четвертом веке 52
5. Городское монашеское богослужение на Востоке 65
6. Монашеское богослужение на Западе: Северная Африка, Галлия, Ирландия и Иберийский полуостров 78
7. Монашеские часы в Италии 100
8. Кафедральные часы на Западе 117
9. Кафедральные бдения 134
10. Спорные вопросы. Происхождение ноктурнов, утрени и первого часа 154
11. Заключение. Монашеские и кафедральные структуры 169
Часть II. Богослужение на христианском Востоке 171
12. Армянское богослужение 172
13. Ассиро-халдейское богослужение 177
14. Западносирийская и маронитская традиции 187
15. Коптское богослужение 194
16. Эфиопский обряд 202
17. Византийское богослужение 211
Часть III. Литургия часов в западных традициях 224
18. От литургии к молитвослову. Служба на Западе становится бревиарием 225
19. Римское богослужение 233
20. Часы в церквах Реформации 241
Часть IV. Что все это означает 247
21. К богословию литургии часов 248
22. Литургия часов как церковная школа молитвы 274
Избранная библиография по темам 279
Краткий словарь иностранных богослужебных терминов 293

Сокращения

AC	Antike und Cristentum
ACC	Alcuin Club Collections
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft
AM	Aurelian of Arles, Rule for Monks
ApTrad	Hippolytus, Apostolic Tradition
AV	Aurelian of Arles, Rule for Virgins
BELS	Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CM	Caesarius of Arles, Rule for Monks
CS	Cistercian Studies Series
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CV	Caesarius of Arles, Rule for Virgins
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
EL	Ephemerides liturgicae
HBS	Henry Bradshaw Society
HS	Hispania sacra
id.	idem (то же самое)
JTS	The Journal of Theological Studies
L	Laudate
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen
LMD	La Maison-Dieu
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LXX	The Septuagint Greek OT
Mansi	J.D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae historica
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
NT	New Testament
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana analecta
OCP	Orientalia Christiana periodica
OS	L'Orient syrien
OT	Old Testament
PG	Migne, Patrologia Graeca
PIO	Pontificio Istituto Orientale (Rome)
PL	Migne, Patrologia Latina
PO	Patrologia orientalis
POC	Proche-orient chrétien
RB	The Rule of St. Benedict
RevB	Revue Bénédictine
RM	The Rule of the Master
SC	Sources chrétiennes
SRM	Scriptores rerum Merovingicarum (in MGH)
ST	Studi e Testi
TU	Texte und Untersuchungen

Таблица Псалтири

Нумерация псалмов
согласно греческой Септуагинте (LXX), латинской Вульгате,
сирийской Пешитто и еврейской Библии

Нумерация LXX и Вульгаты совпадает. Современные переводы обычно следуют нумерации еврейской Библии. Сирийская литература и литургии следуют нумерации Пешитто. Системе LXX-Вульгаты следуют во всех прочих восточных традициях, в римском обряде до II Ватиканского собора и во всех христианских источниках до появления национальных Библий, и следуют в этой книге. Если для псалма указаны два номера, то второй из них — еврейский.

LXX	*Пешитто*	*Евр.*	*LXX*	*Пешитто*	*Евр.*
1	1	1	112	113	113
2	2	2	113:1-8	114А	114
3	3	3	113:9-26	114Б	115
4	4	4	114	115А	116А
5	5	5	115	115Б	116Б
6	6	6	116	116	117
7	7	7	117	117	118
8	8	8	118	118	119
9:1-21	9	9	…	…	…
9:22-39	10	10	144	144	145
10	11	11	145	145	146
11	12	12	146	146	147А
12	13	13	147	147	147Б
13	14	14	148	148	148
…	…	…	149	149	149
…	…	…	150	150	150

Предисловие

Тот, кто знаком с фактическим состоянием литургии часов на просторах большей части христианского мира, испытывает головокружительное чувство нереальности в периоды подъема, когда католики возвеличивают эту форму молитвы. Такая церковная риторика вызвала ироничный комментарий Дж. Д. Крайтона в его обсуждении пунктов 83-101 *Конституции о Священной Литургии* II Ватиканского собора:

> Церковь придерживается высокой доктрины суточного круга богослужения, но ее практика, надо сказать, не на высоте. Эти службы поются или читаются в немногих церквах — даже из числа кафедральных соборов, и вряд ли в какой-нибудь приходской церкви когда-либо слышна хоть какая-то часть служб. Это один из разделов литургии, о котором миряне почти ничего не знают, и который в последнее время вызывает большое беспокойство у духовенства.[1]

Карл Дене в обсуждении часов на ежегодном собрании Ассоциации литургистов-иезуитов в Джорджтаунском университете, Вашингтон, округ Колумбия, в январе 1980 года сказал то же самое, но другими словами. Он рассказал, с каким восторгом, будучи молодым старшеклассником, читал литургическую литературу, такую как *Церковный благодатный год* Пия Парша, полную таких громких утверждений, как: «Ночами Адвента... Церковь молится своей истинной молитвой Адвента; утреня... со звоном радостной уверенности...»; «На восходе солнца Церковь взывает к нам: "Бдите ревностно; Господь, Бог наш, близок"»; «На закате Церковь поет: "Ты явился, о Христос, Свет от Света"».[2] Вскоре он обнаружил, что практически нигде в мире за пределами монастырей нет голоса, взывающего к Богу ночью, на рассвете, на закате или в какое-либо другое время этими волнующими словами церковной молитвы часов.

Неужели кто-то морочит нам голову? Конечно, принятие желаемого за действительное — хорошо известная уловка в церковной письменности, своего рода церковный свист в темноте в надежде, что если мы придадим теории лучшее выражение, то, возможно, реальность примет вызов. Но в случае с богослужением суточного круга это вполне может показаться переливанием крови трупу. Последующие страницы — акт надежды одного человека на то, что это неправда.

В любом случае, нельзя сказать, что новая книга о литургии часов не нужна. Удовлетворяет ли она потребности или нет, я оставляю судить другим. Но ведь не появилась ни одна крупная книга по истории суточного круга богослужения со времени на рубеже 19-20 веков, когда в этой области доминировали литеры «Б»: двухтомный труд Bäumer Suitbert, *Geschichte des Breviers* (Freiburg im B., 1895), Batiffol Pierre, *Histoire du Bréviaire romain* (Paris, 1898) и Baudot Jules, *Le Bréviaire romain* (Paris, 1907). Сами названия выдают их устаревшую ныне точку зрения: это опыты истории книги Бревиария. Теперь мы знаем, и я надеюсь, читатель тоже узнает, что литургия часов — гораздо больше, чем Молитвослов, и именно поэтому вдохновленная II Ватиканским собором реформа Римского богослужения изменила ее название.

С тех ранних дней были достигнуты большие успехи в изучении церковной общественной молитвы, и появилось несколько важных книг: Pascher Joseph, *Das Stundengebet der romischen Kirche* (Munich, 1954), Dijk S. J. P. van, Walker Joan Hazelden, *The Origins of the Modern Roman Liturgy* (London, 1960), Salmon Pierre, *The Breviary through the Centuries* (Collegeville, 1962), и *L'office divin au moyen âge*

---

[1] J. D. Crichton, *The Church's Worship* (New York: Sheed and Ward. 1964) 187.
[2] Pius Parsch, *The Church's Year of Grace* (Collegeville: The Liturgical Press. 1957) I: 26, 114, 276.

(Paris, 1967). Но эти исследования касались исключительно латинского богослужения. До моего недавнего исследования восточных служб *The Liturgy of The Hours in the Christian East* (Cochin, 1984) я не знал ни одной обобщающей книги о литургии часов, которая включала бы восточный материал.

Сейчас она необходима из-за революции в литургиологии, совершенной за последние пятьдесят лет историками восточной литургии. Само различие между соборной и монашеской литургией — концепция, которая радикально изменила наш взгляд на раннюю историю суточного круга богослужения, — была впервые разработана немецким востоковедом и основателем школы сравнительной литургики Антоном Баумштарком (ум. 1948). Кроме того, Баумштарк и те, кто пришел после него, показали, что литургиология, как и филология, является сравнительной дисциплиной. Нельзя быть литургиологом, зная только одну традицию, так же как нельзя быть филологом, зная только один язык. Классическое исследование Габриэлы Винклер о кафедральной вечерне показало огромную пользу этого сравнительного подхода в исследованиях богослужения.[3]

И поэтому достижения в наших знаниях о происхождении, значении и дальнейшей истории литургии часов в последнее время были получены по частям, часто в высокотехничных и целенаправленных исследованиях в научных обзорах или в изданиях ранних монашеских источников и комментариев к ним. Работа Адальберта де Вогюэ о *Правиле Учителя,* и его же работа совместно с Ж. Нейфвиль о *Правиле св. Бенедикта,* и исследования Джорди Пинелла об иберийском богослужении — вот лишь несколько примеров доступных в настоящее время превосходных изданий, комментариев и специализированных исследований. Беглый взгляд на сноски и библиографию покажет, в каком долгу мы перед ними и многими другими.

Но особенно следует отдать должное моим предшественникам и коллегам по Литургической секции факультета Восточных христианских исследований Папского восточного института в Риме. За последние полвека для расширения наших знаний о раннем и восточном богослужении они сделали больше, чем любая другая группа ученых. Такие имена, как Ж.-М. Ханссенс, А. Раес, Х. Матеос и М. Арранц, стали нарицательными в области литургиологии. Уже один только Матеос произвел революцию в нашем изучении богослужения Поздней Античности.

Возможно, пришло время попытаться обобщить эти разрозненные недавние открытия и новые перспективы, которые они породили. Что касается ранней истории богослужения, то это недавно сделал Пол Брэдшоу в своей превосходной книге *Daily Prayer in the Early Church* (London, 1981). Моя собственная книга, охватывающая более широкий круг вопросов истории, росла, как и литургия, по кусочкам. Баумштарк где-то сказал, что «история литургии возникает из спецпроектов», и эти слова в высшей степени справедливы и для данного опуса. Большая часть главы 10 первоначально была статьей, написанной в ответ на книгу Брэдшоу и представленной на собрании Североамериканской академии литургии (Дугластон, Нью-Йорк, январь 1983 г.); позже она была опубликована в журнале *Worship* (1984). Главы 1-5, 12-15, 17 и 21-22 были написаны под давлением в течение четырех недель во время весеннего семестра 1983 года. Они начались как серия публичных лекций Плэсидовских Чтений, прочитанных в Риме 25-29 апреля 1983 года. Эта ежегодная серия посвящена памяти о. Плэсида Дж. Подипара (1899-1985), кармелитского священника Малабарского обряда и бывшего коллеги по факультету Папского восточного института в Риме. Моя роль в лекциях 1983 года была обусловлена

[3] Gabriele Winkler, "Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens," ALW 16 (1974) 53-102.

настойчивостью моего друга о. Альберта Намбиапарембила, кармелита Непорочной Девы Марии, тогдашнего директора Центра индийских и межрелигиозных исследований в Риме, который спонсирует Плэсидовские Чтения. За его настойчивостью стояло лоббирование моих многочисленных индийских аспирантов в Институте Востока, которые хотели узнать, могу ли я рассказать об их традициях и на английском языке.

Восторженный прием лекций в сочетании с большой поддержкой со стороны о. Альберта привел к поспешному созданию частично заполненной и документированной редакции того, что было сказано на лекциях. Она была опубликована в Кочине, штат Керала, в январе 1984 года. Поскольку все зашло так далеко, и книга была тепло принята теми, кому я ее отправил, я решил сделать то, чего другим постоянно советовал не делать, — вторгнуться в область, выходящую за рамки моей специальности, и завершить книгу для более широкой читательской публики, добавив главы о западных обрядах.

Поскольку западная литургия изучена в гораздо большей степени, чем восточная, я наивно полагал, что будет легко: не волнуйся, работа выполнена — просто прочитай ее и свяжи все это вместе. Но Галлия, видимо, каким-то образом затерялась в этой суматохе. О галльском богослужении я не нашел ничего надежного, поэтому был вынужден вернуться к источникам. Бóльшая часть главы 6 является результатом этого свежего исследования. Этот импульс побудил меня взглянуть на оригинальные источники и для всего западного материала: Учителя, Бенедикта, иберийских отцов, — хотя там бóльшая часть работы была проделана учеными, которых я цитирую, главным образом де Вогюэ и Пинеллем.

Конечно, в работе такого масштаба нужно помнить о том, чтó говорит Хельмут Леб во Введении ко своему исследованию агиополитских кафедральных служб:

> В наше время от исследований истории литургии требуется, чтобы они давали четкие, уверенные результаты. В этих результатах установленные факты должны быть четко отделены от гипотез. Из-за усовершенствованных методов исследования современной литургической науки, с ее вниманием к узким, детализированным вопросам, широкомасштабная работа одного автора, охватывающая большую область, с каждым днем становится все более проблематичной и невозможной. Пришлось бы выдвигать слишком много неопределенных утверждений, слишком много рискованных гипотез только потому, что один человек больше уже не может держать в поле зрения все разнообразные науки. Сегодня литургический специалист широкого профиля, такой как Антон Баумштарк... становится все большей и большей редкостью.[4]

Поэтому я не могу претендовать на то, чтобы представить здесь полную историю литургии часов во всех традициях или даже в какой-либо одной традиции. Для этого потребовался бы целый том для каждой отдельной традиции.

Моя цель была более скромной. В I-й части я попытался подробно рассказать о происхождении и значении литургии часов в период становления в Поздней Античности. Я считаю это абсолютно необходимым для того, чтобы показать, чтó на самом деле представляет собой суточный круг богослужения. Как историк христианских литургических традиций, я непоколебимо убежден, что традицию можно понять только генетически, через связь с ее происхождением и эволюцией. Те, кто не знаком с историей, являются пленниками новейших клише, потому что им не с чем сравнивать, чтобы проверить их. Вот что может дать нам

---

[4] Helmut Leeb, *Die Gesänge in Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (Weiner Beiträge sur Theologie 28, Vienna: Herder, 1970) 21.

знание прошлого. Знание будущего послужило бы с тем же успехом, но, к сожалению, оно нам пока недоступно.

Это не означает, что наше незнание будущего оставляет нас порабощенными нашим прошлым. Ибо мы знаем настоящее, а в настоящем прошлое всегда поучительно, но не обязательно нормативно. То, что мы делаем сегодня, определяется не прошлым, а адаптацией традиции к потребностям настоящего. История может только помочь нам решить, в чем суть этой традиции и каковы параметры ее адаптации.

Во II-й части предпринята попытка не более чем краткого изложения основных часов богослужения в основных сохранившихся сегодня традициях христианского Востока. В III-й части предложено то же самое по поводу западных часов, хотя особые проблемы западных литургических разработок в этой области потребовали большего внимания к истории службы, начиная со Средних веков, чем для Востока. IV-я часть имеет скорее рефлексивный, чем научный характер, — характер попытки понять значение литургии часов в жизни Церкви.

Сказанное мной в публичных лекциях, которые составили первоначальное ядро этой книги, волей-неволей было адресовано более широкой аудитории, чем те, кто профессионально интересуется изучением литургии. Я надеюсь, что то же самое относится и к этой книге. Это работа человека, который хотел бы думать о себе как об ученом-литургисте. К тому же, это работа человека, который любит молиться вместе во время литургии часов. Поэтому, несмотря на технические части книги, я надеюсь, что она будет прочитана теми, чье благочестие питается общим восхвалением Бога в молитве Церкви.

Имея это в виду, я взял на себя труд привести сноски на самые основы. Там, где это было возможно, я обращался к известным святоотеческим и историческим источникам, таким как Библия: ссылки на книгу, главу, номер или стих даются в основной части текста без ссылки на издание — везде, где я считал, что этого будет достаточно. Любой, кто хоть немного знаком с этой литературой, легко сможет найти издание оригинала в одной из стандартных коллекций. Ссылки на вторичные источники также ограничены в той мере, в какой это совместимо с обязательством отдавать должное идеям, которые не исходили от меня, или указывать на важные исследования в этой области. По тем же причинам библиография ограничена наиболее важными вторичными работами о суточном круге богослужения. Желающий ознакомиться с этими работами читатель найдет множество ссылок на дальнейшую библиографию.

Книга составлена таким образом, чтобы читатель, интересующийся только одной или несколькими традициями, рассмотренными в частях II-III, мог читать эти разделы выборочно без потери преемственности. Но части I и IV следует прочитать полностью, а главы 18-19 необходимы для понимания своеобразной истории часов на Западе.

Со многими я имел честь приносить Богу жертву хвалы, которой является литургия часов: особенно, община Русской Католической церкви св. Антония Римского; студенты и коллеги по аспирантуре по литургическим исследованиям в Университете Нотр-Дам; и религиозные, и монашеские общины, начиная от византийских сестер Базилиан горы Святой Макрины в Юнионтауне, Пенсильвания, Архабби Святого Майнрада, аббатства Святого Иоанна и Гефсиманского аббатства в США, до Шеветони в Бельгии; Камальдоли, аббатство ди Праглия, Бадия Грека ди Гроттаферрата и украинский католический монастырь Студион в Кастельгондольфо, — все в Италии; и Дэйр Абу Макар в египетской пустыне. Они поделились со мной своей молитвой; я делюсь с ними своей книгой. Пусть она поможет им лучше понять и еще больше полюбить хвалу Богу в литургии часов.

Благодарности

Я благодарю редакторов *Worship* и The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, за разрешение использовать в главах 4 и 15 материалы из моей статьи "Praise in the Desert: the Coptic Monastic Office Yesterday and Today" (*Worship* 56 [1982] 513-536); в главах 5, 6, и 10, "*Quaestiones disputatae* in the History of the Liturgy of the Hours: the Origins of Nocturns, Matins, Prime" (*Worship* 58 [1984] 130-158); в главе 21, "The Liturgical Year: Studies, Prospects, Reflections" (*Worship* 55 [1981] 2-23); и снова редакторов The Liturgical Press за разрешение использовать в главе 17 некоторые материалы из моей книги "Sunday in the Eastern Tradition" (первоначально опубликованной в M. Searle (ed.) *Sunday Morning: a Time for Worship* [1982]. 49-74). Я также благодарю редакторов *Diakonia*, John XXIII Center, Fordham University, N. Y., за разрешение использовать в главе 21 часть моей статьи "Thanksgiving for the Light: Toward a Theology of Vespers" (*Diakonia* 13 [1978] 27-50); и редакторам *Sobornost*, включая ныне несуществующий *Eastern Churches Review*, за разрешение мне повторно использовать в главе 13 несколько абзацев моей статьи "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy" (*Eastern Churches Review* 3 [1970] 30-39).

Я также благодарен моим коллегам Хуану Матеосу, Общество Иисуса, из Папского Восточного института, Рим, Хансу Квеке, Общество Иисуса, из Папского Библейского института, Рим, Габриэле Винклер из Университета Святого Иоанна, Колледжвилл; и Джону Аллину Мелло, Общество Девы Марии, из Университета Нотр-Дам, — за чтение частей рукописи и внесение полезных предложений; мистеру Пэту Палмеру из Университета Нотр-Дам, и сестре Марии Грациа, Общество христианской доктрины, и сеньору Маурицио Доменикуччи из Папского института Востока — за печатание большей части рукописи; и Майклу Нотону, Орден св. Бенедикта, из The Liturgical Press, за его кропотливую работу по редактированию книги и просмотру ее в печати, а также за его многочисленные ценные предложения по улучшению рукописи.

Часть I. Формирование традиции

1. Пролог. Христианская молитва в Новом Завете и ее иудейские истоки

Помимо вопроса о храмовом богослужении, похоже, не найдется двух авторов, согласных даже по поводу основ еврейских служб и молитв времен Христа. Проводились ли общественные службы в синагоге ежедневно или только в определенные дни? Из скольких часов ежедневно состояла личная молитва? Что она собой представляла и почему? У меня нет компетенции отвечать на эти вопросы. Но главное, я не считаю, что есть необходимость в этом. Детали еврейских молитвенных систем не были столь уж важными для развития христианского суточного круга богослужения, как это принято считать, и никакой прямой связи между ними невозможно выявить, несмотря на то, что в прошлом были такие попытки. Евреи молятся в определенное время. Так же поступают и христиане. Возможно даже, что первые новообращенные иудео-христиане читали те же самые молитвы и в то же время, что и их современники-иудеи. Утренняя и вечерняя молитва, по-видимому, были самыми постоянными и самыми важными часами еврейской молитвы. Это же станет правилом и для христиан. И конечно же, темы и прообразы Ветхого Завета, и даже тексты с самого начала были составной частью христианской молитвы. За пределами же подобных обобщений лежит область неясностей и домыслов.

Если мы исключим новозаветные высказывания, касающиеся того, что сегодня называют «таинствами»: тексты, касающиеся Вечери Господней, Крещения, возложения рук, помазания больных, — то у нас останутся четыре категории текстов в Новом Завете, относящихся к молитве:

1) моменты, когда Иисус и другие люди молятся,

2) увещевания и повеления молиться,

3) наставления о том, как молиться,

4) сами молитвы и гимны.

Из этих текстов мы узнаём, что христиане молились «ежедневно» (Деян. 2:46), даже «постоянно» (1 Фес. 1:2). Они молились, когда были одни (Деян. 10:9), когда были вместе (2:46), когда были разлучены (20:36-38; 21:5). Они молились дома (Деян. 2:46; 10:9; 12:5, 12), в храме (2:46; 3:1; 24:53) или в синагоге (13:14-15). В своих молитвах они употребляли библейские псалмы, песнопения и благословения, или сочинения подобного литературного жанра.[1] Их молитвы включали в себя хвалу и благословение, благодарение, исповедание веры[2] и прошения: о преодолении искушения, об исполнении Божьей воли, о прощении их преследователей, о спасении Израиля, о помощи в проповеди Евангелия, о пришествии Царства, о прощении грехов, о правителях и о мире, который только они могут нам обеспечить, о мудрости, святости, безгрешности, силе и стойкости, вере, надежде, любви, здоровье, откровении, просвещении и даре Духа.[3] Временами они «исполнялись Святого Духа» (Лк. 10:20) и пророчествовали, или молились на языках (Деян. 2:11; 10:46; 1 Кор. 14).

---

[1] «Псалмы и гимны и песни духовные…» Кол. 13:16-17: Еф. 5:18-20; конкретно христианские гимны: Фил. 2:6-11; Кол. 1:15-20; Еф. 2:14-16; 5:14; 1 Тим. 3:16; 1 Пет. 3:18-22; Евр. 1:3; пролог Иоанна; благословения и т.д.: Лк. 1:46-55, 68-79; 2:29-32.

[2] Рим. 1:8; 15:6, 9-11, 30-32; 1 Кор. 1:4; 2 Кор. 1:3 и далее; 1 Фес. 1:2; 2:13; 2 Фес. 1:3; Еф. 1:3, 9 и далее; Кол. 1:3 и далее; Фил. 1:3 и далее; 2 Тим. 1:3; 1 Пет. 1:3 и далее; Флм. 4 и далее.

[3] См., например, Мф. 5:44; 6:9-15; 9:38; 26:41; Мк. 14:38; Рим. 10:1; 1 Кор. 1:4; 1 Фес. 3:11-13; Еф. 1:15 и далее; 3:14-19; 1 Тим. 2:1 и далее.

Что касается подробного учения и заповедей относительно молитвы, то Новый Завет предписывает христианам молиться настойчиво (Мф. 7:7-12; Лк. 11:5-13; 18:1-8), даже постоянно (Лк. 18:1; 21:36; Еф. 6:18; Кол. 4:2; 1 Фес. 5:16-18), с верой и уверенностью (Мк. 11:24; Лк. 18:1), но смиренно (Лк. 18:9-14) и без лицемерия, хвастовства или многословия (Мф. 6:5-8). Наконец, должно быть всегда бдительными (Лк. 21:36; Кол. 4:2), бодрствовать и молиться, чтобы не впасть в искушение (Мф. 6:13; 26:41; Лк. 11:4). Образец приведен в молитве Господней (Мф. 6:9-13; Лк. 11:2-4): христиане должны молиться Богу как Отцу, и предлагается примерный, хотя и отнюдь не исчерпывающий ряд устремлений. И они молились во имя Иисуса (Мф. 18:19-20; Ин. 14:13-14; 15:16; 16:23-26; 1 Кор. 1:2; Кол. 3:17). Это новозаветное учение о молитве, скорее описательное, нежели исчерпывающее, содержит одну часто повторяющуюся заповедь, которую более поздняя традиция будет применять к суточному кругу богослужения — заповедь «непрестанно молиться» (1 Фес. 5:16-18; Кол. 4:2; Еф. 6:18; Лк. 18:1).

Молитва в Новом Завете и в иудаизме I-го века

Существовали ли какие-либо установленные формы и времена для христианской молитвы в этот ранний период, формы и времена, которые можно было бы рассматривать как отдаленно предшествующие нашей службе часов? Обобщить трудно. Мы знаем, что в первом веке, до разделения Церкви и синагоги и до разрушения храма в 70 году по Р.Х., иудео-христиане в Палестине участвовали в богослужениях синагоги и храма. Но отчасти в этом проявился регресс от раннего более свободного отношения к древнему Закону.[4] И эллинистические иудео-христиане, безусловно, смотрели на храмовый культ как на предшествующий (Деян. 6:8 и далее).[5] 1-е Послание к Коринфянам — документ христиан из язычников — является самым ранним и наиболее ясным текстом Нового Завета, касающимся христианского богослужения. 1 Кор. 11 относится к Вечере Господней, но глава 14 — единственный текст Нового Завета, который является настоящим трактатом о христианском богослужении,[6] в котором описывается собрание с говорением на языках, откровениями, пророчеством, учением, псалмопением, благословениями, благодарением и такими формулами, как «*маранафа*» и «аминь». Прочие послания содержат в себе дополнительные формулы, *пожелания мира* и т. д.[7] Но, по-видимому, невозможно установить какую-либо прямую связь, кроме как в самом общем смысле, между этими данными и тем, что позже стало литургией часов.

Возможно, более существенным, чем любая прямая связь между еврейскими или раннехристианскими *формами* общественной молитвы и позднейшим богослужением, является еврейский обычай молиться в *установленные часы*.[8] Относительно времени еврейской молитвы в этот период согласия мало, и неудивительно, поскольку иудаизм первого века был далеко не однородным. Существовало несколько школ мысли: фарисеи, саддукеи, ессеи…

---

[4] F. Hahn, *The Worship of the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1973) 42.
[5] *Ibid*. 58ff.
[6] *Ibid*. 68.
[7] Рим. 15:33; 16:16, 20, 27; 1 Кор. 1:3; 12:13; 16:19-24; 2 Кор. 1:2 и далее; 13:12-14; Гал. 1:3-5; 6:18; Еф. 1:2; Кол. 1:2; 4:18; Фил. 1:2; 4:9, 23; 1 Фес. 1:1; 2:28; 2 Фес. 1:2; 3:16, 18; 1 Тим. 1:2; 6:21; 2 Тим. 1:2; 2:18, 22; Тит. 1:4; 3:15; Флм. 3; Евр. 13:21; 1 Пет. 1:2; 5:14; 2 Ин. 3; 3 Ин. 15; Иуд. 2:25; и т.д.
[8] В этом разделе я полагаюсь, отчасти, на R.T. Beckwith, "The Daily and Weekly Worship of the Primitive Church in Relation to its Jewish Antecedents"; на R.T. Beckwith and others, *Influences juives sur le culte chrétien* (Textes et études liturgiques 4, Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1981) 89-122; и на P. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* (ACC 63, London: SPCK, 1981, and New York: Oxford University Press, 1982) chs. 1-2.

Кроме того, большинство ранних обращенных в христианство евреев были евреями-эллинистами, а на счет еврейских обычаев за пределами Палестины мы не так хорошо осведомлены. В усугубление проблемы, еврейская литургия этого периода, хотя и не была полностью бесформенной, но в значительной части была некодифицированной.[9] Таким образом, теперь уже невозможно постулировать единую еврейскую схему двух ежедневных храмовых жертвоприношений (утренних и вечерних), параллельных двум частным молитвам в одни и те же часы, которые, в свою очередь, предположительно приводят к двум главным христианским часам: утрене (*morning praise*) и вечерне (*evensong*). Вместо этого мы видим смешанную схему: *двукратное* чтение Шема — утром и вечером, которое в раввинистических кругах соединяется с *троекратной* ежедневной частной молитвой — дополнительное время молитвы приходится на девятый час, что, по мнению некоторых, могло возникнуть из-за сдвига вечернего часа жертвоприношения в храме с сумерек до 15:00. Добавьте к этому обычаи ессеев, а также практики терапевтов, описанные Филоном; свидетельство Дан. 6:10, Пс. 54:18, 2 Еноха 51:4; и, наконец, Новый Завет и раннехристианское свидетельство о системе утро-полдень-вечер в иудаизме новозаветного периода; и тогда еврейские прецеденты для христианского времени молитвы окажутся гораздо более запутанными, чем когда-то представлялось. Поэтому я считаю, что о влиянии еврейского молитвенного времени на христианскую молитву в апостольский период можно сказать лишь следующее.

Еврейская молитва была сосредоточена в храме, синагоге и дома.

I. Храм

В храме ежедневно совершались две жертвы: утром и вечером, и Новый Завет говорит нам, что первые христиане «постоянно находились в храме, благословляя Бога» (Лк. 24:53), «и изо дня в день вместе посещали храм...» (Деян. 2:46). Однако, как указал Брэдшоу, Деян. (3:11-4:31; 5:12-42) также ясно дают понять, что христиане собирались в притворе Соломона как отдельная группа, чтобы проповедовать Иисуса как Христа, и что их преследовали за это другие евреи.[10] Таким образом, эти тексты о храме вряд ли можно понимать как означающие, что ранние иерусалимские христиане запросто продолжали свой обычный еврейский культ.

II. Синагога

Неясно, в чем именно состояла общая синагогальная молитва в течение первого христианского века, и сколько дней она проводилась. Но, похоже, общественные службы в синагоге проводились, по крайней мере, в базарные дни (понедельник и четверг) и, конечно же, в субботу. Бэквит постулирует и описывает схему четырех служб: утренняя молитва, дополнительная молитва (в любое время), послеобеденная молитва и вечерняя молитва.[11] По крайней мере, в субботу, похоже, были утренние и дневные службы, а утреннее собрание включало в себя чтение Шема и *Тефилла,* или благословений,[12] плюс чтения из

---

[9] Об иудейских молитвенных формах и их кодификации см. гл. обр. J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (Studia Judaica 9, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977); L.A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service* (Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1979).

[10] Bradwhaw, *Daily Prayer* 24.

[11] Beckwith, "Daily and Weekly Worship", 96ff. Это схема *Тефиллы* в *Мишне*, Беракот 4:1 (см. примеч. 13 ниже).

[12] О Шема смотри ниже. Две версии текста благословений даны в C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* (ACC 45, Westminster: Faith Press, 1964) 114-125.

Закона и Пророков. В Евангелии от Луки (4:16-30) описано участие Иисуса в одном из таких служений. С другой стороны, Епифаний (*Против ересей* 29:9) говорит только о трех часах синагогальной молитвы среди евреев: «...утром, в середине дня и вечером, три раза в день, когда они читают свои молитвы в синагогах...»

Новый Завет говорит нам, что Павел часто посещал местные синагоги во время своих миссионерских путешествий до 61 года по Р.Х., но, как показывают тексты, он ходил туда проповедовать Христа и был гоним за свои усилия (Деян. 9:20-23; 13:5-14:7; 16:13-24; 17:1-17; 18:4-19; 19:8-10), так что эти тексты вряд ли могут быть выдвинуты в качестве доказательств существования христианского богослужения в синагогах. Действительно, похоже, что ранние иудео-христиане вскоре образовали собственную синагогу. Послание Иакова, адресованное новообращенным евреям около 49-58 по Р.Х., обращается к «вашей синагоге» (2:2), а позже, примерно в 70-80 годах, в Евангелии от Матфея содержится совет Иисуса Своим последователям молиться дома, а не в синагоге (6:5-6), и дается несомненное свидетельство напряженности между Церковью и синагогой в то время (10:17; 23:34).

III. Дом

Что касается ранней христианской домашней молитвы, то здесь мы находимся на более твердой почве. Мы знаем, что ранние иудео-христиане «единодушно пребывали в молитве» (Деян. 1:14), и что эта молитва иногда была общей в частных домах (2:1, 46; 4:23-31; 12:5, 12). Была ли это надлежаще оформленная молитва в определенные часы ежедневно? А если да, то было ли это установление в прямой преемственности от еврейских часов молитвы? Проблема в интерпретации часов еврейской уставной частной молитвы заключается в том, что у нас есть свидетельства о нескольких различных системах. Во-первых, было чтение Шема в начале и в конце дня. Шема — скорее символ веры, чем молитва — состояла из четырех отрывков, обобщающих Закон: Декалог плюс Втор. 6:4-9; 11:13-21; и Числ. 15:37-41. Этим перикопам предшествовали два благословения-благодарения за творение и за откровение. Все это завершалось благословением в знак благодарности за избавление из Египта, а вечером — молитвой о покое.

Еврейской молитвой *по преимуществу* была *Тефилла*, или благословения, которые читались в частном порядке три раза в день (Дан. 6:10). Но когда? Раввинистический обычай состоял в том, чтобы совершать *Тефиллу* утром, *после полудня* и вечером, но другие тексты — Пс. 54:18; 2 Енох. 51:4; Епифаний, *Против ересей* 29:9 — упоминают о молитве утром, в полдень и вечером. Хотя есть свидетельства связи между вечерним жертвоприношением в храме и частной молитвой (Пс. 140:2; Ездр. 9:5-15; Дан. 9:20-21; Иудифь 9:1-14; Лк. 1:10), но неясно, соответствовали ли часы *Тефилла* времени жертвоприношения в храме или же часам, установленным для чтения Шема, по крайней мере, во времена Нового Завета. *Мишна* (Берахот 4:1)[13] разрешает утреннюю *Тефиллу* в любое время до полудня, а дневную *Тефиллу* — в любое время до захода солнца. Молитва в течение дня не имела определенного времени. В конце концов, однако, утренние и вечерние благословения были объединены с двойным чтением Шема.

[13] Berakoth 4:1: «Утренняя *Тефилла* [может быть произнесена в любое время] до полудня. Р. Иуда говорит: До четвертого часа. Послеполуденная *Тефилла* [может быть произнесена в любое время] до заката. Р. Иуда говорит: до середины дня. Вечерняя *Тефилла* не имеет установленного времени; и дополнительная *Тефилла* [может быть произнесена] в любое время в течение дня. Р. Иуда говорит: До седьмого часа». *The Mishnah*, trans. H. Danby (Oxford University Press, 1933) 5. Дополнительная *Тефилла*, по-видимому, совершалась только в синагоге: см. *ibid*. Berakoth 4:7.

Кроме того, существовала также молитва таких групп, как ессеи в Палестине и эллинистические евреи терапевты в Египте. Соответствующие кумранские тексты в лучшем случае двусмысленны и допускают несколько толкований, но, похоже, ессеи тоже молились три раза в день — утром, в полдень и вечером.[14] Кроме того, они проводили ночные бдения, посвященные изучению Закона. Если не считать нескольких упоминаний в псалмах, то это единственное свидетельство о ночной молитве в палестинском иудаизме. Филон (13 г. до Р.Х. — ок. 45-50 г. по Р.Х.) в трактате *О созерцательной жизни* 27-28, 83-89 писал, что терапевты молятся уединенно на рассвете и вечером, и проводят общее бдение в субботу. Но другой египетский источник — *Книга тайн Еноха*, написанная, по-видимому, в Египте евреем-эллинистом в начале христианской эры и упоминаемая такими александрийскими христианскими отцами, как Климент и Ориген, — свидетельствует о более традиционной троекратной ежедневной системе молитвы: «Хорошо ходить утром, в полдень и вечером в жилище Господа, во славу твоего Создателя» (2 Енох 51:4).[15]

Наконец, Иосиф Флавий (37 г. до Р.Х. — ок. 101 г. по Р.Х.) в своих *Иудейских древностях* (4, 212 и далее) по-видимому, отводит привилегированное место утренней и вечерней молитве. Кроме того, он объясняет дух этой молитвы в терминах, очень похожих на те, которыми позже пользовались Отцы Церкви, когда говорили о христианской утрене (*morning praise*) и вечерне (*evensong*):

> Дважды в день — до рассвета и когда наступит час для перехода на покой — пусть все признают перед Богом щедроты, которые Он даровал им, освободив из земли Египетской. Благодарение — это естественная обязанность, и оно совершается как в благодарность за прошлые милости, так и для того, чтобы склонить дарителя к иным, которые еще будут.

Итак, если мы объединим и проанализируем все свидетельства о времени молитвы в храме, в синагоге, Шема и *Тефилла*, то по-видимому, невозможно не признать, что утро и вечер были наиболее общими и главными часами молитвы в нескольких традициях иудаизма в обсуждаемый период.

Соблюдали ли ранние христиане эти еврейские часы молитвы? На этот вопрос невозможно дать однозначный ответ. Но в Новом Завете известна Шема (Мф. 22:37; Мк. 12:29-30; Лк. 10:26-27; 1 Кор. 8:4-6), а также Иисус изображен молящимся утром (Мк. 1:35) и вечером (Мф. 14:23; Мк. 6:46; Ин. 6:15). Кроме того, подобно ессеям и терапевтам, Иисус также бодрствовал по ночам (Лк. 6:12). Позже, в Деяниях, мы видим, как ученики молятся в третьем (2:1, 15), шестом (10:9) и девятом часах (3:1; 10:3, 30). Последний, по крайней мере, прямо упоминается как «девятый час молитвы», и вполне возможно, что остальные два часа также были установлены для молитвы. Кроме того, ученики подражали Иисусу в ночной молитве (Деян. 16:25; 2 Кор. 6:5). И бдение в честь пришествия жениха в Мф. 25:1-13 и в соответствующих отрывках (Мф. 9:14-15; Мк. 2:18-20; 13:33-37; Лк. 5:33-35; 13:35-40; ср. 1 Фес. 5:2; Откр. 3:3; 16:15; 19:9) может отражать четыредесятную пасхальную стражу первых христиан, в которую, согласно христианской трансформации позднего еврейского апокалипсиса, ожидалось второе пришествие Господне.[16]

---

[14] См. Bradshaw, *Daily Prayer* 4ff. — о текстах и их противоречивых толкованиях.

[15] R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigraphia of the Old Testament in English* (Oxford University Press, 1913) 2:461A. О происхождении этого источника см. *ibid*. 425.

[16] См., например, *Targum Exodi* 12:42, trans. R. Le Déaut (SC 256) 96-99; Eusebius, *Church History* V, 24:2-5; *Gos. Heb.* (ca. 120-140), ed. A. Wilmart (ST 59) 58; Jerome (398), *Comm. in Matt* 4, 25:6; Lactantius (before 311), *Div. inst.* 7, 19:3. По этому вопросу см. A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des früchristlichen Osterkalendars* (TU 121. Berlin: Akadcmie-Verlag, 1977) 29-46; R. le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Puque juive a partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica 22, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963).

Позже мы находим литургический материал во второй группе писаний Павла (*deutero-Pauline writings*) поздне-апостольского периода, таких как Кол. 3:16-17 (ср. Еф. 5:18-20):

> Пусть слово Христово обильно пребудет в вас. Учите и наставляйте друг друга во всякой мудрости и пойте псалмы, гимны и духовные песни с благодарностью Богу в ваших сердцах. И что бы вы ни делали, словом или делом, делайте все во имя Господа Иисуса, благодаря Бога Отца через Него.

Этот и другие отрывки (например, 1 Кор. 14:26; Еф. 5:14; Иак. 5:13) на самом деле говорят нам только о том, что на собраниях христиан были псалмы, гимны, чтения и молитвы. Поэтому я должен признаться, что отношусь крайне скептически ко всем попыткам увидеть прямую связь между тем, что начинает появляться в третьем и четвертом веках как нееврейско-христианский хорариум ежедневной молитвы в установленное время, и ранним иудео-христианским участием в еврейской молитве в период Нового Завета. Как мы увидим, заповедь Ветхого Завета приносить жертвы в храме утром и вечером, безусловно, повлияла на более позднюю христианскую литургию часов. Но я склонен видеть в этом часть широкого явления распространения тематики Ветхого Завета в христианской мысли с третьего века, а не непрерывную преемственность от раннего иудео-христианства. Именно в этот более поздний период суббота стала подобной воскресному дню — дню Евхаристии с запретом поста, а мысли о ветхозаветном священстве применяются к христианскому служению, и так далее.

Конечно, я не собираюсь отрицать всякое влияние еврейских культовых форм на раннехристианскую молитву и богослужение. *Дидахэ* и VII книга *Апостольских постановлений* являются положительным доказательством такого влияния, и мы также можем считать установленным влияние *берахи* и других еврейских жанров молитвы на христианскую молитву, в частности — на анафору. Труды Оде, Буйе, Ледогара, Лигье, Талли, Джираудо и прочих, хотя и не во всем согласующиеся, достаточно ясно показывают, что эта связь имела место. Что касается часов, выбранных для молитвы, то можно допустить, как мы увидим позже, даже прямую преемственность в некоторых областях, таких как Палестина и Египет, где изначально христианские и еврейские общины были неразличимы и длительно смешаны. Наконец, совершенно очевидно, что Библия, ее псалмы, песнопения и типология послужили исходным материалом и символами для того, что позже станет литургией часов. И образцовым примером является новозаветное развитие темы света и более позднее христианское применение образов солнца. Эта тема повлияла на символику христианского посвящения, Пасхи и Рождества (*Natalis solis invicti*); она повлияла на вопрос ориентации в молитве; и она повлияла на ключевой мотив кафедральных утренни (*morning praise*) и вечерни (*evensong*). Таким образом, литургия часов в явном долгу перед нашим еврейским наследием. Но я не могу согласиться с Дагмором и прочими, кто пытаются увидеть бóльшую преемственность без надежных свидетельств.

Заключение

Я думаю, самое большее, что мы можем сказать об иудейской и новозаветной предыстории литургии часов, заключается в том, что христиане, как и евреи, приняли обычай молиться в определенное время, и что наиболее важными временами для общественной литургической молитвы в обеих традициях были начало и конец дня. Но это естественные молитвенные часы в любой традиции. Некоторые усматривают в трех дневных часах — третьем, шестом и девятом — параллели еврейским часам частной молитвы. Эта точка зрения может быть обоснованной, по крайней мере, для Египта, где новообращенные эллинистические иудео-христиане, возможно, тщательнее

следовали еврейским обычаям до того времени, как в результате гонений, особенно при императоре Адриане (117-138), идентификация в качестве евреев для них стала явно нежелательной.[17] Но даже в этом нет уверенности. Во всяком случае, богослужение, дошедшее до нас, является продуктом нееврейского христианства, и его прямое еврейское происхождение не может быть доказано. Действительно, все свидетельства указывают на обратное: отсутствие в еврейской вечерней молитве 140-го псалма — классического христианского вечернего псалма — один лишь яркий пример.

Для позднейшей истории богослужения гораздо важнее, чем любая подобная связь с иудейством, то, что является новым и чисто христианским в Новом Завете: вера в то, что Отец спас нас во Христе Иисусе, и что мы живем новой жизнью в Нем. Новый Завет полон ликующих гимнов радости и благодарения за это новое творение,[18] и именно это лежит в основе гимна хвалы, который христиане возносят Отцу изо дня в день утром, вечером и ночью, и будут продолжать до конца дней.

[17] О раннем египетском христианстве и иудаизме см. C.H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London: Oxford University Press, 1979).

[18] Ин. 1:1-17; Фил. 2:6-11; Кол. 1:15-20; Еф. 1:3 и далее; 2:14-16; 1 Тим. 3:16; 1 Пет. 3:18-20; Евр. 1:3.

2. Ежедневная молитва в доконстантиновой Церкви

Первый век

I. Дидахэ

Первой явной недвусмысленной ссылкой на систему ежедневной молитвы в ранней Церкви является *Дидахэ*, глава 8, где дается Матфеево «Отче наш» с доксологией «Ибо Твоя есть сила и слава во веки веков», после чего следует рубрика: «Молитесь так три раза в день». Некоторые считают это преднамеренной иудео-христианской заменой троекратного ежедневного чтения Шема. Согласно Оде, *Дидахэ* представляет собой антиохийскую композицию, датируемую 50-70 гг. по Р.Х.[1] — не намного позже подлинного корпуса Павла и одновременно с синоптическими Евангелиями.

II. Первое послание Климента Римского к Коринфянам

Что касается молитвы в установленное время, то самым ранним христианским свидетельством является *1 Клим*. 40:1-4, относящееся к последнему десятилетию первого века. Часы не указаны, но фраза «в установленное время» встречается в главе три раза:

> Мы должны делать по порядку (τάξει) все, что повелел нам делать Учитель в установленное время (κατὰ καιροῦς τεταγμένους). Он приказал совершать приношения (προσφοράς) и службы (λειτουργίας), и не по случаю и беспорядочно, а в установленное время и часы (ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις)…

Здесь у нас скорее увещевание членам Церкви, основанное на параллелях Ветхого Завета, нежели описание того, что происходило на самом деле. Более важным для литургии часов является *1 Клим.* 24:1-3 — самый ранний христианский текст, придающий символическое значение времени суток:

> Давайте подумаем, возлюбленные, как Господь постоянно являет нам грядущее воскресение, первыми плодами которого Он соделал Христа, воскресив Его из мертвых. Мы видим, возлюбленные, что воскресение было совершено в соответствии со временем. Во дне и в ночи видно нам возрождение. Ночь засыпает, день встает; день уходит, за ним следует ночь.

Третий век

I. Климент Александрийский (ум. ок. 215)

Только в начале третьего века в Египте мы обнаруживаем установление времен для молитвы в третий, шестой и девятый часы, а также при подъеме, перед отходом ко сну и ночью. Климент Александрийский настаивает на том, что истинный христианин должен молиться всегда, но из сказанного им ясно, что определенные часы для молитвы уже были установившимся обычаем в некоторых кругах: «Если же некоторые и назначают определенные часы для молитвы, такие как третий, шестой и девятый, то гностик, с другой стороны, молится на протяжении всей своей жизни...» (*Строматы* VII, 7, 40:3). В другом месте Климент упоминает молитву при подъеме, перед сном, ночью, а также перед, во время и после еды (*Педагог* II, 9-10; *Строматы* VII, 7, 49:3-4). Но эти времена молитвы, по-видимому, приводятся скорее в качестве примеров непрестанной молитвы гностиков, нежели в качестве отдельных фиксированных часов молитвы.

---

[1] P. Audet, *La Didaché. Instuctions des Apôtres* (Etudes bibliques, Paris: J. Gabalda, 1958) 219.

В *Строматах* VII, 7, 43:6-7 Климент свидетельствует о раннехристианском обычае ориентироваться в молитве, основанном на мысли о Христе — свете миру и солнце правды, символизируемом восходящим на востоке солнцем:[2]

> И поскольку рассвет — это образ дня рождения, а то место, откуда возрастает свет, который первым воссиял из тьмы, там наступил день познания истины для тех, кто окутан тьмой, молитвы возносятся по направлению к восходу солнца на востоке, в соответствии с системой солнца.

Эта мысль, а также практика молиться лицом на восток, станет обычным явлением в христианской традиции, начиная с третьего века.

Климент является также нашим первым святоотеческим свидетелем эсхатологического характера христианской ночной молитвы. И это тоже станет фундаментальной чертой всех христианских бдений. В *Педагоге* 2:9 Климент говорит:

> Мы должны спать так, чтобы нас было легко разбудить, и вот почему. Ибо сказано: «Пусть ваши чресла будут препоясаны, и ваши светильники горят, и будьте подобны людям, которые ждут, когда их господин вернется домой с брачного пира, чтобы они могли сразу открыть ему, когда он придет и постучит. Блаженны те слуги, которых господин находит бодрствующими, когда приходит» (Лк. 12:35-37). Ибо от спящего человека пользы не больше, чем от мертвого. Поэтому ночью мы должны часто вставать и благословлять Бога. Ибо блаженны те, кто бодрствуют о Нем, и поэтому уподобляются ангелам, которых мы называем «хранителями». Спящий человек ничего не стоит, ни больше, чем если бы его не было в живых. Но у кого есть свет, тот бодрствует, и тьма не одолевает его (Ин. 1:5), и сон не одолевает, поскольку не одолевает тьма. Поэтому, кто просвещен, тот пробужден к Богу, и такой человек живет. Ибо содеянное в нем было жизнью (Ин. 1:3-4). «Счастлив человек, — говорит Преудрость, — который услышит Меня, и тот, кто будет соблюдать пути Мои, ежедневно бодрствуя у дверей Моих, ожидая у врат Моих входов» (Притч. 8:34). «Итак, давайте не будем спать, как другие, но будем бодрствовать, — говорят Писания, — и трезвиться. Ведь те, кто спят, спят ночью, и те, кто напивается, напиваются ночью», — то есть во тьме неведения. «Но поскольку мы принадлежим сегодняшнему дню, да трезвимся» (1 Фес. 5:6-8). «Ибо все вы сыны света и сыны дня; мы не от ночи и не от тьмы» (1 Фес. 5:5).

«Бдящие», или «хранители», — это общее название ангелов в сирийском христианстве даже сегодня,[3] и представление о том, что монахи и монахини, которые бодрствуют ночью, пока мир спит, делают это в подражание ангелам, которые не нуждаются во сне и никогда не прерывают свой бесконечный хвалебный гимн, также станет обычным явлением в позднейшей традиции. Религиозная жизнь будет «ангельской жизнью» не только из-за идеи абсолютного воздержания, но и из-за правила непрерывной молитвы.

---

[2] По этой теме см. F.J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (LF 2 [14], Münster: Aschendorff, 1918); *id., Sol saluts. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (LF 4/5 [16/17], Münster: Aschcndorff, 1921); *id.*, "Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums," AC 1 (l929) 271-290; *id.*, "Konstantin der Grosse und des Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus," AC 2 (1930) 301-314; *id.*, несколько кратких заметок в AC 3 (1932) 76-79, 282; *id.*, "Lumen Christi," AC 5 (1936) 1-43 (French trans. by M. Zemb. Paris: Cerf, 1958); id., "Sonnengleichnis in einer Weinachtspredikt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als Wahre und ewige Sonne," AC 6 (1940) 1-56; J. Pelikan, *The Light of the World. A Basic Image in Early Christian Thought* (New York: Harper and Brothers, 1962). См. также гл. 3, примеч. 15.

[3] См. J. Gelineau, "Données liturgiques contenues dans les sept madrošé 'de la nuit' de saint Ephrem," OS 5 (1960) 107-121.

II. Ориген (ум. ок. 254)

Ориген в своем трактате *О молитве* 32, также ссылается на обычай молиться лицом на восток, «глядя туда, где восходит истинный свет». Согласно главе 12:2 этого произведения, ему тоже известно только четыре часа ежедневной молитвы: утром, в полдень, вечером и ночью. Этот отрывок является также нашим самым ранним упоминанием Пс. 140 в связи с вечерней молитвой — псалма, который позже стал ядром кафедральной вечерни (*evensong*) во всем христианском мире:

> Непрестанно молится тот, кто сочетает свою молитву с необходимыми делами, а соответствующую деятельность со своей молитвой, ибо его добродетельные поступки или исполненные им заповеди воспринимаются как часть его молитвы. Только таким образом мы можем принять высказывание «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17) как возможное, если можем сказать, что вся жизнь святого — это одна могучая объединенная молитва. Частью такой молитвы является то, что обычно называется «молитва», и ее следует совершать не менее трех раз в день. Это видно из практики Даниила, который, когда ему угрожала большая опасность, молился три раза в день (Дан. 6:10). И Петр, поднявшись на крышу дома, чтобы помолиться около шестого часа, — в это время он также увидел спущенный с неба сосуд, опускаемый за четыре угла (Деян. 10:9, 11), — приводит пример середины троекратной молитвы, о которой до него говорил Давид: «Заутра услыши молитву мою, заутра предстану Ти и узрю Тя» (Пс. 5:3). Последняя из трех обозначена словами: «Воздеяние руку моею — жертва вечерняя» (Пс. 140:2). Но даже ночное время мы не должны проводить без такой молитвы, как говорит Давид: «Полунощи востах исповедатися Тебе о судьбах правды Твоея» (Пс. 118:62), и Павел, как сказано в Деяниях апостолов, в полночь вместе с Силой в Филиппах молился и пел хвалу Богу, так что заключенные слышали их (Деян. 16:25).[4]

Вероятно, в этих трех часах молитвы в течение дня в Египте третьего века отражен еврейский обычай. Ориген цитирует Дан. 6:10, а мы уже видели, что в 2 Енох 51:4 (апокрифический текст эллинистического иудейства в Египте в начале христианской эры, цитируемый как Климентом, так и Оригеном в других трудах) говорится: «Хорошо ходить утром, в полдень и вечером в жилище Господа, во славу своего Создателя».[5] Раннее александрийское христианство было тесно связано с крупной эллинистической еврейской общиной Александрии — до того как восстания и массовые убийства евреев при Траяне (66-70) и при Адриане (117-138) вынудили христиан дистанцироваться от своего еврейского прошлого.[6]

Во всяком случае, Брэдшоу, безусловно, прав, отвергая обычную интерпретацию александрийских источников, которая пытается подогнать Климента и Оригена — или *Дидахэ*, если на то пошло, — под более позднюю схему «малых часов»: терции, сексты и ноны.[7] Хотя Климент и знал о молитве в третий, шестой и девятый часы, но ранняя александрийская схема, скорее всего, представляла собой молитву утром, в полдень, вечером и ночью. Брэдшоу представил ее как «первый образец ежедневной молитвы, встречающийся в этот период», которому он приписывает «апостольское происхождение».[8] Но я не уверен в том, что эта первичная египетская схема и в самом деле является хорариумом ежедневной молитвы, а не только лишь иным выражением для слов «молитесь постоянно», подобно нашему выражению «утром, днем и ночью».

---

[4] Адаптированный перевод из E.G. Jay, *Origen's Treatise on Prayer* (London: SPCK, 1954) 114-115.
[5] См. гл. 1, примеч. 15.
[6] *Ibid*. note 17.
[7] *Daily Prayer* 47-50.
[8] *Ibid*. 57-59.

III. Тертуллиан (ум. после 220)

Тертуллиану тоже известен обычай ориентирования в молитве (*Апология* 16; *К язычникам* 1:13), а также другие «рубрики», такие как о времени стояния и коленопреклонения (*О молитве* 23; *О посте* 14), которые говорят о росте стандартизации христианской молитвы. Но что гораздо более важно для наших целей, в трудах Тертуллиана мы находим первое описание того, что должно было стать к концу четвертого века классической системой христианской ежедневной молитвы: обязательная молитва в начале и в конце каждого дня с настоятельно рекомендуемой молитвой также в третий, шестой и девятый часы, и ночью.

В главе 25 его трактата *О молитве,* созданного между 198 и 204 годами, эта ежедневная молитва описана следующим образом:

> Что же касается времени [молитвы], то внешнее соблюдение определенных часов не будет бесполезным. Я имею в виду те обычные часы, которыми отмечаются промежутки дня: третий, шестой и девятый, которые в Священных Писаниях считаются наиболее торжественными. В третий час Святой Дух впервые излился на собравшихся учеников (Деян. 2:15). Петр в тот день, когда он пережил видение всей общины в том малом сосуде, поднялся наверх, чтобы помолиться в шестом часу (Деян. 10:9). Он же шел в храм с Иоанном в девятом часу, когда исцелил больного (Деян. 3:1). Хотя эти часы просто существуют без какой-либо заповеди об их соблюдении, но все же желательно установить основание, которое могло бы усилить увещевание молиться и оторвать нас от наших дел ради этой обязанности, как будто по закону, чтобы мы, по крайней мере, молились не менее трех раз в день... что, как мы читаем, соблюдал также и Даниил, в соответствии, безусловно, с израильской дисциплиной. Конечно, все это в дополнение к уставным молитвам, которые совершаются без каких-либо наставлений в начале света и ночи.

Далее Тертуллиан говорит, что христиане также должны молиться перед едой или перед тем, как отправиться в баню, и когда они с гостями (гл. 26), и даже указывает на псалмопение как часть такой христианской общей молитвы (гл.27): «Более усердные в молитве привыкли добавлять к молитвам Аллилуия и псалмы этого типа, в завершение которых могут ответить те, кто вместе...» Похоже, он имеет в виду, что псалмы с Аллилуия или каким-либо другим ответом в самом их тексте — например, Пс. 110-118 и 145-150 — выбирались с тем расчетом, чтобы собравшиеся могли отвечать в конце стихов.

В другом месте Тертуллиан также упоминает обычай вставать для молитвы ночью.[9] Он даже ссылается на собрания по ночам («*nocturnis conuocationibus*») в послании *К жене,* 4:2. А в своей *Апологии* 39:18, написанной в 197 г. по Р.Х., он приводит наши самые ранние свидетельства о трапезе агапы с обрядом вечерней лампады — отдаленном предке люцернариума кафедральной вечерни: «После омовения рук и светильников, тому, кто может, предлагается встать в центре и спеть Богу гимн из Священного Писания или собственного сочинения... И тем самым праздник также завершается молитвой» [так же, как начинался; см. 39:17].

Тертуллиан не объясняет, почему он считает утреннюю и вечернюю молитву обязательной, а в остальное время — только как бы обязательной, но можно без колебаний принять обычное объяснение, что он ссылается на заповедь о двух ежедневных храмовых жертвоприношениях в Исх. 29:38-41; 30:7-8; и Числ. 28:3-8. Позднее утреню и вечерню выделяют как Златоуст, так и Кассиан (*О правилах* II, 3:1), а Златоуст в своем *Толковании на Пс. 140,* 3 выводит эту обязанность из заповеди Ветхого Завета.

---

[9] *К жене* (ок. 203) II, 5:2; *Аполлогия* 39:18.

А что насчет дневных часов? Терлуллиан подразумевает, что христиане выбрали их в качестве времени для молитвы, потому что о них публично сигнализировали: «...эти три часа, как наиболее значимые в человеческих делах, которые разграничивают день, различают дела, которые оглашаются публично...» (*О посте* 9:10). Глава 25 его трактата *О молитве*, цитируемого выше, содержит аналогичную мотивацию: «…те обычные часы, которыми отмечаются промежутки дня», а также цитаты из текстов Священного Писания, которые станут классическим основанием для «малых часов» в позднейших святоотеческих писаниях.

Джоан Хейзелден Уокер показала, что обычай публично объявлять об этих разделениях дня не был всеобщим,[10] но предложение Тертуллиана не подтвердится и не опровергнется в зависимости от того, был ли слышен публичный сигнал для объявления этих часов или же нет. Разделение дня на двенадцать часов было обычным, как мы видим в притче о виноградарях в винограднике (Мф. 20:3-5) и в уже цитированных святоотеческих текстах, точно так же, как обычным было разделение ночи на четыре стражи (Мк. 6:48; 13:35). Было принято объединять эти двенадцать часов в группы по три. Таким образом, третий, шестой и девятый часы были обычными точками отсчета в древнем мире, и я готов согласиться с Дагмором,[11] что они стали временем для христианской молитвы просто потому, что были такими универсальными точками отсчета, которые служили для напоминания о том, что мы должны молиться всегда, «утром, в полдень и ночью», как мы говорим сегодня. Уокер пытается показать, что в Риме у этих часов молитвы могло быть апостольское происхождение; по ее мнению, этот обычай отражен в сообщении Марка о Страстях. Повествование Марка о Страстях, по-видимому, было составлено в соответствии с общепринятым в Риме делением дня, и то же самое, несомненно, относится к нескольким упоминаниям об этих часах в Деяниях. Но то, что сообщение Марка отражает якобы фактический римский хорарий молитвы в третий, шестой и девятый часы, я считаю маловероятным для того раннего времени.

IV. Киприан (ум. ок. 258)

Киприан в главах 34-36 своего трактата *О молитве Господней*, написанного около 250 года, подтверждает свидетельство Тертуллиана о системе молитвы Североафриканской церкви третьего века:

> [34] Теперь, в праздничной молитве, мы обнаруживаем, что вместе с Даниилом три отрока, сильные в вере и победоносные в плену, соблюдали третий, шестой и девятый часы именно ради таинства Троицы… Давным-давно определив эти интервалы часов в духовном смысле, поклоняющиеся Богу подчинялись им как установленному и обязательному времени для молитвы. Позже выяснилось, что эти таинства существовали раньше, потому что праведники молились таким образом. Ибо Дух Святой сошел на учеников в третьем часу (Деян. 2:15)... Точно так же Петр, поднявшись на крышу дома в шестом часу, был научен знамением, а также голосом Божьим (Деян. 10:9)... Господь также был распят с шестого по девятый час...
>
> [35] Но для нас, возлюбленные братья, помимо часов молитвы, которые соблюдались в древности, увеличилось количество и времен, и таинств. Ибо нужно также молиться утром, чтобы утренней молитвой можно было отметить воскресение Господне. Это Святой Дух имел в виду раньше, когда Он сказал в псалмах: «Царю мой и Боже мой, яко Тебе помолюся Господи. Заутра услыши глас мой, заутра предстану Ти и узрю Тя» (Пс. 5:3-4). И снова

[10] "Terce, Sext and None. An Apostolic Custom?" *Studia Patristica* 5 (TU 80, Berlin: Akademie-Verlag, 1962) 206-212.
[11] Dugmore, *The Influence of the Synagogue* 66-67.

> Господь говорит через пророка: «На рассвете они будут ждать меня, говоря: пойдем и возвратимся к Господу Богу нашему» (Ос 5:15- 6:1).
>
> Точно так же на закате и в конце дня необходимо молиться. Ибо, поскольку Христос есть истинное солнце и истинный день, когда мы молимся и просим при отступлении солнца и дня мира, чтобы свет снова снизошел на нас, мы молимся о пришествии Христа, Который дарует нам благодать вечного света. Ибо в псалмах Святой Дух возвещает, что Христос именуется днем. «Камень, — говорит он, — который отвергли строители, стал камнем преткновения. Это Господне деяние и чудесно в наших глазах. Это тот день, который сотворил Господь; возвеселимся и возрадуемся в нем» (Пс. 117:22-24). Точно так же пророк Малахия свидетельствует, что Его называют солнцем, когда говорит: «Но для вас, боящихся имени Господня, взойдет солнце правды, и в его лучах будет исцеление» (Мал. 3:20).
>
> Но если в Священном Писании Христос — есть истинное солнце и истинный день, то нет исключения для часа, в который Богу следует поклоняться часто и постоянно, так что мы, пребывающие во Христе, то есть в истинном солнце и дне, должны быть настойчивы в течение всего дня в наших прошениях и должны молиться. И когда по законам природы вернется ночь, повторяясь в свою очередь, следует, что для тех, кто молится, не может быть никакого вреда от ночной тьмы, потому что для сынов света даже ночью день. Ибо когда окажется без света тот, у кого свет в сердце? Или когда нет солнца и дня у того, для кого Христос есть солнце и день?
>
> [36] Так давайте же, мы, всегда пребывающие во Христе, то есть в свете, не перестанем молиться даже ночью. Вот как вдовица Анна, всегда молясь и бодрствуя, упорствовала в том, чтобы заслужить благодеяние Божие, как написано в Евангелии: «Она не покидала храма, служа в посте и молитвах день и ночь» (Лк. 2:37)... Давайте, возлюбленные братья, всегда пребывающие во свете Господнем... считать ночь днем. Давайте верить, что мы всегда ходим во свете. Пусть нам не мешает тьма, которой мы избежали, пусть не будет потери молитв в ночные часы… Давайте же, те, кто по Божьей милости духовно воссоздан и возрожден, будем подражать тому, чем нам суждено быть. Давайте же, те, у кого в царстве должен быть только день не перемежающийся ночью, будем так же бдительны ночью, как и при свете [дня]. Давайте же, те, которые должны всегда молиться и благодарить Бога, не перестанем и здесь молиться и благодарить.

Как и Тертуллиан, Киприан обращается к Даниилу (с тринитарным выводом), к различным другим текстам Ветхого Завета, к образу Троицы и традиционным текстам Деяний, чтобы подтвердить обычай молиться в третий, шестой и девятый часы. Для последних двух часов он добавляет Страсти Иисуса — тему, также упомянутую Тертуллианом в главе 10 его трактата *О посте*, хотя и не так прямолинейно. Важнейшим является решительное появление тем света и воскресения в утренней и вечерней молитве.

Обратите также внимание, что для Киприана «установленное и обязательное время для молитвы — *statutis et legitimis temporibus*» (цитируемая выше глава 34) в иудаизме — это не утренние и вечерние храмовые жертвоприношения, а три еврейских часа частной молитвы в Дан. 6:10, 13, которые Киприан применяет (ошибочно) к христианским дневным часам. Это ослабляет популярную теорию, основанную на «законных молитвах» Тертуллиана, о том, что двумя первоначальными временами христианской молитвы были утро и вечер, к которым позже были добавлены «малые часы». Для Киприана было верно обратное: древнейшим, обязательным временем для молитвы у евреев были третий, шестой и девятый часы, к которым христиане добавили молитву утром, вечером и ночью.

На самом деле, у нас нет ни одного раннего текста, который поддерживал бы начальную схему только утренней и вечерней молитвы. В некоторых ранних египетских источниках есть утро-полдень-вечер-ночь; в североафриканских источниках есть утренний, третий, шестой, девятый часы, агапа, вечер и ночь. И, как мы вскоре увидим, в *Апостольском предании* из Рима около 215 года имеется тот же хорарий, что и в Африканской традиции, но с добавлением еще одного ночного часа в петлоглашение. Что правда — то правда, за исключением специальных ночных бдений (Тертуллиан, *К жене* 11, 4:2), единственные два раза, когда христиане регулярно собирались в будние дни, так это утром для наставлений и вечером для вечерней агапы.

V. Апостольское предание (ок. 215)

Далее мы встречаемся с этими часами в документе, который, безусловно, является нашим самым важным литургическим источником третьего века — в греческом тексте, называемом *Апостольским преданием*, написанном предположительно Ипполитом Римским около 215 года. Однако этот документ не лишен серьезных проблем с текстом и интерпретацией. Если мы временно отложим в сторону главу 25, касающуюся агапы, интересующий нас раздел начинается с главы 35, в которой говорится о молитве дома при подъеме и в случае общего катехизического наставления рано утром: «*per uerbum catecizatio*». Я привожу текст из нового перевода Geoffrey J. Cuming:[12]

> [35] Верующие, как только они проснулись и встали, прежде чем приступить к делу, должны помолиться Богу, и таким образом поспешить к своей работе. Если есть какое-либо устное наставление, следует отдать предпочтение ему, пойти и послушать слово Божье для утешения своей души. Пусть верующий поспешит в церковь, где процветает Дух.

Эта глава содержится в самом раннем дошедшем до нас источнике документа — латинской версии, содержащейся в нескольких латинских палимпсестах на листах кодекса *Verona LV (53)*.[13] Эти листы датируются концом пятого века, а сам латинский перевод, как полагают, датируется примерно 375 годом. После только что процитированного отрывка латинский текст продолжается некоторыми канонами о Евхаристии и о крестном знамении. Затем следует лакуна, и текст возобновляется на листе 81об. мотивировкой к молитве в девятый час. Современные редакторы реконструировали этот текст, добавив недостающую часть из нашего следующего старейшего источника — саидской версии Александрийского *Синодоса* в кодексе *Британской библиотеки Or. 1320*. Рукопись датируется 1006 годом по Р.Х., но считается, что сам перевод на саидский язык был сделан с греческого текста ранее 700 года.

Конечно, подобные реконструкции в лучшем случае призрачны, но поскольку в латинской версии упоминается утренняя молитва, а потом текст после лакуны возобновляется на девятом часе, то не будет опрометчивым предположить, что недостающая часть текста сообщала также и о молитве в третий и шестой часы. Во всяком случае, вот восстановленный текст со вставленной в скобках саидской частью:

---

[12] *Hippolytus, A Text for Students* (Grove Liturgical Study 8, Bramcote: Grove Books, 1976). Критическое издание реконструированного текста: B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39, Münster: Aschendorff. 1963).

[13] E. Tidner (ed.). *Didascalia Apostolorum, canonum ecclesiasticum, Traditiones Apostolicae versions latinae* (TU 75, Berlin: Akademie-Verlag, 1963) 142. Для информации об источниках реконструированного *Ап. Трад.* см. во введениях к работам, цит. в примеч. 12; также J.-M. Hanssens. *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère* (OCA 155, Rome: PIO, 1969); *La liturgie d'Hippolyte. Documents et études* (Rome: Gregorian University, 1970).

[41] [Пусть каждый верующий, мужчина и женщина, когда они встанут утром ото сна, прежде чем вообще прикоснутся к какой-либо работе, вымоют руки и помолятся Богу, а затем приступят к своей работе. Но если дается наставление в слове Божьем, каждый должен предпочесть пойти в это место, полагая в своем сердце, что в наставнике он слышит Самого Бога.

Ибо тот, кто молится в церкви, сможет обойти нечестие дня. Тот, кто благочестив, должен считать великим злом, если он не пойдет туда, где дается наставление, и особенно если он умеет читать, или если придет учитель. Пусть никто из вас не опаздывает в церковь — место, где преподается учение. К тому же говорящему будет дано сказать то, что полезно для каждого; вы услышите то, о чем не думаете, и получите пользу от того, что Святой Дух даст вам через наставника. Таким образом, ваша вера укрепится в отношении того, что вы услышите. Там вам также скажут, что́ вы должны делать дома. Поэтому пусть каждый будет усерден, приходя в церковь — место, где процветает Святой Дух. Если будет день, когда нет наставления, то пусть каждый, когда он дома, возьмет священную книгу и прочтет в достаточной мере то, что, по его мнению, принесет пользу.

И если вы находитесь дома, молитесь в третий час и благословляйте Бога. Но если вы в этот момент окажетесь где-нибудь в другом месте, молитесь Богу в своем сердце. Ибо в тот час Христос был пригвожден ко древу. По этой причине также в Ветхом (Завете) Закон предписывает, чтобы хлеб предложения постоянно предлагался как прообраз Тела и Крови Христа; и заклание агнца без причины является этим прообразом совершенного Агнца. Ибо Христос есть Пастырь, а также Хлеб, сошедший с небес.

Молитесь подобно во время шестого часа. Ибо когда Христос был пригвожден ко древу Креста, день разделился, и наступила тьма. И поэтому в этот час пусть молятся сильной молитвой, подражая голосу Того, Кто помолился и помрачил все творение ради неверующих евреев.

И в девятом часу пусть также молятся великой молитвой и великим благословением, чтобы узнать, каким образом душа праведника благословляет] Бога, Который не лжет, Который помянул святых Своих и послал Свое Слово, чтобы дать им свет. Ибо в тот час Христос был пронзен в бок и излил воду и кровь; освещая оставшееся время дня, Он довел его до вечера. Затем, начав засыпать и положив начало другому дню, Он исполнил прообраз воскресения.

Молитесь, прежде чем ваше тело ляжет на кровать. Встаньте около полуночи, вымойте руки водой и помолитесь. Если твоя жена тоже присутствует, молитесь вместе; если ее еще нет среди верующих, иди в другую комнату, помолись и снова ложись в постель. Не ленитесь молиться. Тот, кто связан брачными узами, не осквернен.

Тем, кто омыт, нет нужды мыться снова, ибо они чисты. Когда, подув себе на руку, ты знаменуешь себя своей слюной, твое тело освящается до самых ног. Ибо когда (молитва) возносится с верующим сердцем, как бы из купели, дар Духа и окропление крещения освящают того, кто верит. Поэтому необходимо молиться в этот час.

Ибо старейшины, передавшие нам традицию, учили нас, что в этот час все творение на мгновение замирает, чтобы прославить Господа; звезды, деревья, воды на мгновение останавливаются, и все воинство ангелов (которые) служат ему, восхваляет Бога вместе с душами праведных в этот час. Вот почему верующие должны быть очень внимательны к молитве в этот час.

Свидетельствуя об этом, Господь говорит так: «Вот, около полуночи раздался крик людей, говорящих: вот, жених идет; вставайте, чтобы встретить его». И он продолжает говорить: «Итак, бодрствуйте, ибо вы не знаете, в который час он придет».

> И точно так же встаньте около времени петлоглашения и молитесь. Ибо в этот час, когда прокричал петух, дети Израиля отреклись от Христа, которого мы знаем верой, наши глаза устремлены к тому дню в надежде на вечный свет при воскресении мертвых.
>
> И если вы будете поступать так, все вы, верные, и помнить об этом, и учить этому в свою очередь, и поощрять оглашенных, вы не сможете поддаться искушению или погибнуть, поскольку постоянно памятуете о Христе.

В этом тексте стоит отметить четыре момента:

1) Ежедневный хорарий молитвы состоял из семи часов, но не тех семи, к которым мы привыкли в более поздних источниках, а следующих:

на восходе,

третий, шестой, девятый часы,

вечерняя агапа (в гл. 25),

перед отходом ко сну,

в полночь,

в петлоглашение.

2) Если саидская версия точно воспроизводит греческий текст третьего века, то это наш самый ранний источник для интерпретации дневных часов в терминах повествования Марка о Страстях. В связи с предполагаемым римским происхождением *Апостольского предания* вспомним попытку Уокер вывести ранний римский молитвенный цикл из страстного хорария Марка.[14]

3) В более ранней латинской версии, в веронских фрагментах, девятый час толкуется как час смерти Иисуса, но это толкование не зависит от хронологии Марка (см. Мф. 27:45-46; Лк. 23:44), и не подразумевает, как мы увидим, обязательного существования третьего и шестого часов с интерпретацией Страстей.

4) В латинском тексте вечерние и утренние часы приобретают пасхальное толкование: закат и восход солнца подобны смерти и воскресению Иисуса. Ночные часы носят эсхатологический характер ожидания второго пришествия и воскресения мертвых.

5) Глава 35 повторяется здесь в саидской версии, указывая, возможно, на более позднее расширение оригинального хорария для включения в него нового материала.

Что же тогда представлял собой хорарий изначального авторского текста *Апостольского предания*? Возможно, он включал в себя только:

утреннюю молитву,

девятый час,

вечернюю агапу,

вечернюю молитву,

полунощную молитву,

молитву в петлоглашение.

Брэдшоу предположил, что изначальный египетский образец молитвы «утро-полдень-вечер-ночь» был самым ранним хорариумом.[15] К этому первичному образцу был добавлен девятый час, развившийся из той службы,

---

[14] См. выше примеч. 10.

[15] Bradshow, *Daily Prayer* 61ff.

которой завершалось стояние, или пост, в среду и пятницу, о которой говорит Тертуллиан в главе 10 своего трактата *О посте*. По этой гипотезе терция была добавлена еще позже, для округления. Брэдшоу подтверждает эту точку зрения тем фактом, что в Иерусалиме четвертого века, согласно дневнику Эгерии (24:2-3; 25:5; 27:3), не существовало терции вне периода Великого поста. Однако это слабый аргумент, поскольку в иерусалимском цикле Эгерии в воскресенье вообще нет «малых часов», даже сексты (25:1-4). Кроме того, в своем трактате *О посте*, глава 10, — монтанистской работе, написанной после 207 года, — Тертуллиан нападает на католическую практику прекращения стационального поста в девятом часу, когда Господь умер на Кресте, вместо того, чтобы продлевать пост до вечера, как это делали монтанисты-ригористы. Поэтому я склонен видеть в восстановленном тексте *Апостольского предания*, включающем третий, шестой и девятый часы, законное представление римского обычая начала третьего века. И в итоге у нас остается следующая система молитвы:

Частная молитва:	***Общие собрания:***
при подъёме	
	утренние наставления
третий, шестой, девятый часы	
	вечерняя агапа
при отходе ко сну	
в полночь	
в петлоглашение	

Опять же, из-за наличия двух ночных часов молитвы кто-нибудь, возможно, засомневается объединить наши свидетельства третьего века в единую схему. В Египте мы видели систему молитв утро-полдень-вечер-ночь; у Тертуллиана — схему: утро, третий-шестой-девятый час, вечер и ночь. А теперь, в *Апостольском предании*, мы находим систему частной молитвы, подобную Тертуллиановой, но с двумя ночными молитвами и с началом традиции общих собраний по утрам и вечерам — для катехизации и агапы.

Текст *Апостольского предания*, касающийся утреннего собрания, достаточно прост: это было наставление, а не служение «утрени». Агапа, также упомянутая Тертуллианом в его *Апологии,* 39, действительно включала в себя благословение вечерней лампады, которое, без сомнения, является предком люцернария кафедральной вечерни (*evensong*). Этой главы 25 об агапе нет в веронских латинских фрагментах. Действительно, она встречается только в эфиопской версии нашего документа, основанной на более ранней арабской версии и датируемой не ранее 1295 года. Но, несмотря на его позднюю дату, параллели в таких более ранних документах, восходящих к *Апостольскому преданию*, как *Каноны Ипполита* из Египта около 336-340 гг., *Апостольские постановления* из окрестностей Антиохии около 380 г. и сирийское *Завещание Господа нашего Иисуса Христа* пятого века, побудили современных редакторов включить главу об агапе в свою реконструкцию текста третьего века, большая часть которого дошла до нас в таких разрозненных фрагментах. Вот текст, о котором идет речь:

> [25] Когда присутствует епископ и наступит вечер, диакон вносит лампаду; и, стоя посреди всех верующих, тот, кто присутствует (епископ), вознесет благодарение. Сначала он должен произнести это приветствие: «Да пребудет с вами Господь».
>
> И люди скажут: «И со духом твоим».
>
> (Епископ:) «Возблагодарим Господа».
>
> И они скажут: «Достойно и праведно: Ему подобает величие и хвала со славой».

> И он не говорит: «Горе ваши сердца», потому что это говорилось (только) при жертвоприношении.
>
> И он будет молиться, говоря так: «Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через которого Ты просветил нас, являя нам неугасимый свет. И так как мы исполнили долготу дня и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как мы ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, то мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через которого Тебе слава, и сила, и честь со Святым Духом, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь».
>
> И все говорят: «Аминь».
>
> И так они пусть встают после вечери, молясь; а отроки и девы пусть говорят псалмы.
>
> И затем диакон, взяв чашу со смешанным приношением, пусть говорит один из псалмов, в которых написано «Аллилуия»; потом, если повелит пресвитер, снова из таких же псалмов. И после того, как епископ предложит чашу, пусть он говорит весь псалом, приличествующий чаше, в то время как все говорят «Аллилуия». Когда они читают псалмы, все должны говорить: «Аллилуия», что означает: «Хвалим Того, Кто есть Бог; слава и хвала Сотворившему каждый век одним Своим словом». И по исполнении псалма пусть он возблагодарит над чашей и раздаст части всем верующим.

Вывод

Свидетельства первых трех веков христианства хотя и не являются несопоставимыми, но достаточно разнообразны, и исключают всякую легкую попытку согласовать их все и вписать в единую систему или хорарий, не прибегая к насилию над фактами.

I. Курс

У египтян мы находим систему молитвы утро-полдень-вечер-ночь, близкую к обычаям евреев и ессеев. Но египетские источники также упоминают молитву перед едой и в целом подчеркивают непрестанную молитву, так что упомянутые моменты времени, возможно, были просто иным выражением того, что христиане должны молиться «утром, в полдень и ночью» — другими словами, постоянно.

У североафриканцев и в *Апостольском предании* мы ближе к полной серии часов, которые в конечном итоге объединятся в курс четвертого века:

при подъеме

[общая катехизация в *Ап.пред*.]

третий, шестой, девятый часы

перед сном

ночью [*Ап.пред*.: полночь и петлоглашение].

Ни один источник не называет исключительно утро и вечер в качестве христианских часов молитвы, и поэтому мы не должны придавать слишком большого значения тому, что Тертуллиан называет «*законными*» их.

II. Содержание молитвенных служб

Что это была за молитва, какова была ее форма, структура, что на самом деле происходило? Доподлинно мы не знаем, но история дает несколько подсказок. Евсевий в своей *Церковной истории* VII, 30:10 рассказывает о проблемах для Церкви, возникших в третьем веке по поводу популярных гимнов

еретиков, и мы знаем, что эта ситуация вызвала реакцию против гимнов, написанных в частном порядке, не относящихся к Писанию — ψαλμοὶ ἰδιοτικοί, как их называли, — что, в свою очередь, способствовало распространению библейского псалмопения и песнопений в христианской литургии во втором и третьем веках. Кроме того, Тертуллиан говорит нам, что первые христианские ежедневные молитвы произносились в одиночестве или же в присутствии других, что употреблялись гимны и библейские псалмы; и вместе с *Апостольским преданием* Тертуллиан указывает, что иногда псалмы исполнялись респонсорно. Оба этих свидетеля описывают также и агапу, которая включала в себя обряд вечерней лампады, псалмопение и молитву. Обычная утренняя служба в *Апостольском предании* состояла из Священных Писаний и наставлений. Большего сказать мы не можем.

III. Значение

В этот период мы видим также зачатки того, что станет общепринятой интерпретацией христианского курса молитвы — его «теологии» — по крайней мере, в кафедральном обиходе. Вечером и утром, при заходе и восходе солнца, Церковь напоминает себе о пасхальном переходе Иисуса от смерти к жизни. Практика ориентации в молитве, засвидетельствованная Климентом, Оригеном и Тертуллианом, также была связана с этой символикой Христа — солнца правды и света миру, а также с эсхатологическим ожиданием второго пришествия Господа, «ибо, как молния приходит с Востока и сияет до Запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24:27). Свет вечерней лампады во время вечерней молитвы символизирует Христа — свет миру. Дневные часы напоминают о Страстях в изложении Марка; третий час также является памятью о сошествии Святого Духа в день Пятидесятницы. Ночная молитва эсхатологична, как бдение дев в ожидании пришествия жениха и непрестанные восхваления ангелов, которые однажды станут и нашими.

Была ли это «общественная молитва», «частная молитва» или нечто среднее? Сам вопрос является анахронизмом для этого раннего периода. Христиане молились, а в одиночку или вместе — это зависело не от характера молитвы, а от того, кто оказался рядом, когда наступил час молитвы. Различные «рубрики» — о молитве лицом на восток или с поднятыми руками (Климент, *Строматы* VII, 7, 40:1), когда преклонять колени, а когда нет — одинаково соблюдались наедине или в собрании. Смысл был в том, чтобы молиться. Во времена гонений или в течение рабочего дня — это обычно значило наедине. Когда была возможность собраться вместе — собирались, потому что сама природа Церкви предполагает собрание. Но наедине или вместе — молитва была одинаковой, за исключением таких служб, как агапа или Евхаристия, которые по самой своей природе совершались только совместно.[16]

[16] О частоте и общинном характере ранней Евхаристии см. R. Taft, "The Frequency of the Eucharist throughout History", *Concilium* 152 (1982) 13-24.

3. Кафедральное богослужение на Востоке в четвертом веке

В связи с так называемым миром Константина в 312 году Церковь получила свободу развивать общественные и внешние аспекты своей жизни. Последствия сразу стали заметны в церковной организации, в искусстве и архитектуре, а также в литургии. Были организованы церковные епископии (епархии) и провинции (митрополии), созваны соборы, основаны монастыри, построены базилики и баптистерии, созданы мозаики для их украшения. А христианское богослужение, которое раньше было тайным делом преследуемого меньшинства, стало неотъемлемой частью повседневной общественной жизни Римской империи. Это привело к поразительному расцвету литургических обрядов. Константинопольский церковный историк Сократ, чья *Церковная история*, написанная между 439 и 450 годами, описывает события первого посленикейского столетия (324-425), говорит:

> …Нигде среди всех сект не найдёшь двух церквей с одним и тем же обрядом молитвы. …Составить полный список всех разновидностей обычаев и соблюдаемых церемониальных обрядов каждого города и страны было бы трудно или даже невозможно (V, 22).

Но несмотря на то, что во второй половине четвертого века христианское общественное богослужение являет подлинный фейерверк документальных свидетельств, происходит эволюция, а не революция: она не переворачивает то, что было раньше, а опирается на него. Для нас это кажется революционным, потому что происходит так внезапно, как весна на крайнем севере, где резко повышается температура, тают снега и льды, а семена, давно погребенные под снегом, внезапно прорастают. Нечто подобное происходит с суточным кругом богослужения, или литургией часов, в этот период.

Матеос делит развивающееся в этот период богослужение на три типа: 1) кафедральное, 2) египетское монашеское, 3) городское монашеское.[1] Это не три последовательных хронологических этапа развития единого богослужения, а три различных типа богослужения, которые развивались в трех отдельных областях церковной жизни. Первые два развиваются одновременно с середины четвертого века. Третий — синтез первых двух — виден уже в последней четверти того же столетия.

Это разделение служб на «кафедральные» и «монашеские» восходит к известному немецкому литургисту Антону Баумштарку (ум. 1948) — основателю школы сравнительной литургики. В последние годы стало модным оспаривать историческую основу, на которой держится это разделение, считать различение монашеская/кафедральная всего лишь умственной конструкцией, концептуальной основой, описывающей не столько конкретные службы, которые когда-либо существовали независимо друг от друга, сколько «идеальные типы» литургических форм, найденных вместе в одних и тех же службах с самого начала. Но справедливость усмотренного Баумштарком различия была широко продемонстрирована в последние годы такими учеными, как Матеос, Арранц, Винклер, Брэдшоу и автор этой книги. И даже поверхностный взгляд на современный коптский *Орологий* убеждает в несправедливости такого скептицизма, как мы увидим в главе 4.

Служба немонашеских церквей называется «кафедральной», а не «приходской», потому что на протяжении веков именно епископская церковь была центром всей литургической жизни. Эта служба немонашеских церквей

[1] "The Origins of the Divine Office" *Worship* 41 (1967) 477-485.

была популярным богослужением, для которого были характерны символы и церемонии (светильники, благовония, процессии и т. д.), пение (респонсории, антифоны, гимны), разнообразие служителей (епископ, пресвитер, диакон, чтец, псаломщик и т. д.) и псаломопение, которое было ограниченным и избранным, а не рядовым и полным. То есть псалмы не читались непрерывно в соответствии с порядком их номеров в Библии, но только лишь определенные псалмы или разделы псалмов выбирались по их соответствию часу или службе. Кроме того, кафедральные службы были служением хвалы и заступничества, а не литургией слова. Вопреки другому распространенному заблуждению, на обычной кафедральной службе не было никаких чтений из Священного Писания, кроме как в Египте и Каппадокии. Чтения, обнаруженные сегодня в некоторых службах, являются результатом более позднего развития календаря праздников, а не частью основной структуры обычных кафедральных служб.[2]

Евсевий — первый свидетель кафедрального богослужения

Нашим первым свидетелем такого богослужения является известный церковный историк Евсевий (ок. 263-339), епископ своего родного города Кесарии в Палестине с 313 года. В своем *Комментарии к Пс. 64*, стих 9b (LXX): «Празднуй исходы утра и вечера», Евсевий объясняет, что эти утренние и вечерние торжества были истолкованы как гимны (ὑμνολογίας) и похвалы (αἰνοποιῆσεις), а затем говорит, почему:

> Ибо это, несомненно, немалый признак Божьего могущества, что во всем мире в церквах Бога во время утреннего восхода солнца и в вечерние часы Богу предлагаются гимны, похвалы и поистине божественные радости. Божьи радости — это конечно гимны, воссылаемые повсюду на земле в Его Церкви в утреннее и вечернее время. По этой причине где-то сказано: «Да усладится Ему хвала моя» (Пс. 146:1), и «Да будет молитва моя, как благовоние пред Тобою» (Пс. 140: 2).[3]

Ссылка на Пс. 140 знаменательна, поскольку, хотя Евсевий этого и не говорит, но в других источниках четвертого века мы увидим, что это был псалом кафедральной вечерни (*evensong*). Соответствующим ядром кафедральной утрени (*morning praise*) был Пс. 62, как подразумевает Евсевий в своем *Комментарии к Пс. 142*, стих 8.[4] А комментируя Пс. 65:2, он говорит о традиции пения и псалмопения во всей Церкви Бога, не только среди греков, но и среди варваров.[5] Наконец, в своей *Церковной истории* II, 17:21-22 Евсевий упоминает ночные бдения, особенно (значит, не исключительно?) во дни Страстей (*passiontide*). Во время этих бдений размышляли над Священным Писанием, и в ходу была форма респонсорного пения.

---

[2] По этому вопросу см. R. Zerfass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (LQF 48, Münster: Aschendorff, 1948). В восточносирийском (ассиро-халдейском) обряде, одном из самых древних и чисто «кафедральном», чтения есть только в пасхальное воскресенье. См. A.J. Maclean, *East Syriam Daily Offices* (London: Revington, Percival and Co., 1894) 264, note 2; J. Mateos, *Lelya-Sapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin* (OCA 156, Rome: PIO, 1976[2]) 443. Евангелие, которое теперь читается на вечерне в определенные дни Великого поста или перед воскресеньями и праздниками, не является оригинальной частью этой службы, а происходит из древней Литургии Преждеосвященных Даров или, в случае воскресений и праздников, из мессы следующего дня. См. S. Pudichery, *Ramsa. An Analysis and lnterpretation of the Chaldean Vespers* (Dhamaram College Studies 9, Bangalore: Dhamaram College, 1972) 93ff., 184-198; C. Mousses, *Les livres liturgiques de l'Eglise chaldéene* (Beirut: lmprimerie orientale, 1955) 22.

[3] PG 23, 630.

[4] PG 24, 49.

[5] PG 23, 648.

Во времена Евсевия в течение нескольких лет мы находим свидетельства об этих службах во всех провинциях Христианского Востока.

Египет

Наше первое египетское свидетельство о кафедральной службе четвертого века исходит от Афанасия Александрийского (295-373). Его труды *История ариан,* 81, и *В защиту бегства,* 24, подтверждают существование кафедральных бдений, на которых присутствовали как монахи, так и миряне, и которые включали в себя чтения, респонсорное псалмопение и молитвы. Немногим позже у Иоанна Кассиана, который был в Египте примерно с 380 по 399 год, в *Собеседованиях,* 21:26, игумен Феона, призывая к утренней молитве в Египте, говорит:

> И такого рода благочестие даже многие из тех, кто живет в миру, соблюдают с особой тщательностью, так как они встают до рассвета, или очень рано, и вообще не занимаются обычными и необходимыми делами этого мира, прежде чем поспешат в церковь и устремятся освятить перед Богом первые плоды всех своих действий и деяний.

В этом тексте упоминается только утренняя молитва, и непонятно, включала ли она в себя общий синаксис. Но Х. Квек цитирует некоторые из более поздних коптских источников, и из них выясняется, что в Египетской Церкви были известны ежедневные утренняя и вечерняя молитвы.[6]

Каноны Ипполита — средневековый арабский документ, который, по словам его издателя Р. Коквина, восходит к оригинальному греческому тексту, составленному около 336-340 гг. в Александрийском патриархате,[7] — не только подтверждает существование кафедральной службы в Египте, но и дает нам ценную информацию о ее составе:

> *Канон 21. О собрании всех священников и людей в церкви каждый день.* Пусть священники собираются в церкви каждый день, а также диаконы, иподиаконы, чтецы и все люди, в петлоглашение. Они должны совершать молитву, псалмы, чтение книг и молитв...

В каноне 26, озаглавленном «О слушании Слова и о молитве в церкви», мы читаем, что «каждый должен заботиться о том, чтобы ходить в церковь каждый день, когда есть молитвы», по причине того, что слушается в церкви, что является Словом Божьим. А в каноне 27 говорится, что Священные Писания следует читать дома на рассвете, когда в церкви нет молитвы, и молиться в середине ночи и в петлоглашение. Эти тексты — особенно канон 21, который достаточно ясен, — должны относиться к этой службе, поскольку ежедневной Евхаристии в тот период в Египте не было.[8] Таким образом, мы можем заключить, что Слово Божие — возможно, не только псалмопение, но и чтения из Священного Писания, — было неотъемлемой частью кафедральной службы в Нижнем Египте.

Канон 27 того же документа, «о том, кто не ходит в церковь, чтобы он читал книги каждый день; и о призыве молиться в полночь или в петлоглашение», возобновляет эсхатологическую тему и тему ангельской хвалы в ночной молитве, которые встречаются в источниках третьего века:

---

[6] H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (Puhlications de l'Institut Orienraliste de Louvain 3, Louvain: Université Catholique de Louvain, 1970) 10-11.

[7] PO 31, 329ff. Каноны, приведенные ниже, взяты из этого издания. О происхождении этих канонов см. H. Brakrnann, "Alexandreia und die Kanones des Hippolyt," *Jahrbuch für Antike und Christentun* 22 (1979) 139-149, который считает, что они из Египта, но не из самой Александрии (ср. 149).

[8] См. Taft, "The Frequency of the Eucharist," 14.

> Пусть каждый позаботится о том, чтобы молиться с великой бдительностью в полночь, ибо наши отцы говорили, что в этот час все творение усердно служит прославлению Бога, все ангельское воинство и души праведных благословляют Бога. Ибо Господь свидетельствует об этом, говоря: «В полночь раздался крик: вот, жених пришел, выходите ему навстречу» (Мф. 25:6). Опять же, в петлоглашение в церквах совершаются молитвы, ибо Господь говорит: «Бодрствуйте, ибо вы не знаете, в какое время придет господин, вечером, или в полночь, или в петлоглашение, или утром» (Мк. 13:35); и это означает, что мы должны восхвалять Бога каждый час. И когда человек спит в своей постели, он должен молиться Богу в своем сердце.

Из этого же канона выясняется, что евангельская заповедь молиться беспрерывно была не только для монахов. И это не является египетской особенностью. То же самое учение мы видим у Златоуста (*Слово об Анне* 4,5-6), у Иеронима *(Письмо 46*,12) и прочих.

По-видимому, чтения были также и в кафедральной службе Верхнего Египта. Во второй половине четвертого века Пафнутий в своей *Истории монахов Египетской пустыни* цитирует двух друзей из Суана (Асуан), которые позже стали монахами. «Раньше мы вместе ходили в церковь ежедневно, как вечером, так и утром, и слушали читаемое Священное Писание и поучение из Евангелия, в котором говорится: "Тот, кто любит отца или мать больше Меня, не достоин Меня..."»[9] Этот текст также должно относить к литургии часов, поскольку, опять же, в Египте в четвертом веке не было обычая ежедневной Евхаристии.[10] Х. Квек считает его важным свидетельством наличия чтений в египетской службе, которые, как он отмечает, были египетской особенностью.[11] Он также ссылается на более поздний текст — арабскую редакцию девятого века проповеди, приписываемой Феофилу Александрийскому, основанную на более раннем греческом оригинале. Этот текст подтверждает наличие чтений из Священного Писания в египетском кафедральном богослужении: «Бедный человек, который совершает свои обязательные молитвы, ходит в церковь утром и вечером и участвует в чтении перикоп, принимает Тело Христово и Его Кровь, принимает мир и хранит себя от всякого зла...»[12]

Каппадокия

Большинство наших свидетельств о кафедральной службе в Каппадокии связана с большой и выдающейся христианской семьей, из которой произошли три епископа, монах, монахиня и ряд святых: Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской и экзарх Понта в 370 году, его сестра св. Макрина и его братья свв. Григорий Нисский и Петр Севастийский — тоже епископы, а также их мать и бабушка.

Григорий Нисский (ум. 394) в своем *Житии святой Макрины* описывает смерть своей сестры в 379 году.[13] За день до этого Григорий пожелал остаться с умирающей Макриной: «Но, — пишет он, — песнопение певчих призывало к благодарению за свет, и она отослала меня в церковь» (гл. 22).

---

[9] H. E. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London: British Museum, 1915) text, 437; см. так же 953, и O.H.E. Burmester. "The Canonical Hours of the Coptic Church," OCP 2 (1936) 82.

[10] См. примеч. 8.

[11] Частное причащение и *Untersuchungen* 8-13.

[12] H. Fleisch, "Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et de St. Paul. Texte arabe publié pour la première fois et traduit par H. Fleisch," *Revue de l'Orient chrétien* 30 (1935/1946) 398.

[13] Цитируемые отрывки переведены из P. Maraval (ed.) Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine* (SC 178, Paris: Cerf, 1971) 212, 226.

Вечерняя служба началась с возжигания лампад. Это было практической необходимостью — для обеспечения освещения службы. Но даже среди нехристиан возжигание вечерней лампады имело глубокий смысл. В наш век изобилия электричества «нам трудно оценить красоту мерцающих масляных лампад, пронизывающих своим светом сгущающуюся ночную тьму. Но культуры до Эдисона приветствовали искусственный свет с чувством благодарности».[14] Язычники привыкли приветствовать свет восклицанием «Χαίρε φῶς ἀγαθόν (Да здравствует добрый свет)!» или «Χαίρε φῶς φιλόν (Да здравствует дружественный свет)!» и Климент Александрийский в своем *Увещевании* 11, 114:1, рекомендует нам приветствовать истинного Бога словами «Радуйся, свет!» Таким образом, еще до того, как вечерня (*evensong*) превратилась в формальную общественную службу, христианское домашнее благочестие унаследовало люцернарий — практику приветствия вечернего светильника молитвой и хвалой.

У кого он был позаимствован — вопрос спорный. Тертуллиан в своем послании *К язычникам,* 1:13, обвиняет язычников в том, что они заимствовали «еврейский обряд люцернария» и другие еврейские обычаи, «которые, — говорит он, — безусловно, чужды вашим богам». Но я скептически отношусь к тому, что этот общий языческий обычай якобы был заимствован у такого презираемого меньшинства, как евреи. Более того, хотя в еврейском обряде кануна субботы и огней Хануки есть параллели с люцернарием, но я не знаю ни одной еврейской параллели в *ежедневных* домашних или синагогальных ритуалах евреев, а языческое и христианское приветствие вечерней лампады было *ежедневным* действием. Поэтому я склонен думать, что христианский люцернарий — это воцерковленный языческий обряд.[15]

В *Апостольском предании* Ипполита (ок. 215) мы видели, что этот раннехристианский люцернарий был связан с агапой и включал в себя молитву благодарения за свет. К последней четверти четвертого века в Каппадокии этот обряд и его название были включены в кафедральную вечерню. Это захватывающее нововведение, которое мы видим еще в 374 году в похвале Григория Назианзина своему отцу, также Григорию, который был епископом Назианза в Каппадокии, где эта заупокойная речь была произнесена в присутствии святого Василия Великого.[16] Соответствующий отрывок касается пасхального бдения, но люцернарий пасхального бдения происходит от люцернария вечерни, а не наоборот.

Но давайте вернемся к Григорию Нисскому — житию его сестры Макрины. Из его описания обстановки смерти на следующий вечер в главе 25 видно, что обряд домашнего светильника все еще был в ходу, несмотря на его внедрение в церковную службу.

> И когда наступил вечер и принесли лампаду, она открыла глаза, которые до этого были закрыты, и посмотрела на свет, и мне стало ясно, что она хотела произнести благодарение за свет, но поскольку голос подвел ее, она исполнила приношение своим сердцем и движением рук, тогда как губы ее двигались в соответствии с внутренним импульсом.

---

[14] A. Ciferni, "The Lucernarium," *Liturgical Prayer* 5 (Winter 1976/77) 32-33.

[15] Раннехристианский люцернарий и его языческие аналоги обсуждаются в работах, цитированных в гл. 2, примеч. 2. См. также J. Mateos "Quelques anciens documents sur l' office du soir," OCP 35 (1969) 348-351; A. Tripolitis, "Φῶς ἱλαρὸν. Ancient Hymn and Modem Enigma," *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 190ff.; A. Quacquarelli, *Retorica e liturgia antenicena* (Richerche patristiche 1, Rome: Desclée. 1960) ch. 7: "*Lux perpetua* e l'inno lucernare," 153-180. Г. Винклер в своем исследовании отдает предпочтение домашнему еврейскому происхождению христианского люцернария: "Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens," ALW 16 (1974) 60ff.

[16] *Oration* 18, 28-29, PG 35, 1017-1021, интерпретация F. van de Paverd, "A Text of Gregory of Nazianzus Misinterpreted by F. E. Brighlman," OCP 42 (1976) 197-206.

Василий, который также умер в 379 году, в том же году, что и его сестра Макрина, предоставляет нам ценную информацию о том, что это «благодарение за свет» было вечерним гимном Φῶς ἱλαρόν, который до сих пор является гимном люцернария византийской вечерни в соответствии с традицией св. Саввы:

> О радостный Свет святой славы бессмертного Отца, небесного, святого, блаженного, Иисусе Христе! Когда мы приходим к закату солнца и созерцаем вечерний свет, мы славим Тебя, Отец, Сын и Святой Дух, Боже! Подобает во все времена восхвалять Тебя благозвучными голосами, о, Сын Божий, Податель жизни. Вот почему весь мир прославляет Тебя!

Эта ἐπιλυχνίος εὐχαριστία, один из самых ранних дошедших до нас христианских гимнов, является восхвалением Христа, истинного Света, сияющего во тьме мира и освещающего — то есть спасающего — всех мужчин и женщин. В своем трактате *О Святом Духе,* 29 (73), Василий говорит, что гимн был древним еще в его время, настолько древним, что он даже не знал, кто его написал:

> Нашим отцам казалось уместным не принимать дар вечернего света в тишине, а сразу же приносить благодарение при его появлении. Мы не можем сказать, кто был отцом слов благодарения за свет. Но люди произносят древнюю формулу, и те, кто говорит: «Мы славим Тебя, Отец, Сын и Святой Дух Божий», никогда и никем не считались нечестивыми.

Вариант Василия «Святой Дух Божий» является оригинальным, что видно по Синайскому *Орологию* девятого века, изданному Матеосом.[17]

Василию также, по-видимому, была известна и ектения «ангела мирна» — традиционная формула отпуста в конце вечерней службы. В *Письме 11* он пишет анонимному другу:[18]

> Проведя, по милости Божьей, целый день в компании наших детей и отпраздновав Господу поистине совершенный праздник, …мы отправили их к Вашей светлости в добром здравии, помолившись Богу, любящему человечество, чтобы он дал им ангела мира помощником и спутником в путешествии...

Василий также перефразирует эту ектению и применительно к монашескому богослужению в *Пространных правилах,* 37:3: «…просяще у него руководства и наставления в том, что полезно».

Таким образом, каппадокийская кафедральная вечерня во второй половине четвертого века включала в себя службу светильника с Φῶς ἱλαρόν, вероятно, Пс. 140 и заключительные ходатайства. Пс. 140 не указан в каппадокийских документах, но мы с вероятностью можем предположить его присутствие на основе свидетельств из других областей, как мы вскоре увидим. Возможно, были и чтения Писания. Несколько позже Сократ Константинопольский в своей *Церковной истории* (ок. 439-450) V, 22 — в сборной солянке из информации о различных литургических обычаях древности — говорит: «Аналогично в Кесарии Каппадокийской и на Кипре по субботам и воскресеньям всегда вечером при возжигании лампад (μετὰ τής λυχναψίας) пресвитеры и епископы изъясняют Писания». Так что, по-видимому, на кафедральной вечерне по выходным в Каппадокии была проповедь, а возможно даже и чтения.

Таким образом, праздничная кафедральная вечерня в Каппадокии имела примерно следующую базовую структуру:

Люцернарий с Φῶς ἱλαρόν

---

[17] "Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (LX^{e} siêcle)" *Mélanges E. Tisserant* III. l (ST 233, Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1964) 56, 70ff.

[18] Письма Василия, процитированные здесь и далее, взяты из Y. Courtonne (ed.) S. Basile, *Lettres.* 2 vols. (Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres," 1957/1961).

Пс. 140

Чтения и проповедь

Ходатайства с прошениями «ангела мирна».

Об утренней молитве у нас меньше информации, но в *Письме 207*, 3, Василия, написанном духовенству Неокесарии в ответ на их критику его литургических нововведений в Кесарии (*plus ça change...*), описывается бдение, которое завершается кафедральной утреней:

> [1] Что касается обвинения на счет псалмопения, которым особенно пугают простых людей наши клеветники, я должен сказать следующее: [2] обычаи, употребляемые в настоящее время, согласуются и гармонируют со всеми церквами Божьими. [3] У нас народ (λαός), «от ночи утреннюет» (Ἐκ νυκτός ὀρθρίζει: Ис. 26:9) в доме молитвы, [4] и в скорби, и печали, и постоянных слезах исповедуется Богу. [5] Наконец, встав с молитв, начинают псалмопение. [6] И теперь, разделенные на две части, они поочередно поют, тем самым упрочивая изучение отрывков из Писаний и в то же время вырабатывая у себя внимательность и сосредоточенность сердца. [7] Затем снова, оставляя одному запевать песнопение, прочие отвечают.
>
> [8] И таким образом, проведя ночь в разнообразном псалмопении, усиленном молитвами, [9] когда начинает рассветать день, все вместе, единым голосом и единым сердцем, возносят псалом исповедания Господу, произнося каждый свои собственные слова покаяния.
>
> [10] Если вы будете избегать нас по этой причине, то будете избегать египтян, избегать жителей обеих [Верхней и Нижней] Ливий, фиванцев, палестинцев, арабов, финикийцев, сирийцев и тех, кто живет у Евфрата, — словом, всех тех, среди кого в почете были бдения (ἀγρυπνίαι), и молитвы и общее псалмопение.

Какова была природа этого бдения, которое, как признает Василий, было недавним нововведением? Матеос когда-то считал, что это ночное бдение базилианских аскетических общин.[19] Но мы с ним пересмотрели этот вопрос, и мы согласны с Брэдшоу, что в любом случае нельзя быть в этом уверенным.[20] Во-первых, как мы увидим в следующей главе, это бдение не соответствует обычаям аскетов в *Пространных правилах* 37:5, в которых предусматривается время отдыха между ночным μεσονυκτικόν, или полунощницей, и утренней молитвой аскетов. Кроме того, в тексте говорится о «народе» (λαός). Раз уж верно то, как отмечает Матеос,[21] что Василий не называет своих подвижников «монахами», но весь контекст отрывка о псалмопении из *Письма 207* наводит на мысль о кафедральной практике. Например, Василий оправдывает свои литургические обычаи, апеллируя ко «всем церквам Божьим» (2) и многочисленным странам (10), тогда как ранее в том же письме, говоря об аскетах, он апеллирует только к трем традиционным колыбелям монашества: Египту, Палестине и Месопотамии.[22] Кроме того, из-за отсутствия какого-либо явного сравнения с монашескими обычаями других мест видится более вероятным, что Василий имеет в виду специальное кафедральное бдение, подобное тому, которое мы видим в Александрии и Константинополе того же времени.

Василий начинает свое описание службы (3) фразой из Ис. 26:9, которую мы также найдем в антиохийском бдении Златоуста, и которая до сих пор является великопостным инвитаторием к ноктурнам в византийской савваитской

---

[19] "L'office monastique à la fin du IV[e] siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce," OC 47 (1963) 85-86.
[20] *Daily Prayer* 101-102.
[21] "L'office monastique," 86.
[22] *Letter* 207, 2, ed. Courlonne, vol. 2, 185.

службе. Кроме того, описание псалмопения, сначала антифонного (6), затем респонсорного (7), и прерываемого молитвами (8), удивительно похоже на бдение вифлеемских монахов в пятницу вечером, обсуждаемое в следующей главе (ср. *О правилах* III, 8:4 Кассиана). Его структура основывается на литургической единице (liturgical unit) из трех антифонов, трех респонсорных псалмов и трех чтений, повторявшихся в течение всей ночи. Так что, по крайней мере, представляется верным, что Василий описывает специальное, а не ежедневное бдение.

Это бдение, возможно, начиналось (3) с Ис. 26:9 (и далее) в качестве инвитатория, за которым, возможно, следовал Пс. 118, затем литургическая единица, как у Кассиана, повторяемая несколько раз. Кафедральная утреня начинается (9) Пс. 50 и состоит из «гимнов и песнопений» (ὕμνοι καὶ ᾠδαι), в соответствии с *Письмом 2*, 2 Василия Григорию Назианзину.[23] Этот документ описывает молитву аскетов, но поскольку каппадокийская монашеская служба (см. главу 5) была смешанной — включающей в себя элементы кафедральной утрени, — мы можем использовать его в качестве свидетельства об этой службе.

Итак, гипотетически я реконструировал каппадокийское бдение следующим образом:

Бдение Ис. 26:9 и далее
Пс. 118

Антифонная псалмодия; молитвы
Респонсорная псалмодия; молитвы
[Чтения]
} повторяется

Утреня Пс. 50
Гимны и песни
[Ходатайства]

Кипр

Епифаний (ок. 315-403) — монах в Иудее в течение тридцати лет, прежде чем стал епископом Саламина (Констанции Кипрской) в 367 году, — также ссылается на «утренние гимны и молитвы» и «вечерние (λυχνικός) псалмы и молитвы» в главе 23 своего трактата *О вере*, написанного ок. 374-377. Обратите внимание, что он говорит об утренних гимнах и молитвах, а также о вечерних псалмах и молитвах, т.е. во множественном числе. Я вернусь к этому моменту позже, по поводу количества вечерних псалмов в дневнике Эгерии и спорного вопроса о происхождении хвалитных псалмов. Достаточно сказать сейчас, что псалмы и гимны, сопровождаемые ходатайственными молитвами, были и остаются ядром утренних и вечерних кафедральных служб.

В главе 24 того же трактата Епифаний говорит, что заповедана частая, усердная, настойчивая молитва днем и ночью в установленные часы, не будучи откровеннее в том, что это были за часы. Но поскольку эта глава касается мирян, ясно, что посещение утренних и вечерних собраний не исчерпывало их молитвенных обязанностей.

Антиохия

Именно в Антиохии — городе и его окрестностях — мы впервые находим множество свидетельств существования кафедральных служб, которые до сих пор встречались лишь в нескольких упоминаниях мимоходом.

[23] *Ibid*. vol. 1, 6.

I. Иоанн Златоуст

Златоуст в Антиохии около 390 года побуждает к двум ежедневным кафедральным собраниям в своих *Огласительных гомилиях* VIII, 17-18.

> Будьте очень усердны, приходя сюда ранним утром (ὄρθρον), чтобы принести молитвы и хвалы всех Богу, и поблагодарить за уже полученные блага, и умолить Его, чтобы соизволил стать близким другом для защиты в будущем… Но пусть каждый идет на свои дела со страхом и трепетом, и проведет время дня так, как обязаный вернуться сюда вечером, чтобы дать господину отчет за весь день и попросить прощения за неудачи. Ибо невозможно, даже если мы будем десять тысяч раз бдительны, избежать ответственности за всевозможные ошибки. Либо мы сказали что-то неподходящее, либо слушали пустую болтовню, либо были потревожены какой-нибудь неприличной мыслью, либо не контролировали свои глаза, либо тратили время впустую и праздно, вместо того чтобы делать должное. И именно поэтому каждый вечер мы должны просить прощения у господина за все эти ошибки… Затем мы должны провести ночное время в трезвении и таким образом быть готовыми снова предстать на утрене…[24]

В своем *Толковании на Пс. 140,* 1,[25] также антиохийского периода его служения до 397 года, Златоуст говорит, что Пс. 140 поется «ежедневно». Позже, когда он объясняет, почему, становится ясно, что имеется в виду вечерня. Он также говорит о Пс. 62 как об утреннем псалме:

> Многое в этом псалме [140] подходит для вечернего времени. Однако не по этой причине отцы выбрали этот псалом, а скорее предписали произносить его в качестве спасительного лекарства и прощения грехов, чтобы все, что загрязняло нас в течение всего дня: будь то на рынке, дома или где бы мы ни проводили время, — мы избавлялись бы от всего этого вечером при помощи этой духовной песни. Ибо это действительно лекарство, которое уничтожает все эти вещи.
>
> Утренний псалом того же рода… Ибо он разжигает желание к Богу, и веселит душу, и сильно вдохновляет ее, и наполняет ее великой добротой и любовью... Но давайте посмотрим, с чего он начинается и чему нас учит: «Боже, Боже мой, я бодрствую пред Тобою, душа моя жаждет Тебя» (Пс. 62:1). Вы видите, как явлены слова пламенной души? Где любовь к Богу, там все зло уходит; где память о Боге, там забвение греха и уничтожение зла…

Святой Василий в своих *Пространных правилах*, 37:4, также утверждает, что вечерня служит умилостивлением за грехи дня, но поскольку он говорит о монашеской службе, мы вернемся к этому тексту в главе 5.

Чуть позже в том же *Толковании на Пс. 140*, 3, комментируя второй стих: «Да вознесется молитва моя, как фимиам, пред Тобою, воздеяние рук моих, как вечерняя жертва», Златоуст применяет ветхозаветную левитскую заповедь к кафедральным утрене и вечерне, подобно *orationes legitimae* Тертуллиана, что мы видели в предыдущей главе:

> Это было предписано и установлено законом для священников, что... каждое утро и вечер они приносят в жертву и сжигают агнца. Первое называлось утренним жертвоприношением, второе — вечерним жертвоприношением. Бог повелевает, чтобы его совершали, показывая тем, что необходимо быть ревностным в поклонении Ему как в начале, так и в конце дня.

Но похоже, Златоусту в антиохийском богослужении не было известно церемониального употребления фимиама, поскольку он дает чисто духовное

---

[24] A. Wenger (ed.) Jean Chrysostome. *Huit catéchèses baptismales inédites* (SC 50, Paris: Cerf. 1957) 256-257.

[25] Соответствующий отрывок в PG 55, 427, 430.

толкование Пс. 140:2: «Да вознесется молитва моя, как фимиам, пред Тобою», в контексте вечерни.[26] Вероятно, то же самое можно сказать и о ритуализации вечернего света лампады. В своей великопостной гомилии *На Бытие, беседа 4*, 3, он жалуется, что его антиохийские слушатели обращают меньше внимания на свет Священного Писания, которое он им проповедует, чем на светильники в церкви и на того, кто в этот самый момент, по-видимому, шел по церкви, зажигая лампады.[27] Эти гомилии не обязательно читались на вечерне — это вполне могло происходить и на службе причащения в девятый час, когда прерывался пост, — но во всяком случае, из текста следует, что лампады зажигались «без фанфар» во время проповеди.

Наконец, в своей *Гомилии 6 на 1 Тим.* 1, Златоуст говорит о ходатайствах в конце ежедневных служб. 1 Тим. 2:1-4 — классический христианский текст, касающийся этих ходатайств в молитве: «Прежде всего, я призываю, чтобы совершались мольбы, молитвы, ходатайства и благодарения за всех людей, за царей и всех, кто занимает высокие должности…» Златоуст сообщает нам, что во время кафедральных утренней и вечерней молитв в Антиохии четвертого века были такие ходатайства о различных намерениях: «Что означает это "прежде всего" в ежедневной службе? Посвященные (крещеные) знают, как каждый день (мольбы) возносятся вечером и утром, как мы молимся за весь мир, за царей и за всех власть имущих».[28]

Златоуст снова ссылается на ежедневные ходатайства в другой антиохийской гомилии, *На трудные места пророчеств* 2, 5.[29] Он отмечает, что присутствовали оглашенные, — следовательно, он говорит о кафедральной, а не о монашеской службе, — и говорит, мы не думаем, что у нас есть сила духа должным образом молиться за епископа, за присутствующих и за всех. Но группой мы осмеливаемся на это, потому что община придает силу, а молитва, возносимая всеми людьми вместе в церкви, обладает огромной мощью. Оглашенные не могут этого делать, потому что они еще не являются частью этого ходатайствующего народа священников. Кроме того, Златоуст упоминает прошения за весь мир, за всю Церковь по всему миру и за всех епископов. Очевидно, это описание молитв, которые, как мы знаем, были в конце христианских служб, включая литургию слова. Но такие «ежедневные» ходатайства наверняка относятся к кафедральным утрене и вечерне, поскольку Евхаристия в Антиохии в то время не совершалась ежедневно.[30]

В дополнение к этим двум общим собраниям Златоуст призывает мирян усердно молиться также и в течение дня, где бы они ни находились, и даже с преклонением колен и с воздеянием рук в молитве — по возможности.[31]

II. Апостольские постановления

Апостольские постановления — пространный церковный устав, написанный на греческом языке около 380 года сирийцем из окрестностей Антиохии, но не из самого города, — по-видимому, дают первое полное описание структуры и содержания трех кафедральных служб: утрени (*morning praise*), вечерни (*evensong*) и воскресного бдения. В книге II, 59 мы читаем:[32]

---

[26] PG 55, 430-432.
[27] PG 54, 597.
[28] PG 62, 530.
[29] PG 56, 182.
[30] Taft, "The Frequency of the Eucharist," 15.
[31] *Поучение на Анну* 4, 5-6. PG 54, 666-668.
[32] Текст переведен с F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn: F. Schoeningh, 1905) vol. 1.

> Когда ты учишь, епископ, повелевай и увещевай людей регулярно посещать церковь утром и вечером каждый день, и вообще не оставлять ее, но собираться постоянно и не умалять Церковь, отлучаясь и лишая Тело Христово члена. Ибо это сказано не только для пользы священников, но пусть каждый из мирян услышит то, что сказал Господь, как сказанное ему самому: «Кто не со Мной, тот против Меня, и кто не собирает со Мной, расточает» (Мф. 12:30). Не расточайтесь нехождением в собрание, вы, члены Христовы, вы, чьей главой является Христос, согласно Его собственному обетованию, присутствующий и общающийся с вами. Не будьте небрежны по отношению к себе, не лишайте Спасителя Его собственных членов, не разделяйте Его Тело, не расточайте Его члены, не предпочитайте нужды этой жизни Слову Божьему, но собирайтесь каждый день утром и вечером, пойте псалмы и молитесь в домах Господа, утром произнося Пс. 62, а вечером — Пс. 140.
>
> Но особенно в субботу и в день Господень, воскресения Господня, встречайтесь еще усерднее, вознося хвалу Богу, Который сотворил все через Иисуса, и послал Его к нам, и позволил Ему пострадать, и воскресил Его из мертвых. Иначе как будет защищаться перед Богом тот, кто не соберется в этот день, чтобы услышать спасительное слово о воскресении, в день, когда мы совершаем три молитвы стоя в память о Том, Кто воскрес тридневно, в этот день, когда совершается чтение пророчеств, и провозглашение Евангелия, и приношение жертвы, и Дар святой пищи?

Здесь мы видим два ежедневных богослужения, утреннее и вечернее, ядром которых являются Пс. 62 и Пс. 140, а также видим воскресное всенощное бдение, включающее в себя воскресное евангелие и три «молитвы» в честь воскресения на третий день (подробнее об этом бдении — позже), за которым следует обычная литургия слова, анафора и причастие. Обратите внимание, что соответствующая глава *Дидаскалии* третьего века, расширенной редакцией которой является только что процитированный отрывок, содержит только общее увещевание чаще посещать церковь, особенно в воскресенье для Евхаристии, но без каких-либо ссылок на общественные ежедневные службы, субботу и воскресное бдение.[33] Так что это явно инновации четвертого века.

В книге VII, 47, дается редакция *Слава в вышних Богу* (*Gloria in excelsis*), ставшего позже стандартным элементом в восточных утренях, а в кодексе озаглавленного «утренняя молитва». И в главе 48 дается «вечерний гимн», состоящий из Пс. 121:1 (*Возвеселихся о рекших*) и *Ныне отпущаеши* (*Ninc dimittis*) из Лк. 2:29-32.

Большой интерес представляет книга VIII, 34, в которой дается полный обзор ежедневной молитвы немонашеских церквей четвертого века, как частной, так и общественной:

> Совершайте молитвы утром, и в третий, и в шестой, и в девятый час, и вечером, и в петлоглашение; утром благодарите, потому что Господь просветил вас, отняв ночь и принеся день; в третий, потому что в этот час Господь принял приговор об осуждении от Пилата; в шестой, потому что в этот час Он был распят; в девятый, потому что все содрогнулось, когда Господь был распят; …вечером благодарите, потому что Он дал вам ночь для отдыха от ежедневных забот; в петлоглашение, потому что в этот час возвещается благая весть о наступлении дня для совершения дел света.
>
> Но если невозможно пойти в церковь из-за неверующих, вы должны собраться в доме... Но если невозможно собраться ни в доме, ни в церкви, пусть каждый поет псалмы, читает, молится сам по себе, или вдвоем, или втроем, «Ибо где, — сказал Господь, — двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20)...

[33] *Ibid*. 170-173.

Затем в главах 35-39 книги VIII описываются два ежедневных публичных собрания, приводятся даже тексты длинных заключительных ходатайств и молитв. Поскольку ектении для различных категорий — оглашенных, обуреваемых, просвещаемых, кающихся и верных — такие же, как и те, что завершают литургию слова в книге VIII, 6-10, автор ссылается на эти главы, не приводя текст, который заполняет шесть колонок в издании Миня или же семь страниц в издании Функа.[34] На каждое прошение верующие отвечали «Κύριε ἐλέησον»:

> …Когда наступит вечер, ты соберешь церковь, епископ, и после того как будет произнесен светильничный псалом (ἐπυλυχνίον ψάλμον), диакон произнесет [прошения] за оглашенных, и обуреваемых [ἐνεργούμενοι], и φωτιζόμενοι, и тех, кто в покаянии, как мы сказали выше [в главах 6-9]. И после их удаления диакон должен сказать: «Все мы, верные, Господу помолимся», и после того как он провозгласит [прошения] первой молитвы [выше в главе 10] он должен сказать:
>
> Спаси нас, Боже, и восстави нас Твоим Христом.
>
> Восставше, просим
>
> милости Господа и Его сострадания,
>
> ангела мирна,
>
> добрых и полезных,
>
> христианской кончины,
>
> мирных и безгрешных вечера и ночи.
>
> И просим, чтобы все время нашей жизни было безупречным.
>
> Предадим себя и друг друга живому Богу через Его Христа.

В конце ектении епископ произносит молитву, прося в том же духе о мирном и безгрешном вечере и ночи, а также о вечной жизни. Затем диакон восклицает: «Поклонитесь для возложения рук», и епископ произносит «Молитву главопреклонения», или окончательное благословение, над склоненными верующими, прося Божьей милости и благословения, после чего диакон объявляет отпуст: «Идите с миром».

Структура утренней молитвы та же, за исключением того, что псалом — это Пс. 62, а прошения и молитвы соответствуют часу. Епископ просит Бога «принять наше утреннее благодарение и помиловать нас», и в благословении епископ молит Бога «сохранить их во благочестии и праведности и даровать им вечную жизнь во Христе Иисусе».

Таким образом, первоначальное ядро кафедральной утренней и вечерней молитвы было:

Псалмодия (Пс. 62 или 140)

Ектения, молитва благословения и отпуста для каждой из четырех категорий (оглашенные, ἐνεργούμενοι, φωτιζόμενοι, кающиеся)

Ектения верных

Молитва

Молитва благословения

Отпуст

[34] *Ibid*. 478-493. 544-555; PG 1, 1016-1088, 1137-1141.

III. Феодорит Кирский

Полвека спустя кафедральные службы в Антиохии по-прежнему в полном действии и даже развились в ритуальном плане. Феодорит (ок. 393-466), уроженец Антиохи, а с 423 года епископ Кира — небольшого городка к востоку от Антиохи — рассказывает в своей *Истории Церкви*, II, 24 (цитируется ниже в главе 9), как два мирянина из Антиохии, Флавиан и Диодор, в 347-348 годах изобрели антифонное псалмопение для ночных бдений, а в своей *Истории Филофея*, 30:1, Феодорит описывает, как сирийская дева и подвижница святая Домнина посещала ежедневные кафедральные часы. «Она идет в петлоглашение в священный храм недалеко оттуда [где она жила], чтобы вместе с другими, как женщинами, так и мужчинами, вознести гимн Богу всего сущего. Она делает это не только в начале, но и в конце дня...»[35]

В своих *Вопросах к Исходу* 28, написанных где-то после 453 года, Феодорит, комментируя ветхозаветное приношение в Исходе, приводит наше первое явное свидетельство церемониального украшения этих служб. Текст, о котором идет речь, — Исх. 30:7-8: «И воскурит Аарон благовонный фимиам на нем [алтаре кадильном]; каждое утро, когда он приготовляет лампады, он должен воскуривать его, и когда Аарон вечером зажигает лампады, он должен воскуривать его, вечный фимиам перед Господом во все ваши роды». Комментируя его в связи с христианским богослужением, Феодорит говорит: «Мы совершаем литургию, предназначенную для внутренней части скинии [т.е. приношение фимиама]. Ибо это фимиам и свет ламп, которые мы предлагаем Богу, а также служение таинств святого престола».[36] Таким образом, он четко различает Евхаристию и приношение фимиама и света, которое, несомненно, относится к двум другим христианским кафедральным собраниям — утреннему и вечернему. Это церемониальное усложнение было новшеством, поскольку, как я отмечал выше, Златоуст, по-видимому, не знал употребления благовоний в антиохийском богослужении. Ефрем (ум. 373), однако, в своей *Carmina Nisibena* 17:4,[37] говорит о «жертве фимиама», что может относиться к употреблению благовоний на службе под влиянием Исх. 30:7-8.

Константинополь

У нас очень мало свидетельств о богослужении Нового Рима в этот ранний период. Созомен в своей *Церковной истории* VIII, 7-8, написанной между 439 и 450 годами, свидетельствует о кафедральных службах в Константинополе во время краткого и злополучного епископства Златоуста там в 397-404 годах. Люди «употребляли утренние и ночные гимны» (ἐωθίνοις καὶ νυκτερίνοις ὕμνοις ἐχρῆτο), а сам Златоуст ввел бдения и стациональные процессии с антифонным псалмопением, чтобы конкурировать со службами ариан.

Иерусалим

Мы подробно информированы о первозданной литургии агиополя благодаря удивительно подробному описанию в дневнике монахини-паломницы из Испании Эгерии, которая путешествовала по Святой Земле в период с 381 по 384 год, во время епископства св. Кирилла (ум. 386), одного из великих литургических руководителей этой творческой эпохи. Вместе с *Апостольскими*

---

[35] P. Canivet, A. Leroy-Molinghcn (eds.), Théodoret de Cyr. *Nistoire des moines de Syrie*, tome 2: "*Histoire philothée*" (SC 257, Paris: Cerf, 1979) 241.

[36] PG 80, 284.

[37] E. Beck (ed.), *Des hl. Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, CSCO 218, scr. syri vol. 92, 46; CSCO 219, scr. syri vol. 93, 55.

постановлениями этот путевой дневник является наиболее важным документом, отражающим состояние христианской литургии в конце четвертого века.

В главе 24 описываются службы обычной седмицы. Читая ее, нужно помнить, что Иерусалим к тому времени уже стал великим центром паломничества и был наводнен монахами, монахинями, аскетами и разнообразными паломниками, единственной целью которых было посетить святыни и помолиться там. Таким образом, литургия агиополя не только обладала роскошной полнотой и великолепием, присущими только великим городам и центрам паломничества Поздней Античности, но и впитала в себя определенные монашеские черты. Вот текст:[38]

> [1] Верные сестры, я уверена, что вам будет интересно узнать о ежедневных службах, которые совершают в святых местах, и я должна рассказать вам о них. Каждый день все двери Анастасиса открываются прежде петлоглашения, и входят «*моназонты* и *парфены*», как их здесь называют, а также некоторые миряне, мужчины и женщины, по крайней мере, те, кто желает проснуться в такой ранний час. С этого времени и до рассвета они присоединяются к пению припевов к гимнам, псалмам и антифонам. Между каждыми двумя гимнами есть молитва, так как каждый день по очереди есть два или три пресвитера и диакона, которые находятся там с моназонтами и читают молитвы между всеми гимнами и антифонами.
>
> [2] Как только наступает рассвет, они начинают утренние гимны, а епископ со своим духовенством приходит и присоединяется к ним. Он идет прямо в пещеру, и внутри решетки он сначала произносит молитву о всех (поминая имена, какие пожелает) и благословляет оглашенных, а затем еще одну молитву и благословляет верных. Затем он выходит из-за решетки, и все подходят, чтобы поцеловать ему руку. Он благословляет их одного за другим и выходит, а когда происходит отпуст — уже день.
>
> [3] В полдень снова все приходят в Анастасис и произносят псалмы и антифоны, пока епископу не будет отправлено сообщение. Снова он входит и, не садясь, идет прямо за решетку в Анастасисе (то есть в пещеру, куда он вошел ранним утром), и снова, после молитвы он благословляет верных и выходит за решетку, и снова они подходят, чтобы поцеловать его руку.
>
> [4] В три часа они снова делают то, что делали в полдень, но в четыре часа у них *лихникон*, как они его называют, или, на нашем языке, *люцернар*. Все люди снова собираются в Анастасисе, и все лампады и свечи горят, так что он весь сияет. Огонь приносят не снаружи, а из пещеры — внутри решетки, где днем и ночью постоянно горит лампада. Некоторое время у них бывают псалмы и антифоны Люцернара; затем посылают за епископом, который входит и садится на главное место. Пресвитеры также приходят и садятся на свои места, а гимны и антифоны продолжаются.
>
> [5] Затем, когда закончат петь всё что назначено, епископ встает и выходит перед решеткой (т.е. пещерой), один из диаконов совершает обычное поминовение отдельных лиц, и каждый раз, когда он упоминает имя, большая группа мальчиков отвечает *Кирие элейсон* (на нашем языке «Господи, помилуй»). Их голоса очень громкие, [6] Как только диакон исполнил свою часть, епископ произносит молитву и молится *Молитвой за всех*. До этого момента верные и катехумены молились вместе, но теперь диакон призывает каждого катехумена встать, где стоит, и преклонить голову, а епископ произносит благословение над катехуменами со своего места. Есть еще одна молитва, после которой диакон призывает всех верных преклонить головы, а епископ произносит благословение над верными со своего места. Таким образом происходит отпуст в Анастасисе, и все они подходят один за другим, чтобы поцеловать епископу руку.

[38] *Egeria's Travels* (London: SPCK, 1971) для этой и прочих цитат из Эгерии.

> [7] Затем, поя гимны, провожают епископа из Анастасиса ко Кресту, и все идут с ним. По прибытии он произносит одну молитву и благословляет оглашенных, затем другую и благословляет верных. Затем епископ и все люди снова идут за Крест и делают там то, что они делали перед Крестом; и в обоих местах подходят, чтобы поцеловать руку епископа, как делали в Анастасисе. Повсюду горят большие стеклянные лампады, и перед Анастасисом, а также перед Крестом и за ним — много свечей. К концу всего этого наступают сумерки. Итак, это службы, проводимые каждый будний день у Креста и в Анастасисе.

Хуан Матеос тщательно проанализировал службы, описанные в этом документе, и я последую его интерпретации.[39] День начинается молитвенным бдением аскетов — монахов и монахинь; им соприсутствуют несколько священнослужителей, которые по очереди участвуют в этом служении, содействуя верующим в их молитве. Кафедральные службы в узком смысле слова состоят из утрени, сексты, ноны и вечерни, или «*люцернара*», как называет ее Эгерия (24:4). Первые три службы следуют схеме, которую мы видели в *Апостольских постановлениях*: псалмопение, за которым следуют ходатайства. Но по-видимому, в агиопольских службах было несколько псалмов, хотя об этом невозможно сказать точнее, ибо Эгерия нечетко употребляет терминологию: говорит о «гимнах, псалмах, антифонах», не уточняя, о чем именно идет речь. (Однако, обратите внимание в этом контексте, что в древних литургических документах «говорить» — по-гречески λέγειν, на латыни *dicere*, по-сирийски *emar* — является общим термином, означающим устное исполнение, но не означает «говорить» или «декламировать» в отличие от «распевать», или «петь», или «возглашать», как ошибочно предполагали некоторые литургисты.)

Таким образом, иерусалимская форма служения, по-видимому, отличается от обычаев Антиохии. Брэдшоу[40] цитирует отрывок из Антиохийской *Беседы 11 на Матфея*, 7, Златоуста в качестве вероятного доказательства того, что на службах Антиохии было несколько псалмов, но ван де Паверд интерпретирует этот текст как относящийся к литургии слова.[41] Как показал Матеос,[42] в древнем константинопольском богослужении антиохийского происхождения сохранилась антиохийская традиция только одного вечернего псалма, в то время как во всех богослужебных традициях, происходящих от иерусалимской (например, в византийском монашеском богослужении св. Саввы, а также в халдейской, сирийской и маронитской вечерне), имеется по три или более вечерних псалмов, включая, конечно же, Пс. 140 — во всех случаях. Выше мы видели, что Епифаний Саламинский тоже говорит о «вечерних псалмах» (ψαλμοὶ λυχνικοί), но он изначально был монахом в Палестине, прежде чем стать епископом на Кипре, и богослужение его Церкви могло отражать палестинский обычай. Во всяком случае, сохранившаяся кафедральная вечерня иерусалимского типа содержит в себе несколько вечерних псалмов, тогда как в традициях антиохийской семьи был только Пс. 140, и эта более поздняя структура, по-видимому, согласуется с тем небольшим количеством свидетельств первозданной формы этих служб, которые мы можем найти в источниках четвертого века.

Вечерня у Эгерии включает в себя не только псалмы и антифоны, а также обычные заключительные ходатайства и отпусты, но и начинается обрядом

---

[39] "La vigile cathédrale chez Egérie," OCP 27 (1961) 281-312.
[40] *Daily Prayer* 74.
[41] См. PG 57, 200, и F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Joannes Chrysostomos* (OCA 187. Rome: PIO, 1970) 124ff.
[42] "Quelques anciens documents," 360.

светильника, в котором вечерний свет выносят из Гроба Господня, — обрядом, символизирующим Воскресшего Христа, исходящего из гроба, чтобы принести свет Своего спасения в омраченный грехом мир. За вечерней следуют краткие стациональные службы у двух святых мест: перед Крестом и за ним.

В общих чертах эти агиополитские вечерни выглядели примерно следующим образом:

Возжжение лампад

Вечерние псалмы, включая Пс. 140

Антифоны

Вход епископа

Гимны или антифоны

Ходатайства и благословения

Отпуст

Литии перед Крестом и за ним, с молитвами и благословениями

Обратите внимание, что в Иерусалиме секста и нона тоже были общественными кафедральными часами (терция совершалась только в Великий пост 27:4-5), что необычно для такой ранней даты и, вероятно, связано с большим количеством монахов, монахинь и аскетов, которые стекались в Святую Землю после мира Константина и участвовали, как рассказывает Эгерия, в службах храмов во святых местах.

Службы в воскресенье начинались в петлоглашение с воскресного бдения. Те, кто приходил на него пораньше, молились в атриуме до открытия базилики, но эта молитва не входила в состав служб. Эгерия описывает это в главе 24:8-12:

> [8] Но на седьмой день, в день Господень, собираются во внутреннем дворе перед петлоглашением, весь народ, столько, сколько сможет войти, как будто это Пасха. Внутренний двор — это «базилика» рядом с Анастасисом, то есть снаружи, и для них там были развешаны лампады. Те, кто боится, что не успеют к петлоглашению, приходят рано и сидят там в ожидании, поя гимны и антифоны, а между ними произносятся молитвы, так как там всегда есть пресвитеры и диаконы, готовые к бдению, потому что там собирается так много людей, а открывать святые места до петлоглашения не принято.
>
> [9] Вскоре пропоет первый петух, и в этот момент входит епископ и идет в пещеру в Анастасисе. Все двери открываются, и все люди входят в Анастасис, который уже освещен лампадами. Когда вошли, один из пресвитеров произносит псалом и все отвечают, а после этого следует молитва; затем один из диаконов произносит псалом, и еще одна молитва; затем один из священнослужителей произносит третий псалом, третья молитва и *всеобщее поминовение*. [10] После этих трех псалмов и молитв они несут кадила в пещеру Анастасиса, так что вся базилика Анастасиса наполняется благоуханием. Затем епископ, стоя внутри решетки, берет Евангелие и идет к двери, где он сам читает повествование о воскресении Господа. В начале чтения все собрание стенает и плачет обо всем, что Господь претерпел ради нас, и то, как они плачут, тронуло бы до слез даже самого сурового человека. [11] По окончании Евангелия епископ выходит, и его с пением провожают ко Кресту, и все идут с ним. Там бывает один псалом и молитва, затем он благословляет людей, и это отпуст. Когда епископ выходит, все подходят поцеловать ему руку.
>
> [12] Затем епископ сразу же удаляется в свой дом, а все моназонты возвращаются в Анастасис, чтобы петь псалмы и антифоны до рассвета. Между всеми этими псалмами и антифонами бывают молитвы, а пресвитеры и диаконы каждый день по очереди дежурят в Анастасисе, совершая бдение вместе с народом. Некоторые миряне, мужчины и женщины, любят

оставаться там до рассвета, но другие предпочитают вернуться домой и немного поспать.

Рассказ Эгерии об этом бдении является ценным свидетельством истории кафедральных часов, поскольку детали этой воскресной службы до сих пор сохраняются во многих нынешних системах богослужения Востока и Запада. Это была популярная и весьма торжественная служба. Толпы людей стекались на нее, «как будто была Пасха», — говорит нам Эгерия (24:8). И присутствием епископа во время всей службы отмечалась ее особая важность в седмичном цикле. Для иерусалимских кафедральных служб это было необычно. На прочих часах епископ предоставляет псалмодию и песнопения низшему духовенству, задерживая свой торжественный вход до тех пор, пока ему не придет время произнести ходатайственные молитвы и дать последние благословения. Но на воскресном бдении он присутствует с самого начала, несомненно, в сопровождении своих пресвитеров и диаконов, ожидая входа людей в алтаре Гроба Господня.

Церковь пылает, ярко освещенная сотнями мерцающих масляных лампад. Служба начинается с трех псалмов, произносимых по очереди пресвитером, диаконом и другим священнослужителем, люди отвечают на стихи респонсорием, или припевом. За каждым псалмом следует молитва. Эта троекратная литургическая единица из псалмопения и молитвы соответствует «трем молитвам стоя в память о Том, Кто воскрес тридневно», в *Апостольских постановлениях* II, 59, цитируемых выше. Матеос показал, что термин «молитвы» (εὐχάς) здесь и в других службах может употребляться со включением в него также и псалмов вместе с гимнами.[43] За тремя антифонами следуют обычные ходатайства. Затем внутрь Гроба Господня вносят кадила, вероятно, в память о мироносицах — женщинах, которые принесли благовония ко гробу, чтобы помазать тело Господне, и таким образом, стали первыми свидетелями воскресения (Мк. 16:1-8; Лк. 23:55—24:1-11; ср. Мф. 28:1-8). По крайней мере, это обычная тема в деталях этого бдения, сохранившихся в армянской и византийской традициях. После этой символической подготовки служба достигает своей кульминации в возглашении воскресного евангелия. Из описания Эгерией выражения скорби, вызываемой этим чтением, ясно, что в евангельском отрывке содержалась вся пасхальная тайна — не только воскресение, но также страсти и смерть на кресте. То, что евангелие являлось кульминацией службы, видно из других упоминаний Эгерии о бдении (27:2; 43:1), где фраза «евангелие воскресения Господня» является сокращением для обозначения всей службы. Кроме того, сам епископ, а не диакон или чтец, как можно было бы ожидать, возглашает евангелие, возвещая о воскресении, подобно ангелу перед гробом при приходе жен-мироносиц. Служба завершается краткой литией у Креста, как это было принято в кафедральных службах агиополя.

Итак, воскресное бдение выглядело следующим образом:

Три респонсория или антифона с молитвами в честь тридневного воскресения

Общие ходатайства

Каждение

Пасхальное Евангелие

Процессия ко Кресту с пением

Лития у Креста: псалом и молитва, благословение и отпуст

[43] "La vigile cathédrale chez Egérie," 299-301.

Матеос, безусловно, прав, предполагая агиополитское происхождение этого бдения.[44] Связь между его символикой и празднованием в ротонде Анастасиса с пустой гробницей, или Гробом Господним, очевидна. По окончании бдения епископ и прочие уходят, в то время как подвижники остаются для своего обычного молитвенного бдения, чтобы дождаться утрени на рассвете, за которой, в свою очередь, немедленно следует Евхаристия (25:1-2). По воскресеньям дневные часы пропускаются, но вечерня совершается как обычно (25:3).

По поводу этих кафедральных служб Эгерия отмечает, что «употребляющиеся псалмы и антифоны всегда уместны, будь то ночью, ранним утром, на дневных молитвах, в полдень, или в три часа, или в люцернаре. Всё подходяще, уместно и имеет отношение к тому, что совершается» (25:5). Именно этим отличаются *кафедральные* службы от *монашеского* псалмопения, с которым мы столкнемся в следующей главе. В кафедральных службах были псалмы, *выбираемые* по их пригодности для конкретной службы, например, Пс. 62 на утрене и Пс. 140 на вечерне. Псалмопение монашеских служб было непрерывным, то есть просто следовало порядку номеров библейской Псалтири без всякой попытки согласовать тематику библейского текста с природой и духом часа молитвы. Были различия также и в исполнении псалмопения. Монахи, как мы увидим, просто читали псалом стих за стихом или же слушали чтение солиста. В кафедральном обиходе участие народа в псалмопении обеспечивалось добавлением респонсориев и антифонов, или припевов. Солист или солисты пели стихи псалма, на которые прихожане отвечали респонсорием — фиксированным стихом псалма или аллилуией, или же отвечали антифоном, то есть тропарем, или припевом — произведением церковной поэзии. Кроме того, отличие заключалось во разнообразии функций среди служителей (епископ, пресвитер, диакон и т. д.), а также в употреблении церемониала: света, благовоний, процессий — и то, и другое было совершенно чуждо монашескому обычаю. Мы видели описания этих характерных кафедральных элементов в общих чертах в прочих источниках. У Эгерии проект приобрел законченный вид.

Заключение

Вне всякого сомнения, во второй половине четвертого века мы наблюдали богатый праздник богослужений. За исключением Египта, где картина неясна, к концу столетия в Палестине, Сирии, Малой Азии и Константинополе мы видим уже устоявшийся курс кафедральных служб, совершаемых всей общиной — епископом, духовенством и народом. Утреня и вечерня были двумя преимущественными часами ежедневной молитвы, и эти службы состояли из популярных элементов, таких как выборочные псалмы и песнопения, выбираемые по их соответствию часу и исполняемые при участии народа посредством респонсориев и антифонов; церемониал светильника, благовония, процессии; и обычные ходатайственные прошения о нуждах, которые так дороги сердцам людей.

[44] *Ibid*., 297. О соборном бдении и его остатках в других источниках и дошедших до нас обрядах см. также J. Mateos, "Les différentes expèces de vigiles dans le rite chaldéen," OCP 27 (1961) 47-63; id., "Les matines chaldéenes, maronites et syriennes," OCP 26 (1960) 51-73; id., Lelya-Sapra 55-66, 423-431; id., "L'office dominical de la rèsurrection," *Revue du clergé africain* (May 1964) 263-288; id., "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," POC 11 (1961) 17-35, 201-220; esp. 203-205; J. Tabet, "Le tèmoignage de Bar Hebraeus (d. 1286) sur la vigile cathédrale," *Melto* 5 (1969) 113-121; id., 'Le tèmoignage de Sévère d'Antioche (d. 538) sur la vigile cathédrale," *Melto* 4 (1968) 6-12; id., L'office commun maronite. Etude du lilyo et du safro (Bibliothèque de l'Universitè S.-Esprit, Kaslik [Lebanon), 1972) 210ff.

Если мы мысленно отбросим местные особенности, такие как иерусалимские литии (*stations*), то скелет основных часов кафедрального порядка, вероятно, выглядел примерно следующим образом:

Ежедневные	***Воскресные***
	Воскресное бдение Три антифона с молитвами Ходатайства Каждение Евангелие Благословление и отпуст
Утреня Утренние псалмы и песнопения, включая Пс. 62 Слава в вышних Богу Ходатайства Благословление и отпуст	
	Евхаристия
Вечерня Обряд света и гимн Вечерняя псалмодия, включая Пс. 140 Каждение «Гимны и антифоны» Ходатайства Благословление и отпуст	

И не было ничего загадочного в обосновании этих служб. Утренний час молитвы был служением благодарности и хвалы за новый день и за спасение во Христе Иисусе. Это был христианский обычай начала и освящения нового дня. А вечерня была христианским обычаем завершить его, поблагодарив Бога за милости дня, испросив у Него прощения за ошибки дня и попросив Его милости и защиты, чтобы ночь была безопасной и безгрешной. Основным символом обеих служб был свет. Восходящее солнце и новый день с его переходом от тьмы к свету напоминали о воскресении из мертвых Христа, солнца правды. Вечерняя лампада напоминала Иоаннов «свет миру», сияющий среди тьмы греха. И христиане совершали эти молитвы сообща, поскольку, как утверждают Златоуст и *Апостольские постановления*, их единственной силой было Тело Христово. Отсутствовать в собрании — значит ослабить тело и лишить главу членов.

4. Египетское монашеское богослужение в четвертом веке[1]

Во второй половине четвертого века в немонашеских церквах происходило формирование кафедральной литургии часов, а в монашеских центрах, которые возникли в Египте и Фиваиде, Палестине, Месопотамии, Сирии и Каппадокии, в то же самое время развивался параллельный ряд систем богослужения. Матеос делит эти монашеские системы богослужения на два семейства: 1) «чисто» монашеское богослужение египетской пустыни и 2) смешанное богослужение городского монашества.[2] Это различение остается в силе до тех пор, пока мы осознаём, что оно относится к «типам» богослужения, поскольку мы обнаруживаем несколько «чистых» египетских монашеских систем богослужения, а также и несколько городских. Особый интерес для наших целей представляют два типа египетского монашеского богослужения, о которых у нас больше всего свидетельств: традиция Скита и традиция тавеннесиотов Пахомия.

Традиция Скита

В Нижнем Египте в четвертом веке существовало три больших монашеских центра: Нитрия, Келлия и Скит, — расположенные к югу от Александрии в Ливийской, или Великой Западной, пустыне к западу от дельты Нила. Наиболее важной из этих монашеских «пустынь» для нашего рассказа является Скит — нынешняя долина Вади-эн-Натрун в шестидесяти пяти километрах к северо-западу от Каира.

Иоанн Кассиан родился, как принято считать, около 360 года в Малой Скифии (современная Румыния) недалеко от дельты Дуная, отправился в Египет молодым монахом и оставил нам подробное описание обычаев Скита. Кассиан жил в Ските примерно с 380 по 399 год и, несомненно, посетил два близлежащих монашеских центра Нитрию и Келлию примерно в семидесяти километрах к северу. Возможно, он имел контакт с пахомианами монастыря Метанойя в Канопусе на побережье в Дельте (ему было известно «Правило» Пахомия, так как он ссылается на него в *Предисловии*, 5, к своему сочинению *О правилах*). Но он никогда не ступал на землю Тавеннесиота в Фиваиде, или долине Нила в Верхнем Египте.[3] В своем сочинении *О правилах*, написанном около 417-425 гг., примерно через двадцать лет после отъезда из Египта (он сам говорит, что больше не доверяет своей памяти [*Предисловие*, 4]), Кассиан пытается не историю египетского монашества написать, а реформировать галльское монашество по египетскому образцу. Таким образом, он приспосабливает свой опыт полуотшельнического монашества Скита к рамкам галльских киновий. Совершая эту корректировку, он описывает несколько идеализированное египетское богослужение, которое, по-видимому, представляет собой синтез различных элементов, а затем заявляет о его универсальном авторитете как традиции «всего Египта и Фиваиды» (*О правилах* II, 3-4). Но несмотря на сходство между системами Верхнего и Нижнего Египта, станет очевидным, что Кассиана нельзя

---

[1] Я благодарен редакторам *Worship* и The Liturgical Press, Кологвилл, штат Массачусетс, за разрешение пользоваться в этой главе некоторыми материалами из моей статьи "Praise in the Desert: the Coptic Monastic Office Yesterday and Today," *Worship* 56 (1982) 513-536.

[2] "The Origins of the Divine Office," 478.

[3] J.-C. Guy. "Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?" *Studia Patristica* 8 (TU 93, Berlin: Akademie-Verlag, 1966) 366-367; A Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (Studia Anselmiana 57. Rome: Herder, 1968) 150. О Канопусе см. D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, n.d.) 54-55.

считать надежным свидетелем обычаев пахомиан. Все это необходимо иметь в виду, оценивая пространный и подробный отчет Кассиана о египетском богослужении в книгах II и III его сочинения *О правилах*:[4]

> II.5...Некто встал посреди, чтобы петь псалмы Господу, и в то время как все они сидели (как это по-прежнему принято в Египте), их мысли были сосредоточены на словах певца, тогда как он, равномерно произнося стих за стихом, пропел одиннадцать псалмов, разделенных введенными между ними молитвами; двенадцатый он завершил припевом Аллилуия, а затем своим внезапным исчезновением с глаз всех сразу положил конец их обсуждению и их службе.
>
> 6 После чего почтенное собрание Отцов поняло, что Божественным Провидением было установлено общее правило для собрания братьев по указанию ангела, и поэтому постановило, чтобы это число сохранялось как на их вечерних, так и на ночных службах, а когда они добавили к нему два чтения — одно из Ветхого и одно из Нового Завета, то добавили их просто в качестве дополнительных и по личному назначению — только для тех, кому это нравилось и кто стремился путем постоянного учения приобрести ум, навыкший во Священном Писании. Но в субботу и воскресенье они оба отрывка читали из Нового Завета, а именно: один из Посланий или Деяний апостолов и один из Евангелия. И те, чья забота — чтение и запоминание Священных Писаний, поступают так же и от Пасхи до Троицы.
>
> 7 Итак, эти вышеупомянутые молитвы начинают и заканчивают таким образом, что по окончании псалма не спешат сразу же преклонять колени, как некоторые из нас делают в этой стране... У них же не так, но прежде чем преклонить колени, они несколько мгновений молятся, а пока стоят, большую часть этого времени проводят в молитве. И таким образом, после этого, в течение самого короткого промежутка времени они падают ниц на землю, как бы поклоняясь Божественной Милости, и как можно скорее встают, и снова выпрямляются с простертыми руками — точно так же, как они стояли, молясь, до этого, — и остаются в сосредоточенности мыслей на молитвах... Но когда тот, кто должен «собрать» (*collect*) молитву, поднимается с земли, все они сразу же встают, так что никто не осмеливается преклонить колена, прежде чем он поклонится, или задержаться, когда он встал с земли, чтобы не подумали, что таковой самостоятельно вознес свою собственную молитву вместо того, чтобы до конца следовать за руководителем.
>
> 8 Ту же практику, которую мы наблюдали в этой стране, а именно — в то время как один допевает до конца псалма, все, стоя, поют вместе громким голосом: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу», — мы никогда не слышали нигде на Востоке, но там, пока все молчат, когда псалом закончен, следующую молитву возносит певец. Но этим гимном в честь Троицы обычно заканчивается только все псалмопение целиком...
>
> 10 Когда же собираются вместе, чтобы совершить вышеупомянутые чины, которые называют синаксисами, они настолько совершенно молчаливы, что, несмотря на такое множество собранных братьев, вы бы не подумали, что присутствует хоть один человек, кроме того, кто встает и поет псалом посреди; и особенно это относится к тому случаю, когда молитва завершена, потому что не слышно тогда ни отхаркивания, ни прочистки горла, ни шума кашля, ни сонной зевоты с открытыми ртами и задыхания, и не слышно стонов или вздохов, которые могли бы отвлечь тех, кто стоит рядом. Не слышно ни одного голоса, кроме голоса священника, завершающего

[4] Я пользуюсь переводом Кассиана, с некоторыми изменениями, в английской версии E.C.S. Gibson, *The Works of John Cassian* (NPNF. Grand Rapids: Eerdmans, 1964) series 2, vol. 11. Латинский текст см. в J.-C. Guy (ed.), Jean Cassien, *Institutions cenobitiques* (SC 109. Paris: Cerf. 1965).

> молитву... Считается, лучше чтобы молитвы были короткими и произносились очень часто...
>
> [11] И следовательно, они даже не пытаются закончить псалмы, которые поют на службе безостановочным и непрерывным речитативом, но повторяют их отдельно и понемногу, разделенными на две или три части, в зависимости от количества стихов, с молитвами между ними. Ибо заботятся не о количестве стихов, а о способности ума к пониманию, стремясь к этому изо всех сил: «Буду петь духом, буду петь также и с пониманием». И поэтому считается, что лучше спеть десять стихов с пониманием и мыслью, чем переполнить и сбить с толку разум целым псалом…
>
> [III.2] …кроме вечерни и ноктурна у них нет общественных служб в течение дня, за исключением субботы и воскресенья, когда они встречаются в третий час для причащения Святых Христовых Таин.

Из этого описания мы узнаём, что было только две ежедневных службы: одна ночью — то есть в петлоглашение, в предрассветные часы (*О правилах* II, 5), и одна вечером. Ядро служб состояло из двенадцати псалмов, несомненно, «рядовых» («*in course*»), с личной молитвой, коленопреклонением и общей молитвой (*collect*) после каждого. За последним псалмом — по-видимому, псалмом «аллилуия» — следовало Слава Отцу… (*Gloria Patri*) и два чтения из Священного Писания. Таким образом, обе службы имели совершенно одинаковую структуру:

I. Псалмопение

Двенадцать рядовых псалмов (*currente psalterio*), а именно:

Сидя:	Псалом, читаемый подряд (*tractim*) солистом
	стоя (*О правилах* II, 10).
Стоя:	Безмолвная молитва с простертыми руками.
Распростершись:	Все это время молятся.
Стоя:	Безмолвная молитва с простертыми руками;
	Молитва (*collect*) предстоятеля (II, 7, 10).[5]

12-й псалом — из числа аллилуйных псалмов (II, 5, 11).

Слава Отцу… (*Gloria Patri*) — завершает псалмопение (II, 8).

II. Чтения

Два чтения из Библии:

Будничные дни:	Ветхозаветное чтение
	Новозаветное чтение
Суббота, воскресенье и пасхальный период:	
	Послание или Деяния
	Евангелие

Как мы видели, в четвертом веке в кафедральном обычае двумя часами обязательной общественной молитвы были утро и вечер. И хотя в дошедших до нас описаниях молитвенной жизни аскетов Нижнего Египта нет полной точности,[6] но в трех разделах из *Изречений*, явно относящихся к Скиту (Арсений

[5] Некоторые думают, Кассиан имеет в виду, что в конце всей службы была только одна молитва, но контекст, по-видимому, требует этого здесь, так как Кассиан говорит о молитве, когда ссылается на продолжительность распростертого положения, которое, по-видимому, завершалось этой молитвой (*О правилах* II, 7:2).

[6] Обратите внимание на многочисленные ссылки в таких классических источниках, как *Apophthegmata Patrum*, *History of the Monks in Egypt* XX, 7-8, и XXIII. 1 (в дополнениях Руфина), перевод N. Russell, *The Lives of the Desert Fathres* (CS 34, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980)

24, Макарий 33, Авва из Рима 1), подтверждается утверждение Кассиана, которое он повторяет в *Собеседованиях* 2, 26:2-3, что в зарождающемся курсе Скита, также как и у тавеннесиотов, было только два времени в сутках для ежедневной молитвы: при подъеме и после одного ежедневного приема пищи в девятом часу (15:00), непосредственно перед отходом ко сну.

С понедельника по пятницу две ежедневных службы совершались монахами в кельях: либо в одиночку, либо с теми, кто проживал с ними или посещал их в это время. Только в субботу и воскресенье все монахи лавры собирались в церковь для службы, Евхаристии и агапы, или братской общей трапезы, после чего каждый брал из общего хранилища припасы для своей кельи на следующие пять дней уединенной молитвы. «Они собираются в церквах только по субботам и воскресеньям, и видятся друг с другом. Многих из тех, кто умирает в своих кельях, не обнаруживают в течение четырех дней, потому что они не видятся друг с другом, кроме как на синаксисе».[7]

Но когда мы переходим к деталям этих двух служб, оказывается, что описание Кассиана не лишено проблем. Арман Вейе учитывает их при рассмотрении сочитания «правила ангела» с «пахомианскими рубриками» о молитвах и коленопреклонениях того типа, который мы видим в «Правилах Орсисия».[8] Что же касается двух чтений, то ни один монашеский источник из Нижнего Египта того времени не упоминает о них.[9] Сам Кассиан признает, что они являются более поздним дополнением только для желающих (*О правилах* II, 6), и следовательно, не являются фиксированной частью общей традиции, подобно двенадцати псалмам, которые, как полагают, были установлены божественным вмешательством. Однако из приведенных в предыдущей главе источников мы знаем, что в египетских кафедральных службах четвертого века были чтения из Писания, и то же самое вполне могло быть верно в отношении монастырских синаксисов Скита.

Пахомианское богослужение[10]

Другое египетское монашеское богослужение, о котором у нас есть некоторые свидетельства, — это богослужение киновии, основанной Пахомием (ум. 346) около 320 года в Тавеннеси в долине Нила, в «Фиваиде» к северу от Фив. В *Наставлениях нашего отца Пахомия* мы находим отрывок (гл. 8), в котором тавеннесиотская служба описана как псалмопение, молитва, чтение: «Если случится так, что во время псалмопения, или молитвы, или посреди чтения кто-нибудь смеется или говорит, то он должен немедленно развязать пояс и, склонив шею, встать перед алтарем и получить выговор от настоятеля монастыря».[11] Этот устав ничем не отличается от виденного нами у Кассиана, —

106, 148-149, 153-154; Palladius, *Lausiac History* 7:5. Многие из этих цитат собраны (но не всегда правильно истолкованы) в H. G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn, part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis* (New York: The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1932).

[7] *History of the Monks in Egypt* XX, 7. Здесь и далее эта статья цитируется из перевода Рассела (см. предыдущее примечание). Обратите внимание, что в источниках Нижнего Египта употребление термина «синаксис» для часов молитвы не подразумевает, что молитва совершалась совместно, как мы увидим ниже в этой главе. О недельном цикле работы и молитвы в Нижнем Египте см. также A. Guillaumont, "Histoire des moines aux Kellia," *Orientalia lovaniensia periodica* 8 (1977) 193ff.

[8] Veilleux, *La liturgie* 335ff.; см. также 146ff., 279ff. О «правиле ангела» в книге Палладия *Лавсаик* и других источниках см. *ibid*. 138-146, 324-334, и ниже.

[9] Veilleux, *La liturgie* 337.

[10] О богослужебных обычаях пахомиан я полагаюсь на *ibid*., особенно, гл. 6.

[11] Я цитирую пахомианские источники из версии A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, 3 vols. (CS 45-47. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980, 1981, 1982).

и более того, до недавнего исследования Вейе, посвященного литургии в пахомианских киновитских селениях Верхнего Египта,[12] большинство реконструкторов египетского монашеского богослужения верили Кассиану на слово и расширяли область описываемых им обычаев до «всего Египта и Фиваиды» (*О правилах* II, 3). Однако этот текст *Наставлений*, как и другие компоненты «Правила» Пахомия, является частью более поздней антологии материалов, которые нельзя относить к изначальным обычаям пахомиан.[13] А Кассиан никогда не был в Верхнем Египте, поэтому все достоверно египетское в его рассказе происходит из Нижнего Египта и не может автоматически распространяться на пахомиан.

Пахомианская система была киновийной, и две обычных ежедневных службы — на рассвете и вечером перед отходом ко сну — проводились сообща. Утром все монахи монастыря собирались на один общий синаксис. В несколько более поздних *Установлениях* Пахомия (14) вечерняя служба произносилась вместе монахами каждого дома, или общежития, перед отходом ко сну.[14] В своем *Предисловии к Правилам Пахомия* (2) Иероним рассказывает нам, что пахомианский монастырь состоял из тридцати-сорока домов, в каждом доме было около сорока монахов.[15] В пахомианских источниках упоминаются также и всенощные бодрствования (*watch*), которые продолжались всю ночь от вечернего синаксиса до рассветного синаксиса; но это было частное богослужение, совершаемое в одиночку, а не служба, совершаемая в общем собрании, за исключением Пасхи или же, когда отпевали (*waked*) усопшего монаха. Была также разница и в хорарии. Похоже, что утренняя служба в системе Пахомия начиналась не в петлоглашение, как в Нижнем Египте, а в обычный час утренней службы кафедрального обряда.

«Правила», приписываемые Орсисию, который возглавил монашескую федерацию Тавеннесиот в 346 году (Пахомий и его непосредственный преемник Петроний умерли с разницей в два месяца во время чумы в том году), дают некоторое представление о происходящем на этих собраниях:

> [7] в начале наших молитв знаменуем себя печатью крещения. Сотворим крестное знамение у себя на челе, как в день нашего крещения, как написано в книге Пророка Иезекииля (9:4). Сначала не будем опускать руку ко рту или к бороде, но поднесем ее к своему челу, говоря в своем сердце: «Мы знаменовали себя печатью». Это действие не похоже на печать крещения, но знак креста был начертан на лбу каждого из нас в день нашего крещения.
>
> [8] Когда будет дан сигнал к молитве, быстро встанем; а когда будет дан сигнал преклонить колени, быстро падем ниц, поклоняясь Господу, знаменуя себя перед преклонением колен. Когда мы падем ниц на лице наше, будем плакать в сердце своем о грехах наших, как написано: *придите, поклонимся и восплачем пред Господом, Создателем нашим* (Пс. 94:6). Пусть абсолютно никто из нас не поднимает главы, стоя на коленях, ибо это свидетельствует о большом недостатке страха и знаний.
>
> [9] Когда мы снова встанем, знаменуем себя; а после произнесения евангельской молитвы помолимся, говоря: «Господи, всели Свой страх в сердца наши, чтобы мы могли трудиться ради жизни вечной и в страхе держатся за Тебя». Пусть каждый из нас скажет в своем сердце со

[12] Veilleux, *La liturgie*. См. также его "Prayer in the Pachomian Koinonia," W. Skudlarek (ed.), *The Continuing Quest for God. Monastic Spirituality in Tradition aud Transition* (Collegeville: The Liturgical Press, 1982) 61-66.
[13] Veilleux, *La liturgie* 116-132, и «Введение» к *Pachomian Koinonia,* vol. 2, 7-11.
[14] *Precepts and Institutes* 14 (Veilleux, *Pachomian Koinonia,* vol. 2, 171). Veilleux (La liturgie 297) склоняется ко мнению, что это более позднее развитие.
[15] Veilleux, *Pachomian Koinonia*, vol. 2, 142.

внутренним вздохом: *Очисти мя, Господи, от тайных грехов моих: храни раба Твоего от чужих. Если они не одолеют меня, буду свят и свободен от греха великого* (Пс. 18:13-14); и *Сердце чисто созижди во мне, Боже, да обновится дух прав в моем сокровенном «я»* (Пс. 50:10).

[10] Когда нам будет подан сигнал садиться, снова знаменуем себя на лбу крестообразно. Тогда сядем и будем внимать сердцем и ушами произносимым святым словам в соответствии с тем, что нам заповедано в Священных Писаниях: *Сын мой, бойся словес моих и, приняв их, накажись* (Притч. 30:1) и еще: *Сын мой, внимай мудрости моей, и приклони ухо твое к словесам моим* (Притч. 5:1).[16]

Из этого и других пахомианских сочинений Вейе реконструировал первоначальную службу киновитов Тавеннесиота.[17] На синаксисе сидящие монахи продолжали свое традиционное рукоделие — плетение тростниковых корзин и циновок, в то время как назначенные лица по очереди подходили к амвону для чтения, вероятно, по памяти, библейского отрывка (*не* обязательно псалма). После каждого отрывка чтец подавал сигнал, и все вставали, знаменовали себя крестообразно на лбу и читали Отче наш, вытянув руки крестообразно. По второму сигналу снова крестились и падали ниц на землю, оплакивая свои грехи. Затем вставали, опять крестились и молились молча. После последнего сигнала все снова садились, и опять повторялся весь цикл. Таким образом, структура базовой литургической единицы была следующей:

Сидя:	отрывок из Священного Писания,
	читаемый монахом, стоящим на амвоне
Стоя:	*сигнал*, крестное знамение на лбу
	Отче наш с протянутыми руками
	сигнал, крестное знамение на лбу
Распростершись:	покаянная молитва в безмолвии
Стоя:	крестное знамение на лбу
	молитва в безмолвии
	сигнал садиться.

Сколько раз эта литургическая единица повторялась на каждом синаксисе — неизвестно. Вечерняя молитва называлась «Служба шести молитв (или шести разделов молитв)», что вполне могло означать, что каждый солист из дома череды, или общежития, отвечающего за службы на данной неделе, повторял шесть отрывков из Священного Писания с сопровождающими молитвами, прежде чем уступить место следующему монаху в порядке старшинства. Во всяком случае, нет никаких оснований принимать это «шесть» за шесть *псалмов*, как понимали почти все в прошлом.

Однако «Псалмопение», или воскресная служба, включала в себя пение псалмов главами монастырей, а братья дома череды отвечали солисту, поющему стихи. В воскресенье была также и Евхаристия, и два оглашения, или духовные беседы, настоятеля.[18]

Вот и все что мы можем сказать о первоначальной службе тавеннесиотов, несмотря на творческую попытку ван дер Менсбругге объединить разрозненные фрагменты свидетельств из разных слоев в более сложную структуру и вопреки

[16] *Ibid*., vol. 2, 199-200.
[17] Veilleux, *La liturgie* 307ff.
[18] *Ibid*., 313-315. Примеры оглашений, или духовных бесед, можно найти в L. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (CSCO 159-160, scr. copt. 23-24, Louvain: Secrétariat du CSCO, 1964), и Veilleux, *Pachomian Koinonia*, vol. 3.

многочисленным попыткам применить чин двенадцати псалмов к пахомианской системе.[19] Дело в том, что очень немногие из удивительно многочисленных и знаменитых ранних монашеских путешественников в Египет когда-либо добирались далеко на юг, на пахомианскую территорию Фиваиды, поэтому в первую очередь, у них был опыт одних лишь обычаев Нитрии, Келлии и Скита в Нижнем Египте.

«Чисто» монашеское богослужение

Как мы видели, в чисто монашеском богослужении, как и в современной ему кафедральной системе, первоначально было только два общих синаксиса. Таким образом, если не структура служб, то курсы — монашеский и кафедральный — были совершенно одинаковыми: две службы — одна в начале и одна в конце дня. Поскольку монахи Нижнего Египта ложились спать с наступлением темноты и снова вставали после короткого отдыха, их утренняя служба фактически начиналась во второй половине ночи и заканчивалась к рассвету (*О правилах* III, 4-6). Но эти два времени молитвы соответствуют утренней и вечерней молитве в кафедральном обычае. Основной традицией, общей как для собора, так и для монастыря, была молитва в начале и в конце дня. Только монахи начинали день раньше, потому что меньше спали. Поэтому ошибочно было бы связывать эту монашескую ночную молитву с общими ночными бдениями в субботу-воскресенье, о которых у нас есть свидетельства от прочих монашеских традиций (см. *О правилах* III, 8-11). Источники часто рассказывают о египетских монахах, молящихся по ночам отдельно.[20] Но за исключением пасхального бдения и обычных отпеваний (*wake*), или похоронных бдений, в пахомианских домах не было общих бдений как регулярной части египетского монашеского курса,[21] хотя, как мы видели в главе 3, согласно сочинению Афанасия *В защиту бегства* 24, монахи в Нижнем Египте иногда посещали кафедральное бдение. И нам известно, что ко времени «Правил Орсисия» пахомианские монахи, которые не совершали бдения по ночам отдельно, должны были вставать рано и читать наедине в своих кельях от пяти до десяти псалмов перед общим утренним синаксисом.[22]

Дух ранней монашеской молитвы[23]

Дух этой священной монашеской молитвы гораздо важнее, чем часы синаксисов, их структура и содержание. Из виденного нами выясняется, что

---

[19] См. A. van der Mensbrugghe. "Prayer-time in Egyptian Monasticism," *Studia patristica* 2 (TU 64, Berlin: Akademie-Verlag, 1957) 435-454, и критику Veilleux, *La liturgie* 280ff., 298ff. О «правиле ангела» и надежности Палладия и Кассиана как свидетелей пахомианских обычаев см. *ibid*. 138-158, 324-339.

[20] The Bohairic *Vita* and First Creek *Vita* of Pachomius. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, vol. 1. 78, 339; *History of the Monks in Egypt* VIII. 48, и добавления Руфина к ch. XXIII; Palladius, *Lausiac History* 22:6-8, 32:6-7; cf. Veilleux, *La liturgie* 289ff.

[21] См. Cassian, *Inst*. III, 2; Veilleux, *La liturgie* 258-261, 287, 292ff., 302-305. 371ff.

[22] Veilleux, *La liturgie* 291.

[23] О ранней монашеской молитве, в дополнение к уже цитированным работам A. Veilleux, см. классический комментарий A. de Vogüé, "Le sens de l'office divin," La Règle de Saint Benoit VII: *Commentaire doctrinal et spirituel* (SC hors série, Paris: Cerf, 1977) 184-248; *id*., "Prayer in the Rule of St. Benedict," *Monastic Studies* 7 (1969) 113-140; A. Guillaumont, "Le problème de le prière continuelle dans le monachisme ancient," в H. Limet и J. Ries (eds.), *L'expérience de la prière dans les grands religions* (Homo religiosus 5, Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1980) 285-293; I. Hausherr, "'Comment priaient les pères?" *Revue d'ascétique et de mystique* 32 (1956) 33-58, 284-296; *id*., "Opus dei," OCP 13 (1947) 195-218, английский перевод в *Monastic Studies* 11 (1975) 181-204; *id*., *The Name of Jesus* (CS 44, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978), ch. 3; E. Dekkers, "Were the Early Monks Liturgical?" *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960) 120-137.

«чисто» монашеское богослужение египтян было не столько литургической церемонией или службой, сколько совместным размышлением над Священным Писанием. Ф. Вульф резко устанавливает разницу между кафедральной литургией и ранней монашеской молитвой:

> Вначале литургия не являлась частью монашеской жизни. Даже совершение Евхаристии не занимало в ней какого бы то ни было особого места. Все это было делом духовенства, а не монахов. Роль монаха состояла в том, чтобы непрестанно молиться в своем сердце. В этом был его *Opus Dei*, его Оффиций, то есть в посте, бдении, работе, сокрушении сердца и молчании.[24]

Таким образом, динамика египетского монашеского синаксиса была больше похожа на Игнатиево совместное созерцание с беседой, чем на то, к чему мы привыкли в более поздних монашеских службах, в которых псалмопение становится скорее нашей хвалой Богу, чем Его спасительным Словом к нам. Это внимание ко внутренней молитве можно увидеть в дополнениях Руфина к *Истории монахов в Египте* XXIII с его забавным — и, к сожалению, расистским — описанием отвлечений монахов во время синаксиса в середине четвертого века в Ските:

> Однажды ночью пришел демон, постучал в дверь его [Макария] кельи и сказал: «Встань, Макарий, и иди на собрание, где братья собрались совершать бдение». Но он... сказал: «Ты лжец и враг истины, что ты знаешь о собрании, когда мы собираемся вместе со святыми?» Тогда демон ответил: «Разве ты не знаешь, Макарий, что без нас никогда не бывает встречи или собрания монахов?» Макарий ответил: «Господь следит за тобой, нечистый демон». И, обратившись к молитве, он попросил Господа показать ему, правдива ли похвальба демона. Затем он пошел на собрание, где братья собрались совершить бдение, и снова помолился Господу, чтобы Он показал ему, было ли то утверждение правдой. И вот, он увидел, что вся церковь как бы заполнена маленькими черными эфиопскими мальчиками, бегающими туда-сюда и делающими все что им заблагорассудится. Братья вели себя как обычно: все сидели, пока один из братьев повторял псалом, а остальные либо слушали, либо отвечали. Эфиопские мальчики бегали среди них, дразня каждого из сидящих, и если прикрывали глаза двумя пальцами, то сразу же усыпляли их. Если засовывали свои пальцы в рот, то заставляли зевать. После псалма, когда братья пали ниц в молитве, те подбежали к каждому из них, а когда каждый бросился молиться, приняли облик женщин, в то время как другие превратились в еду, или питье, или еще во что-нибудь. И всякий раз, когда демоны, как будто в насмешку, превращались во что-нибудь, отвлекающие помыслы проникали в умы молящихся. И все же были некоторые, кто, когда демоны начинали что-нибудь с ними делать, отталкивали их, как бы силой, и бросались вперед, так что те не осмеливались стоять перед ними или идти рядом с ними, а в то же время могли играть на головах или спинах более слабых братьев, которые не были сосредоточены в своих молитвах. Когда святой Макарий увидел это, он тяжело застонал... После молитв он призвал каждого из братьев к себе, чтобы узнать истину, и перед чьим лицом он видел демонов, играющих различными способами и различными образами, он спросил у каждого, не отвлекались ли они, когда молились или собирались с мыслями, и не следовали ли чему-либо из того, что он видел в их воображении через демонов. И каждый признавался ему в том, что было у него на уме, когда он убеждал их. И тогда он понял, что все суетные и лишние мысли, которые приходили кому-либо в голову во время псалмов или молитв, происходили от иллюзий демонов. Те, кто сумел сохранить контроль над своими сердцами, смогли противостоять

[24] "Priestertum und Rätestand," Geist und Leben 33 (1960) 250, перевод в A. Louf and others, *The Meaning of Monastic Spirituality* (N.Y.: Desclée and Co., 1964) 32.

> черным эфиопам. Тот, кто соединяет свое сердце с Богом и остается сосредоточенным во время молитвы, не может принять в себя ничего чуждого или лишнего.[25]

Мы привыкли различать «личную» молитву и «литургическую» молитву, но для ранних монахов существовала только одна молитва, всегда личная, иногда совершаемая совместно с другими, иногда наедине в тайне своего сердца. Ибо Новый Завет призывает нас не только молиться ἀδιαλείπτως, непрестанно (1 Фес. 5:16-18; ср. Еф. 6:18; Кол. 4:2; Лк. 18:1; 21:36), но и «исполняться Духом, обращаясь друг к другу в псалмах и гимнах и духовных песнях, поя и воспевая Господу от всего сердца» (Еф. 5:19; ср. Кол. 3:16). И обращаясь к Фессалоникийцам, святой Павел также подтверждает:

> Мы не сидели сложа руки... но занимались трудом и работой день и ночь, чтобы не обременять никого из вас... чтобы в нашем поведении дать вам пример для подражания. Ибо... мы дали вам такую заповедь: если кто не будет работать, пусть не ест. Но мы слышим, что некоторые из вас живут в праздности... не делая никакой работы. Так вот, таким людям мы повелеваем и увещеваем в Господе Иисусе Христе спокойно выполнять свою работу и зарабатывать себе на жизнь (2 Фес. 3:7-12; ср. 1 Фес. 2:9).

Как показал А. Гийомон,[26] эти два принципа — *ora et labora*, постоянная молитва и непрестанный труд — были и краеугольным камнем, и парадоксом раннего монашества. Ибо как можно всегда молиться, если нужно работать? И как можно вообще работать, если нужно непрестанно молиться? К этой проблеме обращается Василий в своих *Пространных правилах* 37:2, которые я рассмотрю в следующей главе. Некоторые экстремалы, такие как мессалиане, восприняли заповедь 1 Фес. 5:17 о непрестанной молитве буквально и отказались от работы. Но у Отцов было верное лекарство от этого, как мы видим в алфавитном сборнике *Изречений*, Силуан 5:[27]

> Брат пришел в монастырь аввы Силуана и, увидев всех братьев за работой, сказал старцу: «Не трудись ради погибающего хлеба. Мария избрала лучшую часть». На это старец позвал ученика и сказал: «Захария, дай этому брату книгу и покажи ему пустую келью». Настал и прошел девятый час, который был часом обеда. Гость пристально наблюдал за своей дверью, ожидая, не придет ли кто-нибудь за ним по поводу обеда, но никто его не позвал. Наконец он встал и пошел искать старца. «Авва, — сказал он, — братья постятся сегодня?» «Нет, они все поели», — ответил старец. «Почему меня не пригласили?» «Потому что, — ответил старец, — ты духовный человек и не нуждаешься в телесной пище. Но мы, плотские, какие есть, мы вынуждены питаться, и именно поэтому мы работаем. Ты же избрал лучшую часть: ты читаешь весь день напролет и не испытываешь желания питаться телесно». При этих словах человек сделал земной поклон и сказал: «Прошу прощения, авва». Старец простил его и завершил свой урок словами: «Вот как сама Мария нуждается в Марфе. Именно благодаря Марфе Мария получила похвалу».

Таким образом, идеал состоял не в том, чтобы избегать работы, а в том, чтобы жить в непрестанном труде и молитве, чтобы вся жизнь была единой, чтобы никогда не переставать работать во время молитвы, никогда не переставать молиться во время работы, как мы видим в том же алфавитном сборнике, Луций 1:

---

[25] Перевод Russell, CS 34, 153-154.

[26] См. его цитированную статью, указанную в примеч. 23.

[27] Кроме уже указанных, переводы *Apophthegmata* взяты из Hausherr, *The Name of Jesus* (примеч. 23 выше).

> Однажды несколько евхитов пришли навестить авву Луция в Энатоне, близ Александрии. Когда он спросил их, какую они делают работу, они ответили: «Мы никогда и пальцем не пошевелим ради рукоделия; вместо этого мы непрестанно молимся в соответствии с заповедью Апостола». Старец сказал им: «Значит, вы не едите?» «Едим», — заверили они его. «Когда вы едите, кто молится вместо вас?» Ответа не было. Он задал им еще один вопрос: «Когда вы спите, кто продолжает ваши молитвы?» Они не смогли дать ему никакого ответа. Затем он продолжил: «Прошу прощения, но вы не делаете того, о чем говорите. Позвольте мне показать вам, как мне удается всегда молиться, даже когда я занят физическим трудом. Я сажусь рядом со своим запасом пальмовых листьев, намокающих рядом со мной, и, сплетая их, говорю с Божьей помощью: "Помилуй меня, Боже, по велицей милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих очисти беззаконие мое" (Пс. 50:1). Скажите мне, разве это не молитва?» Они заверили его, что так и есть. Затем он сказал: «Работая и молясь таким образом весь день напролет, я могу закончить около шестнадцати корзин. Я отдаю две из них какому-нибудь нищему, который приходит ко мне. За счет остальных я живу. И человек, получивший в дар две корзины, молится за меня, пока я ем и сплю. Вот как, по милости Божьей, мне удается непрестанно молиться».

Из этого отрывка видно, что некоторые монахи даже пытались выполнить заповедь непрестанной молитвы, организуя непрерывную молитву посменно, — отношение, которое позже привело к появлению монастырей «неусыпающих» монахов как на Востоке, так и на Западе, а позже — к монастырям «непрестанного» поклонения. Но эта фундаменталистская конструкция евангельской заповеди была преувеличенной буквальной интерпретацией, с которой не были согласны такие отцы, как Ориген, предлагающий в своем трактате *О молитве* 12 более сбалансированную доктрину:

> Непрестанно молится тот, кто сочетает свою молитву с необходимыми делами, а соответствующую деятельность со своей молитвой, ибо его добродетельные поступки или исполненные им заповеди воспринимаются как часть его молитвы. Только таким образом мы можем принять высказывание «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17) как возможное, если можем сказать, что вся жизнь святого — это одна могучая объединенная молитва. Частью такой молитвы является то, что обычно называется «молитвой»…[28]

Согласно Кассиану, правило непрестанной молитвы объясняет, почему у монахов Нижнего Египта было всего два ежедневных синаксиса, без «малых часов». То, что другие монахи делают в определенное время, египтяне делают постоянно:

> Ибо они непрестанно занимаются рукоделием в своих кельях таким образом, что размышления над псалмами и остальными Писаниями никогда полностью не упускают. А поскольку они ежеминутно чередуют с этим прошения и молитвы, тем самым проводят весь день в тех службах, которые мы совершаем в определенное время. Поэтому, кроме вечерни и ноктурнов, у них нет общественных служб в течение дня… (*О правилах* III, 1).

Но Кассиан неправ, подразумевая, что установление дневных часов в монастырях за пределами Египта было ослаблением идеала непрестанной молитвы, что очевидно из следующего относящегося к палестинскому монастырю эпизода алфавитного сборника *Изречений*, Епифаний 3:

> Настоятель этой киновии написал Епифанию, епископу Кипрскому: «Благодаря твоим молитвам мы были верны нашим каноническим часам. Мы никогда не пропускаем службу терции, сексты, ноны или вечерни». Но

[28] Адаптированный перевод из Jay (см. гл. 2, примеч. 4).

> епископ написал ответ и в следующих выражениях упрекнул монахов: «Очевидно, вы пренебрегаете оставшимися часами дня, которые проводите без молитвы. Истинный монах должен иметь в своем сердце молитву и псалмопение во всякое время непрерывно».

Кроме того, если египтяне видели противоречие между установленным временем молитвы и непрерывной молитвой, почему у них вообще было время молитвы? На самом деле, как показал Вейе,[29] в самых ранних египетских анахоретских источниках не видно противоречия между непрерывной молитвой и фиксированным ежедневным *уроком* (*pensum*). В пахомианских источниках первым правилом молитвы, которое неофит Пахомий получил от своего духовного отца Паламона, было шестьдесят молитв днем и пятьдесят ночью, но оно не было *заменой* постоянной молитвы: «Что касается правила синаксиса, [пусть будет] шестьдесят молитв в день и пятьдесят ночью, не считая восклицаний, которые мы совершаем, чтобы не быть лжецами, так как нам приказано молиться непрестанно».[30]

Поэтому было бы явным анахронизмом проводить слишком резкое различие между «литургической» и «частной» молитвой в раннем монашестве. В монашеской литературе начальной эпохи единственная разница между уединенной молитвой и общей молитвой заключается в том, присутствовал ли один человек или же несколько. Это отражено в следующей заповеди аввы Исаии Скитского: «Когда вы молитесь в своем жилище, не будьте небрежны... А когда вы вместе исполняете псалмопение, пусть каждый произносит свою собственную молитву. И если с вами путник, попросите его с милосердием помолиться...».[31]

Сам словарь молитв в самых ранних монашеских документах выдает тот же менталитет.[32] В *Изречениях* слово «синаксис» синонимично слову «служба», или периоду, или месту молитвы, а «совершать синаксис» (βάλλειν τήν σύναξιν)[33] употребляется одинаково как для общих собраний, так и для молитвы уединяющихся. И хотя в пахомианских источниках слово «синаксис» предназначено для общих собраний братьев, но употребляются одни и те же термины (μελέταν, ἀποστηθίζειν) для обозначения размышлений над Священным Писанием, когда работают в одиночестве в течение дня, когда идут в церковь или трапезную, или же когда слушают перикопы, читаемые солистом на общем синаксисе.[34]

Дело было не в том, с кем молиться, где, в какой форме, в какое определенное время, в скольких общих собраниях, а в том, чтобы сама жизнь была сплошной молитвой. Когда авва Лот спросил, что он должен делать, авва Иосиф «встал и поднял руки к небу, так что пальцы его стали подобны пламени огня, и сказал: "Если захочешь, ты полностью станешь пламенем"».[35]

Объединить молитву со всеми видами деятельности, даже со сном, было древним идеалом. *Каноны Ипполита* 27 — египетский источник, датируемый примерно 336-340 годами, — гласит: «Когда человек спит в своей постели, он должен молиться Богу в своем сердце».[36] Этот идеал был возобновлен позже и адаптирован к активному апостольству в более поздних аксиомах, таких как

---

[29] *La liturgie* 288.
[30] Cited *ibid*. 288.
[31] V. Arras (ed.), *Collectio monastica* (CSCO 239, script. aethiopici 46, Louvain: Secrétariat du CSCO, 1963) 116.
[32] Veilleux, *La liturgie* 293ff.
[33] PG 65, 201; cf. 220.
[34] Veilleux, *La liturgie* 308.
[35] Цитировано из B. Ward, *The Wisdom of the Desert Fathers. "Apophthegmata Patrum" from the Anonymous Series* (Friaracres Publication 48, Oxford: SLG Press, 1981) xii.
[36] PO 31, 397.

«созерцательная деятельность» Игнатия, и «поиск Бога во всем», а также в таких священных духовных практиках, как чистота намерения, присутствие Бога, памятование.

Вероятно, именно к этому правилу непрестанной молитвы следует относить происхождение изначальной египетской традиции касательно числа и времени молитвы в соответствии с так называемым «правилом ангела» из *Лавсаика* 32, Палладия, о чем в адоптации Кассиана в соч. *О правилах* II, 5-6 было цитировано выше. Вейе показал, что традиция, неизменно встречающаяся во всех свидетельствах этого правила, — это двенадцать молитв (εὐχάς) в течение всего дня (διὰ πάσης ἡμέρας) и двенадцать во время ночных бдений (ἐν ταῖς [νυχτεριναῖς] παννυχίσι).[37] Теперь совсем неочевидно, что первоначально «молитвы» (εὐχάς) здесь относится к псалмам, и что они были сгруппированы в два синаксиса по двенадцать в каждом, утром и вечером. Первоначальный смысл, по-видимому, заключался в том, что «молитвы» должны были совершаться двенадцать раз в день и двенадцать раз ночью, то есть в каждый из двадцати четырех часов суток — другими словами, постоянно. Вейе[38] собрал дополнительные доказательства в поддержку этой интерпретации. Древнеегипетский текст с серией молитв для двенадцати часов ночи, который Г. Масперо обнаружил в гробнице коптского монаха, может указывать на дохристианское происхождение этой практики. А в греческом тексте под названием «дневные и ночные каноны псалмов», приписываемом Евсевию,[39] Псалтирь распределена на двадцать четыре часа дня и ночи — двенадцать псалмов в час, в дополнение к трем псалмам на утрене и вечерне. И даже сегодня в православных монастырях проводится различие между «службой» и личным «каноном» молитвы каждого монаха. Среди коптских православных монахов вплоть до наших дней этот «канон» частной молитвы означает двенадцать раз днем и двенадцать ночью, что видно из следующего арабского правила из монастыря Дэйр Анба Бахум (Святой Пахомий) в Файюме:

> V. Молитва. 1) Личная молитва: Монах должен практиковать общественную и личную молитву. Что касается личной молитвы, то он должен молиться двенадцать раз в день и двенадцать раз ночью. 2) Личная молитва должна следовать за Псалтирью в соответствии с церковным порядком и в установленные часы. 3) Общая молитва: Монахи должны собираться единомысленно для общей молитвы вечером и утром.[40]

Таким образом, сгруппированность ежедневной молитвы в два ежедневных синаксиса по двенадцать псалмов в каждом является результатом более позднего развития в таких источниках, как *О правилах* Кассиана II, 4-6, *Лавсаик* Палладия 22 и *Изречения отцов*.[41]

Заключение

Как бы то ни было, мы видим, что к концу четвертого века эта непрерывная монашеская молитва в Египте была сгруппирована в два ежедневных синаксиса, или службы, в начале и в конце дня, и что эти службы были скорее тихим размышлением над Писанием, чем литургической «церемонией» кафедрального типа. Смысл был в том, чтобы молиться все время.

---

[37] Veilleux, *La liturgie* 324ff.
[38] *Ibid*. 329ff.
[39] PG 23, 1395.
[40] Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* (Berlin/Leipzig: B.G. Teubner, 1914) 22.
[41] PG 65, 273-278, 385-389.

Когда и как, где и с кем — все это подвержено изменениям и эволюции, но не относится к базовому правилу, которое лежит в основе любой христианской молитвы, а в особенности — монашеской, тогда, сейчас и всегда.

5. Городское монашеское богослужение на Востоке

Епифаний Саламинский в своем трактате *О вере* 23:2, написанном около 374-377 гг., сообщает нам: «Некоторые монахи проживают в городах, другие селятся в монастырях и удаляются на большое расстояние». И мы видели, что во времена Эгерии в Иерусалиме было множество аскетов. Таким образом, в конце четвертого века наряду с чисто кафедральным и чисто монашеским богослужением появилось смешанное богослужение — продукт монашества Палестины, Месопотамии, Сирии и Каппадокии. Жившие вблизи городских центров этих провинций монахи соприкасались с жизнью немонашеских церквей и переняли для своих служб кафедральные обычаи, не отказываясь при этом и от непрерывного монашеского псалмопения, унаследованного, по-видимому, из Нижнего Египта.

Нетрудно объяснить, почему это произошло. Хотя теперь мы знаем, что существовало несколько колыбелей раннего монашества, но в массовом сознании родиной этого движения всегда считалась египетская пустыня, а египетский монашеский дух и обычаи были идеалом, которому стремились подражать монахи других мест. В Нижнем Египте монашеское движение распространялось с особенно поразительной быстротой. К концу четвертого столетия в Нитрии и Келлии насчитывалось более пяти тысяч монахов; в шестом веке в одном только Ските насчитывалось 3500 человек.[1] Именно в эти три пустыни Нижнего Египта в четвертом веке шел постоянный поток монашеских паломников, совершавших свой трудный путь. «Это очень опасное путешествие для странников. Ведь если некто допустит даже малую ошибку, то может заблудиться в пустыне и оказаться в опасности» (*История монахов в Египте* XXIII, 1). Но это не смущало бесстрашных путников, которые пересекали раскаленные пески в поисках пути к Богу: Василий Великий, Мелания Старшая, Руфин Аквилейский, Иоанн Кассиан, Иероним, Паула, Палладий, Евагрий Понтийский, Порфирий из Газы и все остальные — как если бы мы читали список *Кто есть кто* ранней Церкви.

Именно там сухая палка, увековеченная в *Письме о послушании* Игнатия Лойолы, была полита и пустила корни (и это дерево до сих пор показывают нынешним, более практичным, хотя и менее доверчивым путешественникам). Именно там «это письмо было начато, но не закончено», там Бенедикт и последующие поколения Востока и Запада черпали вдохновение из Кассиана, или *Филокалии*, или совсем недавно из *Практики совершенства и христианской добродетели* иезуита Альфонсо Родригеса с его бесконечными эпизодами о «вышесказанном, подтвержденном некоторыми примерами» из героической жизни тех счастливых дней.

И именно из этих трех центров Нижнего Египта происходит бóльшая часть великой литературы раннего монашества: бóльшая часть *Изречений отцов* — сборника шестого века историй четвертого века; *Лавсаик* — повествование очевидца Палладия, написанное около 419-420 гг.; анонимная *История монахов в Египте*, автор которой был в Египте около 394-395 гг., но так и не добрался до Скита; к ним нужно добавить *О правилах* и *Собеседования* Иоанна Кассиана, написанные примерно через двадцать лет после того, как Кассиан покинул Скит в 399 г. Эта литература, часть которой была переведена на латынь уже в последней четверти четвертого века, являлась основой религиозной жизни на Востоке и на Западе вплоть до наших дней. Поэтому неудивительно обнаружить последствия этого влияния на общую молитву монахов в других провинциях христианского мира в Поздней Античности — влияния, которое открыто признавали, и к

[1] Evelyn-White, *The Monasteries*, Part II, 333.

которому зачастую явно обращались с целью придать рассматриваемым обычаям вес традиции.

Палестина

И снова сам Кассиан является нашим первым свидетелем этого смешанного городского монашеского богослужения. Он покинул дом со своим другом Германом, чтобы стать монахом в Вифлееме около 382-383 гг., когда ему было всего семнадцать или восемнадцать лет, и оставался там некоторое время, прежде чем отправиться в Египет где-то незадолго до 385-386 гг. В своем сочинении *О правилах*, написанном около 417-418 гг. в наставление монахам основанных им в Марселе монастырей, он описывает также и богослужение монахов Палестины и Месопотамии. Он начинает со слов:

> Ночная система молитв и псалмов, встречающаяся по всему Египту, думаю, уже достаточно объяснена… Теперь мы должны говорить о службах терции, сексты и ноны по правилам монастырей Палестины и Месопотамии, которые своим учреждением смягчают совершенство и неподражаемую строгость дисциплины египтян (*О правилах* II, 1).

Таким образом, в этих монастырях — а в сочинении *О правилах* III, 3 он расширяет список, включив в него эти монастыри «всего Востока», — по-видимому, был некий предрассветный синаксис из двенадцати псалмов, как в Египте. К сему были добавлены молитвы в конце третьего, шестого и девятого часов с тремя псалмами и молитвами в каждом (III, 3: l; 4:2), и опять Кассиан обосновывает эти часы (III, 3:2-7) обычным обращением к Дан. 6:10, к привычным ссылкам на часы в Деян. 2:15; 10:3, 9; 3:1, к распятию и мучениям ада. Последним добавляется несколько иной нюанс к обычной теме Крестной смерти в девятый час, а ссылка на молитву Корнилия примерно в девятом часу в Деян. 10:3 (III, 3) — специфическая особенность у Кассиана.

Затем Кассиан переходит к вечерне и утрене, применяя к ним такие традиционные кафедральные тексты, как Пс. 140 и Пс. 62, а также новый материал. Поскольку ранее (III, 1) он не утверждал, что такой же, как в Египте, была и вечерня, но говорил это только лишь о ноктурнах,[2] то не исключено, что палестинская монашеская вечерня содержала в себе некоторые кафедральные

[2] В чисто кафедральном и чисто монашеском богослужениях мы видели только два ежедневных синаксиса: утреню и вечерню — в начале и в конце каждого дня. В Нижнем Египте монашеские службы начинались раньше, чем кафедральная утреня, потому что монахи вставали раньше мирян, но оба часа являлись первым богослужением дня. Дальнейшее развитие привело к следующим объединениям. 1) В некоторых смешанных городских монашеских службах, комбинирующих обе системы, было два утренних часа: в петлоглашение и на рассвете. Чтобы избежать путаницы, я следую терминологии Кассана и галльской, называя более ранний час «ноктурнами» (*nocturns*), а более поздний — «утреней» (*matins*), за исключением обсуждения *Правил Бенедикта*. Бенедикт называет утреннюю службу «утреней» (*matins*) (RB 8:4; 12; 13:12), но для ночной службы использует попеременно термины «ноктурны» (*nocturns*) (10; 15:2) и «бдения» (*vigils*) (8:3, 9:8; 11:10; 16:4); хотя слово «бдения» (*vigils*) — более распространенное, но в Галлии этот термин употреблялся только по отношению к более длительным специальным бдениям, а не для ежедневных ночных служб. Позднейшая западная терминология, согласно которой ноктурны именуются «утреней» (*matins*), а утреня — «хвалитнами» (*lauds*), менее удачна и никогда не была распространенной вне латинской традиции. Я следую за Бенедиктом (RB 12:4; 13:11) и византийцами в ограничении слова «хвалитны» (*lauds*) его узким смыслом, используя его только по отношению к тому, что греки называют «Αἶνοι», то есть Пс. 148-150. 2) В другом городском монашеском богослужении утреня совершается на рассвете, а к ней добавлена ежедневная полунощная служба, называемая «μεσονυκτικόν». 3) Некоторые авторы употребляют термин «бдение» (*vigil*) для обозначения любой ночной службы без разбора: ежедневных ноктурнов, μεσονυκτικόν и для длительных *специальных* ночных служб накануне определенных особых дней праздника или покаяния, таких как Пасхальное бдение. Смысл, безусловно, вытекает из контекста.

элементы, такие как Пс. 140. Во всяком случае, вот что он говорит о двух основных синаксисах — утреннем и вечернем — в соч. *О правилах* III, 3:8-11.

> Но что можно сказать о вечерних жертвоприношениях, которые предписано приносить постоянно даже в Ветхом Завете законом Моисея? Ибо тот факт, что утренние и вечерние жертвоприношения приносились каждый день непрерывно в храме, — даже если посредством образных приношений, — мы можем показать из поющегося Давидом: «Да направится молитва моя пред лице Твое, как фимиам, вознесение рук моих, как вечерняя жертва» (Пс. 140:2), что мы можем понимать в еще более высоком смысле либо той истинной вечерней Жертвы, которая была дана Господом нашим Спасителем вечером апостолам на вечере, когда он установил Святые Тайны Церкви, либо той вечерней Жертвы, которой является Он Сам, на следующий день, в конце веков, принесенный в жертву Отцу воздеянием рук для спасения всего мира; и это простертие рук на Кресте совершенно правильно называется «вознесением». Ибо, когда мы все лежали в аду, Он поднял нас на небеса, согласно слову Своего собственного обетования, сказав: «Когда Я буду вознесен от земли, привлеку всех людей к Себе» (Ин. 11:32). Что же касается утренней службы, то принятое для каждодевного пения на ней также учит нас: «Боже мой, Боже мой, с рассвета я бодрствую пред Тобою» (Пс. 62:2); и «Я буду размышлять о Тебе утром» (Пс. 62:7); и «Я предварил рассвет дня и взывал»; и снова: «Мои очи предварили рассвет, чтобы я мог размышлять над Твоими словами» (Пс. 118:147-8). В эти же часы тот домохозяин из Евангелия (Мф. 20:1-6) привел работников в свой виноградник. И тем самым он также описывается как нанявший их ранним утром, а это время означает нашу утреннюю службу; затем в третьем часу, затем в шестом, после этого в девятом и, наконец, в одиннадцатом, под которым подразумевается час светильников.

Но это еще не все, что Кассиан может сказать об утренних службах, которые были особой проблемой в Вифлееме. В следующей главе (III, 4) он рассказывает, как немного позже была введена новая служба, потому что монахи ложились спать после ноктурнов, которые продолжались, как и в Египте, от петлоглашения до рассвета (*ante auroram*: III, 6:1). Такое возвращение в постель было неслыханным в Египте, где после начала синаксиса монахи продолжали уединенную молитву до рассвета (II, 12:3; III, 5:2).

Таким образом, согласно Кассиану, палестинские монахи развили свой курс в два этапа. Сначала они добавили «малые часы» к изначальному египетскому курсу из двух синаксисов. Затем появилась утреня — «новая служба» (*novella sollemnitas*), впервые устроенная в Вифлеемском монастыре Кассиана недавно. Единственной ее целью было заставить монахов вставать на рассвете, так как у них вошло в привычку снова ложиться после ноктурнов и спать до терции (III, 4). Эта новая служба заняла место на рассвете (*primo mane*: III, 3:11; *ad ortum solis*: III, 4:2), и состояла она из трех псалмов (50, 62, 89) и трех молитв (III, 4:2-6). Таким образом, она имела ту же структуру, что и малые часы, и некоторые желают видеть в ней истоки первого часа (*prime*). Этот момент будет обсуждаться в главах 6 и 10 наряду с вопросом о происхождении хвалитных (*lauds*) — Псс. 148-150, которые, по словам Кассиана, были прикреплены без перерыва к окончанию вифлеемских ноктурнов (III, 6).

Итак, вифлеемский ежедневный курс Кассиана выглядел следующим образом:

> *От петлоглашения до рассвета:* ночное (*nocturnal*) псалмопение, как в Египте, за которым следуют хвалитны (*lauds* — Псс. 148-150).
>
> *На восходе солнца:* утренняя молитва, в которую входят Псс. 50, 62, 89 с молитвами.

Третий, шестой, девятый часы: малые часы, в каждом по три псалма и три молитвы.

Вечер: вечернее монашеское псалмопение, как в Египте, вероятно, с добавлением кафедральных элементов.

Еще Кассиан говорит о псалме до и после ужина (III, 12), и о псалмах перед сном (IV, 19:2), но он не уточняет, является ли псалом после ужина и псалом перед сном одним и тем же. Некоторым хотелось бы видеть повечерие (*compline*) в этом псалмопении перед сном, но я думаю, что это было бы анахронизмом, поскольку Кассиан опускает прямое упоминание о такой службе в своем весьма подробном описании палестинского курса. Поэтому я предпочел бы рассматривать эти псалмы только в качестве молитв перед сном — до тех пор, пока для этой цели не была введена официальная служба повечерия.

А на счет настойчивости Кассиана, что в его время в его Вифлеемском монастыре была введена новая утренняя служба? Я вернусь к обоим этим вопросам в главе 10, где подробнее проанализирую некоторые спорные вопросы в истории богослужения.

Видимое нами в палестинском монашеском курсе представляет собой смешанную традицию. Дневные часы были добавлены к двум синаксисам «чистого» египетского монашеского богослужения. Эти два синаксиса, в свою очередь, вобрали в себя элементы кафедральных служб, такие как хвалитны утром и, возможно, Пс. 140 на вечерне. А на более позднем этапе развивается новая утренняя служба, состоящая из кафедральных утренних псалмов, все три из которых предназначены для службы лаудов (*lauds*) в древнеримском богослужении и в *Правиле св. Бенедикта*. В воскресенье утром терция и секста заменяются одним утренним синаксисом, за которым следует Евхаристия (III, 11). Кроме того, в пятницу ночью было всенощное бдение с вечера почти до рассвета (*usque ad aurorae uicinam*: III, 4:2), или же в долгие зимнии ночи — до четвертого петлоглашения (III, 8:1). Это бдение включало в себя тройную структуру — по три элемента в каждом разделе: 1) три антифона стоя, 2) после чего сидели во время трех респонсорных псалмов, по очереди произносимых разными монахами, 3) а затем три чтения (III, 8:4). Всё это мы видели во бдении, описанном в *Письме 207,* 3, Василия духовенству Неокесарии, процитированном выше в главе 3 по поводу кафедральной службы в Каппадокии. Поскольку в единственном числе эти три элемента вряд ли годились бы для бдения на всю ночь, я согласен с Баумштарком и Хеймингом в том, что Кассиан описывает литургическую единицу, повторяющуюся в течение ночи несколько раз.[3]

Антиохия[4]

Когда Кассиан в соч. *О правилах* III, 3:1 говорит, что аналогичное палестинскому монашеское богослужение встречается в монастырях всего Востока (*in monasteriis ac totius Orientis*), он, несомненно, говорит о гражданском *диоцезе* Восток, а не о *префектуре* Восток, которая включала в себя еще и диоцез Египет (*Augustalis*). Метрополией диоцеза Восток являлся город Антиохия, и Иоанн Златоуст дает описание монашеского богослужения этого города незадолго до 397 года — богослужения, которое и в самом деле в некоторых моментах напоминает описанные Кассианом обычаи Вифлеема. Два документа Златоуста, о

[3] A. Baumstark, *Nocturna laus. Typen frühchristlichen Vigilienfeier* (LQF 32, Münster: Aschendorff. 1957) 128; O. Heiming, "Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus," ALW 7 (1961) 108.

[4] Некоторые из следующих материалов в несколько иной форме появились в моей статье "*Quaestiones disputatae* in the History of the Liturgy of the Hours: the Origins of Nocturns, Matins, Prime, " *Worship* 58 (1984) 130-158.

которых идет речь, вероятно, являются воспоминаниями о монашеских днях Златоуста между 370 и 376 годами, и поэтому обычаи, на которые он ссылается, предшествуют рассказу Кассиана на несколько лет.

Первый рассказ содержится в его *Гомилии 14 на 1 Тим,* 4, в которой описывается монашеская ночная служба в Антиохии:

> [1] …при пении петухов немедленно приходит настоятель и, осторожно касаясь спящего ногой, пробуждает всех… [2] Затем, как только поднимаются, они встают и поют пророческие гимны, весьма гармоничные и с искусными мелодиями… [3] А сами стихи песен тоже подходящие и полны любви к Богу. «В нощех, — говорится в них, — воздежите руки ваши» (Пс. 133:2) к Богу, и еще: «От нощи утренюет дух мой к Тебе, Боже, зане свет повеления Твоя на земли» (Ис. 26:9). [4] И песни Давида, которые вызывают фонтаны слез. Ибо когда он поет [Златоуст цитирует LXX Псс. 6:7; 101:10; 6:5; 143:4; 48:17; 67:7; 118:164, 62; 48:16; 22:4; 90:5, 6; 43:23], то выражает их горячую любовь к Богу.[5]

Златоуст просто цитирует подходящие случайные стихи, не следуя установленному порядку псалмов, соответствующему этой службе. Цитирование им двух стихов Пс. 48 по отдельности и в обратном порядке показывает это достаточно ясно. Таким образом, Матеос прав, интерпретируя этот раздел как относящийся к вариативному ночному псалмопению, обычному для подобных служб.[6] Но следующее предложение, в котором цитируется Пс. 148:1, похоже, указывает на него как на нечто большее, чем один из возможных стихов псалма, которые могут случиться в этой службе:

> [5] и снова, когда они поют вместе с ангелами — ибо ангелы тоже поют тогда — «Хвалите Господа с небес» (Пс. 148:1). [6] А тем временем мы храпим… Подумайте, каково им было провести целую ночь за этим занятием! [7] А когда наступает день, они снова отдыхают. Ибо, когда мы начинаем свои дела, у них наступает время отдыха. [8] Каждый из нас, когда наступает день, зовет своего соседа… другой посещает подмостки, иной идет по своим делам, но те [монахи] снова, после совершения своих утренних молитв и гимнов, посвящают себя чтению Писаний…

Итак, служение начиналось в петлоглашение, по-видимому, с фиксированного призыва (*invitatory*), включающего в себя Пс. 133, и Ис. 26:9 и далее (2-3), за которым следовала вариативная псалмодия (4). Она завершалась незадолго до рассвета (6-7) хвалитными псалмами, Псс. 148-150 (5). Получается следующая структура:

Призыв (*invitatory*): Пс. 133,

Ис. 26:9 и далее.

Вариативное монашеское псалмопение *currente psalterio*

Псс. 148-150

В действительности цитируется только Пс. 148 (5), но метод сравнительной литургики приводит к вероятности, что речь идет о псалмах αἴνοι, или хвалитных (*lauds*), как о едином целом. Стоит отметить, что Пс. 133 является одним из постоянных призывов (*invitatory*) в ноктурнах халдейской, сирийской, тикритской, маронитской, коптской, эфиопской и древней константинопольской богослужебных традициях, тогда как песнь Исаии выполняет ту же функцию в нынешнем византийском богослужении св. Саввы — традиции палестинского происхождения.

---

[5] Текст в PG 62, S76ff.; перевод здесь и далее адаптирован из NPNP series 1, vol. 13 (Grand Rapids: Eerdnans, 1979) 456-457.

[6] Mateos, "L'office monastique," 56.

Затем, в описании Златоуста после краткого отдыха (7) монахи вставали для «утренних молитв и гимнов» — очень короткой утренней службы, так как она заканчивалась, по его словам, к тому времени, когда наступал день (8) — вероятно, на восходе солнца, поскольку само ночное бдение завершалось незадолго до рассвета (6-7). В другой из своих антиохийских гомилий, *Беседе 68 (69) на Матфея,* 3, Златоуст описывает эту краткую утреннюю службу. Монахи,

> [1] …как только взойдет солнце, или, скорее, даже задолго до восхода солнца… поднявшись тогда сразу со своей постели… и составив один хор… все в один голос, как из одних уст, [2] поют гимны всех Богу, почитая и благодаря Его за все Его блага, как частные, так и общие… [3] В чем разница между ангелами и этим собранием тех, кто на земле поют и говорят: «Слава в вышних Богу…»? [4] Затем, после того как спели эти песни, они преклоняют колени и молят Бога, Которого воспевали в гимнах, о вещах, к самой мысли о которых некоторым нелегко прийти. [5] Ибо ничего не просят о настоящем, поскольку не заботятся об этом, но [просят] о возможности со дерзновением предстать перед страшным судилищем, когда Единородный Сын Божий придет судить живых и мертвых, и чтобы никому не услышать плачущий голос, говорящий: «Я не знаю тебя», — и чтобы с чистой совестью и многими добрыми делами пройти эту тяжелую жизнь и плыть по грозному морю с попутным ветром. [6] И Тот, Кто является их Отцом и их Наставником, ведет их в их молитвах. [7] После этого, когда они встали и закончили эти святые и непрерывные молитвы, [8] уже взошло солнце, они уходят каждый на свою работу, собирая с нее большой запас для нуждающихся.[7]

Итак, антиохийское монашеское богослужение Златоуста, как и кафедральная утреня в *Апостольских постановлениях*, рассмотренная выше, включало в себя псалмы, или «гимны» (2), *Слава в вышних* (3), заключительные ходатайства (коленопреклонение: 4-6) и заключительную молитву после подъема (7). Текст некоторых ходатайств (5) аналогичен прошениям αἰτήσεις, или «ангела мирна», содержащимся в *Апостольских постановлениях* VIII 6-9; 37-39 и в византийских источниках,[8] а также упоминается Василием в *Письме 11*, цитированном выше в главе 3.

Что собой представляли эти вступительные «гимны» (4)? Златоуст не говорит. Мог ли это быть традиционный вступительный псалмом (псалмы) утрени (*morning praise*): Пс. 62, как в *Апостольских постановлениях* II, 59:2 (ср. VIII, 38:1) и соч. *О девстве*; Пс. 50, как в документах Василия; или оба плюс Пс. 89, как у Кассиана в соч. *О правилах* III, 6?[9] Поскольку *Апостольские постановления* являются ближайшим параллельным документом по времени и месту, выбор Пс. 62 будет вероятнее. Это привело бы к следующей структуре:

Пс. 62

Слава в вышних

Ходатайства

Заключительная молитва (молитвы)

Здесь мы также видим смешанный тип службы, в котором хвалитны (*lauds*) добавлены к «чистой» монашеской псалмодии ноктурнов, а утреня наполнена еще большим количеством элементов кафедральной утрени (*morning praise*), таких как *Слава в вышних* и ходатайства. Как именно все это происходило, будет выяснено в главе 10.

---

[7] Текст в PG 58, 644-646; перевод здесь и далее адаптирован из NPNP series 1, vol. 10 (Grand Rapids: Eerdnans, 1978) 418.

[8] См. R. Taft, *The Great Entrance* (OCA 200, Rome: PIO, 1978[2]) ch. 9.

[9] Эти документы рассмотрены также в главах 3, 6 и 10.

В *Гомилии 14 на 1 Тим*, 4, Златоуст упоминает еще и «псалмы и гимны» в третий, шестой и девятый час, и вечером, а также после вечерней трапезы.

Сходства и различия между Вифлеемской и Антиохийской системами, наблюдаемые в первых двух синаксисах дня — единственных, для которых у нас достаточно данных для сравнения, — можно увидеть на следующей схеме:

	Вифлеем	**Антиохия**
От петлоглашения до рассвета:	*бдение:*	*бдение:*
		Пс. 133
		Ис. 26:9 и далее
	вариативная псалмодия	вариативная псалмодия
	Псс. 148-150	Псс. 148-150
На рассвете:	*novella sollemnitas:*	*утренняя служба:*
	Псс. 62, 50, 89	Псс. 50, 62 (?)
	с тремя молитвами	
		Слава в вышних Богу
		Ходатайства
		Заключительная молитва (молитвы)

Остальная часть хорария — терция, секста, нона, вечерня, молитвы во время еды и перед сном — по существу одинакова в обеих традициях. Из того, что мы знаем о более поздних службах, мы, вероятно, можем предположить, что в антиохийских малых часах также было по три псалма, и что вечерня включала в себя непрерывную монашескую псалмодию. Добавлялись ли кафедральные элементы, такие как обряд света и Пс. 140 с каждением, еще и к монастырской вечерне, как мы видим это в более поздних службах смешанного типа? Мы этого не знаем, хотя Кассиан в соч. *О правилах* III, 3:9, цитируемом выше, комментирует Пс. 140 в контексте «часа светильников» в Вифлееме, и подобные элементы встречаются во всех позднейших смешанных монашеско-кафедральных вечернях на христианском Востоке.

Думаю, встречающееся нам в городском монашеском богослужении Палестины и Антиохии — это, в основном, монашеский курс, вобравший в себя кафедральные элементы. Об этом свидетельствует тот факт, что здесь более древние службы для начала дня следуют хорарию Нижнего Египта. Новая утренняя служба на рассвете или восходе солнца является более поздним добавлением. Теперь же мы обратимся к Каппадокии и обнаружим, как я думаю, обратное — городское монашеское богослужение, являющееся, скорее всего, кафедральным курсом, на который были пересажены монашеские часы.

Каппадокия[10]

I. Василий

О каппадокийском монашеском богослужении мы узнаём из писаний св. Василия Великого (ум. 379). Василий, высокообразованный и космополитичный епископ, посетил монашеские центры Сирии, Палестины, Месопотамии и Египта, чтобы познакомиться с их духом и обычаями, и вел аскетическую жизнь вместе со своим другом Григорием Назианзином (ум. ок. 390), прежде чем стать епископом Кесарии Каппадокийской и экзархом Понта в 370 году. Его знаменитые правила оказали огромное влияние на всю историю общежительного

[10] Ср. Mateos, "L'office monastique," 69-67, хотя я немного отступил от интерпретации Матеоса.

монашества — св. Бенедикт в значительной степени полагался на Василия — вплоть до наших дней.

Чтобы дать мирянам живой образ христианской жизни, Василий основал свои общины аскетов в городах, и в *Пространных правилах* 3:1 он прямо отвергает идею о том, что они являются «монахами». Они просто христиане, серьезно относившиеся к этому. По этой причине описываемые Василием обычаи близки к обиходу немонашеских церквей, — а иначе как они могли бы стать примером для мирян? Но в то же время игнорировать аскетическое наследие Египта — колыбели религиозной жизни — в народном сознании было немыслимо. Таким образом, эти аскеты Василия совершали утреню и вечерню в подражание кафедральным службам, добавляя к ним терцию, сексту, нону, и затем — повечерие, а также кое-что новое — μεσονυκτικόν, или ночное бдение, но не в петлоглашение, как в Палестине и Антиохии, а в полночь. Очевидно, что этот курс является, главным образом, «литургизацией» древнего хорария христианской ежедневной молитвы.

В *Пространных правилах* 37:2-5 после обычных утверждений о правиле непрестанной молитвы и о том, как примирить кажущееся противоречие между этой евангельской заповедью и правилом о труде, Василий описывает монашеский курс:[11]

> [1] Теперь, поскольку некоторые используют молитвы и псалмопение в качестве предлога для того, чтобы избежать работы, необходимо знать, что для других известных задач есть особое время, как говорит Екклесиаст (3:1): «Всему свое время». [2] Но для молитвы и псалмопения… подходит любое время, так что, пока наши руки заняты работой, мы можем восхвалять Бога языком, когда это возможно, или, скорее, когда это способствует назиданию веры. А если нет, тогда [мы восхваляем Бога] в сердце псалмами, гимнами и духовными песнопениями (Еф. 5:19; Кол. 3:16), как написано, исполняя обязанность молиться среди работы… [3] Если это не так, то как возможна взаимная согласованность в высказываниях апостолов: «непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17) и «трудитесь день и ночь» (2 Фес. 3:8)?
>
> [4] И действительно, поскольку благодарение во все времена предписывалось даже Законом… не следует пренебрегать установленными временами молитвы в братстве; [5] избранные нами времена обязательны, поскольку в каждом из них имеется особое напоминание о благословениях, полученных от Бога.
>
> [6] Утром [мы молимся], чтобы первые движения души и разума были посвящены Богу, и ничто другое не принималось бы во внимание до того, как мы обрадуемся мысли о Боге, как написано: «Помянух Бога и возвеселихся» (Пс. 76:3), — и чтобы тело не могло заниматься работой до того, как исполнится изречение: «К Тебе помолюсь, Господи, утром услышь глас мой, утром предстану пред Тобой и стану бодрствовать» (Пс. 5:4-5).
>
> [7] Снова в третий час мы должны встать на молитву и собрать братство… и, вспоминая дар Духа, данный апостолам в третий час (Деян. 2:15), все должны поклоняться вместе единодушно, чтобы так же стать достойными принять освящение, прося у Него руководства и учения в том, что полезно, в соответствии со словами: «Сердце чисто созижди во мне, Боже» (Пс. 50:10-12), — и в другом месте: «Дух Твой Благий наставит мя на землю праву» (Пс. 142:10). И так мы снова приступаем к нашим послушаниям.
>
> [8] А если некоторые, возможно, отсутствуют из-за характера или места их работы, они по необходимости обязаны там соблюдать все, что предписано для общего соблюдения, без каких-либо колебаний, «ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).

[11] Текст в PG 31, 1012ff.

[9] И мы считаем, что молитва необходима в шестой час, в подражание святым, которые говорят: «Вечер, и заутра, и полудне повем, и возвещу, и услышит глас мой» (Пс. 54:17). А чтобы мы были избавлены от несчастья и от полуденного дьявола (Пс. 90:6), в это же время произносится и Пс. 90.

[10] Девятый [час] однако, был передан нам как час необходимой молитвы самими апостолами в Деяниях, где говорится, что «Петр и Иоанн шли в храм в девятый час молитвы» (Деян. 3:1).

[11] А когда день закончится, следует вознести благодарение за то, что было дано нам в течение дня, или за то, что мы сделали правильно, и исповедаться в том, что мы не исполнили — за совершенный проступок, будь то добровольно или невольно, или, возможно, незаметно, на словах или на деле, или в самом сердце, — умилостивляя Бога в наших молитвах за все наши недостатки. Ибо исследование прошлых действий — это большое подспорье против повторения подобных ошибок. Посему сказано: «О том, что вы говорите в сердцах ваших, сожалейте на ложах ваших» (Пс. 4:5).

[12] И снова, в начале ночи мы просим, чтобы наш отдых был без нарушений и был бы свободен от фантазий, и в этот час также необходимо прочитать Пс. 90.

[13] А Павел и Сила предали нам полночь в качестве необходимого для молитвы [времени], как доказывает история Деяний, говоря: «И в полночь Павел и Сила восхваляли Бога» (Деян. 16:25), — а также псалмопевец, говоря: «Полунощи восстах исповедатися Тебе о судьбах правды Твоея» (Пс. 118:62).

[14] И снова мы должны вставать и предварять рассвет молитвой, чтобы день не застал нас спящими в постели, согласно тому, кто сказал: «Предваристе очи мои ко утру, поучитися словесем Твоим» (Пс. 118:148).

[15] Ни одним из этих времен не следует пренебрегать тем, кто выбрал жизнь, посвященную славе Бога и Его Христа. [16] Но я думаю, что множественность и разнообразие в молитвах и псалмопении в установленные часы желательны по следующей причине: из-за рутины душа часто как-то утомляется и отвлекается, тогда как чередование и разнообразие в псалмопении и Писании в каждый час освежает ее желание и обновляет ее трезвение.

Мы видим здесь полный цикл из семи часов: утреня (6, 14), терция (7), секста (9), нона (10), вечерня (11), повечерие (12) и полунощное бдение (13). В конце курса Василий снова возвращается к утрене (14), но в обоих местах (6, 14) он называет ее службой рассвета (ὄρθρος) и, очевидно, говорит об одной, а не о двух утренних службах.

Кое-что из этого курса упоминается и в других трудах Василия. В его *Письме 2* к Григорию Назианзину, написанном около 358 года, говорится об утрене с рассвета до восхода солнца, о молитве во время работы, о *lectio divina*, о деятельности в присутствии Бога, о молитве до и после еды, и о молитве в полночь.[12] В его *Подвижнических наставлениях*, в которых повторяются многие пункты *Пространных правил*, упомянуты только шесть часов, так что секста разделена надвое, чтобы составить классическое число семь, упомянутое в Пс. 118:164.[13] Но подлинность этого документа не является абсолютно достоверной. В *Пространных правилах* 37:2-5 Василий также дает информацию и о содержании этих часов. Он прямо утверждает, что Пс. 90 читается в сексте (9) и повторяется на повечерии (12), и возможно, что еще некоторые псалмы, которые он упоминает для обоснования некоторых других часов, являлись частью служб — особенно Пс. 54 в сексте (9) и Пс. 118 в μεσονυκτικόν (13), которые и в *Подвижнических*

[12] Ed. Courtonne, vol. 1. 5-13.
[13] PG 31, 877.

наставлениях также относятся к этим же часам. В следующей таблице псалмы нынешнего византийского савваитского Орология сравниваются с теми, которые дает Василий (звездочка означает, что и в *Подвижнических наставлениях* псалом также размещен в рассматриваемой службе):

	Орологий	**Василий**
терция:	16	
	24	
	50	50 и 142
секста:	53	
	54	*54:18
	90	90
нона:	83	
	84	
	85	
повечерие:	90 (великое повечерие)	90
полунощница:		*118

Утреня состояла из Пс. 50, за которым следовали гимны и песни, и вероятно, завершалась ходатайствами, как мы видели в главе 3.

Приводит Василий и обоснование часов. По поводу дневных часов он цитирует обычные тексты Деяний о терции и ноне, но не о сексте. Приводятся для подтверждения также и стихи псалмов, но не приводятся классический текст Дан. 6 и страстной хорарий Евангелий, хотя в *Подвижнических наставлениях* в отношении девятого часа и упомянуты Страсти. А главное, основания для утренней и вечерней молитвы у Василия в точности совпадают с тем, что говорит Златоуст об этих часах в кафедральном обиходе (см. гл. 3).

II. О девстве

В трактате *О девстве* 20 отчетливо проявляется образец монашеской ночной и утренней молитвы, разработанный еще полнее. Этот документ приписывается Афанасию Александрийскому, но М. Обино подверг сомнению его подлинность и по ходу рассуждения показал, что лексика этого трактата сродни лексике каппадокийских писателей около 370 года.[14] Более того, его литургический материал, который, как мне кажется, скорее каппадокийского, чем александрийского происхождения, только подтверждает этот скептицизм в отношении точки зрения о его происхождении от Афанасия. Литургическая схема трактата *О девстве* повторяется в нынешних восточных системах богослужения, таких как халдейская и, ранее, византийская,[15] а мы знаем от Василия, что каппадокийские подвижники были в тесном контакте с немонашескими церквами. Вот текст:[16]

> [1] В полночь встань и воспой Господа Бога твоего, ибо в тот час Господь наш воскрес из мертвых и воспел Отца. По этой причине нам подобает воспевать

[14] M. Aubineau, "Les écrits de s. Athanase sur la virginité," *Revue d'ascétique et de my stique* 31 (1955) 144-151.

[15] См. следующие работы J. Mateos: *Lelya-Sapra*, passim; "Les matins chaldéenes, maronites et syriennes," OCP 26 (1960) 54-55, 58ff., 61ff., 68, 72; "L'invitatoire du nocturne chez les syriens et les maronites," OS 11 (1966) 353-366, "Un office du minuit chez les chaldéens?" OCP 25 (1959) 101-113; "Les differentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen," OCP 27 (1961) 48ff.; "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," POC 11 (1961) 22-31.

[16] E.F. von der Goltz (ed.), *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29, Heft 2a, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1905), 55-56.

> Бога в этот час. [2] Вставая, произнеси сначала этот стих: «Полунощи восстах исповедатися Тебе о судьбах правды Твоея» (Пс. 118:62), и помолись, и начни произносить весь Пс. 50 до конца, [3] а это установлено, чтобы мы все исполняли каждый день. [4] Произнеси столько псалмов, сколько у тебя хватит сил произнести стоя, [5] а после каждого псалма говори молитву и делай земной поклон, [6] со слезами исповедуя свои грехи Господу, прося Его простить тебя. [7] После трех псалмов говори аллилуия. [8] А если есть [другие] девственницы с тобой, пусть они поют псалмы и совершают молитвы одна за другой.
>
> [9] На заре произнеси этот псалом: «Боже, Боже мой, к Тебе утренюю, возжада Тебе душа моя» (Пс. 62:1). [10] А на рассвете: «Благословите вся дела Господня Господа, пойте гимны…» (Дан. 3:35), [11] «Слава в вышних Богу» [12] и прочее.

Автор документа, очевидно, считает, что «прочее» (12) является настолько хорошо известной читателю частью утренней молитвы, что ее излагать не нужно. Разумнее всего предположить, что он имеет в виду Псс. 148-150. Итак, здесь есть две отдельных службы: одна в полночь (1) — то есть в период между полночью и петлоглашением — переменной продолжительности в зависимости от того, сколько псалмов могут произнести девы (4), вторая на рассвете (9). У ночной службы классическая структура подобных бдений: фиксированный призыв (*invitatory*) (2), за которым следует изменяемая псалмодия (4), несомненно, «по ряду» *(«in course»*), с молитвой и земным поклоном после каждого псалма (5-6). Псалтирь разделена на части по три псалма — основное деление в большинстве традиций, как показал Матеос,[17] — с аллилуия после каждой группы из трех псалмов (7). У утрени также имеется фиксированный призывный псалом (9), за которым, возможно, следуют другие псалмы, поскольку никак не ранее рассвета добавляется фиксированное завершение (10), состоящее из *Благословите* Дан. 3:35-68 (10), *Слава в вышних Богу* (11) и, вероятно, Псс. 148-150, следующим образом:

Ноктурны:
Пс. 118:62
Молитва
Пс. 50
Переменная псалмодия с молитвами и поклонами;
аллилуия после каждой группы из трех псалмов
Утреня:
Пс. 62
Переменная псалмодия (?)
Благословите
Слава в вышних Богу
Псс. 148-150 (?)

Эти три заключительные элемента: *Благословите, Слава в вышних Богу* и хвалитны — стали стандартной частью более поздних кафедральных и смешанных утренних служб. Руфин (ок. 345-410) в своей *Апологии против Иеронима* 2, 35 говорит, что *Благословите* поется в церквах по всему миру.[18] Столетие спустя мы видим эту песнь в составе воскресных лауд (*lauds*) в *Правиле Учителя* (39) и *Правиле Бенедикта* (12); в восточных традициях *Благословите* вместе со *Слава в вышних Богу* по-прежнему входит в утреннюю службу или в

[17] J. Mateos, "Office de minuit et office du matin chez s. Athanase," OCP 28 (1962) 175-176.
[18] PL 21, 613- 614.

кафедральное бдение, по крайней мере, по воскресеньям — во всех сохранившихся традициях, кроме западносирийской, в которой нет *Благословите,* и маронитской, в которой нет *Слава в вышних Богу*.[19]

Заключение

К концу четвертого века монахи за пределами Египта в городских центрах или вблизи от них продвинули эволюцию литургии часов на три шага вперед: 1) они заполнили ежедневный хорарий, создав общие синаксисы, или официальные литургические часы, — «малые», или «дневные», часы: терцию, сексту, нону — для традиционных фиксированных времен христианской частной молитвы; 2) они осуществили синтез монашеских и кафедральных обычаев, переняв элементы кафедральных утрени (*morning prayer*) и вечерни (*evensong*), и в то же время сохраняя непрерывное монашеское псалмопение в начале и в конце монашеского дневного распорядка; 3) они ввели новую службу — повечерие — в качестве молитвы перед сном, дублируя тем самым вечерню как кафедрального, так и чисто монашеского богослужения. Ибо, как мы видели в предыдущей главе, египетские монахи ели в девятом часу, после чего день завершался вечерним псалмопением. А в кафедральной системе было (и все еще остается) так: на вечерне мы обозреваем день и завершаем его, благодаря Бога за полученные милости, испрашивая прощения за совершённые ошибки, и прося защиты от греха и от опасности в течение предстоящей ночи.

Но смешанный городской монашеский хорарий и службы не везде были одинаковыми. Источники, похоже, согласуются, что ядро «малых часов» состояло из трех псалмов, и что повечерие включало в себя Пс. 90. Наша информация о вечерне менее подробна, но эта служба продолжала делиться с новоустановленным повечерием своим первоначальным назначением — быть службой благодарения, проверки совести и прощения. Что касается структуры вечерней службы, Кассиан дает понять, что городская монашеская вечерня в Вифлееме не была всего лишь копией египетской монашеской псалмодии; поэтому она, вероятно, включала в себя, по крайней мере, такие классические кафедральные элементы, как люцернарий с гимном, Пс. 140 с каждением и ходатайства, обретая следующую предварительную и умозрительную структуру, повторение которой мы видим в более поздних смешанных восточных вечерних чинах:

Непрерывное монашеское псалмопение

Обряд света с гимном света

Пс. 140 с каждением

Ходатайства

К этому скелету в более поздний период, а может быть, уже в то время, были добавлены другие элементы, такие как антифоны, респонсории, чтения, гимны.

---

[19] В дополнение к соответствующим главам ниже, в части II, о сирийских традициях, см. схемы в Mateos, "Les matines chaldéenes, maronites, et syriennes;" о византийской традиции см. его "Quelques problèmes de l'orthtos," 31-34. В армянском обряде *Benedicite* находится в той части воскресной утренней службы, которая была старинным кафедральным бдением: см. *ibid*., 31, 217, и G. Winkler, "The Armenian Night Office," II: Revue des études arméniennes 17 (1983) 471-551, esp. 500-505. В коптском обряде нет ничего из этой кафедральной службы в монастырском Орологии, за исключением *Gloria in excelsis*, но *Benedicte* является одним из элементов старинного кафедрального бдения, который все еще можно найти в коптской кафедральной утренней службе, известной как Псалмодия ночи: см. Taft, "Praise in the Desert," 529, 531ff. и гл. 15 ниже. Дополнительно об истории *Gloria in excelsis* и *Benedicte* в богослужении см. Mearns, *The Canticles of the Christian Church, Eastern and Westem in Early and Medieval Times* (Cambridge: The University Press, 1914) *passim*.

Существенные различия наблюдаются в службах, с которых начинается монашеский день, — в ноктурнах и утрене, или кафедральных лаудах (*lauds*). В Палестине и Антиохи хвалитны (*lauds*) были присоединены к ночной службе, которая проходила с петлоглашения около 3:00 ночи и, по-видимому, до рассвета. Позже была добавлена еще одна утренняя служба на рассвете, включающая в себя утренние псалмы, а в Антиохии — и другие элементы, заимствованные из кафедральной утрени (*morning praise*), такие как *Слава в вышних Богу* и заключительные ходатайства. Но в Каппадокии служба кафедральной утрени, совершаемая на рассвете, по-видимому, сохранила свою целостность, включая хвалитные псалмы, а отдельное монашеское бдение из непрерывного псалмопения устанавливалось в полночь. Таким образом, по-видимому, палестинские монахи отправлялись от египетской, по сути монашеской системы, начиная день традиционным монашеским псалмопением в петлоглашение и добавляя кафедральные элементы. Каппадокийские же аскеты взяли за отправную точку кафедральную утреню и лауды на рассвете, и добавили службу бдения из непрерывного монашеского псалмопения в полночь.

Я уже описал эти ночные и утренние службы выше на предыдущих страницах этой главы, а в главах 6 и 10 я дам более подробный анализ некоторых нерешенных герменевтических проблем, связанных с интерпретацией текстов, касающихся бдений, утрени-лауд, и примы (*prime*).

6. Монашеское богослужение на Западе: Северная Африка, Галлия, Ирландия и Иберийский полуостров

Начало пятого века стало также и началом конца Римской империи на Западе. В конце 406 года германские племена переправились через Рейн, разграбили Майнц, сожгли Трир и опустошили сельскую местность. В 409 году они пересекли Пиренеи и захватили большую часть Испании. В то время готы были на подъеме. Рим пал под властью вестготов при Аларихе в 410 году. Они вошли в Галлию в 412 году, в следующем году — в Испанию. Готы воевали с другими племенами; со временем римляне разрешили им поселиться в Галлии в качестве «федератов», и они постепенно распространили свою власть на весь Запад. К 476 году они захватили всю Южную Францию и треть Италии. В том же году наступил конец, когда Одоакр сверг узурпатора Ромула Августула и стал первым варварским королем Италии (476-493). Именно в контексте этого важного исторического изменения необходимо рассматривать развитие суточного круга богослужения на Западе.

Вопреки тому, что мы видели на Востоке, где во времена до конца Поздней Античности свидетельства о кафедральном богослужении гораздо многочисленнее и подробнее, нежели о монашеских обычаях, на Западе пятого-шестого веков все наоборот: у нас есть несколько полных описаний монашеского курса — почти во всех деталях, но мало что напрямую известно о кафедральных обычаях, за исключением самого факта их существования. Поэтому я изменю порядок изложения и сначала разберусь с монашеским богослужением на Западе.

Ordo monasterii

Возможно, древнейшим западным монашеским курсом, о котором у нас есть свидетельства, является *Ordo monasterii* — простое монашеское правило на изящной латыни, приписываемое Алипию из Тагаста в Северной Африке около 395 года.[1] Позже *Ordo* был включен не только в состав правила св. Августина:[2] Цезарий Арльский также пользовался им при составлении своего *Правила для монахов*.[3]

Глава 2 *Ordo* описывает курс часов следующим образом:[4]

> Опишем, как мы должны молиться, или исполнять псалмопение. На утрене пусть будут произнесены три псалма: 62-й, 5-й, и 89-й; на терции — сначала респонсорный псалом (*psalmus ad respondendum*), затем два антифона (*antiphonae*), чтение и завершение (*completorium*); секста и нона — тем же образом; но в люцернарии — один респонсорный псалом (*psalmus responsorius*), четыре антифона, еще один респонсорный псалом,[5] чтение и завершение.

---

[1] L. Verheijen, *La Règle de s. Augustin*, II: *Recherches historiques* (Etudes augustiniennes, Paris, 1967) 125ff. См. также G.P. Lawless, "*Ordo Monasterii*. Structure, Style and Rhetoric," Augustinianum 22 (1982) 469-491; *id*., "*Ordo monasterii*. A Double or Single Hand?" *Studia Patristica* 17/2 (Oxford: Pergamon, 1982) 511-518. В последней статье Лоулесс дает обзор всех мнений и возражает против атрибуции *Ordo* Алипию у Верхейена, но все, по-видимому, согласны с тем, что он происходит из времени и окружения св. Августина.

[2] Verheijen, *La Règle* 205ff.

[3] C. Lambot, " La Règle de S. Augustin et S. Césaire," RevB 41 (1929) 337-341, где *Ordo* назван *Regula secunda* Августина.

[4] Текст издан в D. de Bruyne, "La premiere regle de s. Benoît," RevB 42 (1930) 318-319.

[5] В отношении «запятой de Bruyne»: решающее значение для интерпретации этого отрывка — см. Heiming, "Zum monastischen Offizium," 111.

> И в подходящее время после люцернария пусть будут всем сидящим прочитаны чтения; но после этого пусть будут произнесены обычные псалмы перед сном. Что касается ночных молитв, то в ноябре, декабре, январе и феврале — двенадцать антифонов, шесть псалмов, три чтения; в марте, апреле, сентябре и октябре — десять антифонов, пять псалмов, три чтения; в мае, июне, июле и августе — четыре антифона, четыре псалма, два чтения.

Терминология этого текста представляет определенные трудности, но Ламбот, несомненно, прав, понимая под *antiphonae* антифонные псалмы, как в *Правилах* Учителя и Бенедикта, а не антифоны в узком смысле припевов, которыми сопровождался псалом. В противном случае в «малых часах» был бы только один псалом, на вечерне — два, на ноктурнах — шесть, пять или четыре.[6] Кроме того, *completorium* должен относиться к завершению часа, как и *conplere* в *Правиле Учителя* (52:1-4, 55:8, 56:8, и т.д.),[7] или как описание Бенедиктом завершения для лауд (*lauds*): «*...canticum de evangelia, litania, et completum*»,[8] которое Бенедикт чаще называет *missae*.[9] Менее определенным является понимание Ламботом под *psalmus* (без определений) псалма, который поется подряд (*in directum*) всеми монахами вместе; под *psalmus responsorius,* или *ad respondendum,* — псалма, поющегося подряд (*in directum*) солистом; а под *antiphona* — попеременного псалмопения всеми монахами, разделенными на два хора. Изучение видов псалмопения на Западе в этот ранний период завело бы нас слишком далеко. Но я считаю гораздо более вероятным, что *antiphona* означает псалом с антифоном, поскольку таково значение *antiphona* в *Правиле Учителя*;[10] а *psalmus responsorius,* или *ad respondendum,* — это псалом с респонсорием, как и почти во всех прочих документах. «*Psalmus*» (без определения) в утренях и ноктурнах — неясно. Но тройственная структура псалмопения во всех остальных часах — в тройках или многократных тройках, или в пропорции два к одному: два антифонных псалма на один респонсорный,[11] — заставляет меня согласиться с Хаймингом и Баумштарком в том, что «*psalmus*» ноктурнов является синонимом респонсорного псалма прочих часов.[12]

Эту гипотезу подтверждают несколько аргументов:

1) Это придает часам единообразную структуру, за исключением утрени, которая остается исключением, возможно, потому, что этот час, *novella sollemnitas*, который мы видели у Кассиана, был новшеством в монашеских обычаях.

2) Это согласовало бы *Ordo* с *Правилом Учителя*, где тоже имеются только эти два типа псалмопения в обычной службе: антифонное и респонсорное.[13] Исполнение подряд (*directaneus*) встречается во время застольной молитвы в трапезной (RM 38, 43) или в часах, которые читают те, кому работа не позволяет присутствовать на службе в оратории (RM 55:18).

3) Это приводит ноктурны в соответствие с тройственной структурой специального бдения, которое мы видели у Кассиана и Василия: антифонные псалмы, за которыми следуют респонсорные

---

[6] C. Lambot, "Un 'ordo officii' du V^e^ siècle," RevB 42 (1930) 79-80.

[7] См. Heiming, "Zum monastischen Offizium," 109-110, и указатель к RM в J.-M. Clément, J, Neufville, D. Demeslay, *La Règle du Maître* III: *Concordance verbale…* (SC 107, Paris: Cerf, 1965) 84.

[8] RB 12-13; cf. Heiming, "Zum monastischen Offizium," 79.

[9] RB 17; cf. Heiming, "Zum monastischen Offizium," 109-110.

[10] A. de Vogüé, *La Règle du Maître* vols. I-II: *Introduction, texte, traduction et notes* (SC 105-106, Paris: Cerf, 1964) I, 60.

[11] *Ibid*. I. 53; Heiming, "Zum monastischen Offizium," 111, cf. 93.

[12] Heiming, "Zum monastischen Offizium," 112; Baumstark, Nocturna laus 113.

[13] Cf. Heiming, loc. cit.

> псалмы, за которыми следуют чтения. Здесь, однако, она является моноблоком, фиксированной ежедневной службой, что видно из установления количества псалмов и чтений для каждого времени года, тогда как у Кассиана и Василия эта структура была единицей, которая повторялась несколько раз в течение ночи.[14]

Таким образом, вкратце, богослужение *Ordo* состояло из следующих частей:

Утреня:	Псс. 62, 5, 89
Терция-секста-нона:	1 респонсорный псалом
	2 антифонных псалма
	чтение
	завершение (*completorium*)
Люцернарий:	1 респонсорный псалом
	4 антифонных псалма
	чтение
	завершение (*completorium*)
Ноктурны:	12/10/8 антифонных псалмов
	6/5/4 респонсорных псалмов
	3/3/2 чтения
	[завершение (*completorium*)]

Хотя в тексте этого не сказано, но Хайминг предполагает, что ноктурны, как и прочие часы, за исключением утрени, завершались посредством *completorium*.[15] Он также склоняется к предположению о времени для безмолвной молитвы после псалмов, как мы увидим у Цезария и Аврелиана Арльских, а также у Колумбана, но я думаю, что оно могло иметь место только в ноктурнах.[16]

Кассиан в Южной Галлии

Но у североафриканского монашества была собственная независимая история, а истоки наших нынешних западных богослужебных систем мы должны искать в традициях именно европейского континента. К последней четверти четвертого века у нас есть свидетельства о существовании монашества в Северной Италии, Риме и Кампании к югу; в Галлии; и на Иберийском полуострове.[17] Но большинство источников ничего не говорят нам о структуре монашеской молитвы, кроме общих ссылок на псалмопение и бдения, до тех пор, пока Кассиан не придал этому движению согласованность.

В Галлии древнейшим монашеским курсом является тот, который Кассиан установил в качесте правила для своего монастыря св. Виктора в Марселе и для монастыря Леринс, основанного его учеником Гонoратом. Эти монастыри были колыбелью для многочисленных епископов, самый знаменитый из которых — св. Цезарий Арльский. Именно эти епископы распространили этот тип богослужения по всей Франции.

Выше, в главе 5, мы рассмотрели свидетельство Кассиана о городском монашеском богослужении Вифлеема в его соч. *О правилах*, написанном около 417-425 гг. Из него мы узнаём о галльском богослужении только в том виде, в

---

[14] См. выше
[15] Heiming, "Zum monastischen Offizium," 111.
[16] Ср. *ibid*. 113.
[17] О раннем западном монашестве см. J. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Theophaneia 28, Cologne: P. Hanstein, 1977).

каком оно отражено в зеркале описания Кассиана обычаев Египта и Палестины. По сути, он говорит, что богослужение в Галлии было похоже на богослужение Вифлеема, за исключением отмеченных исключений:

> 1) В галльских обычаях каждый псалом, а не группа псалмов, как в Египте и Палестине, завершался *Славой*: (*О правилах* II, 8). Этой деталью до сих пор различаются восточное и западное монашеские псалмопения.
>
> 2) Ноктурны — служба непрерывного псалмопения, за которым следуют два чтения, как в Египте, проходили от петлоглашения до наступления дня, как в Вифлееме (*О правилах* II, 1). В Вифлееме, однако, хвалитны (*lauds*) присоединялись к окончанию ноктурнов; в Галлии было не так (III, 6).
>
> 3) Ведь в Галлии утренняя служба на восходе солнца состояла не из Псс. 50, 62, 89, как в Вифлееме (III 4:2-6), а из Псс. 62, 118:147-148 и хвалитных: Псс. 148-150 (III, 3-6).
>
> 4) Терция-секста-нона состояли из трех псалмов каждая в обоих обычаях (III, 2-3).
>
> 5) На одиннадцатом часе, или вечерне, как и в Вифлееме, была непрерывная псалмодия египетского типа с чтениями, которым, возможно, предшествовали кафедральные элементы, такие как Пс. 140 и люцернарий (III, 3:8-11).[18]
>
> 6) В пятницу вечером было всенощное бдение, как и в Вифлееме (III, 8:1-2).

Реальные проблемы с интерпретацией здесь касаются единственно лишь структуры утренней службы. В главе 5 мы видели, что палестинские монахи ввели «новую службу», для того, чтобы монахи вставали до терции. Эта служба, совершаемая на рассвете, состояла из Псс. 50, 62, 89 (*О правилах* III, 3:11; 4:2-6). В ней не было хвалитных (Псс. 148-150), которые в Вифлееме, как говорит нам Кассиан, были добавлены к концу предыдущего часа — ноктурнов. В Галлии, однако, хвалитны были частью утренней службы, а не приложением к ноктурнам. Так, по крайней мере, я истолковал бы *О правилах* III. Но поскольку проблемы этого сложного текста более чем герменевтические, давайте посмотрим на оригинал:[19]

> III.3 …De matutina uero sollemnitate etiam illud nos instruit, quod in ipsa cotidie decantari solet: Deus, *Deus meus, ad te de luce uigilo*, et: *In matutinis meditabor in te*, et: *Praeueni in maturitate, et clamaui*, et rursum: *Praeuenerunt oculi mei ad diluculum: ut meditarer eloquia tua*…
>
> 4 Sciendum tamen hanc matutinam, quae nunc obseruatur in occiduis uel maxime regionibus, canonicam functionem nostro tempore in nostroque monasterio primitus institutam… Usque ad illud enim tempus matutina hac sollemnitate, quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis interuallum solet in Galliae monasteriis celebrari, cum cotidianis uigiliis pariter consummata reliquas horas refectioni corporum deputatas a maioribus nostris inuenimus.

Вот что, по-видимому, говорит Кассиан:

> III.3 …Что касается утренней службы, то принятое на ней к ежедневному пению также учит нас: «Боже, Боже мой, к тебе утреннюю» (Пс. 62:2), и «На утренних поучахся в Тя» (Пс. 62:7); и «Предварих рассвет и воззвах» (Пс.

[18] Этот момент обсуждался в предыдущей главе.

[19] Тексты цитируются по изд. Guy, 102, 108. Интерпретация, которую я даю здесь, была опубликована также и в моей работе "*Quaestiones disputatae*," 139-142.

> 118:147), и «Предваристе очи мои ко утру, поучитися словесем Твоим» (Пс. 118:148)…
>
> [4] Следует знать, однако, что эта утреня, которая сейчас соблюдается особенно в западных регионах, впервые была учреждена как каноническая служба в наше время и в нашем монастыре… Ибо до этого времени мы обнаруживаем, что, когда эта утренняя служба (которая в монастырях Галлии обычно совершается после короткого промежутока времени после окончания псалмов и молитв ноктурнов) заканчивалась [в Вифлееме] вместе с ежедневными бдениями, оставшиеся часы нашими старейшинами назначались для телесного отдыха.

Кассиан продолжает отмечать (III, 5), что, злоупотребляя этим вторым временем отдыха, монахи спали после ноктурнов до самой терции. Поэтому была учреждена новая утренняя служба на рассвете, чтобы они вставали раньше. В этой новой службе, как и в терции, и в сексте, было три псалма с молитвами. Что касается того, какие именно три, Кассиан возвращается к этому вопросу в III, 6 — отрывке, который стал *crux interpretum*:

> III.6 Illud quoque nosse debemus nihil a nostris senioribus, qui hanc eandem matutinam sollemnitatem addi debere censuerunt, de antiqua psalmorum consuetudine inmutatum, sed eodem ordine missam quo prius in nocturnis conuentibus perpetuo celebratam. Etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere sollemnitatem, in fine nocturnarum uigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solenl, similiter hodieque decantant, id est centesimum quadragensimum octauum psalmum, cuius initium est *Laudate Dominum de caelis* et reliquos qui sequuntur. Quinquagensimum uero psalmum et sexagensimum secundum et octogensimum nonum huic nouellae sollemnitati fuisse deputatos. Denique per Italiam hodieque consummatis matutinis hymnis quinquagensimus psalmus in uniuersis ecclesiis canitur, quod non aliunde quam exinde tractum esse non dubito.
>
> III.6 Мы также должны знать, что наши старейшины [в Вифлееме], которые решили, что должна быть добавлена эта утренняя служба, не внесли никаких изменений в древнее употребление псалмов: отпуст всегда совершался на их ночных собраниях в том же порядке, что и раньше. Ибо и сегодня поют таким же образом, в конце ночных бдений (которые [в Вифлееме] привыкли заканчивать после петлоглашения, перед рассветом) гимны, которые в этом регионе [в Провансе] приберегают для утренней службы, то есть Пс. 148, начинающийся словами «Хвалите Господа с небес», и далее все остальное. Но 50-й псалом, и 62-й, и 89-й были отнесены к этой новой службе. Наконец, сегодня по всей Италии, когда утренние гимны закончились, Пс. 50 поется во всех церквах, что — я не сомневаюсь — почерпнуто только из этого источника.

Crux interpretum здесь — следующий только что цитированный отрывок из *О правилах* III, 6: «Etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere sollemnitatem, in fine nocturnarum vigiliarum, quos post gallorum cantum ante auroram finire solenl, similiter hodie decantant, id est centesimum quadragensimum octauum psalmum… et reliquos qui sequuntur…». Как указал Фрогер,[20] его можно перевести и так: «Ибо и сегодня поют таким же образом гимны, которые в этом регионе [в Провансе] приберегают для утренней службы в конце ночных бдений…». Но по этой версии практика Галлии ничем не будет отличается от практики Вифлеема, и станет непонятным *контраст*, который Кассиан проводит между этими двумя *различными* обычаями утренней службы. Итак, похоже, что Кассиан говорит следующее:

---

[20] J. Froger, "Note pour réctifier l'interpretation de Cassien, *Inst*. III, 4-6 proposé dans *Les Origines du Prime*," ALW 2 (1952) 97-99.

1) В Вифлееме ноктурны заканчиваются Псс. 148-150. Затем, после короткого отдыха, монахи снова встают на рассвете для недавно учрежденной короткой утренней службы, включающей в себя Псс. 50, 62, 89.

2) В Галлии, однако, Псс. 148-150 являлись не завершением ноктурнов, а частью отдельной утренней службы, которая шла вслед за ноктурнами после короткого интервала.

3) Та же система, что и предыдущая, действовала также и в Италии, где, кроме того, за хвалитными псалмами следовал (а не предшествовал им) Пс. 50. Я приберегу этот момент для следующей главы.

Таким образом, первые два часа прованского курса выглядели следующим образом:

в петлоглашение:	*бдение*
	вариативное псалмопение
на рассвете:	*утренняя служба*
	Пс. 62
	Пс. 118:147-148
	хвалитны: Пс. 148-150

В Египте за монашеским псалмопением следовали чтения, но Кассиан подчеркивает (*О правилах* II, 6), что египтяне добавляли чтения «только в качестве дополнения и по собственному усмотрению, только для тех, кому это нравилось…», и никогда не упоминает их в контексте богослужения Вифлеема или Прованса.

Богослужение Леринса / Арля[21]

Наши следующие важные галльские свидетельства являют собой дальнейшее изменение системы Кассиана в правилах святых Цезария и Аврелиана Арльских. Ибо правило Аврелиана основано на правиле Цезария, который, в свою очередь, заявляет, что его курс «по большей части следует Правилу Леринского монастыря» (CV 66:2), основанного учеником Кассиана Гонoратом (ум. 429-430). В этих двух вариантах богослужения основная структура Кассиана из псалмов и чтений сохраняется в том же порядке, но количество псалмов и типов псалмопения увеличено, добавлены новые элементы — гимны и *capitella*, а курс расширен включением в него иных часов и более частых, более разработанных бдений.

Св. Цезарий Арльский — самый выдающийся галльский епископ тех времен.[22] Родившись около 470 года в Шалон-сюр-Сон, он примерно в 490 году поступил в монастырь Леринс. Позже он стал священником в Арле, был назначен настоятелем тамошнего монастыря, а затем митрополитом города в 503-542 годах.

---

[21] Caesarius, *Rule for Virgins* (=CV), ed. G. Morin, *Sancti Caesarii Arelatensis opera omnia* (Maredsous, 1942) II, 101-124; *id*., *Rule for Monks* (=CM), *ibid*. 149-155; пер. CV в M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles: A Translation with a Critical introduction* (The Catholic University of America Studies in Medieval History, New series, 16, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1960); Aurelian, *Rule for Monks* (=AM), PL 68, 387-396; *id*., *Rule for Virgins* (=AV) PL 66, 399-406; Французская версия обоих авторов в *Règles monastics d'occident, IV^e^-VI^e^ siècle, d'augustin à Ferrèol*, introductions et notes par V. Desprez, préface par A. de Vogüé (Vie monastique 9, Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1980) 157-255. Исходные данные в дополнение к отличным кратким введениям в *ibid*. 158-168, 224-227, см. B F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (Munich-Vienna: R. Oldenbourg, 1965), Teil I: *Das altgallenisclre Mönchtum* (bis 590).

[22] *Règles monastics d'occident* 158-161.

Будучи епископом, он основал женский монастырь св. Иоанна, и его *Правило для монахинь* было составлено именно для этого монастыря. Окончательная редакция этого *Правила*, адаптировавшегося и дополнявшегося на протяжении многих лет, включающая в себя *Резюме* (главы 48-65), в котором и содержится бо□льшая часть интересующей нас здесь информации, датируется 534 годом. А его *Правило для монахов*, составленное между 534-542, — вероятно, для тех монахов, к которым он обращается в *Поучениях* 233-238, — зависит от *Правила для монахинь*, как показал Вогюэ.[23]

Св. Аврелиан — второй преемник Цезария по епископской кафедре Арля (546-551) — также написал два правила для основанных им монастырей: одно — для монахов монастыря святых Апостолов и Мучеников, основанного в 547 году, другое — для основанного позже женского монастыря св. Марии.[24] *Правило для монахов* Аврелиана зависит от правил и других трудов Цезария, и кроме того, опирается на такие источники, как Кассиан, Августин, Василий, так называемое *Второе правило Отцов* (или *Макария*), галльские соборы и даже одно папское письмо.[25]

У Аврелиана описание богослужения более подробное, чем у Цезария, но существенные различия между ними сводятся к тому факту, что у Аврелиана присутствует ежедневная прима (*prime*) и двенадцать псалмов на малых часах для монахов. Его *Правило для дев* является сокращением *Правила для монахов*: богослужение здесь то же самое, но при этом псалмопение вдвое сокращено, а основные часы монахини читали в открытой для народа базилике св. Марии, чтобы могли присутствовать миряне, тогда как богослужение монахов у Аврелиана было недоступным для народа.[26]

Суть установлений Цезария содержится в его *Резюме* и в CV 68-70, хотя отдельные ссылки встречаются также в CV 10, 15, 18-19, 21-22 и в CM 20-21, 25. Аврелиан детализирует богослужение в длинных главах AM 56-57; есть информация также и в AM 28-29, 31, 59.

I. Структурные элементы богослужения в Галлии

Прежде чем приступить к проблеме структуры отдельных часов, попробуем разобраться в трех типах псалмопения и в других составных элементах, представленных в этих галльских правилах.[27]

1. Монашеское псалмопение:

Когда Цезарий и Аврелиан упоминают просто «псалмы», они всегда имеют в виду рядовое монашеское псалмопение, находящееся в службе в виде групп псалмов в количестве, кратном трем (6, 12, 18), в зависимости от часа, литургического сезона или рассматриваемого правила. В каждой тройке псалмов третий был псалмом с аллилуия, в отличие от Египта, где аллилуйным был только последний псалом из двенадцати. Это монашеское псалмопение никогда не встречается в кафедральных часах утрени и люцернария, как написано в этих правилах. Аврелиан говорит нам, что эти монашеские псалмы читались по очереди солистами: каждый монах исполнял по три псалма (AM 56:2,10). Как

[23] A. de Vogüé, "La Règle de S. Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de son Règle pour le moniales," *Revue d'ascetique et de mystique* 47 (1971) 369-406.
[24] *Règles monastics d'occident* 224-227.
[25] *Ibid*. 225; A . Schmidt. "Zur Komposition der Mönchsregel des HI. Aurelian von Arles," *Studia monastica* 17 (1975) 237-256; 18 (1976) 17-54.
[26] *Règles monastics d'occident* 227.
[27] Heiming, "Zum monastischen Offizium," 115ff.

отмечает Хайминг,[28] удивительно, что ни в одном правиле не упоминается обычная безмолвная молитва после каждого псалма или части псалмопения. Ибо в *Поучении* 76, 1 Цезарий ясно ссылается на молитву после псалмов,[29] а 30-й канон Собора в Агде, состоявшегося при Цезарии в 506 году, рекомендует молитву и коллекту после антифонов кафедральных служб.[30] Однако, *Поучение* 76, по-видимому, относится к кафедральной службе, а канон — уж наверняка.

2. Directaneus (breuis / parvulus):

Каждая утреня и люцернарий начинаются призывным (*invitatory*) псалмом, обозначаемым *directaneus breuis,* или *parvulus* (CV 66:7, 69:12-16; AM 56:7), или просто *directaneus* (CM 21:7; AM 56:12, 51), что, как я понимаю, означает одно и то же. Этот псалом исполнялся весь подряд, без припева, респонсория или чередования, как в RM 55:7 и RB 12:1, 17:6.

3. Антифоны:

Из текста очевидно, что *antiphonae* относится ко псалму вместе с припевом или, иногда, с аллилуия. Антифоны ноктурнов называются «*малыми*» (*minor*) (CV 66:12; AM 56:21), что, вероятно, означает, что пелась только часть псалма. В целом, в часах обнаруживается соотношение одного антифонного псалма на шесть «*psalmi*», то есть псалмов рядового монашеского псалмопения. Как именно исполнялись антифонные псалмы — не сказано.

4. Респонсорные псалмы:

Упоминается также респонсорное псалмопение, хотя опять же — без какой-либо информации о способе исполнения.

5. Чтения:

В двух кафедральных часах — утрене и люцернарии — чтений нет, но в обычные монастырские часы входит от одного до трех чтений — все библейские. Кроме того, в бдениях присутствуют циклы из чтений и псалмопения, называемые *missae*. *Missa* состояла из трех *orationes* — трех чтений, за каждым из которых следовало обращение к Богу (*oration*), а затем три псалма, как будет показано ниже, когда мы перейдем к бдениям.

6. Гимны:

Новыми для монашеской традиции на Западе являются гимны, которые мы впервые находим в правилах Арля. В малых часах был один фиксированный гимн на весь год. В прочих, основных часах, было два вариативных (*proper*) гимна для поочередного употребления, за исключением дней с праздничной и воскресной утреней, а также Пасхальной седмицы:[31]

Утреня:	
ежедневно (пн.-пт.):	1) *Splendor paternae gloriae*
	2) *Aerernae lucis conditor* (AM 56:38)
в праздники:	*Te deum* и
	Gloria in excelsis

[28] *Ibid*. 124.
[29] Эти поучения изданы в CCL 103-104.
[30] Mansi 8, 329-330.
[31] Полный указатель латинских гимнов см. U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes an usage dans l'Eglise latine des origines jusqu'à nos jours,* 2 vols. (Louvain: Lefever. 1892).

	(CV 69: 11-12; CM 21:10-11; AM 56:17, 57:7)
Пасхальная седмица:	*Hic est dies verus dei* (CV 66:7; AM 56:8)
Прима:	*Fulgentis auctor aetheris* (CV 69:13; AM 56:40)
Терция:	*Iam surgit hora tertia* (CV 66:4; AM 56:3, 47)
Секста:	*Iam sexta sensim volvitur* (CV 66:5; AM 56:5, 49)
Нона:	*Ter hora trina volvitur* (CV 66:6; AM 56:6, 49)
Люцернарий :	
ежедневно:	1) *Deus qui certis legibus*
	2) *Deus creator omnium* (CV 69:16; AM 56:51-53)
Пасхальная седмица:	*Hic est dies verus dei* (CV 66:7; AM 56:8)
Дуодецима:	1) *Christe, precamur, annue*
	2) *Christe qui lux es et dies* (CV 66:8-9)
Ноктурны:	
1-й ноктурн:	1) *Rex aeternae domine* (AM 56:29; CV 69:2-3)
	2) *Mediae noctis tempus est* (только в CV 69:2-3)
2-й ноктурн:	*Magna et mirabilia* (CV 69:3; AM 56:29)

7. Kyrie eleison:

Аврелиан помещает тройное *Kyrie eleison* в каждую службу (*in omni opere dei*) в начале, после монашеского псалмопения и после заключительного *capitellum* (AM 56:4). Хотя Цезарий и не упомянул об этом в своих правилах, но 3-й канон Второго Собора в Везоне, состоявшегося под его руководством в 529 году, предписывает, чтобы *Kyrie eleison* было введено в кафедральные утреню и вечерню, и на мессе.[32] Поскольку эти два кафедральных часа — утреня и вечерня — в правиле Арля уже заканчиваются двенадцатикратным *Kyrie* и не содержат в себе монашеских псалмов, Аврелиан добавил троекратное тройное *Kyrie* только к монашеским часам.

8. Capitellum:[33]

Каждая служба завершается посредством *capitellum* — по крайней мере, я так предположил, потому что, хотя Цезарий иногда и забывает упомянуть о нем, но по-видимому, он является заключительной деталью произведений его системы. Однажды, в конце повечерия, Аврелиан употребляет форму множественного числа: *capitella consuetudinaria* (AM 56:55). Что это было за литургическое произведение, находящееся в том месте, где обычно мы ожидаем какого-нибудь заключительного ходатайства, литании или молитвы? 30-й канон Собора в Агде, на котором председательствовал Цезарий в 506 году, призывает, чтобы «по окончании утренней или вечерней служб (*missae*), после гимнов, произносились стихи (*capitella*) из псалмов».[34] И действительно, Аврелиан указывает «*Fiat domine*» — заключительный стих (22) Пс. 32 — в качестве *capitellum* терции: «Буди, Господи, милость Твоя на нас, якоже уповахом на Тя» (AM 56:47). Таким образом, *capitellum,* или *capitella,* состояли из одного или нескольких ходатайственных прошений, взятых из псалмов, — своего рода псаломская литания в заключение часа.

II. Курс

Ежедневный курс Арля, описанный Цезарием, состоял из следующих служб:

---

[32] Mansi 8, 727.
[33] См. Heiming, "Zum monastischen Offizium," 121.
[34] Mansi 8, 329-330.

Ноктурны
[Бдение]
Утреня
[*сб., вс., праздники:* Прима]
Терция
Секста
Нона
Люцернарий
Дуодецима
[Бдение]

Бдения из чтений заполняли промежутки перед ноктурнами и после них — в зависимости от праздника или времени года. К этому курсу Аврелиан добавляет ежедневную приму и краткое повечерие (AM 56:55), уже обозначенное как псалмопение перед сном в *Ordo monasterii* и у Кассиана (*О правилах* IV, 19:2), и уже появлявшееся ранее в Каппадокии в писаниях Василия.[35] При взгляде на этот курс сразу должно быть заметно, что утреня и люцернарий являются кафедральными дополнениями к уже завершенному монастырскому хорарию, а ноктурны и дуодецима являются точной параллелью двух синаксисов, которыми начинался и заканчивался монашеский день у Кассиана.

III. Структура часов

Если мы временно отвлечемся от повечерия Аврелиана, то основная литургическая единица будет одинаковой во всех этих часах:

Монашеское псалмопение
Антифонное псалмопение (кроме примы и 2-го ноктурна)
(Гимн в приме, сексте, ноне)
Чтения
Гимн (за исключением примы, сексты, ноны)
Capitellium

За исключением примы и второго ноктурна, в которых нет антифонов, и за исключением малых часов (без праздничной терции), в которых, как ни странно, гимн размещен перед чтением, всё, что изменяется — так это количество каждого элемента в зависимости от часа или автора, о котором идет речь.

Кроме того, в более важных часах — ноктурнах и дуодециме — псалмопение начинается с фиксированного призывного псалма, исполняемого подряд (*in directum*). И конечно же, Аврелиан добавляет тройное *Kyrie eleison* в начале и в конце каждой службы, а также после монашеского псалмопения (AM56:4). У нас получается следующая структура.

1. Малые часы (кроме праздничной терции) (CV 66:5-6, 68:3, 69:13-15; AM 56:47-50; AV 41-42):

Kyrie eleison 3 раза
6 псалмов (Аврелиан: 6 для монахинь, 12 для монахов)
Kyrie eleison 3 раза
l антифонный псалом

[35] См. выше

Гимн
Чтения
Capitellium
Kyrie eleison 3 раза

В приме два чтения — одно из Ветхого Завета и одно из Нового, а ни один антифонный псалом не упоминается (CV 69:13-15; AM28, 56:40). Исторически это самая ранняя четкая ссылка на приму, и Аврелиан (AM 28) указывает на ту же самую причину ее установления, что и Кассиан для своей *novella sollemnitas*: не дать монахам снова отдыхать после утрени. Тот факт, что у Цезария прима совершается только по субботам, воскресеньям и праздникам, и что ни один автор не упоминает о ней на Пасхальной седмице (CV 66:3; AM 56:2), отражает закон Баумштарка о большем консерватизме важнейших литургических периодов — всё указывает на очень недавнее происхождение этой службы.

2. Праздничная терция:

Почему по субботам (CV 68:4; AM 57:8) и во время Пасхальной седмицы (CV 66:3-4; AM 56:2-4) терция должна быть выделена для особого отношения — не указано, но я предполагаю, что это связано с причащением монахов. Как мы увидим ниже, праздничная терция выполняла ту же функцию, что и τυπικά (славянское *изобразительны, обедница*) в византийской монашеской традиции: изначально это был монашеский чин причащения Преждеосвященными Дарами во дни, когда не совершалась месса.[36] В Кесарии (CV 68:4) к субботне-воскресной терции добавлены шесть псалмов и три чтения: из пророков, Апостола и Евангелия. Аврелиан (AM 57:8) упоминает только чтения. На Пасху структура терции обычная, но с двенадцатью псалмами, шестью антифонами, тремя чтениями: Деяния, Апостол, Евангелие (CV 66:3-4; AM 56:2-4). И поскольку в монастырях, как правило, не было священника, а монахи и монахини не покидали ограду ради мессы даже по воскресеньям и праздникам, — еще одно доказательство того, что мы никогда не должны абсолютизировать наш нынешний взгляд на то, как все «должно» было быть, — Аврелиан говорит нам, что по воскресеньям и праздникам за терцией следует Отче наш, а затем все причащаются «*psallendo*», поскольку месса совершается только тогда, когда настоятель считает нужным (AM 57:11-12).[37]

3. Дуодецима (CV 66:8-11; 68:5 AM 56:9-10, 54):

В двенадцатом часе сохраняется та же структура, что и в этих дневных часах, а у Цезария, вероятно, такое же количество псалмов, поскольку он явно увеличивает их количество только для праздников (CV 66:16; 68:5), в которые в дуодециме двенадцать псалмов и три антифонных псалма, тогда как у Аврелиана (AM 56:54) в ежедневной дуодециме восемнадцать псалмов и один антифон. У обоих авторов в пасхальной дуодециме содержится восемнадцать псалмов, три антифонных псалма и два чтения: из Апостола и евангелие воскресения. Далее, служба начинается инвитаторием, *directaneus breuis* Пс. 103: 19b[-24a] — у обоих авторов указано начало; конец — это мое предположение. Цезарий говорит нам в *Поучении 136*, 1, что Пс. 103 «произносится в двенадцатом часу как в церквах, так и в монастырях по всему миру».

[36] См. Mateos, "Un horologion inédit," 64-68.
[37] О Евхаристии в монашеских обычаях см. Taft, "The Frequency of the Eucharist," 17-18; *id.*, *Beyond East aud West* (Washington D.C.: Pastoral Press, 1984) 68-70.

4. Повечерие:

Повечерие, встречающееся только у Аврелиана (AM 56:55), содержит в себе Пс. 90 *in directum* и *capitella consuetudinaria*[38] — т.е. во множественном числе, что, возможно, означает несколько стихов с прошением.

5. Ноктурны (CV 66:12-14; 69:1, 3; AM 56:9-11, 20-21, 26-29):

Ежедневные ноктурны имеют точно такую же структуру, как и пасхальная дуодецима:

Kyrie eleison 3 раза
Инвитаторий (Пс. 50)
18 псалмов
Kyrie eleison 3 раза
3 антифонных псалма с аллилуия
2 чтения
Гимн
Capitellium
Kyrie eleison 3 раза

Антифоны были «малыми антифонами» с аллилуия (CV 66:12; AM 56:21); два чтения на Пасхальной седмице были из Апостола и Евангелия (AM 56:10); в остальных случаях — из Апостола или пророков (AM 56:12).

Зимой, с 1 октября до Пасхи, когда ночи были длиннее, добавлялся второй ноктурн (CV 69:1, 3; AM 56:26-29), который включал в себя:

Инвитаторий (Пс. 56)
18 псалмов
2 чтения (пророки или Премудрость)
Гимн

Capitellium не упоминается, поэтому я предполагаю, что второй ноктурн просто вставлялся между гимном и капителлием первого ноктурна, так что вся служба завершалась одним единственным капителлием.

6. Бдения (CV 10; 19; 66:16; 68:1-2; 69:5-9, 11, 17-27; CM 20-21; AM 29; 31; 56:24-25, 30-34, 56:1-6):

Монашеские бдения в Арле были не столько службой, сколько специальными вставками между обычными ночными службами: они состояли из блоков чтений, называемых *missae*. Missa состояла из трех *oratio*, за которыми следовала антифонная и респонсорная псалмодия; каждая орация состояла из чтения и молитвы, и все вместе исполнялось следующим образом:

сидя	орация 1: чтение, молитва
	орация 2: чтение, молитва
	орация 3: чтение, молитва
стоя	псалом 1: антифонный

[38] По крайней мере, так я понимаю "Quando repausaturi estis, in schola in qua manetis completa dicatur: imprimis directaneus, psalmus nonagesimus dicatur, deinde capitella consuetudinaria" (PL 68, 395). Но поскольку "imprimis directaneus (parvulus)" — это у Аврелиана устойчивое выражение для обозначения инвитатория, после которого он упоминает псалмы (*ibid*. 393-395), то пунктуация в тексте может быть изменена так, что получится значение: инвитаторий *in directum*, плюс Пс. 90 и *capitella*.

псалом 2: респонсорный

псалом 3: антифонный

Псалмы следовали порядку Псалтири. За исключением воскресений и, по крайней мере, некоторых праздников, чтения представляли собой *lectio continua* как из Ветхого, так и из Нового Заветов: каждое чтение — короткий отрывок из двух-трех страниц максимум (CV 69:2,3-24; CM 20:2; AM 56:30-31). По воскресным дням, во время первой *missa* бдения, повествования о воскресении читались в цикле из четырех воскресных дней в соответствии с порядком четырех Евангелий (CV 69:17-19; CM 21:4-6). Во время этого воскресного евангелия все стояли, тогда как обычно три чтения *oratio* слушались сидя. Во время бдений в дни памяти мучеников чтения первой *missa* брались из страстей мучеников (CV 69:20; AM 56:30-31). На Рождество и Богоявление чтения были из Евангелий и Исаии (Рождество), или Даниила (Богоявление) (CV 68:1-2; AM 57:1-3).

С Пасхи по октябрь бдения проводились только перед субботами, воскресеньями и праздниками (CV 66:14, 68:1-2, 69:11, 17- 21; AM 56:23-25; 57:6), но зимой *missae* бывали каждую ночь (CV 69:1-7, 22; CM 20; AM 56:30-34).

Во дни, когда были бдения, ночное богослужение выглядело следующим образом:

Летом (CV 66:16; AM 56:24; 57:6):

Дуодецима

6 мисс

18 псалмов

3 антифонных псалма (только в CV 66:16)

Ноктурны

3 миссы (2 по сб. В AM 56:24) до рассвета, затем сразу же

Утреня

Зимой (CV 69:5-9, 2; CM 20; AM 56:24-25, 57:6):

Дуодецима

1-й ноктурн

2-й ноктурн

3, 4 или 5 мисс (6 в воскресенье)

Утреня

Кроме того, когда умирал монах или монахиня, тело всю ночь отпевали миссами. Монахи разделяли это бдение на две смены: до и после полуночи (CV 70; AM 58:1-2; AV 38:5). Как мы видели в главе 4, такие отпевания (*wake*) были в обычае и в пахомианском монашестве.

Главное различие между Цезарием и Аврелианом заключается в организации Рождественских и Богоявленских бдений с третьего часа ночи до рассвета.[39] Цезарий размещает по шесть мисс до и после ноктурнов (CV 68:1-2); Аврелиан вставляет первые шесть между первым и вторым ноктурнами (AM 57:1-3).

Все это складывается в ошеломляющее ночное правило (*pensum* — лат. «урок», «задание»). Можно понять, почему наши авторы советовали монахам

[39] В Античности как день, так и ночь были разделены на двенадцать равных промежутков времени, изменяющихся в зависимости от длительности дня и ночи в различные времена года. Таким образом, монашеская вечерня, или *hora duodecima*, — двенадцатый час — была последним часом дня. Когда день и ночь равны по времени, то третий час ночи приходится на 21:00, а *duodecima* — в 18:00.

вставать, если те чувствовали сонливость во время бдений (CV 15; AM 29)! Обычно же они сидели, как в Египте, занимаясь своим рукоделием во время размышления над читаемым священным текстом (CV 15; AM 29) — работа, которая, в отличие от Египта, была запрещена во время прочих псалмопений (CV 10; AM 31). И с завершением утрени это испытание не заканчивалось, ибо, как отмечает Аврелиан, монахи не отдыхали после утрени, а сразу же произносили приму, а затем продолжали свое *lectio divina* до терции (AM 28).

Основу этих галльских монашеских бдений составляют чтения, а не непрерывное псалмопение. Мы вернемся к этому вопросу позже. Достаточно отметить здесь первостепенную важность чтений Писания в богослужении Арля. Но дух этой молитвы ничем не отличался от духа монашеской молитвы в других местах: *молитесь непрестанно*. Читая псалмы и гимны устами, они размышляли в своих сердцах о том, чтó говорили их голоса, а за работой, когда не было чтения, они размышляли над отрывками Священного Писания, которые знали наизусть (CV 18, 22). В *Поучении 76* (цитируется ниже в главе 8) Цезарий ясно дает понять, что псалмопение никоим образом не исчерпывает обязанность молиться, а скорее является стимулом к молитве, острием копья, но не всем копьем.

IV. Кафедральные часы в монастырском богослужении Арля

Как я уже сказал, описанный выше хорарий уже представляет собой полный монашеский курс с традиционными монашескими службами — ноктурнами и дуодецимой — в начале и в конце дня. К этому чисто монашескому курсу Цезарий добавляет кафедральные утреню и вечерню, но в качестве отдельных часов, а не в качестве добавления или неотъемлемых частей монашеских часов, как в некоторых богослужебных системах. Еще позже Аврелиан добавляет зачаточное повечерие, как мы уже видели. Кафедральный характер этих утрени и вечерни очевиден не только из содержания и структуры служб, но и из того факта, что по праздникам они совершаются в общественной оратории для народа (CV 69:12, 16).

1. Люцернарий:

Кафедральная вечерня, или люцернарий, у Цезария (CV 66:7; 69:16) и у Аврелиана (AM 56:7-8, 51-53) имеет одинаковую структуру, если мы по уже высказанным причинам предположим наличие capitellium у Цезария:

Короткий псалом инвитаторий *in directum*

3 антифонных псалма

Capitellium

Аврелиан дополнительно уточняет. Во время Пасхальной седмицы было два коротких инвитатория для чередования по дням: Пс. 67:33[-36] и Пс. 112:1[-3] (AM 56:7-8). Аврелиан приводит только инципиты инвитаториев; стихи в квадратных скобках представляют то, что включал в себя *directaneus parvulus* согласно моему предположению (CV 66:7: 69:16; AM 56:7). Это очевидно в случае с Пс. 67, где псалом заканчивается стихом 36, и в случае с выбором стихов для Пс. 112, сделанным путем параллелизма с Пс. 67, а также по той причине, что Пс. 112:1-3 является самостоятельной смысловой единицей со ссылкой на восход солнца в стихе 3:

[1] Laudate, pueri, dominum, laudate nomeni domini.

[2] Sit nomen domini benedictum ex hoc nunc и usque in saeculum.

[3] A solis ortu usque ad occasum laudabile nomen domini.

Третьим антифоном был, как обычно, псалом с аллилуия (AM 56:52), но у нас нет другой информации о том, какие псалмы употреблялись для этих антифонов. Поскольку они не указаны, несомненно, что они были вариативными и следовали порядку Псалтири, как и в подобных этим случаях в службах Арля.

Оба автора упоминают одни и те же три гимна: один — для Пасхальной седмицы (*Hic est dies verus dei:* CV 66:7; 56:8), два других — для поочередного употребления в прочие дни года (*Deus qui certis legibus; Deus creator omnium:* CV 69:16; 56:53). Цезарий говорит нам, что праздничная вечерня совершалась в общественной оратории по воскресеньям и праздникам, чтобы ее могли посещать люди (CV 69:16).

Обратите внимание: то, что мы находим в этом прованском хорариуме прямо противоположно тому, что мы видели на Востоке, где в богослужении смешанного типа монашеское псалмопение *предшествует* кафедральному люцернарию. В Арле монашеское вечернее псалмопение, *дуодецима*, следует за кафедральным остатком.

2. Праздничная утреня (по субботам, воскресеньям и праздникам):

Утреня — также чисто кафедральная — характеризуется фиксированными псалмами, исполняемыми антифонно: ежедневно — с антифонами, а по субботам, воскресеньям и праздникам — с аллилуия. Оба автора более подробную информацию предоставляют о праздничной утрене (CV 66:7; 69:8-12; CM 21:7-11; AM 56:12-19; 57:4-7), поэтому я начну с нее. Засвидетельствованные только Аврелианом элементы заключены в круглые скобки; те, что в квадратных скобках, являются моей гипотетической реконструкцией:

Инвитаторий *directaneus breuis*: Пс. 144[:1-2]

Пс. 117 с антифоном (аллилуия: AM 56:14)

(Пс. 42, 62, с аллилуия)

Исх. 15 с аллилуия

Пс. 145(-147) с аллилуия

Дан. 3:57-88 с аллилуия

Пс. 148(-150) с аллилуия

(По воскресеньям, большим праздникам, в Пасхальную седмицу:

Magnigicat с антифонами или аллилуия)

Te deum

По воскресеньям, большим праздникам, в Пасхальную седмицу:

Gloria in excelsis

В Пасхальную седмицу: гимн *Hic est dies verus dei*

Capitellum

Хотя прямо упоминает все утренние псалмы (145-147, 148-150) только Аврелиан (AM 56:15), но в упоминании Цезария Псс. 145 и 148 я вижу указание на начальные псалмы двух групп, поскольку он говорит обо «всех [псалмах] утрени с аллилуия» (CV 69:10). Кроме того, по-видимому, изменяемый (*proper*) гимн для Пасхальной недели не заменял собой *Gloria in excelsis* в Пасхальное воскресенье, а добавлялся к нему (CV 66:7; 69:12; CM 21:10-11: AM 56:8, особенно 17-19), хотя и здесь есть место для сомнений.

3. Ежедневная утреня (понедельник-пятница):

Для ежедневной утрени Цезарий устанавливает «канонические утренние псалмы с антифонами» (CV 69:8). Аврелиан, как обычно, более конкретен, если не предельно ясен (AM 56:34-38; 57:7). Вот текст AM 56:34-38; в скобках мои дополнения:

[1] …dicite matutinos [psalmos] canonicos:
[2] id est primo canticum in antiphona,
[3] deinde directaneum
Judica me deus [Пс. 42];
Deus, dues meus, ad te luce vigilo [Пс. 62];
Lauda anima mea dominum [Пс. 145];
Laudate dominum quoniam bonus est psalmus [Пс. 146];
Lauda Hierusalem dominum [Пс. 147];
[4] deinde: *Laudate dominum de coelis* [Пс. 148],
Cantate domino canticum novum [Пс. 149],
Laudate dominum in sanctis ejus [Пс. 150],
cum antiphona.
[5] Dicite hymnum…
[6] et capitellum,
[7] et *Kyrie eleison* duodecim vicibus.
[8] Omnibus diebus quotidianis sic impleatur.

«Антифонная песнь» [2], о которой сказано *primo*, должно быть, Пс. 117 — опять же, из сравнения с праздничной структурой. Цезарий не включает его в число «утренних псалмов» (CV 69:10), и он всегда следует сразу же за инвитаторием. Интерпретация остальной части этого текста будет зависеть от того, как в нем расставлены знаки препинания. Можно утверждать, что только Пс. 42 исполнялся *in directum*. Но из CM 21:2 мы знаем, что не Пс. 42, а Пс. 114 был инвитаторием как для будних дней, так и для праздников, поэтому нет причин ограничивать режим *directaneus* только Пс. 42. Кроме того, *deinde* [4] видится четким разделителем между группой псалмов *in directum* и лаудами, исполняемыми антифонно, точно так же как более раннее *deinde* [3] отделяет антифонную песнь [2] от следующей группы псалмов *directaneus*. Поэтому я склонен отнести рубрику «*in directum*» к Псс. 42, 62, 145-147. Однако же, это противоречит практике у Цезария, который четко заявляет, что псалмы на ежедневной утрене исполняются антифонно: «Тогда пусть произносят канонические утренние псалмы: в обычные дни — с антифонами, в праздники — с аллилуия» (CV 69:8; ср. CM 21:2).

Следовательно, я бы реконструировал обычную будничную утреню следующим образом:

Инвитаторий *directaneus breuis*: Пс. 144:1-2
Псалом 117 с антифоном
Цезарий: Псс. 145-147 с антифонами
(Аврелиан: Псс. 42, 62, 145-147 *in directum*)
Псс. 148-150 с антифонами
Гимн
Capitellum
Kyrie eleison 12 раз

В заключение обратите внимание на влияние развивающегося календаря на службу. Кафедральные часы, все еще прочно укорененные в суточном цикле, только лишь на Пасхальной седмице приобретают праздничную окраску посредством изменяемого (*proper*) гимна. Монашеское ночное бдение делает некоторые уступки недельному циклу в воскресном евангелии и в зарождающихся святцах (*sanctoral*) со чтениями страстей мучеников во дни их памяти.

Ирландский монашеский курс у св. Колумбана

В главе 7 своих *Regula monachorum* св. Колумбан (ок. 543-615) дает краткое описание «*De cursu*», то есть ирландского монашеского курса своего времени.[40] Его главной характеристикой, общей также и для более поздних ирландских служб, является непосильное правило ночного псалмопения, особенно в длинные зимние ночи, хотя святой замечает, что «у некоторых католиков (*quidem catholici*)» правило (*pensum*) в ночных службах всего в двенадцать псалмов.

Колумбан делит богослужение на шесть часов: три часа днем и три ночью. Каждый из трех дневных часов состоит из традиционных псалмов, которые можно увидеть почти повсеместно в малых часах. Но в ночных часах начала (*initium noctis*) и середины ночи (*medium noctis*) было по двенадцать псалмов в каждом, а утреня (*matutinum*) несла ошеломляющую нагрузку в тридцать шесть псалмов в будние дни (двадцать четыре летом), увеличивающуюся до семидесяти пяти по субботам и воскресеньям зимой (тридцать шесть летом), что составляет до 99 псалмов в эти праздничные ночи зимой и до 108 в полном зимнем цикле субботы и воскресенья, если мы добавим девять псалмов дневных часов.

Псалмы ночных часов были сгруппированы по три в блоки, называемые *chora*; третий псалом каждого блока был с антифоном, первые два — без; и при этом не указано, как исполнялись неантифонные псалмы, и ничего не сказано о псалмопении дневных часов.[41]

В другом правиле Колумбана — *Regula coenobialis*, глава 9 — уточняется, что после каждого псалма монахи преклоняли колени и молились, или, в пасхальный период, поклонялись три раза, говоря в себе: «Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися» (Пс. 69:2).[42]

Правило Бенедикта 18, гласит:

> …монахи, которые в течение недели поют меньше, чем всю Псалтирь с обычными песнопениями, проявляют крайнюю лень и недостаток преданности в своем служении. В конце концов, мы читаем, что наши святые Отцы с присущей им энергичностью совершали все это за один день. Будем надеяться, что мы, с присущей нам теплохладностью, сможем выполнить это за целую неделю.[43]

Зимний цикл Колумбана ближе к этому предполагаемому древнему идеалу, чем любой известный мне ранний источник. В позднейших ирландских хорариях, таких как монашеские правила калди и монастыря Талла девятого века, Псалтирь разделена на три части по пятьдесят псалмов на каждый день, и в большинстве

---

[40] G. S. M. Walker, *Sancti Columbani opera* (Scriptores latini Hiberniae vol. 11, Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1957) 128-132; текст также в Heiming, "Zum monastischen Offizium," 125 -126.

[41] Heiming, "Zum monastischen Offizium," 128-130.

[42] Walker, S. *Columbani opera* 158.

[43] T. Fry (ed.). *RB 1980. The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes* (Collegeville: The Liturgical Press, 1981) 215.

ирландских Псалтирей псалмы распределены таким же образом.[44] Но мне не известно ни одного раннего свидетельства, подтверждающего слова Бенедикта о том, что обычно вся Псалтирь совершалась ежедневно, за исключением специальной ἀγρυπνία, или всенощного бдения. В любом случае, на фоне этого сногсшибательного правила (*pensum*) полнее оцениваешь умеренность позднейших западных монашеских законодателей, таких как Бенедикт. Как однажды заметил Гелино, на протяжении всей церковной истории большинство реформаторов сокращали требные и литургические молитвы, а не умножали их.

Монастырские часы в Испании

I. Исидор Севильский[45]

Святой Исидор Севильский (ок. 560-633), монах, между 590 и 600 годами написал свое *Правило для монахов,* будучи настоятелем монастыря в Бетике (Андалусия).[46] Это самый важный документ раннего испанского монашества. Позже, будучи епископом Севильи с 600 по 636 год, он написал для своего брата Фульгенция, епископа Экии, труд «*De origine officiorum*», который нам известен как Книга I из *De ecclesiasticis officiis*.[47]

1. Курс:

Глава 6 этого *Правила* — наше самое древнее описание монашеского богослужения в Испании. После увещевания монахам спешить на службу по сигналу и не уходить, пока все не закончится, Исидор описывает порядок следующим образом:

> 6:1 …пока монахи читают [псалмы], после завершения каждого псалма все вместе совершают поклонение, падая ниц на землю, затем, быстро поднимаясь, пусть начинают следующие псалмы, и таким образом пусть они совершают каждую службу.
>
> 2 Когда совершаются духовные таинства псалмов, пусть монах избегает смеха или разговоров, но пусть он размышляет в своем сердце, о чем поет своими устами. На терции, сексте или none пусть будут произносимы три псалма, один респонсорий (*responsorium*), два чтения из Ветхого или Нового Завета, затем лауды (*laudes*), гимн и молитва (*oratio*). Но на вечерне сначала следует произнести люцернарий, затем два псалма, один респонсорий, а также лауды, гимн и молитву.

После вечерни братья собираются для своего рода отдыха, чтобы поразмыслить и обсудить какую-нибудь благочестивую тему. Затем наступает

---

[44] Информация из P. Jeffery, "Eastern and Western Elements in the Irish Monastic Prayer of the Hours" — неопубликованного доклада, представленного на Международной конференции по исследованиям Средних Веков, Каламазу, Мичиган, май 1985. Я в долгу перед проф. П. Джеффери за предоставление мне копии его доклада. О Талла Джеффери ссылается на E.J. Gwynn, "The Rule of Tallaght," *Hermathena* 44, 2nd supplemental volume (1927) 51-55. О Псалтирях см. H.M. Bannister, "Irish Psalters," JTS 12 (1911) 280-284. О калди см. P. O'Dwyer, *Céli Dé Spiritual Reform in Ireland, 750-900* (Dublin: Editions Tailliura, 1981), которая мне не пригодилась. См. также M. Curran, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy* (Dublin: Irish Academic Press. 1984) esp. Part III.

[45] Полную библиографию источников по истории богослужения в Испании см. B J. Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," HS 10 (1957) 385-399; *id., De liturgiis occidentalibilus, cum speciali tractatione de liturgia hispanica* (Rome: Sant' Anselmo, 1967-pro manuscripto) 52-54. Базовое исследование: W.S. Porter, "Early Spanish Monasticism," Laudate 10 (1932) 1-15, 66-79, 156-167; 11 (1933) 199-207; 12 (1934) 31-52. Раздел о богослужении был опубликован на испанском: "Monasticismo español primitivo. El oficio monastico," HS 6 (1953) 1-34.

[46] Porter, "Early Spanish Monasticism," L 10 (1932) 66. Текст *Правила* в PL 83. 867-894.

[47] Porter, "Early Spanish Monasticism," L 11 (1933) 199. *De officiis eccl.* I в PL 83, 737-778.

повечерие — без описания, и монахи удаляются в молчании до бдения (6:3). Ночная и утренняя службы описываются следующим образом:

> 6:4 Но в ежедневной службе бдения сначала должны быть прочитаны три канонических псалма (*psalmi canonici*), затем три миссы (*missae*) псалмов, четвертое — песнопения, пятое — служба утрени. Однако по воскресеньям или в памяти мучеников пусть в связи с праздником будет добавлена еще одна месса. Во время бдений принято читать (*recitandi*), тогда как на утрене принято петь и распевать (*psallendi canendique*), чтобы во всех отношениях умы слуг Божьих могли упражняться в приятном разнообразии и обильнее побуждаться к восхвалению Бога без скуки.
>
> 5 После бдения бывает покой до утрени. После утрени бывает работа или чтение…

2. Псалмопение:

Джорди Пинелл, всемирно известный эксперт по иберийской литургии, показал, что *missa* — это литургическая единица из трех псалмов или песнопений, а не набор чтений, как в правилах Арля. После каждой миссы был респонсорий, по крайней мере, в позднейших источниках, и у каждого псалма или песнопения была своя коллекта.[48]

Из книги Исидора *De ecclesiasticis officiis* I, 13:1, а также из более поздних иберийских источников нам известно, что *laudes*, о которых он говорит, — это не Пс. 148-150, а респонсорий аллилуия, состоящий из нескольких стихов псалма — от двух до пяти в более поздних источниках — с однократным или многократным аллилуия в качестве припева.[49]

В *De ecclesiasticis officiis* I, 7 и 9, описывается исполнение антифонов и респонсориев. Антифоны поются двумя хорами попеременно. Что касается респонсориев, то прежде — один, а теперь два или три солиста исполняют стихи псалма, в то время как остальные поют припев хором. Хотя этот документ описывает кафедральные службы, но он, несомненно, применим к антифонам и респонсориям — кафедральным элементам — также и в монашеском обиходе.

3. Малые часы:

Дневные часы — обратите внимание на отсутствие примы — достаточно понятны и традиционны:

> 3 псалма *currente psalterio* с коленопреклонением для молитвы после каждого
>
> Респонсорный псалом
>
> 2 чтения из Писаний
>
> *Lauds*
>
> Гимн
>
> Молитва

4. Вечерня:

Вечерня в основе та же, но на один псалом меньше, и всему предшествует люцернарий. Входил ли Пс. 140 в люцернарий? Он действительно появляется в составе *дуодецимы* в позднейшем испанском богослужении.[50] Но мы почти

---

[48] Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," 404. О разнообразных значениях *missa* в латинской литургической терминологии см. C. Mohrmann, "Missa," *Vigiliae christiana* 12 (1958) 67-92; K. Gamber, Missa romensis (Studia patristica et liturgica 3, Regensburg, 1970) 170-186.

[49] Porter, "Early Spanish Monasticism," L 11 (1933) 201; 12 (1934) 32ff.

[50] *Ibid*. 12 (1934) 47.

ничего не знаем о ранней монашеской вечерне в Испании, за исключением того, чтó рассказывает нам Исидор. Более поздний *Ordo officii* женского монастыря в Бобадилье в Галиции, сохранившийся в рукописи одиннадцатого века, хотя само богослужение намного старше, явно зависит от Исидора: «…В люцернарии, однако, три псалма, затем респонсорий, и *laudes,* и *completurium*».[51] Здесь «люцернарий», по-видимому, — *название* всей вечерней службы, тогда как в *Правиле* Исидора 4:2, цитируемом в начале этой главы, это только вступительная часть вечерни: «Но на вечерне сначала — люцернарий, затем должны быть произнесены два псалма, один респонсорий и *laudes*, гимн и молитва». Как мы увидим, существует множество свидетельств службы светильника в более поздней иберийской кафедральной вечерне, но я не могу сказать, является ли люцернарий, упомянутый здесь у Исидора, обрядом светильника или же всего лишь дублированием вечерней службы, как в случае с люцернарием и дуодецимой в Арле.

5. Бдение:

Бдение начиналось тремя «каноническими» псалмами — по терминологии Южной Галлии, то есть фиксированными псалмами. Более поздние документы испанского богослужения показывают, что это были Псс. 3, 50, 56 с антифонами — по воскресеньям, или же только Пс. 3 — по праздникам.[52] Затем следовали «*missae*» из псалмов и песнопений. Исидор не идентифицирует песнопения бдений, но в более поздних мозарабских источниках они бесчисленны.[53]

6. Утреня:

Касательно же псалмов миссы на утрене, Портер предполагает, что это Псс. 148-150.[54] Последнее не лишено оснований в свете того, чтó мы знаем о более поздней иберийской системе, реконструированной Пинеллом:[55]

Инвитаторий: Пс. 3 с антифоном и коллектой

Одна или несколько мисс — по 3 «антифона» в каждой.

Состав одного «антифона»:

2 изменяемых псалма с антифонами и коллектами

«*alleluiaticum*», или «*laudes*», = 1 аллилуйный псалом с коллектой

респонсорий с коллектой

Пс. 50 с антифоном и коллектой

Песнь с антифоном и коллектой

Benedictiones: песнь Дан. 3, обычно сокращенная

(или по праздникам — псалом) с антифоном и коллектой

Псс. 148-150 с антифонами

Sono (Гимн)

Стих

---

[51] *Ibid*. 11 (1933) 201; Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," 401. Портер переводит текст из издания D. de Bruyne, RevB 42 (1930) 341-342.

[52] Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," 403-404; *id*., "Las 'missas', grupos de cantos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana," *Archivos Leonenses* (León) 8 (1954) 145-185.

[53] A.W.S. Porter, "Cantica mozarabici officii," EL 49 (1935) 126-145. См. также J. Szövérffy, *Iberian Hymnody. Survey and Problems* (Classical Folia Editions, 1971).

[54] "Early Spanish Monasticism," L 11 (1933) 200.

[55] "El oficio hispáno-visigótico," 402-404; *id*., "El 'matutinarium' en la liturgia hispana" HS 9 (1956) 3-4. См. также Jungmann, *Pastoral Liturgy* (New York: Herder, 1962) 122-151.

Supplicatio (прошения)
Completuria (заключительная молитва)
Отче наш
Petitio (завершение Отче наш)
Благословение

Просматривается определенная двусмысленность в терминологии — *laudes, alleluiaticum, missa* — здесь и в Галлии, как мы уже видели, но иберийские эксперты согласны с этой схемой — с большим или меньшим количеством элементов, в зависимости от стадии эволюции этого, в конечном счете, весьма сложного богослужения. Помимо указанного различия в терминологии, сходство этих иберийских служб со службами Галлии сразу же бросается в глаза. Последующее их обширное развитие можно проследить в уже цитированной литературе.

II. Фруктуоз из Браги

Св. Фруктуоз из Браги (ум. ок. 665), сын богатого землевладельца, вестготского военачальника, основатель нескольких монастырей в Галисии, является самой важной фигурой в иберийском монашестве в вестготскую эпоху.[56]

Монашеское богослужение в двух правилах Фруктуоза, которым следовали в монастырях Галисии и Северной Португалии до второй половины одиннадцатого века, нелегко реконструировать.[57] В *Общем монашеском правиле*, 10 (ок. 660) он перечисляет, сопровождая указанными библейскими обоснованиями, часы: приму (Мф. 20:1), терцию (Деян. 2:15), сексту и нону (Мф. 27:45-50), вечерню (Пс. 140:2), полночь (Мф. 25:6) и петлоглашение, когда Иисус воскрес из мертвых. Это «канонические часы», соблюдаемые повсюду на Востоке и Западе, и они обязательны. Но при необходимости могут быть добавлены другие, «особые часы» — *horae peculiares*: второй, четвертый, пятый, седьмой, восьмой, десятый и одиннадцатый часы, несколько похожие на позднейшие византийские монашеские междочасия (μεσόρια).

Более раннее *Правило для монахов* было написано около 630-635 гг. для монастыря Комплудо к западу от Асторги. В главах 2 и 6 упоминаются прима, секунда, терция, секста, нона, дуодецима и вечерня. «Первый час ночи» состоит из шести молитв, десяти псалмов, хвалы (*laus*) и благословений. Затем наступает повечерие, упоминающееся также в главах 3 и 17, во время которого монахи принимают прощение друг у друга со взаимной исповедью и отпущением грехов. Эта служба состоит из трех псалмов «по обычаю», *laus*, благословения и символа веры. В главе 3 описание продолжается. Встав до полуночи, монахи поют двенадцать псалмов «*per choros*», как это принято. Затем, после перерыва, совершают полунощную службу: по четыре респонсория в каждой из трех групп псалмов — следовательно, всего двенадцать псалмов, что эквивалентно трем миссам Исидора. Зимой есть чтение и гомилия на него аббата, или настоятеля,

---

[56] О жизни Фрукуоза и его правилах см. Valerius, *Vita S. Fructuosi*, PL 87, 459- 470; Porter, "Early Spanish Monasticism," L 10 (1932) 156-167; *Iberian Fathers*, vol. 2: *Braulio of Saragossa. Fructuosus of Braga*, trans. C.W. Barlow (The Fathers of the Church, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1969) — хотя этот перевод Фруктуоза не всегда литургически достоверен.

[57] Эти два документа следующие: *Rule for monks*, PL 87 1099-1110; *Common Monastic Rule*, PL 87, 1111-1150. О службах Фруктуоза, в дополнение к работам, цитированным выше в примеч. 45, см. J. Pinell, "San Fructuoso de Braga, y su inf1ujo en la formación del oficio monacal hispánico," *Bracara Augusta* 22, fasc. 51-54 (63-66) (Braga, 1968); Porter, "Early Spanish Monasticism," L 11 (1963) 202-204. О позднейшей истории богослужения Браги см. P.R. Rocha, *L'office divin dans I'Eglise de Braga: originalité et dépendeces d'une liturgie particulière au moyen âge* (Cultura medieval e moderna 15, Parls: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Portugues, 1980).

хотя летом, когда ночи короче, оно совершается между вечерней и повечерием. После двенадцати псалмов возвращаются в постель. В петлоглашение совершают «утреннюю жертву» (*matutinum sacrificium*), соответствующюю четвертой миссе Исидора: три псалма, *laus* и *benedictio*. Затем идут к месту медитации, читают еще три псалма (пятая мисса), и таким образом завершив молитву, медитируют до восхода солнца.

Исидор в своем труде *De officiis ecclesiasticis* I, 22, по поводу бдений, по-видимому, подразумевает ту же самую тройную ночную службу в чтении Лк. 12:38 о верных слугах, которые бодрствуют в ожидании прихода своего господина: «И если он придет во вторую стражу, или же в третью стражу, и найдет их ожидающими, блаженны те слуги». Исидор перефразирует эти времена: «Если он придет в вечерний час, или в полночь, или в петлоглашение и застанет их бодрствующими, блаженны те слуги». Такую тройную структуру бдения мы уже видели в Ирландии, а также в Палестине и Каппадокии.[58]

Во всех этих службах каждый псалом заканчивается «Слава Отцу…», во время чего монахи падают ниц для молитвы, а затем снова встают, чтобы помолиться с воздетыми руками. По субботам и воскресеньям количество мисс увеличивается, и особенно в ночных службах накануне великих праздников: добавляется шестая мисса, как у Исидора.

Сравнивая с тем, что мы знаем о прочих иберийских службах, можем заключить, что в повечерии и утрене «хвала» (*laus*) является респонсорием аллилуия,[59] а «*benediction*», очевидно, является конечным благословением, которое мы видим в большинстве испанских источников.[60] Обычное псалмопение «хорами» может относиться к антифонному псалмопению с двумя хорами, чередующими припевы (антифоны) — обычай, упомянутый ранее Исидором в его *De ecclesiasticis officiis* I, 7. Для респонсория солист (ранее) или во времена Исидора два-три солиста вместе пели стихи псалмов, в то время как остальные отвечали хором.[61]

---

[58] См. выше

[59] Isidore, *De eccl. officiis* I, 13:1: "Laudes, hoc est, *alleluia* canere, canticum est Hebraeorum. cujus expositio duorum verborum interpretatione consistit, hoc est, *laus Dei*… " (PL 83, 750).

[60] См. *ibid*. I, 17, PL 83, 754.

[61] *Ibid*. I, PL 83, 744.

7. Монашеские часы в Италии

Очевидно, что невозможно было бы подробно рассмотреть каждое из бесчисленных монашеских «правил», существовавших на Западе до каролингского периода, когда *Правило Бенедикта* распространилось почти на все западное монашество. Кассиан в свое время уже полагал, «что многие в разных странах по прихоти своего ума… создали для себя в этом вопросе различные нормы и правила» (*О правилах* II, 2), а к восьмому веку западные монашеские правила весьма преизобиловали. Бенедикт Анианский (750-812) перечисляет их в *Codex regularum*[1] своей *Concordia regularum*[2] — наверное, первой попытке навести некоторый порядок во множестве западных монашеских обычаев. Многие из этих правил представляют собой всего лишь краткие сборники предписаний, как у Пахомия, или же ряды советов, как два сборника правил Василия. Но прочие являются правилами в современном смысле, настоящими правилами жизни, охватывающими всю духовную и материальную жизнь монашеской общины.[3]

Правило Учителя[4]

Самым длинным и, несомненно, самым важным из латинских правил до бенедиктинцев является *Правило Учителя*, вероятно, из Кампании, к юго-востоку от Рима, первой четверти шестого века. Будучи в три раза длиннее *Правила Бенедикта*, оно важно не только по причине своих подробностей, но в особенности потому, что послужило основным источником, которым пользовался Бенедикт при составлении своего *Правила* ок. 530-560 гг.

Как отметил его издатель, великий современный бенедиктинский эксперт по западным монашеским правилам Адальберт де Вогюэ, все предписания о суточном круге богослужения в RM 33-49 — как раз то, чего нет в предыдущих источниках: «Этот прозрачный *ordo* и запутанная масса неполных рубрик в *ordines* двух епископов Арля не имеют ничего общего».[5] Главы 33-38 касаются количества псалмов в часах; курс и его основополагающие принципы изложены в главах 38-49.[6] Строго соблюдается время часов (RM 34), без каких-либо Бенедиктовых задержек или упреждений, за исключением возможности переноса вечерни летом (RM 34:12-13).

I. Структура часов

Структура часов здесь та, с которой мы уже знакомы по нашим прочим западным системам богослужения: псалмопение с земными поклонами и молитвой, за которым следуют чтения, а в завершение — ходатайства. За исключением ночных часов, часы различаются структурно только количеством псалмопения и расположением стиха (до или после чтений). Просто в ноктурнах удваивается основная большая единица из антифонов и респонсория, а к началу всей службы прибавлен инвитаторий. Прима (RM 40) полностью ассимилирована

---

[1] PL 103, 423- 700.
[2] PL 103, 717-1376.
[3] О западных монашеских правилах до 8-го века см. A. de Vogüé, "The Cenobitic Rules of the West," *Cistercian Studies* 12 (1977) 175-183. Версии текстов можно найти в работах, цитируемых в главе 6, примечание 21, и в *Early Monastic Rules. The Rules of the Fathers and the Regula Orientalis* (Collegeville: The Liturgical Press, 1982); A. de Vogüé, *Les Règles des saints péres*, 1-2 (SC 297-298. Paris: Cerf, 1982). RB и RM см. в изданиях, приведенные ниже в примеч. 4 и 31.
[4] Критическое издание и отличный комментарий в de Vogüé, *La Règle du Maître*, откуда взяты все цитаты; английский перевод в L. Eberle, *The Rule of the Master* (CS 6, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977). Я полагаюсь на de Vogüé во всех вопросах датировки и истории.
[5] de Vogüé, *La Règle du Maître*, I, 60.
[6] *Ibid*. I, 47.

с другими малыми часами: она ничем не отличается, и ничто не выдает ее недавнего происхождения, в отличие от Арля. Весь день начинается — в начале ноктурнов — и заканчивается — в конце повечерия — стихами, которыми обрамлен весь суточный цикл.

Структура отдельных часов выглядит следующим образом:

1. Ноктурны (RM 33; 44-45):

Вступительный стих 3-жды
Инвитаторий респонсорий: Пс. 94
9 [6] антифонов без аллилуия
Респонсорий без аллилуия
4 [3] антифона с аллилуия
Респонсорий с аллилуия
Апостол
Евангелие
Стих
Rogus dei

2. Утреня (RM 35:1; 38) ***и вечерня*** (36; 41):

4 антифона без аллилуия
2 антифона с аллилуия
Респонсорий
Стих
Апостол
Евангелие и его респонсорий
Rogus dei

3. Малые часы (35; 40):

2 антифона без аллилуия
1 антифон с аллилуия
Респонсорий
Апостол
Евангелие
Стих
Rogus dei

4. Повечерие (37; 42):

2 антифона без аллилуия
1 антифон с аллилуия
Респонсорий
Апостол
Евангелие
Rogus dei
Завершающий стих

II. Литургические единицы

1. Псалмопение:

Основной литургической единицей псалмопения, независимо от способа его исполнения (антифонное, респонсорное), была *inpositio*, которая состояла из следующих деталей (RM 33:32, 43-45):

Псалом

Gloria Patri…

Коленопреклонение

Молитва

Не совсем ясно, соответствовало ли это коленопреклонение после *Gloria Patri* безмолвной молитве, за которой следовала молитва вслух, но я предпочитаю именно такую интерпретацию RM 33:32, 43-45, особенно в свете 55:15-18; 56:1-8. Кроме того, в RM 55:16 и 73:15, по-видимому, подразумевается, что молитва вслух была спонтанной, а не фиксированной. Учитель (33:42-45) настаивает на том, чтобы псалмы никогда не исполнялись вместе, но чтобы каждый исполнялся отдельно, со своей заключительной *Gloria Patri*, чтобы молитвы (*orationes*) не были потеряны и «славы» не уменьшались. Хайминг считает, что *Gloria Patri* следовала за молитвой после псалма, и де Вогюэ склоняется к тому же мнению, но это маловероятно.[7] Учитель ясно заявляет, что *Gloria Patri* является сигналом к молитве и окончанием каждого псалма (RM 33:42-45).

По воскресеньям и праздникам, а также в пасхальный и рождественско-богоявленский периоды не было никаких коленопреклонений, а припевом ко всем антифонам было аллилуия (RM 39:6-7; 41:4; 45). По воскресеньям (RM 45:12-15) и во дни святых было еще несколько особенностей (RM 45:16-18).

Распределение псалмов регулируется двумя основными принципами, которые де Вогюэ называет «правилом двадцати четырех импозиций» и «правилом двух третей».[8] Согласно первому правилу, двадцать четыре псалма, разделенные между двумя часами египетской традиции по Кассиану, были так распределены по всему курсу Учителя, что в дневных и в ночных часах было по двадцать четыре импозиции (RM 33-38), за исключением лета, когда краткость ночей вынуждала сокращать ноктурны (33:35-41). Повечерие по какой-то причине — возможно, потому, что оно было более поздним дополнением, — осталось вне системы.[9] Исполнение псалмов — антифонно или респонсорно — никак не влияло на этот счет:

Дневные часы:

Прима, терция, секста, нона:

3 антифона и 1 респонсорий в каждом = 16 импозиций

Вечерня: 6 антифонов, 1 респонсорий,

1 евангельский респонсорий = 8 импозиций

Ночные часы:

Ноктурны: 13 антифонов (летом: 9),

3 респонсория = 16 (12) импозиций

Утреня: 6 антифонов, 1 респонсорий,

1 евангельский респонсорий = 8 импозиций

---

[7] *Ibid*. I, 49-50 note l; Heiming, "Zum monastischen Offizium," 94.
[8] de Vogüé, *La Règle du Maître* I, 49ff.
[9] *Ibid*. I, 50-55.

Обратите внимание на гармоничность этой системы. Вечерня и утреня соответствуют друг другу, тогда как сумма малых часов равна псалмопению ноктурнов.

«Правило двух третей» относится к расположению всего корпуса антифонного псалмопения в группах по три или же с кратным трем количеством, причем каждая группа подразделяется на псалмы с аллилуия и без — в соотношении один к двум. Мы уже видели подобные тройки в других западных богослужебных системах. Таким образом, в малых часах и повечерии на один антифон с аллилуия приходится два без, на утрене и вечерне — два к четырем, а в летних ноктурнах — три к шести. Правило нарушается только тринадцатью антифонами зимних ноктурнов, разделенными неравномерно: четыре — с аллилуия и девять — без, согласно реконструкции де Вогюэ.[10]

Учитель говорит нам, что за исключением повечерия и утрени, антифонные псалмы были рядовыми — *currente semper psalterio* (RM 33:29, 36; 35:2, 36:1; 40:2; 41:2; 44:2, 7; 46:1). Но поскольку не существовало фиксированного правила (*pensum*) в срок, — например, всей Псалтири за неделю, как у Бенедикта, — любой псалом в конечном итоге мог появиться в любом часе в ходе исполнения Псалтири подряд. Следовательно, Учитель, в отличие от Кассиана (*О правилах* II, 11:3), очевидно, употребляет аллилуия не только с библейскими аллилуйными псалмам. Более того, он и библейские аллилуйные псалмы употребляет без аллилуия, по крайней мере, в случае Пс. 148 *lauds*, как мы вскоре увидим. Но респонсории каждого часа, по-видимому, были фиксированными псалмами; у антифонов утрени были фиксированные кафедральные псалмы или песни (Псс. 50, 148-150, Дан. 3:52-90),[11] как мы увидим; и весьма вероятно, что повечерие, как и во всех латинских монашеских правилах, состояло из фиксированных псалмов, таких как Пс. 90.

Обратите внимание на подавляющее преобладание антифонного способа исполнения и полное отсутствие псалмопения *directaneus*, характерного для других монастырских систем богослужения, за исключением случаев, когда часы по какой-либо причине читаются без хора (RM 55:8).[12]

2. Стих и rogus dei:

Этот стих, по-видимому, был стихом из псалма. *Rogus dei* интерпретировался по-разному: как литания, или безмолвная молитва, или даже (неправдоподобно) как Отче наш.[13] Я склонен согласиться с Хаймингом и де Бхалдрейтом в том, что это литания, так как безмолвная молитва сразу же вслед за безмолвной молитвой евангельского *inpositio* маловероятна.[14]

3. Евангелиа:

Не совсем ясно, является ли *euangelia* на утрене и вечерне чтением или же евангельской песнью, такой как *Benedictus* или *Magnificat*, что, по мнению де Вогюэ, вероятно, а Хайминг добавил бы к этому ряду и *Nunc dimittis*.[15] Подтверждением этой последней точки зрения является тот факт, что *euangelia* считается, наряду с антифонами и респонсориями, восьмым и последним *inpositio*

---

[10] *Ibid*. I, 52.
[11] *Ibid*. I, 59.
[12] *Ibid*. I, 62.
[13] Различные интерпретации см. в *ibid*. II, 183 note 30; Heiming, "Zum monastischen Offizium," 102.
[14] Heiming, loc. cit.; E. de Bhaldraithe, "The Morning Office in the Rule of the Master," *Regulae Benedicti Studia, Annuarium Internationale* 5 (1976) 220.
[15] de Vogüé, *La Règle du Maître* II, 192; Heiming, "Zum monastischen Offizium," 100.

(RM 36:1-2). Для чтения это вряд ли подошло бы, и более того, *euangelia* четко отличается от чтений в RM 36:

> [36:1] Psalmi lucernariae in hieme dici debent
>
> sex, currente semper psalterio,
>
> responsum unum,
>
> uersum,
>
> lectionem apostoli et euangelia, quae semper abbas dicat,
>
> post hoc et rogus Dei,
>
> [2] ut tam istae cum responsorio et euangelia [octo] inpositiones psallentium sine uersum et lectiones… [7] Similiter et tempore aestatis octo debent fieri in lucernaria cum responsoria et euangelia inpositiones extra uersum et lectiones…

Кроме того, когда RM 41 (ср. 38:2) говорит об антифонах с аллилуия, то еще и смешивает *euangelia* с псалмами:

> [41:1] Psalmi lucernariae cum antifanis psalli debent, [2] in quibus duo ultimi cum alleluia, currente semper psalterio, [3] singula responsoria, uersum, lectionem apostoli et *euangelia,* quae semper abbas dicat sine alleluia, in dominica uero cum alleluia. [4] Nam omnes antifanae ipso die o benedictionibus dictis cum alleluia psallantur…

В обоих текстах об утрене и вечерне обратите внимание, что на латыни не говорится «чтения Апостола, чтения Евангелий», как это сказано о малых часах (RM 40:3, «lectionem apostoli, lectionem euangeliorum»), но «чтения Апостола и евангелиа» (*euangelia* = номинатив). Как же тогда быть с множественным числом *lectiones* в RM 36:2, 4, 7, процитированном выше (см. также RM 33:30; 33:36)? Если бы было только одно чтение Апостола, надо бы ожидать единственного числа *lectio*.[16] Де Бхалдрейт пытается примирить эти противоречия.[17] Он подробно и убедительно доказывает методом сравнительной литургики, что *euangelia* и в самом деле включало в себя чтение Евангелия, но вслед за этим чтением на утрене и вечерне шел респонсорий, а аллилуия в связи с этим респонсорием по воскресеньям и в некоторые другие дни является всего лишь аллилуия респонсория евангельского чтения, параллели которого де Бхалдрейт видит в Римском богослужении из *Ordines romani XIV,* и особенно — *XXVII*, а также в других позднейших источниках.

4. Чтения:

Первое чтение, или «апостол», было из посланий св. Павла. Евангелие всегда читал сам аббат (Рим. 41:3; 46:3-4). Является ли это евангелие реликтом воскресного евангелия древнего кафедрального бдения или просто евангелием утрени? Де Бхалдрейт снова убедительно аргументирует в пользу последнего мнения, показывая, что в нескольких традициях, восточных и западных, следует различать два утренних евангелия: евангелие воскресного бдения и обычное воскресное евангелие утрени.[18]

III. Утреня

Утреня представляет собой особые проблемы. В RM 39:4 говорится, что в утреню входят Пс. 50, *lauds* (Пс. 148-150), две песни, а по воскресеньям *Benedictiones* из Дан. 3. Так вот, мы уже видели, что на утрене шесть антифонов и один респонсорий — всего семь антифонов, или *inpositiones*:

---

[16] de Vogüé, *La Règle du Maître* II, 192-193 note 2; de Bhaldraithe, "The Morning Office," 204.
[17] "The Morning Office," 202-205.
[18] *Ibid.* 211-215.

4 антифона без аллилуия (за исключением воскресений, праздников)

2 антифона с аллилуия

Респонсорий

Стих

Апостол

Евангелие и его респонсорий

Rogus dei

Проблема заключается в том, как вписать указанные фиксированные единицы — Псс. 50, 148-150, две песни и Дан. 3 — в эту структуру. П. Джасмер предположил, что Пс. 50, песни и хвалитны могут являться дополнением к шести антифонам утрени,[19] но я считаю, что так быть не может, поскольку это разрушило бы счет импозиций в RM 35:1; 36:1-6 — симметрию, которая является важнейшей деталью структуры курса Учителя.

Хотя в RM не указано никакого порядка для шести антифонов, но на римской и бенедиктинской утрене в начале был Пс. 50, а в конце — хвалитны,[20] и я думаю, наверняка то же самое можно сказать и о соответствующей италийской службе в RM. Конечно, против этого предположения говорит явное свидетельство Кассиана, *О правилах* III, 6: «Наконец, по всей Италии сегодня, когда закончились утренние гимны (*consummatis matutinis hynmis*), Пс. 50 поется во всех церквах». Поскольку далее он говорит, что этот обычай, должно быть, пришел из Вифлеема, где, как мы знаем, Пс. 50 — первый псалом нового утреннего чина — шел *после* Псс. 148-150, которыми там завершались ноктурны,[21] совершенно очевидно, что Кассиан подтверждает присутствие Пс. 50 *после*, а не *перед* хвалитнами, в утреннем богослужении по всей Италии. Брэдшоу справедливо видит в этом аргумент в поддержку своей теории о том, что изначальным местом на богослужении (*Sitz im Gottesdienst*) для Псс. 148-150 является окончание ноктурнов, а не утрени.[22] Но перед лицом почти полного единодушия всех прочих свидетелей, Востока и Запада, и особенно — всех наших италийских источников, которые помещают Пс. 50 в начало утрени, а не после хвалитных псалмов,[23] я не знаю, как иначе интерпретировать Кассиана, кроме как на основании метода сравнительной литургики полагать, что он, должно быть, неправ; хотя конечно же историк не будет вполне удовлетворен, отвергая доказательства подобным образом.

Поскольку Псс. 148-150 являются библейскими псалмами аллилуия, вполне вероятно, что Псс. 149-150 были оформлены как два будничных антифона с аллилуия, а Пс. 148 был оставлен в качестве четвертого антифона без аллилуия. Первыми тремя антифонами без аллилуия были Пс. 50 и две песни. Что это были за песни? Вполне вероятно, что они были фиксированными. Де Бхалдрейт предлагает *Magnificat* и *Benedictus*, как в RB, придавая тем самым утрени в RM структуру, удивительно похожую на структуру ранней палестинской савваитской утрени.[24]

---

[19] P. Jasmer, "A Comparison of the Monastic and Cathedral Vespers up to the Time of St. Benedict," *The American Benedictine Review* 34 (1983) 347 note 48.

[20] См. дискуссию о различных возможностях в de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V: *Commentaire historique et critique* (SC 185, Paris: Cerf 1971) 483ff.

[21] См. выше.

[22] *Daily Prayer*, 108-110.

[23] См. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V. 483-487; каппадокийские источники цитированы выше; о месте Пс. 50 в армянской, византийской, маронитской и эфиопской утрене — в соответствующих главах ниже.

[24] "The Morning Office," 215-217, 220.

Тогда остается *Benedictiones*.[25] Первоначально у меня было искушение предположить, что это просто была изменяемая (*proper*) воскресная песнь, как в византийской савваитской утрене, за которой следуют объединенные *Magnificat-Benedictus* в качестве второй песни.[26] Но внимательное прочтение RM 39:5, 7; 45:12, 14, 16-17 подтверждает, как я думаю, гипотезу де Бхалдрейта о том, что на праздничной утрене Дан. 3 заменяет собой Пс. 50 в качестве первого антифона.[27] Ведь Учитель пять раз повторяет, что запрет коленопреклонений по воскресеньям и праздникам начинается с *Benedictiones*, что может означать только «с начала утрени». Кроме того, запрет Учителя на соединение псалмов в равной степени применим ко всем импозициям, включая две песни, и непосредственное добавление Дан. 3 к двум другим песням разрушило бы строго заданное и сбалансированное количество импозиций Учителя.

Но я не понимаю, почему у де Вогюэ и де Бхалдрейта *Benedictiones* без аллилуия.[28] В RM 39: 6-7, 41:4; 45:12-13 везде говорится, что антифоны и респонсории «*a benedictionibus dictis cum alleluia psallantur et genua non flectantur*». Если понимать это так, что аллилуия добавляется только *после Benedictiones*, то логически следует интерпретировать запрет на поклоны таким же образом, т.е. что Дан. 3 была без аллилуия и сопровождалась поклоном даже на праздничной утрене. Но это не имело бы никакого смысла. Итак, в RM, очевидно, имеется в виду, что и припев аллилуия, и запрет преклонять колени начинаются с утрени, а утреня начинается с *Benedictiones*.

Теперь мы можем реконструировать утреню в RM следующим образом:[29]

Будничная:	*Праздничная:*
Пс. 50 с антифоном, земной поклон, молитва	Дан. 3 с аллилуия, молитва
Magnificat с антифоном, земной поклон, молитва	*Magnificat* с аллилуия, молитва
Benedictus с антифоном, земной поклон, молитва	*Benedictus* с аллилуия, молитва
Пс. 148 с антифоном, земной поклон, молитва	Пс. 148 с аллилуия, молитва
Пс. 149 с аллилуия, земной поклон, молитва	Пс. 149 с аллилуия, молитва
Пс. 150 с аллилуия, земной поклон, молитва	Пс. 150 с аллилуия, молитва
Респонсорий, земной поклон, молитва	Респонсорий с аллилуия, молитва
Стих	Стих: воскресенье, Пс. 149:5 (RM 46:14; ср. 57:26)
Апостольское чтение	Апостольское чтение

[25] de Vogüé, *La Règle du Maître* I, 59 note 3, говорит, что *Benedicteones* это Дан. 3:52-56, 57-90, как в Арле.

[26] См. *ibid*. 215-216 и ниже, гл. 17.

[27] de Bhaldraithe, "The Morning Office," 215-221. О точке зрения de Vogüé, в которой есть неуверенность, см. *La Règle du Maître* II, 197, note to RM 39:4-5*; La Règle de S. Benoît* V, 500 note 6.

[28] de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, 500 note 4; de Bhaldraithe, "The Morning Office," 220-221.

[29] За исключением нескольких отличий моя реконструкция в основном согласуется с de Bhaldraithe, *loc. cit.*

Евангельское чтение	Евангельское чтение
Евангельский респонсорий, земной поклон, молитва	Евангельский респонсорий с аллилуия, молитва
Литания (*Rogus dei*)	Литания

IV. Заключение

В RM, как и в правилах Арля, мы отмечаем особенность западных монашеских служб: в то время как утреня почти полностью кафедральная по происхождению, на вечерне почти нет кафедральных особенностей. Но я уже отмечал, что респонсорий часов, который в RM, по-видимому, исключен из *psalmodia currens*, возможно, был фиксированным псалмом, и вполне мог быть Пс. 140:2 на вечерне, как предполагал Джасмер.[30]

По своим основным характеристикам это богослужение, как и древние римские часы, скорее является предшествующим по отношению к курсу Бенедикта, нежели связано с теми латинскими службами, которые мы видели вне Италии: в Галлии, на Иберийском полуострове и в Ирландии.

Древние римские часы и Правило св. Бенедикта[31]

Двумя главнейшими влияниями на богослужение *Правила Бенедикта* были *Правило Учителя* и римское богослужение времен Бенедикта. Курс Учителя мы уже изучили; о курсе «Города», как и по сей день называют Рим его жители, у нас гораздо меньше информации.

I. Монашеское богослужение в Городе Риме

От четвертого и пятого веков у нас есть лишь несколько обрывков информации о монашеском богослужении в Риме. Прежде всего, некоторые приведенные в главах 6 и 8 ссылки (Кассиан, Арнобий) могут быть применимы и здесь. То же самое можно сказать и о кафедральном богослужении в Риме, о чем пойдет речь позже, поскольку мы не знаем, в какой степени там различались кафедральные и монашеские обычаи.

Но некоторые источники явно упоминают о монашеских группах в Городе. Иероним в нескольких письмах говорит о молитве, или псалмопении: на рассвете, в третий, шестой и девятый часы, с наступлением вечера и в ночное время.[32] В *Письме 22*, 37, написанном в 384 году, он говорит: «Ночью следует вставать два или три раза, чтобы перечитать части Писания, которые мы знаем наизусть», тогда как в письмах, написанных в 404 году, он говорит только о том, чтобы вставать ночью ради молитв и псалмов (*Письмо 107*, 9) или «в полночь» (*Письмо 130*, 15). Поскольку некоторые из этих писем (22, 107, 130) были адресованы римским дамам из аристократии — вдовам и девам, живущим дома, то и не всегда возможно понять, писал ли Иероним о молитве в зараждающейся монашеской

---

[30] "A Comparison," 347 note 48, 351ff. *passim*.

[31] Критическое издание и превосходный комментарий в J. Neufville — A. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît*, 7 vols. (SC 181-186; vol. 7 hors série, Paris: Cerf 1972-1977) = vols. 1-2: критическое издание Neufville, введ., пер. и примеч. de Vogüé, vol. 3: Neufville, *Jnstruments pour l'étude de la tradition manuscrite*; vols. 4-6: de Vogüé, *Commentaire historique et critique*; vol. 7 (hors série): de Vogüé, *Commentaire doctrinal et spiritual* — последнее также на англ.: *The Rule of St. Benedict. A Doctrinal and Spiritual Commentary* (CS 54, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983). Издание с англ. пер. и коммент. во Fry, RB 1980, где прилож. 3: N. Mitchell, "The Liturgical Code in the Rule of Benedict" особенно подходит для наших целей.

[32] *Письма* 108, 19; 23, 35, 37; 15, 11. *Письма* Иеронима изданы в CSEL 54-56. О Иерониме в римском монашестве см. L. Gutierrez, "El monaquismo romano y San Jerónimo," Communio 4 (1971) 49-78.

общине, об участии в «кафедральных» службах или же о домашних молитвах своих приверженицах. По крайней мере, один текст, *Письмо 107* к Лете (рассматриваемое в следующей главе), может быть понят как относящийся к «кафедральной» молитве, хотя опять же, совершенно непонятно, было ли в Риме значительное различие между кафедральными и монашескими службами. Причину этого следует искать в своеобразной истории городского монашества в Риме.

Хотя самым ранним монашеским учреждением в Риме был основанный Сикстом III (432-440) монастырь св. Севастиана в *катакомбах*, но более или менее организованая монашеская жизнь существовала в Риме и до этого.[33] Св. Августин в своем *De moribus ecclesiae catholicae* вскоре после 383 года свидетельствовал о монашеской жизни мужчин в Риме и Милане,[34] а Иероним в *Письме 127*, 8 говорит о «многих монастырях дев и бесчисленном множестве монахов (*crebra virginum monasteria, monachorum innumerabilis multitudo*)». Для доказательства существования монашеской жизни в Риме четвертого века можно привести и множество других ссылок,[35] но «невозможно установить, в какой степени эти аскеты жили в общине, и при этом неясно, как были организованы эти общины, или где они были расположены».[36] Фактически же известно, что многие римские девы и аскеты в ранний период продолжали жить дома.[37]

Но с пятого века римские базилики, начиная с Латеранской и Св. Петра, стали обслуживаться небольшими монашескими общинами, и богослужение этих общин стало богослужением церквей, которые предназначались для народа, — ситуация, неслыханная для прочих городских центров в начале Поздней Античности.[38] Когда Бенедикт заявляет, что он следует римскому обычаю псалмопения (RB 13:3,10), то имеет в виду римское городское монашеское богослужение. Итак, из этой монашеской обстановки должно быть отсеяно все, что относится к чисто кафедральному римскому богослужению до этого периода.

Что же касается городского монашеского богослужения этих общин римских базилик — предшественников более поздних западных «регулярных каноников»,[39] то мы бы слишком далеко зашли, если бы замахнулись на большее, нежели краткое резюме известного об этих обычаях. Проблема состоит в том, чтобы в бенедиктинском богослужении *Правила* сделать шаг назад к более раннему римскому слою, поскольку, хотя Бенедикт и заявляет о своей зависимости от более раннего римского обряда (RB 13:3,10), но самые ранние явные документы об этом, такие как *Ordines romani XVIII* и *XIX* восьмого века — последний когда-то считался работой Иоанна, знаменитого архикантора Св. Петра в Риме, — сами, в свою очередь, ссылаются на *Правило Бенедикта* как на основной, но не единственный источник своего монашеского законодательства.[40] Кроме того, ученые сомневаются в надежности этих *Ordines* в качесте прямых

---

[33] G. Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century* (Studi di antichità cristiana 23, Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1957) xiii, xvi, 163-165.

[34] PL 32, 339-1340.

[35] См. Ferrari, *Early Roman Monasteries* xiv- xvi, и G.D. Gordini, "Origine e sviluppo del monachesimo a Roma," *Gregorianum* 37 (1956) 220-260.

[36] Ferrari, *Early Roman Monasteries* xv.

[37] *Ibid*.

[38] *Ibid*. xix, 365-375.

[39] *Ibid*. 382ff. и L. Hertling, "Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden," *Zeitschrift für katholische Theologie* 54 (1930) 335-359.

[40] См. M. Andrieu, *Les "Ordines romani" du haut moyen âge* (Spicilegium sacrum lovaniense, Etudes et documents, fasc. 24, Louvain: Universite catholique, 1961) III: *Les textes* (suite) (*Ordines XIV-XXXIV*) 20-21, 65-66; Ferrari, *Early Roman Monasteries* 392ff. Ссылки на RB — в Ordo XVIII, 4, Andrieu II, 205; Ordo XIX, 29, *ibid*. 222.

свидетельств римских обычаев, поскольку они, вероятно, были составлены во Франции на основе известного о римских обычаях того времени.[41] «Исследование добенедиктинской римской литургии часов сталкивается с кромешной тьмой, которую возможно преодолеть только ценой великих усилий», — так Джозеф Пашер начинает свое исследование на эту тему.[42]

1. Утреня:

Изначальная римская утреня, реконструированная Пашером, удивительно похожа на то, что мы видели у Учителя:[43]

Пс. 50 (92?)
Пс. 62
Пс. 66
Псс. 148-150

Позднейшее развитие видно в следующей таблице:[44]

Изначальная римская:	*RM:*	*Классическая римская:*	*RB:*
Пс. 50	50	50	66, 50
62	Песнь	Вариативный пс.	2 вариативных псс.
66	Песнь	62, 66	Песнь
Lauds	Lauds	Lauds	Lauds

Служба завершалась так:[45]

RM:	*Римская:*	*RB:*
		Чтение посланий (Откр. по воскр.)
Респонсорий		Респонсорий
		Гимн
Стих	Стих	Стих
Послания		
Евенгелие	Евангельская песнь	Евангельская песнь
Евангельский респонсор.		
Rogus dei	*Preces*	Литания
	Отче наш или коллекта	Отче наш

По псалмопению видно, что Бенедикт больше зависит от Рима, чем от RM, тогда как в заключительную часть служб он ввел неримские элементы из RM.

2. Вечерня:

Об изначальной римской вечерне мы знаем только то, что когда-то в ней, как в RM, было шесть псалмов, позже сокращенных: до пяти во второй половине

---

[41] Ferrari, *Early Roman Monasteries* 396-397.
[42] "Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet," *Münchener theologische Zeitschrift* 8 (1957) 255-267.
[43] *Ibid*. 256; cf. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, 486.
[44] de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, 487.
[45] *Ibid*. V, 492.

пятого века,[46] и, наконец, — до четырех во время бенедиктинской реформы следующего столетия.

3. Малые часы

В этих источниках ежедневная прима известна как полностью воспринятая часть хорария, а не как новшество, на котором необходимо настаивать и которое необходимо обосновывать (RM 34:2, 4; 35:2; 40:1; RB 15:3; 16:2, 5; 17:2; 18:2, 4- 5; 48:3). Так де Вогюэ предполагает, что появление примы в центральной Италии, возможно, предшествовало нашему первому явному доказательству ее существования в Арле.[47]

Остальные малые часы во всех источниках имеют традиционную структуру из трех псалмов. Главное отличие состоит в том, что в римском богослужении рядовая Псалтирь была распределена между бдением и вечерней, при фиксированных ежедневных псалмах на утрене, малых часах и повечерии, а Бенедикт, 1) распространив рядовое еженедельное правило (*pensum*) в 150 псалмов на прочие часы (за исключением повечерия, на котором сохранены прежние фиксированные Псс. 4, 90, 133), и, 2) удалив из рядовой Псалтири бдения-вечерни все фиксированные псалмы, которые ежедневно читаются на утрене, малых часах и повечерии, тем самым уменьшил бремя псалмопения до приемлемых пропорций, как видно из приведенных таблиц.[48]

[46] *Ibid*. V, 495-498; Pascher, "Der Psalter," 256-262.
[47] de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, 516.
[48] Из M. Righetti, *Storia liturgica* vol. 2 (Milan: Ancora. 1955) 501.

Римская Псалтирь 5-6 века

Вс.		Пн.	Вт.	Ср.	Чт.	Пт.	Сб.
Бдение							
1 ноктурн 1	2 ноктурн 15	27	39	53	68	80	96
2	16	28	40	54	69	81	97
3	17	29	41	55	70	82	98
6	18	30	43	56	71	83	100
7	19	31	44	57	72	84	101
8	20	32	45	58	73	85	102
9	3 ноктурн 21	33	46	59	74	86	103
10	22	34	47	60	75	87	104
11	23	35	48	61	76	88	105
12	24	36	49	63	77	93	106
13	25	37	51	65	78	94	107
14	26	38	52	67	79	95	108
Лауды							
92		50	то же	то же	то же	то же	то же
99		5	42	64	89	142	91
62+66		то же	то же	то же	то же	то же	то же
песнь		песнь	песнь	песнь	песнь	песнь	песнь
148-150		то же	то же	то же	то же	то же	то же
Прима							
117		53	то же	то же	то же	то же	то же
118, 1-4		то же	то же	то же	то же	то же	то же
Терция							
118, 5-10		то же	то же	то же	то же	то же	то же
Секста							
118, 1-16		то же	то же	то же	то же	то же	то же
Нона							
118, 7-22		то же	то же	то же	то же	то же	то же
Вечерня							
109		114	121	126	131	137	143
110		115	122	127	132	138	144
111		116	123	128	134	139	145
112		119	124	129	135	140	146
113		120	125	130	136	141	147
Повечерие							
4		то же	то же	то же	то же	то же	то же
90		то же	то же	то же	то же	то же	то же
133		то же	то же	то же	то же	то же	то же

Псалтирь в RB 9-16

Вс.	Пн.	Вт.	Ср.	Чт.	Пт.	Сб.
Бдение						
3	то же	то же	то же	то же	то же	то же
94	то же	то же	то же	то же	то же	то же
1 ноктурн 20	32	45	59	73	85	101
21	33	46	60	74	86	102
22	34	47	61	76	88,1	103,1
23	36,1	48	65	77,1	2	2
24	2	49	67,1	2	92	104,1
25	37	51	2	78	93	2
2 ноктурн 26	38	52	68,1	79	95	105,1
27	39	53	2	80	96	2
28	40	54	69	81	97	106,1
29	41	55	70	82	98	2
30	43	57	71	83	99	107
31	44	58	72	84	100	108
Лауды						
66	то же	то же	то же	то же	то же	то же
50	то же	то же	то же	то же	то же	то же
117	5	42	63	87	75	142
62	35	56	64	89	91	песнь,1
песнь	песнь	песнь	песнь	песнь	песнь	2
148-150	то же	то же	то же	то же	то же	то же
Прима						
118, 1-4	1	7	9,2	12	15	17,2
	2	8	10	13	16	18
	6	9,1	11	14	17,1	19
Терция						
118, 5-7	118, 14-16	119	то же	то же	то же	то же
		120	то же	то же	то же	то же
		121	то же	то же	то же	то же
Секста						
118, 8-10	118, 17-19	122	то же	то же	то же	то же
		123	то же	то же	то же	то же
		124	то же	то же	то же	то же
Нона						
118, 11-13	118, 20-22	125	то же	то же	то же	то же
		126	то же	то же	то же	то же
		127	то же	то же	то же	то же
Вечерня						
109	113	129	134	138,1	141	144,2
110	114	130	135	2	143,1	145
111	115+116	131	136	139	2	146
112	128	132	137	140	144,1	147
Повечерие						
4	то же	то же	то же	то же	то же	то же
90	то же	то же	то же	то же	то же	то же
133	то же	то же	то же	то же	то же	то же

II. Окончательный синтез в Правиле Бенедикта

1. Структура часов:

В следующих схемах римское монашеское богослужение представлено в его окончательном виде бенедиктинской формы.[49] Еще раз мы отмечаем здесь то, что характеризует все западные монашеские системы богослужения: сильно выраженная кафедральная составляющая в утрене и, по-видимому, полное отсутствие кафедральных элементов в вечерне. П. Джасмер предположил, что респонсорий и версикул, в RM стоящие вместе, но в RB разделенные добавлением гимна, являются остатком кафедральной вечерни: Пс. 140 с его респонсорным версикулом Пс. 140:2.[50] Мы вернемся к этому вопросу в следующей главе при обсуждении вопроса о кафедральной вечерне на Западе.

А. Бдение (RB 9-11):

Вступительный стих (трижды)
Пс. 3
Пс. 94
Гимн

1-й ноктурн:

6 псалмов + припев
Версикул
Благословение аббата
3 чтения + респонсории зимой, l летом,
4 по воскресеньям

2-й ноктурн:

6 псалмов + аллилуия
Послание
Версикул
Литания

[*По воскресеньям: 3-й ноктурн:*

3 песни + аллилуия
Версикул
Благословение аббата
4 новозаветных чтения + 4 респонсория
Te deum laudamus
Евангелие
Te decet laus
Благословение]

Б. Утреня (Lauds) (RB 12-13):

Пс. 66
Пс. 50 + припев (по воскресеньям: аллилуия)
2 изменяемых псалма

---

[49] Более подробные схемы со всеми изменяемыми частями указаны во Fry, *RB 1980,* 390-397.
[50] "A Comparison," 357-360.

Песнь (по воскресеньям: Дан. 3:52-56, 57- 90)
Lauds: Псс. 148-150
Послание (по воскресеньям: Откр.)
Респонсорий
Гимн
Версикул
Евангельская песнь
Литания
Отче наш

В. Малые часы (RB 17-18):
Вступительный стих
Гимн
3 изменяемых псалма, с припевом или без
Чтение
Версикул
Литания
Отпуст

Г. Вечерня (RB 13:12; 17:7-8; 18:12-18):
Вступительный стих (?)51
4 изменяемых псалма
Чтение
Респонсорий
Гимн
Версикул
Евангельская песнь
Литания
Отче наш
Отпуст

Д. Повечерие (RB 17:9-10; 18:19):
Вступительный стих (?)52
Псс. 4, 90, 133, без припева
Гимн
Чтение
Версикул
Литания
Благословение
Отпуст

2. Как совершалась служба:

О том, как именно Бенедикт задумал исполнять псалмы, гимны и песнопения, у позднейших толкователей *Правила* были споры. Из *Правил*, как и из других источников, невозможно привести никаких аргументов по причине

[51] В RB не упомянут этот стих для вечерни или повечерия, но я предполагаю это.
[52] См. предыдущее примеч.

множества глаголов, которыми Бенедикт пользуется для описания исполнения: «петь» (*cantare, canere, modulare*: RB 9:5-6, 9; 11:2-3; 17; 18:12), «петь псалмы» (*psallere* 17:6) или просто «говорить» (*dicere*: 11:6; 18:15). Это видно в RB 11:3, где Бенедикт говорит: «*Gloria* говорится поющим (*dicatur a cantante gloria*)».[53] То же самое верно для греческого или сирийского литургических языков, в которых такие глаголы, как λέγειν и *emar*, будучи эквивалентами *dicere* — «говорить», обозначают только лишь вокализацию саму по себе — без смыслового акцента на «говорении» в отличие от «распевания» или «пения». Более того, из традиционного неприятия музыки в раннем монашестве не следует, что монахи не пели. Против чего они выступали, так это против светской музыки, музыкальных инструментов и — по крайней мере, поначалу, — небиблейских припевов и песнопений. Таким образом, можно не сомневаться в том, что у Бенедикта и у его предшественников не было намерения «проговаривать» часы, хотя нам ничего не известно о характере их пения в этот ранний период.

Кроме того, не совсем ясно, что́ Бенедикт имеет в виду под антифонным псалмопением.[54] В раннем монашеском обиходе псалмы исполнялись либо *прямо* (*in directum, directaneus*: RB 17:6, 9), то есть целиком и полностью — солистом или всей общиной вместе; либо *попеременно*, когда собрание делилось на два хора, чередуя стихи. Если в библейском тексте псалма был припев «аллилуия», псалом можно было петь *респонсорно*, и все собрание отвечало «аллилуия» на каждый стих, возглашенный солистом. Позднейший монашеский обычай последовал примеру кафедральных соборов, распространив респонсорный способ исполнения за пределы репертуара библейских псалмов «аллилуия» — на всю Псалтирь, просто выбирая стих из псалма в качестве его же припева. С четвертого века в качестве дальнейшего развития респонсорного метода появляются *антифонные* формы псалмопения. *Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу…* (*Gloria Patri*), никогда не встречающееся в респонсорном псалмопении, добавляется в заключение структурного блока; небиблейские припевы иногда заменяют собой библейские антифоны, особенно на Востоке; и собрание, разделенное на два хора, поочередно отвечает на стихи: иногда одним и тем же припевом, иногда — каждый хор своим собственным припевом, — на стихи, которые поет солист, а иногда — два солиста, чередуя стихи — каждый во главе своего хора.

Обратите внимание, что *рефрен*, или *антифон*, повторялся после каждого стиха, а не только в начале и в конце псалма; и что стихи чередовались двумя солистами, а не двумя хорами монахов, вопреки тому, что обнаруживается в позднейшем латинском обычае. Доказательства не всегда ясны, но я считаю, что современная западная практика исполнения антифона — с подавленной ролью солиста и исчезновением повтора антифона после каждого стиха — представляет собой лишь руины изначальной структуры этой литургической единицы, какой она была задумана Бенедиктом в *Правиле*.

Поскольку эта антифонная система действовала только тогда, когда монахов хватало для двух хоров с солистами, то согласно RB 17:6 антифоны устраняются, если община слишком мала: «*Si maior congregatio fuerit, cum antiphonis, si vero minor, in directum psallantur*».

В *Правиле* не указаны перикопы для чтений из Писания, поэтому я предполагаю, что они представляли собой *lectio continua* из книг, выбранных в соответствии с сезоном литургического года.

---

[53] Mitchell, "The Liturgical Code," 403.

[54] Ср. *ibid*. 401ff., и J. Mateos, "La psalmodie dans le rite byzantin," POC 51 (1965) 107-126, перепечатано в *id*., *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191, Rome: PIO, 1971) 7-26.

III. Заключение

Преимущества нововведений Бенедикта очевидны.[55] Его система перераспределения рядового непрерывного монашеского псалмопения еженедельной Псалтири так, чтобы оно охватывало и лауды, и дневные часы, не только устраняет повторения, но и вносит разнообразие в эти часы, и в то же время облегчает правило (*pensum*) бдения до двенадцати псалмов ежедневно, а на вечерне — с пяти до четырех. Но Бенедикт не только сделал римское псалмопение менее обременительным и менее повторяющимся. Еще он ввел в часы пение гимнов, что не являлось римским обычаем, а находим мы гимны в богослужении Милана, Галлии и на Иберийском полуострове. Кроме того, он избавил ночное псалмопение от монотонности, разместив чтения после первых шести псалмов бдения, а не после традиционных двенадцати. При этом он отказался от традиции, идущей из Египта через Кассиана, Учителя, и римский обычай, — помещать чтения после всех двенадцати псалмов.

Эта умеренность и пастырский здравый смысл, столь характерные для Бенедикта и его *Правила*, привели также и к отмене всенощных бдений в бенедиктинском курсе (см. гл. 9).

Хотя богослужение Бенедикта было не более чем переработкой римского курса — особенно Псалтири — с добавлением элементов из богослужения RM, но ему не удалось вытеснить древние римские обычаи в самом Городе. И именно от этих обычаев, а не от богослужения Бенедикта, произошел позднее римский Бревиарий. Но в монастырях по всему латинскому Западу в связи с принятием мудрого правила Бенедикта утверждались и его исправления римского курса, и ко второму тысячелетию богослужение *Правила Бенедикта* стало «*тем самым*» — монашеским богослужением Западной Церкви.

[55] Более подробный анализ см. в de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, esp. ch. 9, и Mitchell, "The Liturgical Code," 397ff.

8. Кафедральные часы на Западе

Наши самые ранние свидетельства о кафедральных часах на Западе являются не только более поздними, но и более смутными, чем на Востоке. Помимо классического исследования Винклер о кафедральной вечерне[1] этот материал никогда не подвергался исчерпывающему анализу, но это явно выходит за рамки нашей книги. Поэтому я ограничусь тем, чтó можно почерпнуть из источников IV-VI веков.

Милан[2]

Амвросий (339-397) свидетельствует о существовании кафедральных служб в Милане, где он был епископом с 374 года до своей смерти в 397 году. Скудные доступные упоминания указывают на то, что в церкви Амвросия было известно обычное псалмопение в начале и в конце дня, а также ночью: «Псалом — это благословение народа, хвала Богу... голос Церкви... оружие ночью, учитель днем... Псалмом отражается рассвет, завершение дня оглашается им», — говорит он нам в *Толковании на 12 псалмов Давида 1*, 9.[3]

1. Утреня:

В *Изъяснении 118-го псалма*, 19:22, 30, 32[4] Амвросий указывает на обычную символику молитвы на восходе и утверждает, что это ежедневный общий синаксис, на котором должны были присутствовать христиане:

> [30] …давайте предварим восход солнца, давайте заранее поспешим к началу восхода, давайте скажем: вот, я здесь; солнце правды желает и ждет, чтобы Его предварили… Обязательно предварите это солнце, которое вы видите: «восстань, спящий, и воскресни из мертвых, и Христос даст тебе свет» [Еф. 5:14]. Если вы предваряете это солнце до того, как оно взойдет, вы принимаете Христа — подателя света. Это Тот, Кто сияет в тайне вашего сердца, Тот, Кто говорит вам: «Ночью дух мой бодрствует перед Тобой» [Ис. 26:9].; утренний свет прольет свет во времена тьмы, если вы станете размышлять о словах Божьих. Ибо когда вы размышляете [о них], появляется свет, и видя не временный свет, но свет благодати, вы говорите: «Ибо повеления Твои — свет» (Ис. 26:9). Поэтому, когда день застает вас размышляющими о божественном слове, и столь достойный труд молитвы и псалмопения услаждают ваш разум, вы снова говорите Господу Иисусу: «Исходы утра и вечера — Ты составляешь их торжество» [Пс. 64:9].
>
> [32] …утром поспешите в церковь, принесите первые плоды своей благочестивой набожности; и впоследствии, если мирские дела призовут вас, вы не сможете удержаться от произнесения слов: «Предвариша очи мои ко утру, поучитися словесем Твоим» [Пс. 118:148]… Как приятно начинать день гимнами и песнями, заповедями блаженства, которые вы читаете в Евангелии…

В этих отрывках Амвросий цитирует некоторые традиционные компоненты классической кафедральной утренней молитвы: Пс. 118:148, Ис. 26:9, песни, а также заповеди блаженства. В другом месте он повторяет символику солнца правды и ссылается на псалмы и гимны.[5] А общеизвестно, что Амвросий сам сочинял гимны для часов.

---

[1] Winkler, "Über die Kathedralvesper."

[2] Я следую за V. Monachino, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV* (Milan: Centro Ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1973) 139-151.

[3] CSEL 64, 7.

[4] CSEL 62, 433, 437-439.

[5] *De Helia et ieiunio* 15:5, CSEL 32/2, 145.

2. Вечерня:

В *Шестодневе* V, 12:36, Амвросий говорит о завершении дня исполнением псалмов,[6] а в *Изъяснении 118-го псалма*, 8:48, описывая день христианина, он ссылается на Евхаристию в полдень в некоторые дни и на «вечернюю жертву» (Пс. 140:2), что предполагает употребление этого классического вечернего псалма в миланской кафедральной вечерне (*evensong*).[7] В соч. *О девстве* III, 4:18 Амвросий цитирует Пс. 118:164: «Седмерицею днем хвалих Тя», и Мф. 26:41: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение», и говорит о частной молитве при подъеме, когда мы выходим, до и после еды, и «в час каждения, когда, наконец, мы готовимся отдохнуть».[8] Эта ссылка может относиться именно к часу вечернего приношения кадила в храме в Исх. 30:8. Возможно, это самое убедительное западное свидетельство об употреблении каждения на вечерне, наряду со свидетельством в *Hymnus ad incensum lucernae* испанского поэта Пруденция (348 — после 405).[9] Наконец, Августин в своей *Исповеди* IX, 12 (31) напоминает нам, что Амвросий сочинил вечерний гимн *Deus creator omnium*, вероятно, поющийся на каждой вечерней молитве в Милане.

3. Бдения:

Амвросий упоминает также и ночную молитву — очевидно, частную молитву дома.[10] А в некоторых случаях проводились общественные всенощные бдения, как мы увидим в следующей главе.

Рим

Упоминания о кафедральном богослужении в Риме и его окрестностях еще менее точны. Более того, как я уже говорил в предыдущей главе, у нас даже нет уверенности в том, что здесь уместно говорить о различии между кафедральными и монашескими обычаями. В той главе я рассмотрел упоминание Кассиана о хвалитнах (*lauds*), за которыми следует Пс. 50 на утренней службе «по всей Италии... во всех церквах» (*О правилах* III, 6). А Арнобий Младший, африканец, живший монахом в Риме в середине пятого века, в своем *Комментарии к Пс. 148* говорит, что Пс. 148 поется ежедневно, на рассвете: «…Мы ежедневно по всему миру, как только появляются самые первые признаки рассвета, звуками этого псалма призываем все, что на небесах и на земле, восхвалять и благословлять Бога».[11]

Иероним находился в Риме с 382 по 385 год. Его *Письмо 107*, 9 Лете, хотя и посвящено в основном духовному становлению дочери Леты, но содержит в себе элементы, которые могут относиться к кафедральной молитве. Утром указаны «гимны», а «вечерняя жертва» — в час возжжения лампад. Дева должна

> …вставать ночью для молитв и псалмов; петь гимны утром; в третий, шестой и девятый часы стоять в [боевых] рядах, как воин Христов; и зажигая лампаду, приносить вечернюю жертву. Пусть так пройдет день, и таким образом пусть ночь застанет ее за работой. Пусть чтение следует за молитвой, а за чтением — молитва.[12]

---

[6] CSEL 32/1, 170.
[7] CSEL 62, 180.
[8] PL 16, 225.
[9] CSEL 61, 25-32.
[10] *Expos. ps. 118*, 7:31, 8:45-52, CSEL 62, 145, 178-183; *Explan. ps. 36*, 65, CSEL 64, 124.
[11] PL 53, 566.
[12] CSEL 55, 300.

К югу от Рима в письме Ураниуса о смерти Павлина (ум. 431), епископа Нолы в Кампанье, содержатся ссылки на утреню, на приготовление «светильника (*lucernam*) для моего Христа» во «время вечерней (*lucernariae*) молитвы», а также на бдение, когда умирает святой.[13]

В другом месте Италии Руфин Аквилейский (ум. 410), много путешествовавший по Италии и Востоку, утверждает в своей *Апологии против Иеронима* II, 35, что «каждая Церковь по всему миру (*omnis ecclesia per orbem terrarum*)» поет песнь Дан. 3[14] — несомненно, на утрене, так как именно здесь мы видим ее в качестве обычной ветхозаветной песни по воскресеньям и праздникам почти повсеместно.

Северная Африка

Августин в своей *Исповеди* V, 9 говорит о своей святой любимой матери Монике (ум. 387), «дважды в день, утром и вечером, без упущения приходящей в Твою церковь... чтобы услышать Тебя в Твоих словах, и чтобы Ты ее услышал в ее молитвах». А в своем *Изъяснении Пс. 49*, 23 он подразумевает существование кафедральных утрени и вечерни, описывая отношение тех, кто рассматривает религиозную практику как своего рода торговлю с Богом, говоря себе: «Я встаю каждый день, хожу в церковь, присоединяюсь к пению одного гимна утреннего, второго — на вечерне, третьего или четвертого — дома; ежедневно я приношу жертву хвалы и совершаю приношение моему Богу».[15] Он также говорит о том, кто, подобно муравью Божьему, «встает каждый день, бежит в церковь, молится, слушает чтение, поет гимн, обдумывает услышанное...».[16] Кроме того, Августин был большим любителем церковного пения, псалмопения и гимнов; и мы можем предположить, что его похвалы музыке подчеркивают ее важность для кафедральной службы его Церкви.[17]

В *Vita Fulgentii* 29 (59), приписываемом ученику Фульгенция карфагенскому диакону Ферранду, рассказывается о том, как великий богослов Фульгенций (467-533), епископ Руспы — небольшого городка в североафриканской провинции Визацена, учил духовенство петь и отчетливо произносить псалмопение, и «постановил, чтобы каждую неделю все духовенство, и вдовы, и все миряне, кто мог, постились в среду и пятницу, и приказал всем присутствовать на ежедневных бдениях, постах, утренних и вечерних молитвах».[18]

Галлия в четвертом и пятом веках

Гораздо более полные свидетельства имеются о кафедральном богослужении в Галлии. Уже в четвертом веке много путешествовавший епископ Иларий из Пуатье (ум. 367), комментируя, как и Евсевий до него, Пс. 64:9, говорит: «Процессия Церкви в наслаждении утренними и вечерними гимнами является великим знаком Божьей милости в Церкви. День начинается с Божьих молитв, день заканчивается Божьими гимнами».[19]

Столетием позже 14-й канон Собора в Ване, Бретань, в 465 году, обязывает священников присутствовать на «утренних гимнах (*matutini hymni*)», а 15-й канон

---

[13] 4, PL 53, 861-862.
[14] PL 21, 613-614.
[15] PL 36, 580; cf. *Enarr. 2 in ps. 33*, 14, PL 36, 316.
[16] *Enarr. in ps. 66*, 3, PL 36, 805.
[17] Cf. F. van der Meer, *Augustine the Bishop* (London: Sheed and Ward, 1978) 325- 337.
[18] PL 65, 147.
[19] *Tract. in ps. 64*, 21, CSEL 22, 244.

призывает к единообразию обычаев, и правила о службе и псалмопении.[20] От того же периода времени у нас имеются первые лекционарии для употребления, по-видимому, в службах суточного круга, такие как подготовленный Мусеем (ум. ок. 460), пресвитером из Марселя, для своего епископа св. Венерия.[21]

В долине Роны мы видим утреню и вечерню плюс малые часы в Великий пост, по крайней мере, в Оранже при епископе Евтропии (ок. 463 — после 475).[22] В *Житии св. Севера*, священника во Вьене (ум. после 450), к тому же упоминается полный курс, распределенный между церквами города: утреня и ноктурны — в соборе, терция и секста — в базилике св. Стефана, нона — у св. Лаврентия, вечерня и дуодецима — у св. Альбана за городскими стенами.[23]

Галльское богослужение в шестом веке: Церковь при франках

К шестому веку наши свидетельства о кафедральном богослужении в Галлии становятся более частыми, более полными, более связными, особенно — в долине Роны. Но сначала давайте рассмотрим свидетельства о франкских королевствах Хлодвига (ум. 511) и его наследников.

Тур, расположенный на левом берегу Луары, перешел под власть франков, когда Хлодвиг расширил свои завоевания на юг, перейдя в 507 году через Луару в Вестготскую Галлию. Одним из наших главных источников информации об истории и обычаях Церкви при франках является св. Григорий (538-594), епископ Тура — религиозного центра Галлии того времени. В своей *Истории франков* X, 31 он сообщает нам, что Инъюриоз, епископ Турский (529-546), ввел терцию и сексту в кафедральный курс своей Церкви, а в *De virtutibus S. Iuliani*, 20, он говорит о кафедральной вечерне (*evensong*) как о «*gratia vespertina*» — название, напоминающее ἐπιλύχνιος εὐχαριστία каппадокийцев.[24]

Еще более интересным является *Жизнь отцев* VI, 7 Григория — эпизод о смерти в 551 году его дяди св. Галла, епископа Клермонского. В этом отрывке описывается воскресная утренняя служба, совершаемая в церкви на рассвете (*albascente jam coelo*). На вопрос умирающего епископа о том, чтó поется в церкви (*quid in ecclesia psalleret*), бывшие с ним ответили:

> ...«Поют благословение (*benedictio*)». И когда Пс. 50 и благословение были пропеты, и *alleluiaticum* с *capitellum* закончились, он завершил утреню. Закончив службу, он сказал: «Мы прощаемся с вами, братья». И сказав это, он раскрыл свои объятия и испустил свой дух, порывающийся к небесам, ко Господу.[25]

Повторение кафедральных служб утрени (*morning praise*) и вечерни (*evensong*) у смертного одра святых как на Востоке, так и на Западе (св. Макрины, св. Григория Назианзина, св. Галла) является еще одним признаком большого значения, придаваемого этой литургической молитве в древности.

Существует общее мнение о том, что *benedictio* этого текста — это *Benedicte,* или *Benedictiones,* из Дан. 3 — обычная песнь воскресной утрени на Востоке и Западе. *Alleluiaticum* — это, скорее всего, хвалитны (*lauds*) — Псс. 148-

---

[20] Mansi 7, 955.

[21] Gennadius, *Liber de viris inlustribus* 80, ed. E. C. Richardson (TU 14/1, Leipzig: J. C. Hinrich. 1896) 88-89; ср. G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster: Dacre Press, 1945) 558-559.

[22] *Vita S. Eutropii, Bulletin du Comité des monuments écrits de l'histoire de France, Histoire* I (1849) 57, цитируется в H. G. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (Analecta Gregoriana 51, Rome: Pontifical Gregorian University, 1950) 117 note 94. Я обязан Беку несколькими ссылками в этом разделе.

[23] *Vita S. Severii Viennensis* 8, Analecta Bollandiana 5 (1886) 421-422; Beck, *The Pastoral Care of Souls*, 117. Однако само *Vita*, по-видимому, датируется не раньше 7-го в. (*ibid*. xlv-xlvi).

[24] MGH, SRM III, 519 and SRM I, 573.

[25] MGH, *Serm.* I. 685 = PL 71, 1034.

150. Мы уже знакомы с *capitellum* — ходатайственным стихом (стихами) из псалмов. Результирующая схема утрени близка к тому, что мы видим в прочих галльских источниках того периода:

Пс. 50

Ветхозаветная песнь: Дан. 3

Lauds: Псс. 148-150

Capitellum

Южная Галлия под властью вестготов

Именно в шестом веке в регионе долины Роны под влиянием великого епископа св. Цезария Арльского (503-542) наши свидетельства впервые становятся достаточно богатыми и последовательными, чтобы обеспечить основу, по крайней мере, для общего, комплексного представления о кафедральных часах в Южной Галлии.

I. Галльские соборы

Во второй половине пятого века произошел один из величайших сдвигов в мировой истории, когда в 476 году под давлением формирующейся федерации варварских королевств Римская империя на Западе подошла к своему концу. Большая часть нашей информации о богослужении этого периода в Вестготском королевстве в Южной Галлии и на Иберийском полуострове при Аларихе (ум. 507) исходит из канонов многочисленных поместных соборов, состоявшихся в Галлии, когда Церковь пыталась приспособиться к новой ситуации.[26]

1 . Агд (506):

На одном из наиболее важных из числа этих поместных соборов, созванном в Агде в сентябре 506 года под руководством Цезария, собрались епископы из всех провинций королевства Алариха — в то время Галлии, за исключением Севера и Бургундии, контролируемых франками и бургундцами, и большей части Испании.

Правило 30 этого собора постановляет:

> И поскольку подобает, чтобы церковный порядок соблюдался всеми одинаково, стремитесь к тому, чтобы после антифона епископы или пресвитеры произносили молитвы (collectiones) по порядку, как это делается повсюду, и пусть утренние (*hymni matutini*) и вечерние гимны поются каждый день, а в конце утренних и вечерних служб (*missae*),[27] после гимнов, пусть произносится *capitella* из псалмов; и на вечерне после молитвы (*collecta*) епископа пусть народ будет отпущен благословением.[28]

Итак, епископ и его пресвитеры ежедневно служили утреню и вечерню для народа. Службы состояли из антифонов (несомненно, из псалмопения), за каждым из которых следовала коллекта. Это первое упоминание о «коллектах псалмов», коллекции которых из Африки (самые ранние), Италии и Испании сохранились, начиная с пятого, шестого и седьмого веков.[29] Каждый час завершался гимном и

---

[26] Об обстоятельствах этих советов см J. Hefele, H. Leclerq, *Histoire des conciles* II.2-III.2 (Paris: Letouzey et Ané, 1908-1910).

[27] О различных значениях *missae* см. K. Gamber, *Missa Romensis* (Studia patristica et liturgica 33, Regensburg: Pustet, 1970) 170-186. Здесь *missae* означает песнопения и молитвы (*ibid*. 185), хотя объяснение Гамбера о *missa* в *Правиле* Цезария неудовлетворительно.

[28] Mansi 8, 329-330.

[29] См. L. Brou, "Où en est la question des 'Psalter Collects'?" SP 2 (TU 64, Berlin: Akademie-Verlag, 1957) 17-20; *id*. И A. Wilmart, *The Psalter Collects from V-VIth Century Sources* (HBS 83, London: Harrison and Sons, 1949); H. de Sainte Marie, "The Psalter Collects," EL 65 (1951) 105-110; C.

ходатайствами: мы уже видели в главе 6, что *capitella* — это ходатайственные стихи из псалмов.

Были ли хвалитные псалмы частью этих «*matutini hymni*»? Скорее всего. В главе 3 мы видели у Евсевия и Эгерии аналогичное выражение для описания восточной кафедральной службы утрени (*morning praise*); было принято называть библейские псалмы «гимнами» или «антифонами», а Кассиан (*О правилах* III, 6) называет Псс. 148-150 «утренними гимнами» в обычаях Галлии и Италии.[30]

2. Эпаон (517):

27-й канон собора в Эпаоне (Эпонум, Эпао) в долине Роны к югу от Вьена, созванный в 517 году новообращенным королем Бургундии Сигизмундом, предписывает, чтобы службы в церквах провинции совершались в соответствии с порядком, обычным для митрополитов этой провинции.[31]

3. Везон II (529):

В 529 году 3-й канон второго собора в Везоне (Вико-Вазени, Вазио), также в Бургундии, но входящем в церковную провинцию (митрополию) Арля и, следовательно, возглавляемом Цезарием, указывает добавить *Kyrie eleison* в утреню, вечерню и мессу, как это было принято «при Апостольском Престоле и во всех провинциях Востока и Италии».[32] Как именно исполнялось *Kyrie* — в качестве ответа литании, или просто повторялось троекратно, как в монашеских службах Аврелиана, — не указано. Кроме того, 1-й канон предусматривал своего рода начальную семинарию. Он предписывает пресвитерам каждого прихода принимать в свой дом молодых чтецов для обучения псалмопению и чтению, чтобы обеспечить преемственность духовенства.[33]

4. Тур II (567):

С согласия франкского короля Хариберта второй Турский собор 18 ноября 567 года 18-м каноном устанавливает один и тот же порядок псалмопения в базилике св. Мартина и во всех прочих церквах, и определяет количество псалмов:

> В летние дни[34] пусть исполняют шесть антифонов по два псалма [каждый]. В августе пусть будут бдения (*manicationes*[35]), потому что в этом месяце есть праздники и *missae* святых; в сентябре — семь антифонов из двух псалмов; в октябре — восемь из трех псалмов; в ноябре — девять из трех псалмов; в декабре — десять из трех псалмов; в январе и феврале — аналогично, вплоть до Пасхи. Так что один может сделать больше, другой меньше — в зависимости от способностей. Тем не менее, для утрени установлено двенадцать псалмов, поскольку уставы Отцов предписали это, а в сексте пусть будет произнесено шесть псалмов с аллилуия, и двенадцать в *duodecima* — также с аллилуия, о которой они также учили, как показано

Mohrmann, "Apropos des collects du psautier," *Vigiliae Cltristianae* 6 (1952) 1-19; J. Pinell, *Liber orationum psalmographicus* (Monumenta Hispaniae sacra, serie liturgica 9, Barcelona, 1972); P. Salmon, *The Breviary through the Centuries* (Collegeville: The Liturgical Press, 1962) 55-59; F. Vandenbroucke, "Sur la lecture chrétienne du psautier au V^{e} siècle," *Sacris erudiri* 5 (1953) 5-26.

[30] О Кассиане см. гл. 6, 10.

[31] Mansi 8, 562.

[32] *Ibid*. 727.

[33] *Ibid*. 726.

[34] В тексте Mansi 9, 796 стоит «in diebus festis», но другие дают, по-видимому, более согласованное чтение: «in diebus aestivis». См. S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire* (Paris: Letouzey et Ané, 1905) I, 225 note 3.

[35] Глагол *manicare* от *mane* (утро) означает «приходить утром». Таким образом, *manicatio* означает ранний подъем и, расширительно, пение ранней утренней службы.

> ангелом. Если двенадцать псалмов исполняются в *duodecima,* то почему бы не двенадцать также и на утрене? Кто на утрене произносит меньше двенадцати, пусть постится до вечерни...

Здесь мы видим кафедральную службу, уже испытавшую сильное монашеское влияние, — не похожую на монашеский обычай правил Арля, испытавший кафедральное влияние. Более того, можно сказать, что на Западе различие между двумя видами богослужения уже начало стираться.

23-й канон того же собора заявляет, что помимо гимнов Амвросия «в каноне (*in canone*)», могут также исполняться и другие подходящие гимны, при условии, что имена их авторов указаны на полях,[36] — несомненно, для предотвращения невольного включения [сочинений] подозрительных авторов в молитву Церкви. Поэтому, когда некоторые Иберийские соборы исключили из службы все небиблейские песнопения, это действие, направленное против присциллианства, по-видимому, было более поздним, и не может служить доказательством того, что в богослужении Галлии и Испании шестого века отсутствовали небиблейские гимны.[37] Как отмечалось в главе 6, в богослужении Арля присутствовали гимны, как описано в правилах Цезаря и Аврелиана, а *Гимн при вечернем каждении* испанского поэта Пруденция (348 — после 405), видимо, указывает на то же самое в кафедральном богослужении Испании задолго до появления этих запретов.[38] Кроме того, *Te deum*, засвидетельствованный правилами Арля на утрене — службе с явно кафедральными чертами, засвидетельствован также и письмом Киприана, епископа Тулонского, Максимусу, епископу Женевы, написанным между 524 и 533 годами: «Но в гимне, который получила и поет вся Церковь во всей вселенной, мы молимся ежедневно: *Tu rex gloriae, Christus; tu Patri sempiternus es filius…*».[39] Как справедливо предупреждает Брэдшоу, мы должны воспринимать ссылку на «всю вселенную» с долей скептицизма.[40] Но по крайней мере, этот текст доказывает, что это песнопение было известно в Провансе и Бургундии — областях, на которые сыновья Хлодвига после его смерти в 511 году распространили франкскую власть. Королевство Бургундов было аннексировано в 534 году, Прованс был передан остготам в 537 году. И даже находясь под властью разных варварских королевств, различные церковные провинции (митрополии) этого франко-готского региона поддерживали тесные церковные контакты.

5. Нарбон (589):

Наконец, 1 ноября 589 года 2-й канон поместного собора в Нарбоне, недалеко от Агда, в части Южной Галлии, оккупированной готами, предписал добавлять *Gloria Patri* в конце каждого псалма или части длинных псалмов.[41]

II. Неканонические источники: Св. Цезарий Арльский

Другие наши источники из долины Роны за тот же период только подтверждают это впечатление, что церковная жизнь здесь обладала высокой интенсивностью, имела важное значение в жизни людей, а цикл кафедральных служб становился все более полным и сложным.

Из Вьена, например, у нас имеется упоминание о псалмопении в двух хорах от св. Авитуса (ум. 518), тамошнего епископа, в его соч. *De virginitate*:

---

[36] Mansi 9, 803.
[37] Ср. Bäumer, *Histoire du Bréviaire* I, 224.
[38] См. примеч. 9 выше.
[39] MCH, *Epistolae* III = *Epist. merowingici et karolini aeui* I, 436.
[40] *Daily Prayer* 119.
[41] Mansi 9, 1015.

«Nam quoties sanctum compleveris ordine cursum, alternos recinens dulci modulamine psalmos».[42] В соседнем Лионе также служба совершалась двумя хорами, как упомянуто в эпитафии св. Никетия, епископа Лионского (ум. 573).[43] Никетий изображен Григорием Турским, *Liber vitae patrum* VIII, 4, на утрене в своём соборе: упоминаются два антифона, за которыми следует респонсорный псалом, произносимый диаконом, а также «воскресные песни».[44] Безусловно, наиболее важным источником после соборных канонов являются проповеди святого Цезария Арльского. Цезарий был митрополитом Арля почти сорок лет (503-542) и при жизни оказал огромное влияние на Церковь по всей Галлии, когда зарождался тот мир, которому предстояло стать средневековым латинским христианством. Кроме того, он был величайшим латинским проповедником со времен Августина и настоящим западным Златоустом, ведь в своих проповедях он предоставляет нам бесчисленные лакомые кусочки литургической информации.[45]

Не подлежит сомнению, что в Церкви Арля при Цезарии было известно кафедральное богослужение. В *Проповеди 80*, 3 он говорит своей пастве: «Кто верен молитве и псалмопению в церкви, подобен тому, кто стремится предложить Богу аромат сладости от святой чаши сердца». Что же касается тех неграмотных крестьян, как мужчин, так и женщин, которые жаловались, что не могут запомнить молитвы и песнопения служб, Цезарий прямо говорит им в *Проповеди 6*, 3, что им достаточно легко запоминать и петь дьявольские и похотливые песни о любви. «Им было бы гораздо лучше выучить Символ веры, Молитву Господню и прочие антифоны, а также выучить и запомнить Псс. 50 и 90, и чаще произносить их…». Его собственная преданность часам засвидетельствована в его *Житии* I, 11, из которого мы узнаём, что, будучи еще диаконом при епископе Эонии, он был первым в церкви на утрене, а уходил последним.[46] Позже, сообщает нам *Житие* I, 19, будучи епископом, он предусмотрел активное участие людей в службах:

> Он добавил также и предусмотрел, чтобы население мирян запоминало псалмы и гимны, и пело: некоторые — на греческом, другие — на латыни, — секвенции (prosas) и антифоны — высоким и мелодичным голосом, подобно духовенству, дабы не тратить время на сплетни в церкви.

1. Бдения:

В писаниях Цезария есть некоторая путаница относительно первого синаксиса дня, поскольку, видимо, это была составная служба: бдение, за которым сразу же следовала утренняя хвала (*morning praise*), или утреня (*matins*), — в прямом смысле этого слова. Он говорит нам, что утреня, которую он обычно называет бдением (*Проповеди 76*, 3; *86*, 5; *188*, 6; *195*, 4; *196*, 2; *211*, 5; *212*, 6), начиналась ранним утром (*196*, 2; *212*, 6) до рассвета (*72*, 1). Эта служба длилась около получаса (*76*, 3) и включала в себя Пс. 50 (*76*, 3), пение псалмов (*72*, 1), молитвы (*72*, 1-3; *76*, 1), чтения Писаний (*72*, 1; *76*, 3; *118*, 1; *196*, 2, 4), а иногда и проповедь (*76*, 3; *195*, 4; *211*, 5; *212*, 6).

Но если при помощи предоставленной Цезарием информации разобраться в этом нагромождении деталей, то, по-видимому, утреня в строгом смысле была короткой службой продолжительностью около получаса, о которой говорится в *Проповеди 76*, 3. Итак, я склонен понимать Цезария в том смысле, что

---

[42] U. Chevalier, *Oeuvres complètes de S. Avit* (Lyons: Librairie générale catholique et classique E. Vitte, 1890) 92.
[43] MGH, SRM III, 519.
[44] *Ibid*. I, 694.
[45] Они есть в CCL 103-104. Я просто буду ссылаться на них по номерам в тексте.
[46] *Житие* Цезария есть в MGH, SRM III, 457-501. См. также *Поучение 86*, 5 и *196*, 2.

кафедральный курс в Арле начинался ночным бдением, за которым сразу следовала утреня, — по следующим причинам:

> 1) Невозможно все элементы, перечисленные Цезарием в качестве составных частей бдения-утренни, совершить за полчаса.
>
> 2) Во время самой проповеди Цезарий говорит нам, что Пс. 50 был произнесен «раньше (*maturius*)», чтобы служба не затянулась сверх обычного времени отпуста, чтобы люди не опоздали на работу (*75*, 3; *118*, 1). Это может означать только то, что Пс. 50 являлся окончанием бдения или же — что более вероятно — началом утрени, и что у Цезария был обычай откладывать свою проповедь до тех пор, пока не прибудут на обязательную утреннюю молитву даже опаздывающие к этому времени. В противном случае то, что он говорит в *Проповедях 76*, 3 и *118*, 1 о начале Пс. 50 раньше в те дни, когда была проповедь, не имело бы смысла. Ведь если бы проповедь предшествовала началу утрени — Пс. 50 — этот псалом мог бы оставаться на обычном месте, не вызывая никакой задержки в отпусте, в чем и была вся суть дела.
>
> 3) По-видимому, в Арле и в других местах предполагалось присутствие мирян на кафедральной утренней молитве. Но поскольку Цезарий постоянно призывает своих верующих приходить на утренний синаксис «пораньше (*maturius*)», что-то должно было предшествовать получасовой утренней службе (*76*, 3; *86*, 5; *188*, 6; *195*, 4; *196*, 2; *211*, 5; *212*, 6). Следовательно, чтения, на которые он ссылается в контексте бдения-утрени, должны были исполняться до Пс. 50. Обычно ожидаешь, что проповедь будет сопровождать эти чтения, но Цезарий откладывал ее до утра, чтобы охватить бóльшую аудиторию.
>
> 4) Это подтверждается виденным нами выше в главе 6 — в кафедральных часах Арля, описанных в правилах Цезария и Аврелиана. На утрене не было чтений Писания. Скорее, они были частью серии (*missae*) чтений, псалмопения и молитвы, которые *предшествовали* утренней службе.

Поэтому я склонен согласиться с Брэдшоу в том, что чтения на раннем утреннем синаксисе были частью бдений, предшествовавших утрене,[47] а не частью утренней службы, или утрени, в строгом смысле слова. Пс. 50 был перенесен по причине проповеди, удлинившей утреню, чтобы отпуст не задерживался сверх обычного времени.

Очевидно, тогда у верующих было принято заглядывать на бдения, когда они вставали, — нечто вроде случайной единичной поддержки при «сорокачасовой экспозиции» в латинских церквах более поздних поколений — хотя, несомненно, было дурным тоном не присутствовать там, по крайней мере, к началу утрени — Пс. 50. Поэтому Цезарий постоянно призывает людей проявлять большее рвение, приходя на бдение как можно раньше.

Бóльшая часть литургической информации в проповедях Цезария касается этих бдений, которым он придавал большое значение, несомненно, из-за приоритета возглашения и проповеди Слова Божьего в пастырско-литургической программе Цезария (*72*, 1; *76*, 3; *118*, 1; *192*, 2, 4). И этот акцент на Слове, столь характерный для Цезария, не ограничивался общественными службами. В *Проповеди 6*, 2-3 он говорит своим слушателям, что они вполне могли бы проводить вечера за чтением или, если они неграмотны, слушать чтение Писаний,

[47] *Daily Prayer* 121-122.

вместо того чтобы тратить время на бесконечные пиршества и пьянствовать половину ночи.

На бдении чтения перемежались псалмопением (*72*, 1), а молитвы, следующие за псалмами, произносились на коленях, о чем нужно было напомнить верующим в *Проповеди 76,* 1 (ср. *76*, 3):

> Я умоляю вас, возлюбленные, и увещеваю вас с отеческой заботой, чтобы каждый, кто не может встать на колени по причине какой-либо немощи, по крайней мере, не упускал согнуть спину или склонить голову всякий раз, когда произносится молитва. Какая вам польза от преданного пения псалмов, если вы не хотите умолять Бога, когда перестаете петь? Пусть каждый, кто перестал петь, молится и умоляет Господа со всем смирением, чтобы заслужить с Божьей помощью исполнения на деле того, что он произносит устами. Как пение псалмов, братья, подобно засеванию поля, точно так же молитва подобна сеятелю, который возделывает его, зарывая и покрывая землю... Поэтому всякий раз, когда кто-либо прекращает петь, пусть не прекращает молиться, если хочет, чтобы урожай божественной милости вырос на поле его сердца.

Поскольку мы уже знаем из правил собора в Агде, что были *коллекты*, то видимое нами здесь, несомненно, является традиционной молитвенной структурой более поздних латинских служб: команда преклонить колени, безмолвная молитва на коленях, команда встать и коллекта.

> *Flectamus genua!*
>
> все преклоняют колени и безмолвно молятся
>
> *Levate!*
>
> все встают
>
> *Коллекта* председательствующего епископа или пресвитера

В этом тексте выражено также и богословие литургии часов Цезария. В древнем обычае, как отметил де Вогюэ, псалмопение, как и чтения, было Божьим Словом для нас, а не нашим для Него.[48] Личная молитва — это побуждаемое чтением Священного Слова с размышлением действие, которое следовало за каждым псалмом.

2. Утреня:

Как мы только что видели, утреня, по-видимому, начиналась с Пс. 50, длилась около получаса и иногда включала в себя проповедь, которую — Цезарий говорит нам это с замечательной искренностью, поскольку он был проповедником, — люди считали раздражающей (*76*, 3). Если была проповедь, начало с Пс. 50 было раньше обычного, чтобы отпуст мог состояться в обычное время (*76*, 3; *118*, 1), и люди могли бы вовремя заняться своей работой.

Песнь Дан. 3 также исполнялась на службах, несомненно, на утрене. В *Проповеди 69,* 1 Цезарий подразумевает, что она была изменяемой частью (*proper*) праздничной службы: «Вы слышали в *Benedictiones* — и слышали на каждом празднике, когда они произносятся, — как всё на небесах и на земле восхваляет Бога…» Это соответствует виденному нами в главе 6 по поводу утрени в *Правилах* Кесария и Аврелиана.

Наконец, из *Проповеди 76,* 2 мы узнаём, что молитве благословения предшествовала команда поклониться («*inclinate capita vestra*»), как это принято до сих пор, хотя, по-видимому, даже это истощало силы равнодушной паствы Цезария: «Я советую и призываю, братья, всякий раз, как только скажут вам поклониться, чтобы принять благословение, не считайте для себя таким уж

[48] de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* VII, 206-221.

бременем преклонять головы, ибо вы склоняетесь не перед человеком, а перед Богом».

Сможем ли мы собрать воедино эти элементы кафедральной утрени, почти все из которых, по-видимому, вызывали скуку, если не откровенное раздражение у пестрой паствы несчастного Цезария? Основная схема, по-видимому, была примерно следующей:

Пс. 50

(Праздничная утреня: песнь Дан. 3)

Антифоны: псалмы с антифонами или аллилуия, за каждым из которых следует безмолвная молитва на коленях и коллекта

(Проповедь в некоторых случаях)

(Праздничная: *Te deum*)

Гимн

Ходатайства из псалмов (*capitella*)

Главопреклонная молитва

Хотя в кафедральных источниках не уточняется тип антифонов, вполне разумно предположить, что они были похожи на виденные нами в явно испытавшей кафедральное влияние утрене монашеских правил Цезария и Аврелиана, т.е., что эти антифоны включали в себя такие классические кафедральные элементы, как библейские песни (праздничные) и традиционные хвалитные Пс. 148-150. Вероятно также наличие *Gloria in excelsis* по воскресеньям и большим праздникам. Это стандартный элемент праздничной утрени практически везде на Востоке и Западе, включая галльские монашеские правила; и нет никаких оснований предполагать его отсутствие здесь. Но эти две традиции явно различались в некоторых отношениях, ибо на кафедральной — но не на монашеской — утрене, подобно италийскому обычаю, в качестве инвитатория употребляется Пс. 50.

3. Малые часы:

В *Житии* I, 15 мы читаем, что Цезарий ввел монашеские часы в кафедральный курс, став епископом в 503 году: «...он немедленно распорядился, чтобы духовенство ежедневно пело службы терции, сексты и ноны в базилике св. Стефана, чтобы, если кто-нибудь из мирян или из кающихся хотел совершить доброе дело, он смог бы ежедневно посещать службу без каких-либо объяснений».[49]

4. Вечерня:

О кафедральной вечерне у нас гораздо меньше информации — ситуация, характерная для западных источников, как показала Винклер в своем авторитетном исследовании на эту тему.[50]

Из *Жития* Цезаря мы узнаём, что вечерня называлась *lucernarium* (I, 43, 59), могла включать в себя проповедь (I, 59) и завершалась благословлением епископа (I, 43; II, 16). Однако ни слова о Пс. 140.[51]

В следующей цитате из *Проповеди 136,* 1-4, Цезарий говорит о *duodecima* — монашеском вечернем псалмопении, которое в Южной Галлии следовало за кафедральной службой вечерни, или люцернарием. Он не только применяет

[49] См. примеч. 46 выше.
[50] "Über die Kathedralvesper."
[51] См. примеч. 46 выше.

привычную тему света к вечерней молитве. Он также утверждает, что Пс. 103 «во всем мире произносится как в церквах, так и в монастырях в двенадцатый час (*duodecima*)». Мы видели, что это — призывный (*invitatory*) псалом монашеской дуодецимы в правилах Арля, и что кроме того, он служит той же цели в монашеском синаксисе византийской субботней вечерни (см. ниже, глава 17). Обратите внимание, что Цезарий считает эту монашескую службу частью кафедрального курса:

> 136.1 «Возлюбленные братья, этот псалом, который произносится как в церквах, так и в монастырях по всему миру в двенадцатый час, настолько хорошо известен почти каждому, что большинство человечества знает его наизусть… 2 Как вы знаете, в этом псалме содержится: «Солнце знает свой закат; Ты приносишь тьму, и наступает ночь» (Пс. 103:19-20)… 3 Так вот, то что сказал псалмопевец: «Солнце знает свой закат», следует понимать не в отношении этого солнца, а в отношении Того, о Ком пророк говорит: «Для тех, кто боится Твоего имени, взойдет солнце правды с исцелением на своих крыльях» (Мал. 4:2). О нем мы читаем у Соломона, что нечестивые скажут: «Солнце взошло не для нас» (Прем. 5:6). Поэтому истинное солнце правды — это Христос. Он знал Свой закат, когда возлег в Своей Страсти за наше спасение; ибо, когда Он был распят, ночь и тьма овладели душами Его учеников… 4 При распятии Христа, когда тьма неверия овладела душами апостолов, те духовные звери стали бродить в поисках душ для пожирания. Однако, пока они бродили, «солнце восходит, и они собираются» (Пс. 103:22). В чем же смысл этого «солнце восходит, и они собираются», как не в том, что Христос восстал и все духовные звери собрались вместе? «И они легли в своих логовищах» (Пс. 103:22). Ибо, когда при восходе солнца сияние веры снова засияло в апостолах, те духовные звери улеглись в своих логовищах…

Испания

Наше самое раннее, хотя и косвенное, упоминание о кафедральных часах на Иберийском полуострове исходит от отважной монахини-паломницы Эгерии. Хотя теперь все согласны с тем, что нашу знаменитую паломницу действительно звали Эгерия, и что она путешествовала по Святой Земле в 381-384 годах, но о ее родине все еще продолжаются споры. Есть два предположения: Галлия (Аквитания или же Нарбонская Галлия) и Галисия на северо-западе Испании, причем данные свидетельствуют в пользу последнего.[52]

В главе 24:4 своего дневника она говорит об иерусалимской вечерне: «...В четыре часа у них *lychnikon*, как они его здесь называют, хотя мы говорим *lucernare* (quod appellant licnicon, nam nos dicimus lucernare)». По-видимому, она не обнаружила никакого примечательного различия между службами у себя дома и в Иерусалиме, кроме названия.

Я уже цитировал *Hymnus ad incensum lucernae* испанского поэта четвертого века Пруденция (348 — после 405) как предположительное свидетельсто употребления благовоний на иберийской вечерне в то время.[53]

---

[52] На счет Эгерии см. главу 3 о кафедральном богослужении на Востоке. Последнее издание — P. Maraval (ed.), Egérie, *Journal de voyage (Itinéraire)* (SC 296, Paris: Cerf, 1982). По вопросу о ее родине см. *ibid*. 21, 38, и P. Devos, "Une nouvelle Egérie," *Analecta Bollandiana* 101 (1983) 57-58. Может также показаться, что она даже была монахиней, несмотря на сомнения противной стороны (Devos 54-57, против Maraval 23-27).

[53] Примеч. 9 выше.

I. Исидор Севильский

Только два столетия спустя другой церковный автор предоставляет нам некоторую информацию об иберийских кафедральных службах. Как мы видели в главе 6, св. Исидор Севильский, последний из латинских отцов, написал свое сочинение *De ecclesiasticis officiis*, будучи епископом этого города с 600 по 636 год. В книге I, 7, 9 он упоминает такие элементы кафедральных служб, как антифонное и респонсорное псалмопение, а также *laudes* — не Псс. 148-150, а краткий респонсорий аллилуия, состоящий из нескольких стихов (I, 13).

В I, 17 он сравнивает благословение священника, которым, как отмечалось в другом месте, заканчивались службы, с благословением в Числ. 6:24. В остальном, среди текстов Писаний, которые он цитирует для объяснения служб, есть некоторые классические псалмы и песни: Ис. 26:9, Пс. 118:62 для бдений (I, 22); Пс. 118:148 и 62:7-8 для утренней молитвы (I, 23); Пс. 140:2 для вечерни (I, 20); и Пс. 131:3-5 для повечерия (I, 21). Но никаких подробностей о составе или о структуре часов он не дает.[54]

II. Иберийские соборы

Иберийский полуостров также располагает обширным сводом канонического законодательства, касающегося кафедрального исполнения часов молитвы.[55]

1. Толедо I (400):

9-й канон первого Толедского собора, состоявшегося в сентябре 400 года во все еще римской Испании, запрещает совершение люцернария, кроме как в церкви и в присутствии епископа, пресвитера или диакона.[56]

2. Таррагона (516):

Столетие спустя испанские провинции, оккупированные вестготами, пережили период процветания в 511-526 годах во время регентства Теодориха, короля остготов, и было проведено три собора, два из которых интересуют нас здесь. 6 ноября 516 года 7-й канон собора Таррагоны предписывает ежедневное совершение утрени и вечерни недельной чередой пресвитера и диакона, назначенных для этого служения. Но все должны присутствовать на субботней вечерне, и канон осуждает любое отсутствие духовенства, которое могло бы затруднить совершение *luminaria* (то есть lucernarium) в базиликах.[57]

3. Жирона (517):

Год спустя в Жироне, 8 июня, 1-й канон предписывает, чтобы во всей провинции Таррагона соблюдался *ordo psallendi* церкви метрополии, а 10-й канон требует от священника произносить *Отче наш* в конце ежедневной утрени и вечерни.[58]

---

[54] PL 83, 743-760.
[55] Источники перечислены в Pinell. "El oficio hispáno-visigótico," 386-389.
[56] Mansi 3, 1000.
[57] Mansi 8, 542.
[58] *Ibid*. 549-550.

4. Барселона (ок. 540):

В провинции той же метрополии Сергий, архиепископ Таррагоны, около 540 года собрал поместный собор в Барселоне, на котором обсуждались детали богослужения:[59]

> 1) Пс. 50 следует произносить «перед песнью» — несомненно, утрени (канон 1).
>
> 2) В конце утрени и вечерни народу должно быть преподано благословение (канон 2).
>
> 3) Когда присутствует епископ, пресвитеры произносят молитвы (канон 5) — вероятно, *коллекты* псалмов. Пинелл предполагает: финальная коллекта и благословение предназначены для епископа.[60]

5. Брага (563):

Собор в Браге, в Галисии (ныне в Португалии), состоявшийся в 563 году, когда область находилась под властью свевов с их новообращенным королем Ариамиром, опять-таки настаивает на литургическом единстве.[61] 1-й канон предписывает, чтобы на утрене и вечерне был единый порядок псалмопения, добавляя: «И пусть никакие другие, частные или монашеские обычаи не смешиваются с церковным правилом» (канон 1). Увы, как мы знаем из более поздней истории литургии часов на Западе, это пастырски мудрое сопротивление монашескому влиянию на кафедральные часы не превозмогло и по сей день. Само представление о том, что когда-то существовала такая вещь, как кафедральное богослужение, в конечном счете затерялось в тумане истории, как мы увидим, когда подойдем к литургической реформе II Ватиканского собора, где некоторые из тех, кто занимался реформой Римского Бревиария, понятия не имели, что богослужение когда-либо было или могло быть чем-то иным, нежели Молитвослов для священников и хоровая обязанность для подвижников.

2-й канон предписывает единообразие для бдений (или *missae*) перед праздниками: все должны читать на них одни и те же чтения. 3-й канон стремится обеспечить единство даже в коротких формулах — приветствиях, таких как *Dominus vobiscum,* и вступлениях к чтениям, а 12-й канон запрещает пение небиблейских произведений в церкви. Этот древний принцип, вновь введенный здесь из-за борьбы с присциллианством, — вероятная причина огромного количества библейских песнопений в иберийских службах.[62]

6. Толедо IV (633):

Четвертый собор в Толедо, созванный королем Сисенандом 6 декабря 633 года, собрал шестьдесят два епископа Испании и соседней провинции Нарбонна в Южной Галлии под председательством св. Исидора Севильского.[63] Он также стремился насадить литургическое единообразие, на этот раз — в значительно более широком масштабе: 2-й канон устанавливает единый порядок псалмопения и единый обряд для вечерни и утрени во всех провинциях Испании и Южной Галлии. Другие каноны дают дополнительные подробности:

> 1) Доксологию в иберийской форме *Gloria et honor Patri* должно петь в конце каждого псалма (каноны 15-16).

---

[59] Mansi 9, 109-110.
[60] Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," 386 note 5.
[61] Mansi 9, 777-778.
[62] См. примеч. 37 выше и Porter, "Cantica mozarabici officii."
[63] Каноны в Mansi 10, 616-624.

2) В службах допускается исполение *Gloria in excelsis* и других небиблейских гимнов, таких как гимны Амвросия или Илария (канон 13).

3) В 14-м каноне говорится, что *Benedictiones* Дан. 3, которую поет Католическая Церковь во всем мире (несомненно, на утрене, хотя это и не указано), некоторыми священниками пренебрегается по воскресеньям и праздникам мучеников. Это пренебрежение осуждено.

4) Другими допустимыми компонентами перечисленных служб являются миссы (*missae*), молитвы (*preces*), обращения (*orationes*), похвалы (*commendationes*) и возложение рук (канон 13). Мы уже видели, чтó собой представляли *missae* в Испании.[64] *Orationes*, несомненно, были *коллекты*, которые следовали после псалмов и песней, и которыми завершались службы. Возложение рук относится к заключительному благословению. *Commendationes* на латыни того времени означает молитвы за усопших, однако же в контексте иберийских часов я не могу определить их. *Preces*, вероятно, относится к молитвенным стихам, встречающимся в позднейших иберийских источниках под названиями *miserationes* и *clamores*.[65]

7. Мерида (666):

Более позднюю кафедральную вечерню в вестготской Испании (450-711) можно увидеть во 2-м каноне поместного собора провинции Лузитания, состоявшегося в Мериде 6 ноября 666 года: «Поэтому уместно также соблюдать в наших церквах то, что совершается в других церквах во время вечерни: после приношения света пусть будет произнесен вечерний псалом (*vespertinum*) непосредственно перед гимном (*sonus*) в праздничные дни».[66]

8. Толедо XI (675):

Наконец, одиннадцатый собор в Толедо 7 ноября 675 года подтверждает в 3-м каноне требование единообразия в порядке псалмопения, вечерни и утрени в каждой провинции, согласно обычаю митрополичьего престола. Это относилось также и к монастырям, у которых был свой собственный монастырский хорарий, но «не разрешается совершать другие общественные службы, то есть вечерню, утреню или мессу, кроме как по подобию главной церкви», то есть кафедральной церкви провинции.[67]

III: Заключение

На основе имеющихся свидетельств — скудных, как это иногда бывает, и с заметными пробелами — можно сделать некоторые выводы относительно структуры кафедральных вечерни и утрени в испанских источниках.

1. Иберийская вечерня:

Очевидно, в Испании был известен обряд света — *oblatio luminis* — в начале вечерни. За ним следовал вечерний псалом — *vespertinum* — вероятно, изначально фиксированный псалом, несомненно, Пс. 140, хотя позднее

---

[64] См. гл. 6, примеч. 48.
[65] Porter, "Early Spanish Monasticism," L 12 (1934) 32-52 *passim*; тексты в W. Meyer, *Die Preces der mozarabischen Liturgie* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, n. F. Bd. 15. Nr. 3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914).
[66] Mansi 11, 77.
[67] *Ibid*. 138.

большинство западных богослужебных традиций предпочли здесь разнообразие, как в *lauds*. Был также гимн — *sonus* — и обычные заключительные ходатайства и молитвы. Взяв за основу увиденные нами свидетельства и заполнив в них несколько пробелов при помощи некоторых позднейших источников, приведенных Дж. Пинеллом,[68] мы можем предварительно реконструировать иберийскую кафедральную вечерню следующим образом:

Приношение света

Вечерний псалом с антифоном, доксологией и коллектой

Гимн

Ходатайства (*supplication*)[69]

Completuria (заключительная молитва)

Отче наш

Petition (завершение Отче наш)

Благословение

[*Psallendum*]

Обряд света, или «приношение света», согласно более поздним иберийским источникам, заключался в поднятии зажженной свечи перед алтарем с возглашением: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа, света и мира!» на что люди отвечали «*Deo gratias!*» Это мы видим, например, в древнейшем дошедшем до нас иберийском литургическом формуляре, веронском *Orationale*, составленном ок. 725 г., и в письме Евферия, епископа Осмы, и Беата из Льебаны против Элипанда, епископа Толедо, написанном около 783-800 гг.[70]

Vespertinum позже был сокращен до антифона с несколькими стихами, но Пинелл предполагает, что когда-то это был вечерний псалом.[71] В дополнение к Пс. 140 в позднейших источниках этой богослужебной традиции мы находим следующие псалмы в качестве вечерних псалмов — и все они отражают тему света кафедрального люцернария:[72]

Пс. 35 (:10), «Яко у Тебе, Господи, источник живота; во свете Твоем узрим свет».

Пс. 26 (:1), «Господь — просвещение мое и спаситель мой, кого убоюся?»

Пс. 111 (:4), «Воссия во тьме свет правым».

Пс. 117 (:105), «Светильник ногама моима закон твой, Господи, и свет стезям моим».

Пс. 96 (:11), «Свет воссия праведнику, правым сердцем — веселие».

Пс. 131 (:17b), «Уготовах светильник Христу Моему».

Пс. 17 (:29), «Яко Ты светильник мой, Господи, Боже мой, просветиши тьму мою».

Пс. 4 (:7), «Знаменася на нас свет лица Твоего, Господи».

---

[68] "El oficio hispáno-visigótico," 401. Подробный анализ этапов развития вечерни в Испании см. в Winkler, "Über die Kathedralvesper," 83-91; также J. Bernal, "Primeros vestigios del lucernario en España," *Liturgica* 3 (Montserrat, 1966) 21-49.

[69] Об этих ходатайствах см. J. Pinell, "Una exhortación diaconal en el rito hispánico: La supplicatio," Analecta sacra Terraconensia 36 (1963) 3-23.

[70] Winkler, "Über die Kathedralvesper," 85; *Heterii et S. Beati ad Elipandum epist*. I, 66, PL 96, 935; ср. Pinell, *loc. cit.*; также *id*., "Vestigis del lucernari a occident," Liturgica 1 (Montserrat, 1956) 110-117.

[71] Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," 401.

[72] Pinell, "Vestigis del lucernari," 110-115.

Псс. 140 и 4 употребляются особенно часто.[73]

Psallendum в конце служб состоит из антифона с парой стихов псалма. Винклер распознает в нем процессионное песнопение, соответствующее процессии ко Кресту после вечерни у Эгерии (24:7), — следы этой процессии остались в некоторых восточных богослужебных традициях, — и *psallenda*, исполняемой во время процессии в баптистерий в амвросианском обряде.[74]

2. Иберийская утреня:

Утреня завершалась так же, как и вечерня. В остальном — мы видели, что она включала в себя Пс. 50 перед песнью и *Benedictiones* Дан. 3, по крайней мере, на праздничной утрене. На основании сравнительной литургики и того, что мы видим в позднейшей, смешанной иберийской утрене (сплаве кафедральных и монашеских элементов), я предполагаю, что Псс. 148-150 также были неотъемлемой, фиксированной частью этой службы.

И конечно, вместе с псалмами и песнями были обычные антифоны, заключительные доксологии и коллекты. Структура выглядела примерно так:

Пс. 50 с антифоном и коллектой

Песнь с антифоном и коллектой

Псалом (по воскресеньям и праздникам: Дан. 3) с антифоном и коллектой

Псс. 148-150 с антифонами и коллектой

Гимн

Supplication

Completuria (заключительная молитва)

Отче наш

Petition (завершение Отче наш)

Благословение

[*Psallendum*]

Сходство между этими службами и кафедральным обрядом Южной Галлии, насколько мы можем его восстановить, достаточно очевидно, и оно лишний раз подтверждает факт тесных контактов между поместными Церквами среди вестготов и соответствует частым соборным постановлениям, настаивающим на унификации литургических обычаев, о чем мы уже знаем.

В качестве общего вывода скажем: очевидно, что западные кафедральные системы богослужения во франкских и готских областях были более гибкими, чем их восточные аналоги, дозволяя более широкий выбор псалмов для вечерни и лаудов, помимо изначального фиксированного Пс. 140 вечерни (*evensong*) и Псс. 148-150 на утрене (*morning praise*). Ясно также, что на Западе различие между кафедральным и монашеским богослужебными обрядами стерлось гораздо раньше, чем на Востоке, поскольку времена распада римского общества уступили место временам множества варварских королевств, а рост феодального сельскохозяйственного общества, сосредоточенного в сельской местности не менее, чем в городах, придал первостепенное значение великим западным аббатствам, которые будут занимать большое место в церковной жизни на Западе до конца Средневековья.

---

[73] *Ibid*. 117-118.

[74] "Über die Kathedralvesper," 85 note 19; cf. Pinell, "El oficio hispáno-visigótico," 402-403. О Эгерии и прочих службах см. «лития у Креста» в указателе.

9. Кафедральные бдения

Вопрос о бдениях остается весь преисполненным ловушками для неосторожного историка литургии. Хотя Баумштарк, Маркора и Джангмэнн уже рассматривали этот вопрос,[1] но нет никаких сомнений: тема нуждается в доработке. Всесторонний охват потребовал бы отдельной книги. Кроме того, помимо монашеской ночной молитвы, уже рассмотренной в предыдущих главах, бдения в кафедральном обиходе были не столько частью *ежедневного* курса часов, сколько *специальными* (*occasional*) службами, относящимися скорее к области годового круга богослужений. Всё же несколько беглых обзоров здесь было бы уместно для ознакомления читателя с некоторыми доказательствами уже рассмотренного.

На данный момент должно быть понятно, что «бдение» («*vigil(s)*») — это общий термин, относящийся к нескольким типам ночных служб, совершаемых чаще или реже — в зависимости от типа бдения. Итак, первое пояснение: нужно отдавать себе отчет в том, что бдение — это не одна, а несколько вещей. В период, охватываемый I-й частью этого исследования, — примерно первые шесть веков христианства — мы встречались по меньшей мере с пятью видами общественных бдений: два монашеских, два кафедральных и одно, совершаемое в обеих традициях. Они отличаются по частоте или же по времени совершения, даже если и не всегда отличаются по своей структуре.

Бдения в доконстантиновой Церкви

До четвертого века свидетельства об общественных бдениях, совершаемых сообща, скудны, за исключением, конечно, Пасхального бдения, которое для некоторых уже представляется в общих чертах в Мф. 25, в 1 Пет. и *Апокалипсисе*. И еще новозаветные бдения мы видим в Деян. 16:25 и 2 Кор. 6:5.

Тертуллиан (ум. после 220) в послании *К жене* II, 4 говорит о «ночных собраниях», а Понтий, *De vita et passione Cypriani* 15,[2] упоминает о людях, совершающих бдение, пока Киприан находился в тюрьме перед своей мученической смертью в 258 году. С четвертого века множатся свидетели таких мученических бдений. 35-й канон Эльвирского собора в Испании в 300 году исключает участие женщин в бдениях у гробниц[3] — запрет, который будет распространен на прочие бдения, и который часто повторялся на протяжении Поздней Античности. Сие не лишено иронии, ведь идея таких бдений у гробниц, а позднее — ради мученических праздников, которые становятся частыми после четвертого века, особенно в Галлии, появилась от дежурства женщин у гроба Христа ранним утром. Вот в чем суть наших «поминок» («*wake*»), хотя мы давно об этом забыли: это акт веры в воскресение мертвых. То же самое мы видели при смерти монаха или монахини в Египте и в Арле. Насколько мне известно, *Апокрифическое мученичество св. Сатурнина Тулузского* (ум. ок. 250) — текст около 300 г. — является самым ранним документом, в котором говорится о действительных литургических бдениях в честь мучеников.[4]

---

[1] A. Baumstark, *Noctunra laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben, vor allem im römischen und monastischen Ritus* (LQF 32, Münster: Aschendorff, 1956); C. Marcora, *La vigilia nella liturgia. Ricerche sulle origini e sui primi sviluppi* (sec. I-VI) (Milan: Pontificia Universitas Gregoriana, 1954); Jungmann, *Pastoral Liturgy*, 105ff.

[2] PL 3, 1554.

[3] Mansi 2, 11.

[4] Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (Amsterdam: Wetsten, 1713[2]) 130: cf. Marcora, *La vigilia*, 61.

Итак, с самого начала мы имеем дело с многогранным явлением: ежедневная частная молитва ночью, о чем свидетельствует большинство ранних авторов, ежегодное Пасхальное бдение, специальные бдения у могил мучеников.

Бдения в Церкви Римской империи

К концу четвертого века из ночной молитвы христиан развились две разновидности ежедневного монашеского бдения: египетского типа, начинающееся около времени петлоглашения и приводящее — в обычае городских монахов — к хвалитным; и каппадокийской разновидности — в полночь, а утреня за ним следует только после перерыва на дополнительный отдых. Оба эти бдения берут свое начало в христианской частной молитве; ядром обоих бдений было монашеское «рядовое» («*in course*») псалмопение с чтениями.

В кафедральном обиходе мы видим сначала короткое еженедельное воскресное бдение перед воскресной Евхаристией в Иерусалиме и Антиохии. Оно состояло из каждения в честь мироносиц, трех антифонов в честь трех дней во гробе, и завершалось возглашением пасхального евангелия.

Я уже рассматривал все это выше в главах 3-5, поскольку эти бдения были вкючены в имеющиеся в наличии службы, став частью литургии часов в различных традициях. Но у нас есть множество свидетельств о других, специальных бдениях, которые нелегко вписать в эти категории, но которые являются важным свидетельством христианской общественной молитвы в Поздней Античности. Более всего они были схожи со специальным монашеским всенощным бдением в Вифлееме, описанным у Кассиана, *О правилах* III, 8-9 (ср. 4:2).[5] Совершаемое в ночь пятницы в честь Страстей Господних, оно продолжалось от вечерни до четвертого петлоглашения около двух часов до рассвета и состояло из блоков по три антифона, три респонсория и три чтения, которые повторялись в течение всей ночи. Эта структура состоит, по крайней мере, в близком родстве, — если только не является прямым родоначальником, — с ночными *missae*, которые мы видели в правилах Арля в главе 6, и имеет параллели во многих других источниках.

I. Александрия

Афанасий Александрийский (295-373) в своей *Истории ариан* 81 и во *В защиту бегства* 24 рассказывает о бдениях в четверг вечером в рамках подготовки к Евхаристии пятницы — александрийской особенности. Ночная служба состояла из чтений, из респонсорного псалмопения, на которое люди отвечали припевом, — мы узнаём, что одним из припевов был Пс. 135:1, — и из молитв. В тексте уточняется, что люди были в церкви с полуночи до рассвета, и что вслед за тем была Евхаристия, так что служба была настоящей παννυχίς, или всенощным бдением.

Два византийских историка пятого века Сократ, *Церковная история* V, 22, и Созомен, *Церковная история* VII, 19, ссылаются на ту же практику в Египте, хотя, по-видимому, в несколько искаженном изложении: они говорят, что египтяне в Александрии и Фиваиде совершали вечернюю агапу и Евхаристию в субботу. Аналогичное предъевхаристическое бдение совершалось перед воскресной Евхаристией как монахами, так и мирянами в большей части древнего мира.

[5] См. выше, гл. 5.

II. Каппадокия

В Каппадокии Григорий Нисский (ум. 394) в своей *Проповеди о сорока мучениках* описывает бдение, в котором он участвовал, будучи еще мирянином. Оно происходило в саду вне помещения, и мощи мучеников были почтены псалмами.[6] И в своем *Житии св. Макрины* 22 Григорий рассказывает о поминках своей сестры в 379 году:

> Пока мы были заняты этим [подготовкой тела Макрины], и псалмопение дев вперемешку с причитаниями наполнило это место, новость каким-то образом быстро распространилась по всей округе, и все соседи поспешили туда в таком количестве, что передняя не могла их вместить.
>
> На рассвете (ὄρθρος) после всенощного бдения (παννυχίς) у ее [одра], с пением гимнов, как на похвалах мученикам, собравшаяся со всей округи толпа, как мужчин, так и женщин, прерывала псалмопение выражением скорби.

В этот момент Григорий берет на себя ответственность, размещая женщин в хор дев, мужчин — с монахами, «чтобы единое псалмопение от каждого [хора] было бы ритмичным и гармоничным, как в хоровом пении, однородно исполняемом в общей для всех мелодии». Поминки закончились шествием в церковь для совершения погребальных обрядов.

Св. Василий Великий, также брат Макрины, умерший в том же году, в своей *Проповеди 14 о пьяницах* 1 говорит о бдении в Великий пост, на котором он «свидетельствовал о Евангелии Божьей благодати», т.е. проповедовал, хотя он жалуется, как и Златоуст, Цезарий Арльский и прочие, что его паства была более пристрастна к другим ночным удовольствиям, нежели к παννυχίς.[7] *Гомилия на Пс. 144*, 1 Василия, в которой он проповедует о Пс. 144 во время бдения в честь мучеников, — псалме, который, по его словам, люди пели на службе, продолжавшейся с полуночи до полудня.[8]

В своем *Письме 207*, 3, написанном духовенству Неокесарии в ответ на их критику его литургических нововведений, Василий дает некоторые подробности о составе этих бдений, как мы видели в главе 3. Они состояли из обычной триады чтений, молитв, произносимых на коленях, и различных видов псалмопения. Это бдение — целая παννυχίς — завершалось кафедральной утреней на рассвете. Поскольку очевидно, что миряне не ежедневно проводили всю ночь в молитве, это бдение не могло не быть специальным, хотя и не сказано, с какой частотой оно проводилось.

III. Палестина

В палестинских монастырях четвертого века, как мы видели в книге Кассиана *О правилах* II, 5-9, в пятницу вечером было всенощное бдение с вечерни до четвертого петлоглашения. Оно состояло из повторяющейся литургической единицы, включающей в себя три антифона, три респонсорных псалма и три чтения. За ним следовало время отдыха, затем утреня на рассвете предшествовала Евхаристии.

Что же касается агиопольских кафедральных обычаев, Эгерия в Иерусалиме около 381-384 гг. описывает не только воскресное бдение, обсуждаемое в главе 3. У нее также был опыт и специальных ночных бдений. Иногда они были продолжением вечерни, как Пасхальное бдение (гл. 38); иногда они не зависели от вечерни, как бдение в Великий вторник (33) и статьи Великого

[6] PG 46, 784-785.
[7] PG 31, 444-445.
[8] PG 29, 484.

четверга на Страстной седмице (35-36). Вот описание бдения, совершаемого каждую пятницу вечером во время Великого поста (27:7-8; ср. 29:1):

> …В пятницу в Анастасисе совершается всенощное бдение с этого часа… до утра, т.е. с часа люцернария до утра следующего дня, т.е. наступающей субботы. И [Евхаристическое] приношение совершается в Анастасисе раньше, [чем обычно], так что отпуст происходит до восхода солнца. В течение всей ночи по очереди произносят респонсорные псалмы, антифоны и различные чтения, и все это длится до утра… Так соблюдается это в каждую седмицу Великого поста.

В армянском Иерусалимском Лекционарии пятого века эти бдения восполняются в некоторых деталях.[9] Богоявлению, Страстной пятнице и Пасхе предшествует долгое бдение. Бдение Страстной пятницы состоит из добавляющихся к вечерне пяти «*gobala*» по три псалма с припевами (*response*) в каждом: Псс. 1-3 (припев Пс. 2:26); 40-42 (припев 40:9 + 37:22); 58-60 (припев 58:2); 78-80 (припев 87:66 + 88:13); 108-110 (припев 108:2b-3a). После каждого трипсалмного блока была обычная молитва на коленях, плюс еще одна молитва (*collect*). Служба завершалась чтением Иоанн 13:16-18:1. Однако на Богоявление и Пасху всенощное бдение начинается респонсорным псалмом, за которым следует длинная серия чтений из Ветхого Завета, завершающихся апостольским посланием и евангелием Евхаристии. За каждым чтением следует коленопреклонение и молитва, указанные, по крайней мере, для Пасхи.

IV. Антиохия

Феодорит Кирский в *Церковной истории* II, 19 рассказывает, как два мирянина из Антиохи — Флавиан и Диодор — в 347-348 годах, во время епископата антиохийского епископа-арианина Леонтия Евнуха (344-358), изобрели антифонное псалмопение для ночных бдений, которые поначалу они проводили частным образом, вместе с другими ревностными христианами:

> Они [Флавиан и Диодор] были первыми, кто разделил хоры певцов надвое и научил их петь псалмы Давида поочередно. Начавшись в Антиохии, эта практика распространилась повсюду и проникла на край земли. Так вот, они собирали любителей божественного слова и дела у свытынь [гробниц] мучеников и проводили с ними всю ночь, воспевая хвалу Богу. Когда Леонтий увидел это, он счел, что было бы неосмотрительным пытаться это предотвратить, ибо видел, что народ был чрезвычайно благосклонен к этим превосходным людям. Итак… он попросил, чтобы они совершали эту службу в церквах. Хотя они были прекрасно осведомлены о его злой направленности, но они повиновались его повелению и с готовностью призвали своих приверженцев в церковь, призывая их петь хвалу благому Господу.

Феодорит не во всем достоверен, но сказанное им относится к виденному нами у Василия и Кассиана относительно употребления антифонного псалмопения на бдении. Такого рода бдения у гробниц мучеников характерны для того, что мы увидим в позднейших западных источниках: они совершались главным образом накануне праздников святых, хотя эта практика, похоже, не прижилась на Востоке.

Златоуст, еще находясь в Антиохии, прежде чем в 397 году стать епископом Константинополя, тоже говорит о ночной молитве дома или же во время общих бдений, которые могут включать в себя процессии, чтения, псалмы и

[9] См. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem* 121, II: Edition, PO 36, 180-181, 211-215, 269-273, 295-309.

проповеди.[10] Ему были известны также и предъевхаристические бдения в честь мучеников, как мы видим в следующем отрывке из его *Проповеди о мучениках*:

> Вы ночь превратили в день ночными бдениями (παννυχίδης). Не превращайте же день в ночь невоздержанностью и обжорством… и распутными песнями. Вы почтили мучеников своим присутствием, слушая [чтения]… почтите же их также, вернувшись домой… Подумайте, как смешно после таких собраний, после торжественных бдений, после чтения Священного Писания, после причастия Святым Тайнам... что мужчины и женщины целый день проводят в кабаках.[11]

Для некоторых из собратьев Златоуста по Антиохии ясно, что бдения были лишь началом цикла празднеств, которые заканчивались менее благородными занятиями. Эта проблема не была уникальной для Антиохии: Цезарий и прочие жалуются на то же самое.

V. Константинополь

В последней четверти четвертого века в Константинополе восторжествовало арианство, и небольшое никейское меньшинство в замешательстве обратилось за помощью к Григорию Назианзину. Приняв престол в 379 году, он тут же обнаружил, что все церкви находятся в руках ариан. Но он превратил подаренный одним из родственников дом в церковь и вскоре своей красноречивой проповедью завоевал большую аудиторию. В 380 году новый император Феодосий вернул церкви православным, но на Втором Вселенском соборе — Первом Константинопольском в 381 году — были выдвинуты возражения против назначения Григория на столичный престол, и Григорий, которому, кроме уединенной жизни, никогда ничего не было нужно, с отвращением ушел в отставку после короткого правления в 379-381 годах. В его знаменитом *Прощальном поучении* упоминаются «*всенощные стации* (στάσεις παννυχοί)».[12]

Иоанн Златоуст, второй преемник Григория, который недолго пробыл на своем престоле (397-404), прежде чем был сослан, в своей *Беседе 26 на Деян.* 3-4 красноречиво говорит об утешении ночной молитвой. Из сказанного им ясно, что общественные бдения были лишь нерегулярными собраниями. Но предполагалось, что в иные ночи люди поднимаются для молитвы по домам. И даже в ночи общественного бдения женщины, которым запрещалось на них ходить, бодрствовали по домам. Приводя примеры ночной молитвы из Деяний, Златоуст романтизирует Апостольскую Церковь, как и сами Деяния:

> …Ничто и никогда не было более великолепным, чем эта Церковь. Будем подражать им, последуем их примеру. Не для того была создана эта ночь, чтобы мы всю ее проспали и ленились. Об этом свидетельствуют ремесленники, носильщики и торговцы: Церковь Божия встает посреди ночи. Поднимитесь также и узрите хор звезд, глубокую тишину, глубокий покой…
>
> Здесь и в самом деле моя речь предназначена как для мужчин, так и для женщин. Преклоните колени, испустите стоны, умоляйте своего Учителя быть милосердным. Его больше трогают ночные молитвы... Пусть дом станет Церковью, состоящей из мужчин и женщин. Не думайте, что есть какая-то помеха в том, что ты единственный мужчина, или в том, что она здесь единственная женщина... Где Христос посреди, там великое множество. Где Христос, там должны быть и ангелы, а также архангелы и прочие силы… Нет

[10] *Homily after the earthquake* 1, PG 50, 713-714; *In illud: vidi Dominum hom. 1*, 1 and *hom. 4*, 1, PG 56, 98, 120; *Expos. in ps. 133*, 1, PG 55, 386.
[11] PG 60, 663-664.
[12] *Or. 42*, 26, PG 36, 489.

> ничего слабее множества неправедных людей — нет ничего сильнее одного человека, живущего по закону Божьему. Если у вас есть дети, разбудите и их, и пусть весь ваш дом станет Церковью на протяжении всей ночи. Но если они малы и не смогут вынести бдения, пусть останутся на первую или вторую молитву, а затем отправьте их спать, только сами встряхнитесь… Но ты скажешь: «Я много работал в течение дня и не могу». Это всего лишь предлог и отговорка…[13]

Затем он приводит примеры: кузнеца, который работает большую часть ночи среди искр и дыма; женщин, которые не спят и бодрствуют, когда их мужчины должны уехать из города или на бдение, на котором женщины не могли присутствовать; или ночных сторожей, которые должны делать обход в дождь и холод. Он просит гораздо меньшего: чтобы мы бодрствовали и молились ночью, для того чтобы слезы раскаяния охладили наши дневные страсти, как ночная роса освежает растения, иссушенные дневным зноем.

Но Златоусту известны также и общественные бдения в честь мучеников, и по иным различным поводам.[14] Византийский историк Сократ (ум. после 439) сообщает нам дополнительные подробности. В своей *Церковной истории* VI, 8 он рассказывает, как Иоанн Златоуст учредил ночные стации, чтобы противостоять стациям ариан:

> Ариане… проводили свои собрания за пределами города. Поэтому каждую неделю, когда был праздник, — я имею в виду субботу и воскресенье, — в который было принято проводить собрание в церквах, они собирались на общественных площадях внутри городских ворот и пели антифонные оды, сочиненные в соответствии с арианским верованием. И происходило это в течение большей части ночи. Утром с пением этих же антифонов они проходили через центр города и выходили за ворота города к месту своего собрания… Иоанн, обеспокоенный тем, чтобы некоторые из простых верующих не были отвлечены от Церкви подобными одами, поставил им в противовес некоторых из своих людей, чтобы последние тоже, посвятив себя ночному пению гимнов, затмили бы усилия ариан и утвердили бы его верующих в исповедании своей веры.

Люди с удовольствием подхватили инициативу своего епископа, нося в процессиях серебряные кресты, освещенные зажженными свечами, задуманные Златоустом и оплаченные императрицей Евдоксией. В *Церковной истории* Созомена VIII, 8, написанной между 439-450 годами, дается несколько более отшлифованная более поздняя версия тех событий, с добавлением, что обычай сохранялся даже после того, как император положил конец арианским стациям.

В *Диалоге о жизни Иоанна Златоуста* 5 Палладия также упоминаются эти процессии по ночам (νυχτερίναι λιτανείαι), с добавлением, что нерадивые из священнослужителей, привыкшие больше спать по ночам, нежели бодрствовать и молиться, были не в восторге от инициативы Златоуста.[15] В нем также отмечено, что бдения были только для мужчин: Златоуст велит их женам оставаться дома и молиться. По-видимому, дисциплина в отношении этого ослабевала, ибо тридцать лет спустя злополучный патриарх Несторий (428-431) должен был снова запрещать женщинам участвовать в ночных службах, и петь гимны и песнопения.[16]

Следует ли интерпретировать эти ночные стации как бдения? В Константинополе, по крайней мере, согласно более поздним источникам, таким

---

[13] PG 60, 201-204; адаптированный пер. из NPNF ser. 1, vol. 11, 172-173.
[14] *Hom. nova* 2, PG 63, 467-472: *In Act. hom. 26*, 3-4, PG 60, 202-204, 218.
[15] PG 47, 20.
[16] E. Goeller (ed.), "Ein nestorianisches Bruckstücke zur Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts," OC 1 (1901) 95.

как *Типикон Великой Церкви* десятого века — самый ранний документ, дающий полную картину константинопольских служб в течение года, — слово «бдение», как и везде, может означать несколько различных видов служб: от ежедневных предутренних ноктурнов ὄρθρος до παννυχίς, включающей в себя вечерню, чтения (προανάγνωσις) и повечерие; а также παραμονή, или торжественную вечерню с чтениями (ἀνάγνωσμα), — своего рода всенощное бдение, обычное под Пасху в большинстве традиций.[17] Эта παραμονή — настоящее константинопольское бдение из чтений Священного Писания, в основном из Ветхого Завета, совершаемое накануне Рождества, Богоявления, Пасхи, а в сокращенной форме — всего с тремя чтениями — в Пятидесятницу и в другие праздники, около пятнадцати или более, в зависимости от рукописи *Типикона*. Эти бдения иной раз завершались Евхаристией. Но они не совершались в сочетании со стациональной процессией (λιτή), которая в десятом веке все еще практиковалась по ночам в некоторых случаях.[18]

Матеос выделил несколько типов бдений также и в восточносирийской традиции, но эти бдения были преимущественно монашеского типа с псалмопением или же — по воскресеньям — включали в себя кафедральное бдение антиохийского и агиопольского типа, как в *Апостольских постановлениях* и у Эгерии.[19] Только на Пасху мы видим вечернее бдение с четырьмя чтениями: в этой традиции Пасхальное бдение — единственный случай, когда в литургии часов присутствуют чтения из Писания.[20]

Традиция кафедральных бдений продолжилась в Церквах византийской традиции. Во время иконоборческого кризиса мы находим некоторую дополнительную информацию о совершаемых на них чтениях у Стефана Диакона из Константинополя в его *Житии св. Стефана Нового*, написанном в 808 году. Стефан, принявший мученическую смерть в 766 году во время иконоборческих гонений при Константине V Копрониме (740-775), посещал ночные бдения вместе со своей матерью (древний запрет на присутствие женщин на бдениях, очевидно, вышел из употребления):

> И он не переставал ходить по ночам со своей святой матерью на обычные бдения (ἀγρυπνίας), совершаемые в память о святых. И этот почтенный молодой человек получил такую благодать, что, когда наступало время садиться ради чтений, он стоял у алтаря, внимательно слушая чтеца, узнавая, что́ читается, прямо на слух и повторяя это про себя, будь то мученичество, или житие, или поучение (διδασκαλία) какого-нибудь отца, особенно — сладкозвучного отца Златоуста.[21]

Так что, по крайней мере, к тому времени чтения бдений в византийской традиции включали в себя святоотеческие и агиографические тексты, а также мученичества и, конечно же, Священное Писание.

VI. Милан

Амвросий, епископ Миланский с 334 по 379 год, и другие свидетельствуют о торжественных общественных бдениях в Милане четвертого века. Мы узнаём о

---

[17] J. Mateos, *Le typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no 40, X^e siécle*, 2 vols. (OCA 165-166, Rome: PIO. 1962-1963) II, 282, 305, 309, 311, 315.
[18] Ср. Ibid. II, 304: litê II.a.
[19] J. Mateos, "Les differentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen," OCP 27 (1961) 46-63. О *Апостольских постановлениях* и Эгерии см. гл 3 выше.
[20] S. Pudichery, *Ramsa. An Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers* (Dhamaram College Studies 9, Bangalore: Dhamaram College, 1972) 115.
[21] PG 100, 1081.

бдениях на Пасху из *Жития Амвросия* 48 авторства Павлина, написанном в 420 году;[22] на праздник святых Петра и Павла — из соч. *О девстве* 19 (124-125) Амвросия, написанном в 377-378 годах, — даже если Амвросий и жалуется на плохую посещаемость; и на обретение и перенесение мощей святых Гервасия и Протасия — из *Письма 22*, 2 Амвросия.

Наиболее известным из всех них является вынужденное бдение по случаю проблем с императрицей Юстиной на Страстной седмице в 385 году. Проблемой стали опять-таки ариане. Императрица желала, чтобы базилика была предоставлена в их распоряжение; Амвросий отказался, и поэтому имперские войска окружили церковь и держали в осаде Амвросия вместе с кафолическим собранием в течение трех дней.[23] В своем *Житии Амвросия* 13 Павлин сообщает нам, что «в это время в Миланской церкви впервые стали совершаться антифоны, гимны и бдения», обычай «который сохраняется по сей день не только в этой церкви, но и почти во всех провинциях Запада».[24] Ариане, антифоны и бдения, по-видимому, стали неразлучным трио во всей этой истории на Востоке и на Западе.

Августин преподавал риторику в Милане с 384 по 387 год, и хотя он еще не был крещен, но был свидетелем событий 385 года и рассказывает о них в своей *Исповеди* IX, 7 (15):

> Незадолго до того церковь в Милане стала совершать службу с помощью этой формы утешения и увещевания, в которой братья с большим рвением поют вместе голосом и сердцем. Ибо прошел всего год или чуть более, с тех пор как Юстина — мать юного короля Валентиниана — преследовала Твоего человека Амвросия, поддерживая свою ересь, в которую ее соблазнили ариане. Набожный народ, который был готов принять смерть вместе со своим епископом, Твоим слугой, бодрствовал в церкви. Там, живя в молитве, моя мать, Твоя служительница, занимала первое место среди этих забот и бдений. А мы, всё еще хладные к теплоте Твоего Духа, тем не менее были взволнованы из-за удивленного и встревоженного города. В то время было установлено, что по обычаю восточных земель следует петь гимны и песни, чтобы люди не ослабели от скуки и печали. С тех пор и по сей день этот обычай сохраняется во многих или почти во всех Твоих общинах, следующих ему в иных частях света.[25]

В миланских бдениях были также и чтения Священного Писания. В собственном рассказе Амвросия в *Письме 20,* 13-25 об осадном бдении Пасхи 385 года прямо упоминаются чтения (*lectiones*) вместе с респонсорным псалмопением. Из описания ясно, что чтения включали в себя кн. Иова в одну ночь (*Письмо 20,* 14-17), кн. прор. Ионы — на следующую (*Письмо 20,* 25). За чтениями следовали проповеди (*Письмо 20,* 14 и далее, 25), а Пс. 78:1 упомянут в качестве одного из припевов на утрене (*Письмо 20,* 20).

Вот и вся информация, которой мы располагаем о составе этих бдений: гимны, псалмы, антифоны, чтения, проповеди, хотя мы вправе предполагать также и молитву. Обратите внимание, что и Августин, и Павлин — но не Амвросий — упоминают, что Амвросий ввел не только сами бдения, но также гимны и «антифоны», или псалмы, исполняемые «по-восточному (*secundum morem orientalium partium*)». Как и Златоуст в Константинополе, Амвросий использовал популярные гимны в качестве оружия против ариан, что он и признаёт в своей проповеди против арианского епископа Авксентия:

> [Ариане] говорят, что люди соблазняются моими гимнами. А я вовсе и не отрицаю этого. Это великий гимн, более мощный, чем любой другой. Ибо что

[22] PL 14, 43.
[23] Ambrose, *Ep. 20*, 24-25, PL 16, 1001-1002.
[24] PL 14, 31.
[25] *The Confessions of St. Augustine*, trans. J.K. Ryan (New York: Doubleday, 1960) 215 (adapted).

> может быть более могущественным, чем исповедание Троицы, которое люди громко совершают каждый день..?[26]

Но правда ли, что Амвросий, подобно Флавиану и Диодору в Антиохии, и Златоусту в Константинополе, был первым, кто ввел «антифоное псалмопение» в Милане — и, следовательно, на Западе — в качестве действия против ариан? Это объяснение, хотя и распространенное, было серьезно оспорено Хельмутом Лебом, который неопровержимо утверждает, что «антифонное» здесь означает то, что мы называем респонсорным псалмопением — повторение людьми фиксированного припева (*pesponse*), обычно стиха псалма, после каждого стиха псалма, провозглашенного псалмопевцем.[27] И в самом деле, по-видимому, сам Амвросий в *Письме 20*, 20, 24 утверждает только это, и ничего другого.

Но в *Толковании на 12 псалмов Давида 1*, 9 Амвросий действительно говорит нам о пастырском мотиве народного участия в псалмопении посредством ответов (*response*), или припевов (*refrain*): это удерживает людей от празднословия, что, по его словам, практически невозможно, если читает один чтец.[28]

VII. Рим и Северная Африка

В Риме тоже были известны бдения перед определенными праздниками: перед Пасхой, перед субботой по Пятидесятнице, которой завершался пасхальный период, перед субботами, на которые приходились посты седьмого и десятого месяцев, и перед годовщинами некоторых мучеников.[29] Иероним, живший в Риме с 382 по 385 год, рассказывает нам в своем соч. *Contra vigilantium*, что при бдениях на Пасху, Пятидесятницу, свв. Петра и Павла, и субботы поста собирались большие толпы и происходили беспорядки.[30]

В Африке Августин (387-430) тоже свидетельствует о существовании специальных бдений перед Пасхой, Пятидесятницей и праздником св. Киприана — короче говоря, в обычный ряд больших праздников и годовщин важнейших мучеников, почитаемых местной Церковью.[31] В службу входили чтения Писания, псалмопение (по-видимому, респонсорное псалмопение между чтениями),[32] молитва и проповедь, а также бесконечные преклонения колен для молитвы и повторные вставания, которые были характерны для службы бдения повсюду.[33] То же самое мы находим у Геронтия в главе 5 *Жития св. Мелании Младшей* (ум. 439).[34]

VIII. Заключение

С конца четвертого века мы видим умножение специальных кафедральных бдений для особых нужд: для подготовки к празднику с его Евхаристией, для

---

[26] *Sermo contra Auxentium* 34, PL 16, 1017.

[27] H. Leeb, *Die Psalmodie bei Ambrosius* (Wiener Beiträge zur Theologie 18, Vienna: Herder, 1967) ch. 3.

[28] CSEL 64, 8 = PL 14, 925 (*In ps. 1 enarratio* 9).

[29] Jerome, *Contra vigilantium* I, 9ff., PL 23, 347ff.; *Ep. 107*, PL 22, 875; *Ep. 109*, 3, PL 22, 909; Leo I (440-461), *Serm. 12*, 4; 13; *15*, 2; *16*, 6; *17*, 4; *18*, 3; *19*, 3; *78*, 4; *81*, 4; *88*, 5; *89*, 6; *90*, 4 (все в PL 54). Ср. V. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Rome: Pontifical Gregorian University, 1947) 362-364.

[30] I, 9ff., PL 23, 347ff.

[31] *Serm.* 219-223, 266, PL 38, 1087-1093, 1225; Denis 2, Denis 11, G. Morin (ed.), *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* (Miscellanea Agostiniana, Testi e studi I, Rome: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930) 11-17, 43-50; Guelferb 4-6, ed. Morin 455-462; Wilmart 4ff., ed. Morin 684-719; *Ennar. 2 in ps. 23, serm. 1*, 5, PL 37, 279; *in ps. 85, serm. 1*, 24, PL 37, 1081, 1099.

[32] *Serm.* Denis 11, ed. Morin, 43-50.

[33] *De cura pro mortuis gerenda* 5 (7), PL 40, 597.

[34] D. Gorce (ed.), *Vie de S. Mélanie* (SC 90, Paris: Cerf. 1962) 134.

чествования мучеников в их годовщины, для противодействия арианам и чтобы набраться сил во время гонений. Ядром этих бдений были серии псалмов и чтений. Таким образом, их «моделью» было не ежедневное монашеское бдение из непрерывного псалмопения, и не Пасхальное бдение, состоящее почти исключительно из чтений Писаний, а скорее специальное бдение из общедоступного псалмопения, чтений, коленопреклонений и молитв, впервые описанное Василием (*Письмо 207*, 3), Эгерией (27:7-8; 29:1) и Кассианом (*О правилах* III, 8-9).

Соответствие между этими тремя источниками поразительно:

Василий	*Эгерия*	*Кассиан*
Ис. 26:9 и далее		
Пс. 118		
антифонные псалмы	респонсорные псалмы	СТОЯ: 3 антифонных
молитвы		псалма
респонсорные псалмы	антифонные псалмы	СИДЯ: 3 респонсорных
молитвы		псалма
	чтения	3 чтения

Василий — единственный, кто упоминает состав инвитатория и ничего не говорит о чтениях; Эгерия и Кассиан не упоминают поклоны и коллекту после каждого псалма или после группы псалмов. Но из всех наших позднейших свидетельств об этом типе службы следует, что эти бдения строились из повторения предуставленной литургической единицы (блока), состоящей из псалмопения, чтений, поклонов, коллект, хотя порядок элементов внутри блока отличается в разных местностях. У Цезария, например, коленопреклонение и коллекта следуют за каждым чтением; в других источниках они следуют после каждого псалма или группы псалмов.

Но ко времени смерти Августина в 430 году у ворот Гиппона находились вандалы, и западный мир Римской империи, быстро становившийся христианским, вскоре станет воспоминанием. Именно в новом мире латинского христианства в варварских королевствах специальное кафедральное бдение, состоящее из чтений Писания, псалмопения, проповеди, поклонов и молитв, приобретет слаженность и значимость, которых, по-видимому, не достигло или, по крайней мере, не сохранило на большей части территории Востока.

Соборные бдения на Западе в конце Поздней Античности

Дальнейшие по времени свидетельства — все они с латинского Запада — показывают, что специальные всенощные бдения продолжали практиковаться в немонашеских церквах накануне определенных праздников. Более того, эти свидетельства дают ценную информацию о содержании и о духе этих служб. По-видимому, эти бдения следовали той же схеме, которую мы уже видели у Эгерии, Афанасия, Кассиана, Василия, Амвросия, Августиня и в правилах Арля: псалмопение, чтения, коленопреклонения, молитва, проповедь.

I. Никита Ремесианский

Никита (ум. 414), епископ Ремесианы, ныне Бела-Паланка в Югославии, описывает элементы бдения в своем поучении *О пользе гимнов* 12-14, произнесенном во время бдения, о чем он явно указывает в начале (1). Этот малоизвестный текст, наполненный идеями, милыми сердцам руководителей

хоров — светских или монашеских, любой эпохи, — стоит процитировать подробно:[35]

> [12] Найдется ли большая радость, чем радость услаждать себя псалмами, питать себя молитвой и кормиться чтениями, которые читаются между ними? Как гости за столом, наслаждающиеся разнообразием блюд, наши души довольствуются богатым пиром чтений и гимнов.
>
> [13] Только, братья, давайте порадуем Бога пением со вниманием и с бодрым умом, не отвлекаясь на пустые разговоры… То есть мы должны петь своим разумом; не только духом (в смысле звука нашего голоса), но и нашим разумом. Мы должны думать о том, что́ мы поем, чтобы не потерять плоды наших усилий из-за отвлекающих разговоров и посторонних мыслей. Звук и мелодия нашего пения должны быть соответственно религиозными. Они не должны быть мелодраматическими, но соответствовать возрождению истинного внутреннего христианства. Не должно быть в них ничего театрального, но всё в них должно подвигнуть нас к скорби о наших грехах.
>
> Конечно, вы все должны петь гармонично, без диссонирующих нот. Никому не следует необоснованно задерживаться на нотах, в то время как сосед его спешит; и никто не должен петь слишком низко, в то время как другой повышает голос. Каждого следует попросить во смирении внести свой вклад в увеличение громкости хора в целом. Никто не должен петь неподобающе громко или медленнее остальных, как бы из тщеславия или из человекоугодия. Все служение должно совершаться в присутствии Бога, а не с целью угождения людям. В отношении гармонии голосов у нас есть образец и пример в трех благословенных отроках, о которых говорит нам пророк Даниил: «Тогда эти трое, как едиными устами, восхвалили и прославили и благословили Бога в печи, глаголюще: благословен еси, Господи, Боже отец наших» [Дан. 3:51-52]. Вы видите, для нашего наставления сказано, что три отрока смиренно и свято восхваляли Бога в один голос. Поэтому давайте петь все вместе, как одним голосом, и пусть каждый из нас модулирует свой голос таким же образом. Если кто-то не может петь в унисон с другими, лучше петь вполголоса, чем заглушать остальных. Таким образом, он примет участие в богослужении, не вмешиваясь в пение общины. Конечно, не у всех есть гибкий и музыкальный голос. Говорят, что святой Киприан пригласил своего друга Доната, которого он знал как хорошего певца, присоединиться к нему в службе: «Давай проведем день в радости, чтобы ни один час праздника не прошел без небесной благодати. Пусть праздник зазвучит песнями, раз у тебя хорошая память и музыкальный голос. Приходи на эту службу регулярно. Ты напитаешь своих возлюбленных друзей, если дашь нам услышать что-нибудь духовное. В религиозной сладости есть нечто притягательное, и те, кто поет лучше, обладают особым дарованием привлекать к религии тех, кто их слушает».[36] И если наш голос не имеет грубости и созвучен нотам доброгласных кимвалов, он станет радостью для нас самих и источником радости для тех, кто нас слышит. И «Бог, Который вселяет единомысленных в Свой дом» [Пс. 67:7], сочтет благоприятной для Себя нашу общую хвалу.
>
> Когда мы поем, все должны петь; когда мы молимся, все должны молиться. Также, когда читается чтение, все должны хранить молчание, чтобы все равно могли слышать. Никто не должен молиться таким громким голосом, что помешает чтущему. И если вам случится войти во время чтения, просто поклонитесь Господу и осените себя крестным знамением, а затем внимательно прислушайтесь к тому, что читается.

---

[35] Текст в A. E. Burn, *Niceta of Remesiana, His Life and Works* (Cambridge: University Press, 1905); адаптированный перевод из Niceta of Remesiana, *Writings,* trans. G. G. Walsh (The Fathers of the Church, N. Y.: The Fathers of the Church. Inc., 1949) 74-76.

[36] *Ep. ad Donatum* 16.

[14] Очевидно, что когда мы все молимся — время для молитвы. Конечно, вы можете молиться в частном порядке, когда и сколь часто вам заблагорассудится. Но не пропускайте чтение под предлогом молитвы. Вы всегда можете молиться, когда захотите, но чтение у вас не всегда под рукой. Не воображайте, что слушая священный урок, вы мало что получите. Дело в том, что молитва улучшается, если наш разум недавно питался чтением и способен путешествовать среди мыслей о божественных вещах, которые он недавно услышал. Слово Господне уверяет нас, что Мария, сестра Марфы, избрала лучшую часть, когда она сидела у ног Иисуса, внимательно слушая слово Божье, не думая о своей сестре. Поэтому нам не нужно удивляться, что диакон ясным голосом, как глашатай, предупреждает всех, молятся ли они или преклоняют колени, поют гимны или слушают чтения, что все они должны действовать сообща. Бог любит «единомысленных» и, как было сказано ранее, «вселяет их в Свой дом» [Пс. 67:7]. И те, кто живет в этом доме, провозглашены благословенными в псалме, потому что они будут восхвалять Бога во веки веков. Аминь.

Можно только надеяться, что Никите повезло больше, чем его преемникам на протяжении веков, — удалось наставить свою паству маршировать в ногу. Из его наставлений мы можем получить довольно полное представление о том, каким было бдение в Ремесиане. В нем были обычные компоненты:

1) песнопение прихожан, несомненно, псалмопение, на которое люди отвечали припевом, или антифоном, надеюсь, гармонично и в унисон, обращая внимание на значение поемых слов без рассеяния (12-13);

2) коленопреклонения и молитвы (14), очевидно, следующие за чтениями (12);

3) чтения Писания, по-видимому, вставленные между частями псалмопения, которые люди должны были внимательно слушать, не бормоча свои личные молитвы вслух, чтобы не отвлекать других (13-14);

4) диаконские указания (14): обратить внимание, преклонить колени, встать, хранить молчание — давали необходимые сигналы и помогали поддерживать видимость порядка и дисциплины.

Обратите внимание на предупреждение не отвлекать других, разговаривая вслух. Оно будет повторено Цезарием, и очевидно, это было чем-то вроде литургической проблемы в Поздней Античности, ибо в те дни люди не страдали скандинавской зажатостью и сдержанностью, которые считаются нормой поведения в большей части современного мира, и в церкви они молились вслух, непритворно, со вздохами и слезами. В книге *О граде Божием* XXII Августина, 8:9 и 13, рассказывается, как толпа подростков, с их обычной восприимчивостью, подслушала в церкви молитвы старика Флоренция из Гиппона, а затем издевалась над ним на улице.

II. Цезарий Арльский

О Галлии особый разговор — здесь у нас настоящий праздник свидетельств о специальных бдениях кафедрального обряда, сосредоточенных на провозглашении и проповеди Слова Божьего.

Как мы видели в главе 6, Цезарий решительно настаивает на первоочередном месте богооткровенного слова в жизни своей общины, и чтения Писаний наряду с проповедями занимали важное место в кафедральных службах Арля (*Поучение 72*, 1; *76*, 3; *118*, 1; *192*, 2, 4). Для Цезария слово Божье было лекарством от зла этой жизни. В *Поучении 6*, 2 он говорит мирянам, что они

вполне могли бы позволить себе потратить три часа на продолжительное чтение Писаний, вместо того чтобы устраивать бесконечные ужины или пьянствовать половину ночи. Однако, многие неграмотны, говорит он, и нужно, чтобы им прочитали, если они намерены получить эту духовную пищу, — отсюда и бдения.

Но эти бдения включали в себя нечто большее, чем чтение Писаний. За чтениями следовала безмолвная молитва, которая помогала интериоризировать внимательно выслушанное слово. Действие было библейским: сначала Бог призывает нас в Своем откровенном слове, затем мы отвечаем словами, которые Его призыв изводит из наших сердец. Цезарию приходится напомнить своей шумной толпе об этой динамике в *Поучении 72*. Когда люди приходят в церковь, он увещевает:

> [1] …старайтесь занимать себя молитвой или воспеванием псалмов, а не праздными или мирскими сплетнями. Если приходящий в церковь человек хочет вести бесполезную беседу, ему лучше бы не приходить, поскольку, пока он занят бесполезной беседой, он и сам не молится, и не дает другим молиться или слушать божественные чтения. Даже если такой человек приходит в церковь только с небольшими грехами, то возвращается домой с большим. В том самом месте, где он мог бы найти лекарство для себя и для других в псалмопении и молитве, он приложил все усилия, чтобы нанести себе вред праздной беседой.
>
> [2] Прежде всего, возлюбленные, всякий раз когда мы обращаемся к Богу, молиться мы должны в тишине и покое. Если человек хочет молиться вслух, он, очевидно, отнимает плод молитвы у тех, кто стоит рядом с ним. Только вздохи и стоны должны быть слышны. Ибо наша молитва должна быть подобна молитве святой Анны, матери блаженного Самуила, о которой написано: «Она молилась, проливая множество слез, и только губы ее шевелились, но голоса ее совсем не было слышно» (1 Цар. 1:10, 13)…
>
> [3] Когда мы молимся, возлюбленные, с помощью Господа будем стараться изо всех сил не позволять никаким посторонним мыслям проникать в наши умы, чтобы не было так, что в сердцах наших одно, а устами мы произносим другое. Пусть не будет того, что наши языки молятся Богу, в то время как наши мысли заняты другими интересами и далеки от смысла молитвы, ибо тогда мы совершим грех в том самом месте, где мы могли бы получить исцеление... Поэтому, прежде чем пасть ниц в молитве, каждый из вас должен с Божьей помощью удалить все бесполезные мысли из поля зрения ума. Если наша душа горит любовью ко Святому Духу, она поглотит всякий порок огнем раскаяния и молитвы, и развеет все свои блуждающие, мимолетные фантазии, так что только добродетели и святые занятия найдут место в наших сердцах.[37]

Цезарий вторит Никите в его наставлениях о смысле бдений и правильном поведении верующих на бдениях, и он прекрасно понимает, что эти службы были чем-то вроде тренировки. Он сокращает свои проповеди на Богоявление (*195*, 4) и Пятидесятницу (*211*, 5), потому что его народ устал «от труда бденного».

В правилах Цезария и Аврелиана, исследованных в главе 6, мы видели, что на бдениях праздников мучеников читались их страсти — чтения, которые иногда были довольно продолжительными. И прочие небиблейские чтения были не в новинку для западных бдений. В январе 602 года Григорий Великий предупреждает епископа Равенны, чтобы его *Нравоучение об Иове* не читалось публично на всенощных бдениях, потому что оно не предназначалось для

[37] Гомилии Цезария изданы в CCL 103-104; адаптированный перевод из St. Caesarius of Aries, *Sermons*, vol. 1, trans. by Sr. Mary Magdeleine Mueller, O.S.F. (The Fathers of the Church, New York: The Fathers of the Church, Inc., 1965) 338-340.

простых верующих. Для них было бы более подходящим прочитать комментарий к псалмам.[38]

III. Григорий Турский

Григорию Турскому (ум. 594), от которого мы получили так много ценной информации об истории и обычаях Галльской Церкви в тот период времени, были известны как частные, так и общественные ночные бдения. В его сочинении *De cursu stellarum ratio* 36-47 месяцы и продолжительность дней и ночей каждого месяца выстроены по количеству псалмопения, исполняемого по ночам — по-видимому, в частном порядке. Те, кто желал бодрствовать всю ночь, могли прочитывать всю Псалтирь (47).[39]

В многочисленных трудах он упоминает также и общественные бдения перед Рождеством, Пасхой и некоторыми днями святых,[40] а в своей *Истории франков* X, 30 он приводит полный календарь постов и бдений, составленный святым Перпетуусом (ум. 490), епископом Турским.[41] Упомянуто шестнадцать ежегодных бдений, из которых целых десять посвящены святым. Бдения Рождества, Богоявления, Пасхи и Пятидесятницы совершаются «в церкви», то есть в соборе. Бдения св. Иоанна Богослова, праздника Воскресения 27 марта, Вознесения, св. Симфориана, св. Бриса, св. Илария и двух праздников св. Мартина — все они совершаются в базилике, посвященной последнему из них. Престол св. Петра празднуется в церкви св. Петра, св. Петра и Павла — в базилике Князей апостолов, *Passio* (Усекновение главы) Иоанна Крестителя — в баптистерии кафедрального собора, св. Литория — в его базилике. Очевидно, что это зародышевая стациональная система, подобная константинопольской: главные праздники отмечаются в кафедральном соборе, тогда как бдения в честь святых (*sanctoral*) распределяются между прочими храмами (*martyria*).[42]

В своем рассказе о встрече епископов с Гундобадом (ум. 516), королем Бургундии, по поводу арианского кризиса, Григорий сообщает подробности о всенощном бдении у гробницы св. Иуста накануне его праздника. Он упоминает (в указанном порядке) чтение из Моисея (с цитатой из Исх. 6), затем псалмы, пророки (Ис. 6), еще один псалом, Евангелие (Мф. 11) и Апостол (Рим. 2).[43]

IV. Сидоний Аполлинарий

Из другого рассказа о бдении в честь того же св. Иуста в той же базилике мы получаем представление о популярности этих служб. Как и Рождество в нашей современной светской культуре, они были не только религиозными праздниками, но и поводами для праздничного досуга и доброго товарищеского общения, ярмарок и встреч с друзьями. Исходя из этого, мы можем оценить еще и пастырский здравый смысл наших предков, которые противопоставляли популярным языческим празднествам в умирающей Римской империи христианский противовес.

Эта история исходит из-под пера св. Сидония Аполлинария (ум. ок. 480-490), галло-римского патриция, а затем графа (*comes*), родившегося в Лионе около 432 года. И его дед, принявший христианство, и отец были преторианскими

---

[38] *Reg. ep. XII*, 6, MGH, *Ep.* II/1, 352.
[39] MGH, SRM I, 870-872.
[40] *Hist. Francorum* II, 34; IV, 31; V, 23; VII, 22; X, 31:19, MGH, SRM I, 97-98, 167, 219, 303-304, 448; *De virtutibus S. Iuliani* 24, 35-37, *ibid*. 575, 578-580; *De virtutibus S. Martini* III, 16, 23, *ibid*. 636, 638; *De gloria confessorum* 47, 93, *ibid*. 776, 807.
[41] MGH, SRM I, 444-415.
[42] См. J. Baldovin, "La liturgie stationnale à Constantinople," LMD 147 (1981) 89.
[43] PL 71, 1155.

префектами Римской Галлии. Около 450 года Сидоний женился на Папианилле — дочери Авита, префекта Галлии, который позже был провозглашен готами императором Западной империи в Тулузе 7 ноября 455 года. Галло-римляне в Арле утвердили этот выбор, но обладатель реальной власти того времени — германо-вестготский генерал Флавий Рицимер, «созидатель королей» Западной Римской империи в 456-472 гг. — победил его и принудил отречься в течение года. В качестве утешительного приза Авит был назначен епископом Плаценции (Пьяченца) в Италии.

Я рассказываю эту историю, чтобы проиллюстрировать сложные и тесно переплетающиеся отношения между умирающей империей и зарождающимися варварскими королевствами, а также — между этими двумя структурами власти и Галльской Церковью. Ибо сам Сидоний, галло-римлянин до мозга костей, занимал высокий пост в империи и стал епископом Аверни (Овернь) в Клермоне в 469-470 гг. — как раз в то время, когда вестготы распространяли свою власть на эту область. Когда в 475 году Рим уступил Овернь готам, Сидоний был на некоторое время изгнан со своего престола, как это до сих пор происходит в тех случаях, когда войны изменяют границы, революции меняют правительства, а Церковь оказывается в ситуации, когда ее иерархия становится неприемлемой для нового режима. Сидоний был человеком старого римского порядка, последним великим представителем римского христианства в меняющейся Галлии, патрицием с классической культурой и великим обаянием, несмотря на отсутствие у него богословского образования.

Его описание стационального бдения в *Письме V*, 17:3-11 к своему другу Эрифию Лионскому было составлено, когда Сидоний был еще мирянином:

> Мы собрались у гробницы св. Иуста — тебе помешала присутствовать болезнь — [где] до рассвета была совершена эта ежегодная праздничная процессия. Было огромное количество людей обоих полов, толпа слишком большая, чтобы вместиться в весьма просторную базилику даже вместе с окружавшими ее крытыми портиками. После окончания службы бдения, которую чередующимися мелодиями сладкозвучного псалмопения (*alternante mulcedine psalmicines*) монахи и духовенство совершили вместе, все разошлись в разных направлениях, но не далеко, поскольку мы хотели присутствовать на третьем часе, когда священники должны были служить мессу.
>
> Из-за тесноты, давления толпы и [жара] многочисленных огней, принесенных [процессией], мы совершенно задыхались. Более того, будучи в заключении под крышей, мы изнывали от жары почти летней ночи, хотя только что почувствовали прикосновение прохлады осеннего рассвета.
>
> Поэтому, когда группы людей разных общностей расходились в разных направлениях, видные граждане решили отправиться все вместе к гробнице Сиагрия, что было почти на расстоянии выстрела из лука. Здесь некоторые из нас присели в тени пышной виноградной лозы, густая листва которой создавала тенистый навес, образованный высокими стеблями, которые свисали в плетенном узоре; прочие сели на зеленый газон, который также благоухал цветами.
>
> Завязалась беседа, приятная, шутливая, подтрунивающая; и приятной особенностью в ней было то, что не упоминалось ни о чиновниках, ни о налогах, не было разговоров, которые подмывают к предательству, не было доносчика, который мог бы предать их; безусловно, каждый мог свободно рассказать любую историю, достойную рассказа и достойную по своим настроениям. Аудитория слушала в духе страстного соперничества; и по этой причине рассказывание историй, хотя и с оттенком веселья, не было бесформенным.

> Мало-помалу, почувствовав на некоторое время вялость из-за недостатка сил, мы решили заняться чем-нибудь энергичным. По этой причине мы подняли удвоенный крик, требуя в соответствии с нашим возрастом либо мяча, либо игровой доски, и вскоре они появились. По мячу я был главным чемпионом; ведь ты же знаешь: мяч не меньше, чем книга, является моим постоянным спутником. С другой стороны, наш самый очаровательный и восхитительный брат Домниций схватил кости и был занят тем, что тряс ими, наподобие своего рода трубного зова, призывающего игроков к битве за место. Мы, со своей стороны, играли с группой учеников, и более того, играли изо всех сил, пока наши конечности, омертвевшие от неактивной сидячей деятельности, не были восстановлены целительными упражнениями…
>
> Ну а когда мы сели, струящийся пот побудил его просить воды, чтобы вымыть лицо... Пока он неторопливо вытирал щеки, заметил: «Хотел бы я, чтобы ты распорядился написать для меня четверостишие в честь этого полотенца, которое оказало мне такую услугу»… Без дальнейших промедлений я подозвал к себе его секретаря, у которого был наготове планшет для письма, и без лишних слов сочинил следующую эпиграмму: «На рассвете, иль в час, когда ванна его манит парная, или когда горяч лоб его и влажен от погони, полотенцем этим статный Филоматий пусть утешит его мокрое лицо, дабы стекала влага вся эта во впитывающую шерсть».
>
> Едва наш добрый друг Епифаний, секретарь, написал вышеприведенные строки, как было объявлено, что епископ по сигналу назначенного часа выходит из своего жилища, и поэтому мы встали. Ты должен отнестись со снисхождением ко всей этой нескладухе, на которой настаивал…[44]

Этот вялый подход к бдениям, отдающий скорее Суинберном, чем проповедями Никиты или Цезария, является частью всё той же истории и заслуживает, чтобы его цитировали в качестве противовеса, чтобы нас не унесла волна ностальгического романтизма «ранней Церкви», которая может одолеть нас, когда мы вспоминаем те предположительно безмятежные дни. С другой стороны, нет закона, запрещающего литургии быть приятной. Златоуста в Константинополе, конечно же, нельзя обвинить в праздной расслабленности — его выгнали из города за моральную строгость против злоупотреблений того времени, — но он был не чужд снизхождения, описывая освежающие радости соборной молитвы в сельской местности в терминах, совершенно понятных измученному нью-йоркскому руководителю, отдыхающему в уикенд на Лонг-Айленде или в Новой Англии. Златоуст призывает сельского помещика построить и содержать церковь в своем поместье для блага собственной души и душ его иждивенцев. Длинный отрывок из *Беседы на Деян. 18*, 4-5, читается как нечто из *Георгик* Вергилия с их аурой сельских наслаждений. Златоуст описывает землевладельца, которого несут на носилках в церковь его поместья для утренней и вечерней молитвы, и удовольствие от образованной беседы с пресвитером за столом вдали от шума и развлечений городской жизни:

> [5] Как приятно выйти и пойти в дом Божий и знать, что построил его сам; откинуться на спину в своих носилках и после пользы телу от приятной прогулки присутствовать как на вечерних, так и на утренних песнопениях; пригласить священника к своему столу; в общении с ним наслаждаться его благословением; видеть, как другие тоже идут туда... Если и без того сельская местность приятна, ведь она так тиха, так свободна от отвлекающих дел, то чем же она станет, если одно прибавится к другому? Сельская местность с церковью подобна раю Божьему. Там нет шума, нет беспорядков,

[44] Текст в MGH, *Auctores antiquissimi* VIII, 89-91; адаптированный перевод из Sidonius, *Poems and Letters*, with an English trans. by W. B. Anderson, vol. 2 (Cambridge, Mass.: Harvard/London: W. Heinemann, 1965) 227-237. О Сидонии см. C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his Age* (Oxford: Clarendon Press, 1933/Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979).

> нет врагов с их враждебностью, нет ересей: там увидишь всех друзей, придерживающихся одних и тех же общих доктрин. Само безмолвие приведет тебя к высшим воззрениям, и, приняв тебя подготовленным таким образом философией, пресвитер даст тебе превосходное исцеление. Ибо здесь [в городе], о чем бы мы ни говорили, шум рынка заглушает все это; но там услышанное ты запомнишь навсегда…[45]

Ежедневные бдения в немонашеских церквах[46]

Хотя частота этих всенощных стациональных бдений, вероятно, сильно отличалась от места к месту, но здравый смысл подсказывает нам, что проводиться ежедневно они не могли. Как же тогда быть с источниками шестого века, которые все таки предписывают ежедневные бдения в немонашеских церквах?

В 528 году *Кодекс* I, iii, 42:24 (10) Юстиниана предписывает всему духовенству в каждой церкви ежедневно петь ноктурны (*nykterina*), равно как и утреню с вечерней.[47] И в уже цитированном тексте Ферранда, *Житии Фульгенция* 29 (59), говорится, что Фульгенций (467-533), епископ Руспы в Северной Африке, «постановил, чтобы все духовенство и вдовы, а также все, кто мог, из мирян, каждую неделю постились в среду и пятницу, приказывая всем присутствовать на ежедневных бдениях, постах, утренних и вечерних молитвах».[48]

В Риме *Cautio episcopi* из *Liber diurnus* 74 — текст не позднее марта 559 года, когда папа Пелагий I (556-561) ссылается на него в *Письме 44*, 1-2, — также свидетельствует о ежедневных бдениях. В *Cautio* — своего рода «должностной клятве», или контракте, — новый епископ должен был связать себя подробным обязательством жить согласно обязанностям своей должности, среди которых были следующие:

> Я торжественно клянусь и обещаю всегда, каждый день с первого петлоглашения до утра совершать бдение в церкви со всем моим духовенством, так что в короткие ночи, т.е. с Пасхи до равноденствия 24 сентября, должны произноситься три чтения и три антифона и три респонсория; но с этого равноденствия до другого, весеннего равноденствия, и до Пасхи, должны петься четыре чтения с их респонсориями и антифонами. Однако по воскресеньям в течение всего года я обещаю Богу выполнять девять чтений с их антифонами и респонсориями.[49]

Обратите внимание, что термин «бдение» («*vigil*») понимается в двух смыслах: ежедневные ноктурны и «великое бдение», как называет его де Вогюэ, настоящая παννυχίς, или всенощная служба, совершаемая субботними (или пятничными) вечерами и накануне определенных праздников или дней покаяния во многих ранних источниках: Кассиан, *О правилах* III, 8-9; дневник Эгерии 27:7-8; 29:1-2; Цезарий, CV 66, 68-69; Аврелиан, AM 56-57; *Правило Учителя* 49; *Правило Макария* 15;[50] и *Regula cuiusdam patris* 30,[51] неопределенного происхождения.

Без сомнения, такие поздние упоминания о *ежедневных* бдениях в немонашеских церквах могут означать только службу сродни ежедневным монашеским ноктурнам. В Риме, например, накануне воскресений и праздников эти ноктурны удлинялись до бдения просто путем добавления еще двух

---

[45] Адаптированный перевод из NPNF ser. 1. vol. 11, 119; текст в PG 60, 147ff.
[46] Многим в этом разделе я обязан de Vogüé, La Règle de S. Benoît V, 453-481.
[47] P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, vol. 2 (Berlin: Weidmann, 1900) 28.
[48] PL 65, 147.
[49] PL 105, 71.
[50] de Vogüé, *Les règles des saint pères* I, 378; *Early Monastc Rules* 44.
[51] PL 66, 994.

«ноктурнов» из трех псалмов и трех чтений с тремя их респонсориями (для третьего ноктурна — двух). Поэтому нас не должно смущать аналогичное использование латинского термина «*uigiliae*». Некоторые источники, такие как *Правила* Цезаря и Аврелиана, закрепляют термин «*vigils*» за длительным специальным бдением, но большинство латинских источников используют «*uigiliae*» без разбора как для ежедневных ноктурнов монашеского типа, так и для специальных «великих бдений». Мы видим эту путаницу уже у Эгерии (24:1, 8; 44:1), Кассиана *О правилах* II, 13:3; 17; III, 4:1; 6; 8:1-4; 9:1-2), Бенедикта (RB 8-11), в *Правиле Тарната* (между 551 и 573 гг.) 6;[52] а службой, навязанной светскому духовенству Фульгенцием, Юстинианом и *Liber diurnus* в качестве «ежедневной», несомненно, могли быть только обычные ноктурны.

Действительно, бремя долгих монашеских бдений, очевидно, оказалось непосильным даже для монахов. Галльское *Правило св. Ферреола* 13, конца шестого века, говорит о ежедневных ноктурнах (13:7), четко отличая их от ночных бдений, которые являются специальными (13:1): «Молиться Богу столь часто, как бывают ночные бдения, требуется либо по причине служения, либо необходимо из-за праздника; пусть ни один из имеющихся [в монастыре] монахов не позволяет себе отсутствовать, за исключением случаев реальной болезни или необходимости».[53]

Если в галльских правилах предусмотрены бдения перед субботой, так же как и под воскресенье, то италийские правила, такие как *Правило Учителя* (45, 49) и *Правило Павла и Стефана* шестого века (10:1-3),[54] ограничивают великое бдение воскресеньями и некоторыми праздниками. Учитель знал о кризисе в практике великих бдений,[55] а в римском обычае шестого века воскресное бдение было сокращено до продолжительных ноктурнов из девяти антифонов, чтений и респонсориев, как мы видели в *Liber diurnus* — в три раза дольше, чем ежедневные ноктурны, но все же значительно короче, чем настоящее всенощное великое бдение. Аналогичное смягчение включил в свое *Правило* (RB 9-11) Бенедикт, который предпочел позволить своим монахам спать ночью, а воскресные дневные часы посвящать *чтениям* (RB 48:22-23), вместо того чтобы заставлять их молиться половину ночи, а спать в воскресенье, как у Учителя (RM 75:5-7).

Отказ Бенедикта от всенощного бдения накануне воскресенья (RB 11) является одним из основных преобразований, которые он осуществил в традиции, перенятой им от своих монашеских предшественников, таких как Учитель (RM 49).[56] Некоторые подобные смягчения можно увидеть также в Испании и Галлии. *Правила для монахов* Исидора Севильского (6:4) и Фруктуоза Брагского (3) довольствуются увеличением количества ежедневных *missae* — трехпсалмных блоков — с пяти до шести, чтобы бдение по субботам (Фруктуоз), воскресеньям и праздникам было несколько более продолжительным. Фруктуоз, однако, добавляет (17), что «ночное время должно быть проведено по большей части в особых молитвах и священных бдениях из-за злых духов, которые бегут от света и обманывают слуг Божьих».[57]

---

[52] PL 66, 980.
[53] PL 66, 964.
[54] *Règles monastiques d'occident*, 351.
[55] de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, 461-462.
[56] См. *ibid*. 474ff. и Mateos, "La vigile cathédrale chez Egérie," 305ff. — о связи между третьим ноктурном Бенедикта и древним кафедральным воскресным бдением.
[57] PL 83, 876; 87, 1100-1101, 1107.

Заключение

Таким образом, «бдение» («*vigil*») может означать многое:

1) личную ночную молитву христиан в три первых столетия;

2) получастные бдения у могил мучеников в тот же период;

3) отпевания (*wake*);

4) личные бдения девственниц и аскетов, таких как римские приверженцы Иеронима;

5) воскресное бдение из трех псалмов или песней, каждения и возглашения пасхального евангелия, как у Эгерии и в *Апостольских постановлениях*;

6) монашеские ноктурны — ежедневная служба непрерывного псалмопения и чтений в двух различных формах:

а) служба перед утреней в петлоглашение, как у Кассиана и в большей части позднейших западных традиций, и

б) μεσονυκτικόν, или полунощница, как в каппадокийских источниках;

7) возможное воспринятие какой-либо формы последних монашеских ноктурнов в качестве ежедневной службы в кафедральном обиходе;

8) крещальное бдение, первоначально именно Пасхальное бдение, но позже совершаемое также накануне Рождества, Богоявления и Пятидесятницы, когда эти праздники тоже стали днями крещения, или когда их литургическое празднование приобрело пасхальные черты, в зависимости от различных традиций. Это бдение, обычно являющееся продолжением вечерни, включало в себя особенно торжественный пасхальный люцернарий, или обряд света, за которым следовали многочисленные чтения Писания, читаемые в базилике, чтобы занять людей, пока епископ крестил в баптистерии;

9) вечернее бдение, состоящее из вечерни, которая удлинялась антифонами и респонсориями, чередующимися с чтениями, коленопреклонениями и молитвами, часто заканчивающимися Евхаристией на следующий день. Этот тип бдения мы видим у Василия, Кассиана, Эгерии и во многих других ранних и поздних источниках. Это было специальное — то есть не ежедневное — «всенощное» бдение как в монастырском, так и в кафедральном обиходе. Его употребление в субботние вечера было широко распространенным обычаем; некоторые совершали его также и в пятницу вечером, накануне великих праздников, для стаций — т.е. у гробниц святых, особенно мучеников, в день их праздника — и в случаях особой нужды. Я назвал такие бдения «предъевхаристическими», поскольку по происхождению они, по-видимому, были особо торжественной подготовкой к совершению Евхаристии в те времена, когда Евхаристическая служба совершалась с ограниченной частотой — не более одного или двух дней в неделю и по праздникам. Для этого бдения было характерно кафедральное псалмопение с молитвой и чтениями, главным образом, из Писаний, но не только. Псалмопение было респонсорным или антифонным, с участием народа, и его не следует путать с медитативным непрерывным псалмопением монашеских бдений, или ноктурнов. Большое значение

придавалось чтению Писаний. Литургическую единицу завершали собой коленопреклонения для частной молитвы и коллекта. Проповедь также была в обычае. Именно этот тип бдения в конечном итоге закрепляется в кафедральном обиходе, особенно на Западе.

Позже мы увидим различные комбинации нескольких основных типов бдения из моего опыта классификации, которые, если мы отбросим несущественные детали и домашние бдения, такие как отпевания (*wake*), можно свести к четырем:

1) крещальное бдение из *чтений Писания*;

2) кафедральное воскресное бдение, кульминацией которого является *возглашение пасхального евангелия*;

3) бдение монашеского типа, на самом деле удлиненные ноктурны, в которых основным элементом является *непрерывное псалмопение*, хотя были и чтения, коленопреклонения и молитвы;

4) специальное бдение из антифонов, респонсориев, чтений Писания, коленопреклонений, молитв и проповедей, обычно являющееся *продолжением вечерни* и *завершающееся Евхаристией* на следующий день. Особое значение имело *возглашение Слова* в чтениях и гомилиях.

В более поздних традициях мы видим различные комбинации этого материала в литургическом курсе. Элементы воскресного бдения до сих пор различимы в нескольких восточных богослужебных традициях, и Матеос предположил, что то же самое верно и для Запада.[58] Бдения пасхального типа до сих пор встречаются перед определенными праздниками в некоторых богослужебных традициях, а праздничные монашеские ноктурны на Западе остаются верным преемником бдения монашеской традиции из удлиненных ноктурнов. Единственный тип бдения, который, по-видимому, вымер — тот, который был наиболее популярным в латинских церквах в Поздней Античности — специальное бдение с псалмопением, чтением, проповедями и молитвами. Но «Службу чтений» в новой римской *Литургии часов*, когда она совершается как бдение, можно считать попыткой восстановить кое-что из этой древней популярной латинской ночной службы. И если бы мы не были такими полными невеждами в истории, многое можно было бы сделать, по крайней мере в Соединенных Штатах, чтобы воспользоваться пастырскими возможностями одного из специальных бдений, которое здесь обычно еще соблюдается — отпевания (*wake*).

[58] Mateos, "La vigile cathédrale chez Egérie."

10. Спорные вопросы. Происхождение ноктурнов, утрени и первого часа

Историки литургии, я думаю, согласятся с большей частью того, что я сказал в предыдущих главах. Но остаются отдельные проблемы, для которых еще предстоит найти согласованное и удовлетворительное решение. Среди них — вопрос о происхождении и взаимосвязи трех канонических часов, предшествующих терции: ноктурнов (*vigils*), утренней хвалы (*lauds*) и первого часа (*prime*). Этот вопрос остается нерешенной проблемой в истории формирования суточного круга богослужения. Несколько ученых прямо или косвенно занимались этим в последние годы: Баумштарк, Брэдшоу, Коллеверт, Чедвик, Фрогер, Ханссенс, Джангмэнн, Маркора, Матеос, ван дер Менсбругге, Винклер, если упомянуть наиболее значительных.[1]

Состояние вопроса

Коренная проблема заключается в ноктурнах (*nocturns*) и утрене (*matins*), или, согласно более поздней западной терминологии, утрене (*matins*) и лаудах (*lauds*). На сегодняшний день почти во всех богослужебных традициях утреня представляет собой единую составную службу, включающую в себя длинное ночное рядовое псалмопение (*current psalterio*), за которым следуют хвалитны (*lauds*). Однако, некоторые ранние источники говорят только об одном часе, предшедствующем приме или терции; другие же говорят о двух. А поскольку ранние монашеские свидетельства обычно только об одном часе говорят как о занимающем место перед рассветом, то некоторые авторы предполагают, что эти ссылки относятся к ноктурнам, и что хвалитны — ни что иное как окончание этого псалмопения ноктурнов. Другие придерживаются прямо противоположной точки зрения, полагая, что лауды — изначальная кафедральная утренняя молитва, к началу которой было присоединено соответствующее и изначально полностью отдельное монашеское бдение, когда монастырские и кафедральные обычаи стали соединяться в смешанном типе богослужения городского монашества. До публикации в 1981 году книги Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church* мнения склонялись в пользу последней точки зрения.

Во всем этом деле есть четыре различных, но связанных вопроса:

1) Каков был состав первоначальной утренней службы, или первого синаксиса дня, в чисто кафедральном обычае?

2) Каково происхождение хвалитных псалмов (Пс. 148-150), которые позже появляются в некоторых из служб, о которых идет речь?

3) Какова связь между двумя службами: ночным бдением (*nocturnal vigil*) и утреней (*morning praise*), называемой сейчас на Западе лаудами (*lauds*), — двумя службами, которые обе вместе в большинстве сохранившихся традиций теперь составляют одну составную утреннюю службу, обычно называемую утреней (*matins*)?

4) Каково происхождение первого часа (*prime*)?

---

[1] Их работы освещены в моей статье "*Quaestiones disputatae*", из которой взята большая часть материала этой главы. Я благодарю редакторов *Worship* и The Liturgical Press за разрешение вновь воспользоваться им здесь.

Первоначальная кафедральная утренняя служба

Как мы видели, самые ранние свидетели утрени (*morning praise*) — чисто кафедрального богослужения на рассвете — прямо ссылаются только на Пс. 62 как на утренний псалом. Эта служба заканчивалась обычными ходатайствами и отпустами. *Gloria in excelsis*, вероятно, тоже было частью этой службы. Можно ли из этого сделать вывод, что на самой ранней стадии в составе кафедральной утрени не было других специфических фиксированных псалмов? Как не заметить здесь параллели с кафедральной вечерней в изложении тех же самых документов: один вечерний псалом (Пс. 140) — один утренний псалом (Пс. 62)? Амвросий, *Толкование на 12 псалмов Давида 1*, 9, по-видимому, подтверждает эту точку зрения: «Псалмом отражается рассвет, завершение дня оглашается им (*Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus*)».[2] Неужели тогда прав Брэдшоу, делая вывод, что хвалитны не были частью кафедральной утрени на самой ранней стадии?[3] Вскоре я вернусь к этому вопросу. А пока достаточно сказать, что имеющиеся свидетельства не позволяют нам с уверенностью заключить, что на изначальной кафедральной утрене был только один псалом. Во-первых, параллель с вечерней ослабляется доказательствами сравнительной литургики: в агиополитской вечерне было несколько вечерних псалмов — без ущерба для того факта, что Пс. 140 считался вечерним псалмом. Во-вторых, со второй половины четвертого века источники с поразительной согласованностью называют утреню «*matutini hymni*» или же подобным тому именованием во множественном числе.[4] Конечно, это не доказывает, что было несколько утренних псалмов, но в том-то и дело: свидетельства ничего не доказывают ни в ту, ни в другую сторону. Наконец, свидетельства того времени об утрене в богослужении смешанного типа — городского монашества — указывают на иные псалмы (50, 89) и песнопения, которые, вероятно, имеют кафедральное происхождение и могут восходить к изначальной кафедральной утренней молитве. Эти свидетельства будут рассмотрены ниже.

Происхождение хвалитных (*lauds*)

Оспаривая давнее предположение о том, что Псс. 148-150 были частью изначального слоя кафедральной утрени (*morning praise*), Брэдшоу восстанавливает тезис, сформулированный, по сути, Дж. Фрогером тридцать лет назад.[5] Фрогер видит во Псс. 148-150 — по крайней мере, в восточных богослужебных системах — не первозданное ядро кафедральной утрени (*morning praise*), не ядро, позже перенятое городскими монахами в их богослужение смешанного типа, а скорее, дополнение, которое кафедральная утренняя служба заимствовала у монашеского бдения. Брэдшоу, по сути, придерживается той же точки зрения:

> Рассказ Кассиана к тому же еще проливает некоторый свет на первоначальное место Псс. 148-150 в ежедневном богослужении. Стало считаться неоспоримым фактом, что эти псалмы всегда составляли ядро утренней службы в кафедральной традиции и были заимствованы из обычаев синагоги. Однако, как и у многих других подобных «фактов», у этого мнения нет никакого более прочного основания, кроме как постоянное повторение ученых — одного вслед за другим. Как мы указывали ранее, доказательства

---

[2] PL 14, 925.

[3] См. примеч. 6.

[4] Например, Евсевий, *In ps. 64*, 10, PG 23, 640 (ср. Mateos, "Quelques anciens documents," 348): Епифаний, *Против ересей*. 3:23, PG 29, 829; Эгерия, *Дневник* 24:2; Амвросий, *In ps. 118, sermo 19*, 32, PL 15, 1479; и тексты Златоуста, Василия и *О девстве*, рассмотренные в главе 5.

[5] J. Froger, "Note pour rectifier l'interpretation de Cassien," 96-102.

> употребления этих псалмов в литургии синагоги первого века весьма ненадежны, а заявления об их включении в немонашескую утреннюю службу на Востоке в четвертом веке основаны исключительно на предположениях. С другой стороны, и Кассиан, и Златоуст являются свидетелями того факта, что из этих псалмов состояло окончание монашеского ночного бдения в Сирии и Палестине, а мы не должны забывать, что египетское бдение всегда заканчивалось одним из псалмов, в заглавии которого в Библии, включающей в себя эти псалмы, значилось «Аллилуия». Таким образом, имеющиеся свидетельства указывают на то, что первоначальное место этих трех псалмов — быть фиксированным завершением ночного бдения — возможно, возникает из практики ранних аскетов, которые прочитывали всю Псалтирь в течение 24 часов, и таким образом доходили до этих псалмов в конце своего бдения.
>
> Как же тогда они заняли центральное место в утренней службе в последующие столетия? Это нетрудно объяснить. Мы уже видели, как в некоторых местах, например, в Иерусалиме, монашеское бдение переходило непосредственно в утреннюю службу. Это соприкосновение двух служб очень легко могло привести к тому, что Псс. 148-150 стали восприниматься в качестве начала последней, а не в качестве завершения первой, а сильное влияние монашества в Церкви привело к тому, что они были восприняты в качестве начала утренней службы даже в кафедральной традиции. Эту позицию, по-видимому, во времена Кассиана они занимали по всей Италии, поскольку в приведенной выше цитате он говорит нам, что «когда утренние гимны заканчиваются, во всех церквах поется 50-й псалом» — расположение, которое он снова ошибочно приписывает влиянию утренней службы Вифлеема. Из контекста не может быть никаких сомнений в том, что под «утренними гимнами» он подразумевает Псс. 148-150, и они теперь образуют начало службы, а Пс. 50 — первоначальное начало — следует за ними. Аналогичное расположение обретается в утренней службе халдейского обряда, который, как полагают, во многих отношениях остался ближе к древнему образцу, чем прочие восточные обряды: здесь Псс. 148-150 идут перед Пс. 50 в будние дни. Однако во всех прочих известных нам обрядах эти псалмы образуют кульминацию утреннего служения, и это, по-видимому, было дальнейшей стадией развития: мы уже видели, что в *De Virginitate* Пс. 50 возвращен и поставлен в начале всего чина. Было вполне естественным, что аналогичное движение произошло и в противоположном направлении, так что из Псс. 148-150 сформировалось окончание не только псалмопения бдения, но и всех гимнов и псалмов из объединенных ночной и утренней служб, и опять-таки, влияние монашества на всю Церковь обеспечило вхождение этой практики во всеобщее употребление.[6]

Давайте рассмотрим ранние свидетельства о Псс. 148-150. «Ранний» в данном случае означает конец четвертого века, когда мы видим явные упоминания о хвалитных псалмах в богослужении только в двух источниках: у Иоанна Златоуста в *Беседе 14 на 1 Тим,* 3-4, из его антиохийского периода, и в знаменитом проблемном отрывке Иоанна Кассиана *О правилах* III, 3-6, описывающем монашеские службы, известные ему по Вифлеему. Из-за чрезвычайно сложных проблем, связанных с интерпретацией этого материала, я сначала подведу итог тому, что уже сказал в главах 4-6 о монашеском бдении в Антиохии и в трудных текстах Кассиана.

I. Златоуст:

В описании Златоустом Антиохийского монашеского богослужения недвусмысленно подтверждается, что стих Пс. 148:1 произносился в конце

[6] *Daily Prayer* 109-110; cf. 82, 103.

монашеского бдения, и я утверждал, что у этого бдения, вероятно, была следующая структура:

Инвитаторий: Пс. 133
Ис. 26:9ff.

Вариативное монашеское псалмопение *currente psalterio*

Хвалитны: Псс. 148-150

Затем после короткого отдыха монахи вставали на краткую утреннюю службу, состоящую из кафедральных элементов:

Пс. 62

Слава в вышних Богу…

Ходатайства

Заключительная молитва (молитвы)

II. Кассиан:

Примерно в то же самое время (ок. 382-386) в Палестине Кассиан тоже описывает место хвалитных псалмов в Вифлеемской монашеской службе и сравнивает ее с галльскими обычаями. Изначально в Вифлееме была только одна служба перед терцией — бдение, или ноктурны, — которая завершались Псс. 148-150. После этого бдения монахи снова могли отдохнуть. Увы, этим вторым временем отдыха злоупотребляли те монахи, которые спали после ноктурнов вплоть до терции (*О правилах* III, 5). Поэтому была учреждена новая утренняя служба на рассвете, чтобы они вставали раньше. В этой новой службе, подобно терции и сексте, было три псалма (50, 62, 89) с молитвами. В Галлии и Италии, однако, Псс. 148-150 не были фиксированным завершением ноктурнов, а были частью отдельной утренней службы, которая следовала за ноктурнами после короткого интервала.

Получаются следующие схемы:

	Вифлеем	Антиохия	Прованс
в петло-глашение	*бдение:* вариативное псалмопение Псс. 148-150	*бдение:* Пс. 133 Ис. 26:9 вариативное псалмопение Псс. 148-150	*бдение:* вариативное псалмопение
на рассвете	*novella sollemnitas:* Псс. 62, 50, 89	*утренняя служба:* Псс. 50, 62 (?) *Gloria in excelsis* Ходатайства Заключительная молитва	*утренняя служба:* Пс. 62 Пс. 118:117-148 Псс. 148-150

Была ли эта *novella sollemnitas* палестинским нововведением, как утверждает Кассиан? В Антиохийском монашеском богослужении четвертого

века есть аналогичная служба, а приведенное выше описание Златоуста вполне может относиться к его монашескому периоду с 370 по 376 год, тогда как Кассиан поступил в свой Вифлеемский монастырь только в 382-383 годах. Но эти даты близки, а Кассиан, как правило, надежный свидетель,[7] поэтому я не вижу причин сомневаться в его утверждении по этому вопросу. Возможно, его «*nostro tempore*» из *О правилах* II, 4:1 следует понимать шире.

Чем же именно была эта *novella sollemnitas*? Некоторые видят в ней истоки первого часа (*prime*). Но в главе 6 мы видели поразительно похожую службу в современном для нее *Ordo monasterii* 2, из Северной Африки ок. 395: «Опишем, как мы должны молиться или исполнять псалмопение: на утрене пусть будут произнесены три псалма: 62-й, 50-й и 89-й; на терции... [и т.д.].» Обратите внимание на сходство между этой утренней службой из трех псалмов и *novella sollemnitas* Кассиана. Обратите также внимание, что она называется утреней (*matins*), а не примой, и что за ней следует терция. Поскольку далее в тексте говорится о ноктурнах, это должно предостеречь нас от поспешности назвать *novella sollemnitas* первым часом. С другой стороны, *Ordo monasterii* не может быть использован в качестве аргумента в пользу теории о том, что Псс. 148-150 не были изначальной частью кафедральной утрени. Ибо это *монашеское* правило, а я утверждаю, что хвалитные псалмы в монашеской утрене — продукт позднейшего влияния *кафедральной* утрени.

Проблемный отрывок из соч. *О правилах* III, 4, уже цитировавшийся выше в главе 6, тесно связан со всем этим, и теперь мы можем понять, чтó имеет в виду Кассиан. Он ясно говорит:

> 1) что чаще всего на Западе утренняя служба отделена от ноктурнов коротким промежутком для отдыха;
>
> 2) что эта служба была недавним нововведением Вифлеемского монастыря Кассиана;
>
> 3) что до этого нововведения *та же самая* утренняя служба, которая в Галлии *отделена* от ноктурнов интервалом, в Вифлееме заканчивалась *одновременно* с бдением ноктурнов.

Если мы сопоставим это со всем виденным нами в главе 6, касающимся толкования *О правилах* III, 6, то станет очевидным, что Кассиан считал хвалитные псалмы *как в Вифлееме, так и в Провансе* «утреней» («matins»), или утренней службой. Аргументы в пользу прованских обычаев ясны, поскольку там хвалитны являлись службой, отделенной от ноктурнов на самом деле, также как и в теории. В Вифлееме хвалитные псалмы находились в конце бдения ноктурнов, *но Касиан называет эту заключительную часть бдения «эта утренняя служба»*, т.е. точно *так же*, как и ту, которая совершалась вскоре после окончания ноктурнов в Провансе: «До сего времени мы находим, что, когда *эта утренняя служба* (которая в галльских монастырях обычно совершалась после короткого промежутка времени после окончания псалмов и молитв ноктурнов) заканчивалась [в Вифлееме] вместе с ежедневным бдением... (Vsque ad illud enim tempus *matutina hac sollemnitate*, quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis interuallum solet in Galliae monasteriis celebrari, *cum cotidianis uigiliis pariter consummata*…» [курсив мой — R. T.]).

Этот взгляд на хвалитные псалмы именно как на отдельную службу, даже если и добавленную к ноктурнам, по-видимому, подтверждается и далее, в III, 4, когда Кассиан цитирует Пс. 118:164 в контексте новой утренней службы в Вифлееме: «*Семь раз в день я возносил хвалу Тебе о судах правды Твоей*. Добавив эту службу и проводя эти духовные собрания семь раз в день, мы, без сомнения,

[7] См. Guy, "Jean Cassien, historian du monachisme égyptien?" 363-372.

показываем, что возносим хвалу Господу семь раз в день». Но до этого момента в соч. *О правилах* упоминалось только шесть служб: бдение, новая утренняя служба, терция, секста, нона и вечерня. Может ли седьмая быть «этой утренней службой», то есть хвалитными, добавленными к бдению? О. Чедвик считает, что так и есть,[8] несмотря на то, что позже, в соч. *О правилах* IV, 19:2, Кассиан говорит о псалмопении непосредственно перед отходом ко сну. Некоторые видят здесь упоминание о повечерии, и это предположение, конечно, укомплектовало бы систему семи часов без необходимости считать хвалитны отдельной службой. Против сего Чедвик утверждает, что Кассиан не считал это псалмопение перед сном одним из семи часов молитвы, поскольку он не упоминает о нем в своем пространном и подробном изложении Вифлеемского курса. Еще более красноречивым является тот факт, что, когда он перечисляет службы этого курса в соч. *О правилах* III, 3:11, то упоминает вечерню «в конце», тем самым явно имея в виду, что повечерия не было: «...quod tempus designat matutinam nostrum solemnitatem, dein tertia, inde sexta, post haec nona, *ad extremum undecima, in qua lucernaris hora signatur*» (курсив мой — R.T.). Во всяком случае, Кассиан выделяет Псс. 148-150 для особого упоминания в контексте вифлеемского бдения; возможно, он так делает в связи с тем, что эти псалмы встречаются также и в прованской утрене, но возможно — по той причине, что они представляют собой нечто большее, чем просто последние три псалма непрерывного монашеского псалмопения на бдении.

Давайте внимательнее рассмотрим этот последний пункт. Аргумент Брэдшоу частично основывается на предположении, что вифлеемские монахи прочитывали всю Псалтирь каждую ночь во время ночного бдения. Это в высшей степени невероятно. Мы очень мало знаем о количестве псалмов в правиле (*pensum*) в этот ранний период. Как мы видели в главе 5, *De virginitate* предписывает столько псалмов, сколько физически возможно, а *Житие св. Ипатия* 26 авторства Каллиника говорит нам, что Ипатий (ум. 446) читал по сто псалмов и молитв каждые двадцать четыре часа.[9] Однако Кассиан, столь подробно описывающий обычаи Вифлеема, ничего не говорит об исполнении всей Псалтири каждую ночь на бдении, хотя такое сногсшибательное правило (*pensum*), несомненно, привлекло бы его восхищенное внимание. Даже его египетские герои не доходили до такого избытка в своем псалмопении, и Кассиан явно ссылается на Вифлеемские обычаи как на пример *смягчения* египетского курса (*О правилах* III, 1).

Однако в пятницу вечером в Вифлееме было всенощное бдение с вечерни до четвертого петлоглашения — примерно два часа до рассвета — в честь Страстей (*О правилах* III, 8-9), каковое мы видели также и в Иерусалиме в дневнике Эгерии 27:7. Из позднейших источников мы знаем, что палестинские монахи соблюдали ἀγρυπνία в субботу вечером, и у нас есть подробное описание этого бдения в рассказе о визите, нанесенном аввами Иоанном и Софронием отшельнику авве Нилу Синайскому — греческий источник конца шестого или начала седьмого века.[10] Согласно этому источнику, была прочитана

[8] "The Origins of Prime," JTS 49 (1948) 179-181.

[9] G. J. M. Bartelink (ed.), *Callinicos, Vie d'Hypatios* (SC 177, Paris: Cerf. 1971) 180-182. По всему вопросу о прочтении всей Псалтири в течение определенного периода времени см. Baumstark, *Nocturna laus* 156-166, и de Vogüé, *La Règle de S. Benoît* V, 545ff.

[10] Критическое издание в A. Longo, "Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermêneiai di Nicone," *Rivista di studi bizantini e neoellenici* l2-13 (1965-1966) 223-267 (текст, касающийся агрипнии — на с. 251-252). См. также введение, с. 230ff., и J. Mateos. "La psalmodie variable dans l'office byzantin," Societas academica Dacoromana. *Acta philosophica et theologica* 2 (Rome, 1964) 336ff.

вся Псалтирь, разделенная, подобно ирландским Псалтирям,[11] на три «статии» (στάσεις) по пятьдесят псалмов в каждой, прерываемые, как у Кассиана (*О правилах* III, 8:4), чтениями Нового Завета. Но повествование также сообщает нам, что это непрерывное псалмопение было интегрировано в утреню таким образом, что обычные фиксированные псалмы этой службы, в *том числе псалмы* αἶνοι, *или хвалитны*, сохраняют свое традиционное место независимо от монашеского правила из 150 псалмов, произносимого как *currente psalterio*. Это можно увидеть в следующей схеме. Кто знаком с византийским богослужением, производным от палестинского савваитского богослужения, сразу же заметит сходство между этой схемой и современной византийской утреней (ὄρθρος). В тексте упомянуто шестопсалмие (ἑξαψαλμός) без уточнения, какие псалмы в него входят. Я полагаю, что это ἑξαψαλμός утрени, а не повечерия, и указываю нынешний его состав в скобках.

Ἑξαψαλμός		(Псс. 3, 37, 62, 87, 102, 142)
Отче наш		
Псалмопение	Στάσεις I:	Псс. 1-50
		Отче наш
		Κύριε, ἐλέησον 50 раз
		Чтение из Иакова
	Στάσεις II:	Псс. 51-100
		Отче наш
		Κύριε, ἐλέησον 50 раз
		Чтение из 1 или 2 Петра
	Στάσεις III:	Псс. 101-150
		Отче наш
		Κύριε, ἐλέησον 50 раз
		Чтение из 1, 2 или 3 Ин
Девять библейских песней	с Отче наш	и Κύριε, ἐλέησον после 3-й и 6-й
Αἶνοι		Псс. 148-150
Слава в вышних Богу		
Символ веры		
Отче наш		
Κύριε, ἐλέησον 300 раз		
Заключительная молитва		

Хотя это бдение явно представляет собой более позднюю стадию развития палестинского богослужения, чем описанное Кассианом, а литургический материал повествования — по крайней мере, в целом — необязательно такой же древний, как и остальная часть сообщения, но все это вряд ли подтверждает мнение Брэдшоу о том, что хвалитные псалмы — всего лишь окончание непрерывного монашеского псалмопения. Кроме того, мне не известно ни одного свидетельства, что палестинцы прочитывали всю Псалтирь целиком на ноктурнах

[11] См. выше.

в будние дни. Поэтому я считаю необоснованной гипотезу о том, что обычай пения Псс. 148-150 во время утрени (*morning praise*) возник из древней монашеской практики прочитывать всю Псалтирь каждую ночь.

Но даже если мы примем предположение Брэдшоу о том, что вся Псалтирь совершалась каждую ночь на бдении, как объяснить, почему и Кассиан, и Златоуст выделяют хвалитные псалмы для особого комментария, если они были всего лишь заключительными псалмами непрерывной Псалтири? И как объяснить ту быстроту, с которой эти последние три псалма непрерывного монашеского ночного псалмопения были отделены от бдения и присоединены к утренней службе во всех традициях, соборных и монашеских, восточных и западных?

На самом деле антиохийские и палестинские свидетельства дают лишь часть картины. Как мы видели у Кассиана, существовал и другой — западный образец, *столь же древний*, обретающийся в монастырях Прованса и, по-видимому, в немонашеских церквах Италии. В этой традиции хвалитные псалмы не добавляются к монашескому бдению, а составляют отдельную утреннюю службу — система, которую мы видим в шестом веке в кафедральных и монастырских утренях по всему Западу. Не открывает ли этот факт возможность для иного объяснения происхождения хвалитных псалмов утрени? Брэдшоу сказал бы, что первоначальным ядром кафедральной утрени был Пс. 62, а Псс. 148-150 появились позже.[12] Может быть, это и правда, но произошло ли это в результате влияния монашеского бдения, которое всегда заканчивалось этими псалмами? Другие пришли бы к выводу, что Псс. 148-150 — это хвалитны именно кафедральной утрени (*morning praise*), которые были прикреплены к концу монашеских ноктурнов в городских монастырях, контактировавших с кафедральными церквами.

Два веских аргумента подтверждают первую точку зрения:

1) В обоих наших ранних свидетельствах о Псс. 148-150 в утренней службе — у Кассиана в Вифлееме и у Златоуста в Антиохи — они обретаются прикрепленными к концу монашеского бдения.

2) Все самые ранние свидетельства о двух кафедральных службах одного и того же периода говорят о Пс. 140 как о ядре кафедральной вечерни и Пс. 62 как ядре кафедральной утрени, ни слова не говоря о Псс. 148-150 как о части утренней молитвы.

Есть также аргументы в пользу другой точки зрения, которая считает Псс. 148-150 изначальными в кафедральной утренней молитве, а в их присутствии на монашеских бдениях видит результат кафедрального влияния на монашеское богослужение.

1) На Западе — свидетельство Кассиана о Галлии и Италии начала пятого века.

2) Подавляющий вес, начиная с шестого века, всех известных мне западных источников, за одним исключением — *Ordo monasterii*. Во всех этих источниках Псс. 148-150 присутствуют в конце утренней молитвы, а не на бдении.

3) Ранние восточные источники, такие как Василий, Эгерия, каппадокийский *De virginitate*, приписываемый Афанасию: хотя в них явно и не упоминаются хвалитные псалмы, но в них говорится об «утренних гимнах» или же употребляется какое-либо аналогичное выражение, по которому не скажешь, что присутствие Псс. 148-150 исключается — особенно же

[12] *Daily Prayer* 82-83.

4) в свете присутствия сегодня этих псалмов в конце утрени во всех восточных обрядах, кроме чисто египетского монашеского *Орология*. Эта восточная картина проясняется лишь немного позже, но когда она проясняется, обнаруживается следующая закономерность: в каждой традиции хвалитные псалмы являются частью отдельной утренней службы.

Таким образом, не вполне обоснованы 1) взгляд на хвалитные псалмы как на древний элемент кафедральной утренней молитвы, и 2) мнение, что присутствие Псс. 148-150 в конце бдения в некоторых *смешанных* городских монашеских богослужебных обычаях, которые мы видели, но отсутствие в чисто монашеском египетском *Орологии*,[13] якобы указывает скорее на кафедральное влияние на монашеские ноктурны, нежели наоборот.

Но если обратное не является неправдоподобным, то как объяснить первоначальное отношение, если таковое имеется, хвалитных к ноктурнам?

Связь между ноктурнами и хвалитнами (*lauds*)

Любопытно, что «принятая теория» касательно первоначального ядра кафедральных вечерней и утренней молитв, основана на ранних свидетельствах «раздельного голосования». Восток — но не Запад — дает достаточные и ясные ранние свидетельства того, что Пс. 140 является центральным псалмом кафедральной вечерни. В самом лучшем исследовании о вечерне Г. Винклер тщательно изучила все ранние свидетельства. На Западе, как я отмечал выше, всё ограничивается случайным намеком; на Востоке же — почти подавляюще.[14] И наоборот, начиная со свидетельства Кассиана в начале пятого века, и изобилуя свидетельствами с начала шестого века, Запад — но не Восток — практически единодушен в том, что хвалитные псалмы занимают центральное место в кафедральной утренней молитве. Таким образом, касательно утренней молитвы именно раннее восточное свидетельство является неоднозначным. Вот почему взаимосвязь между ноктурнами и хвалитнами остается проблемой в истории формирования литургии часов. Хотя я не настолько оптимистичен, чтобы претендовать на возможность распутать здесь этот запутанный клубок, но я предложу, как, по моему мнению, могло бы выглядеть решение, если бы у нас была возможность проследить каждую нить свидетельств через их разнообразные переплетения до точки их происхождения.

Как мы видели в главе 4, первоначально *чисто монашеским* правилом молитвы было простое евангельское «молитесь всегда», которое в Египте стало толковаться так: молитесь каждый час, двенадцать раз в день и двенадцать раз ночью. Это «правило ангела», вероятно, является изначальной основой для разделения непрерывного псалмопения на группы по двенадцать — в двух более поздних ежедневных синаксисах. Именно на этом этапе мы знакомимся с Кассианом в Нижнем Египте: два ежедневных синаксиса — при подъеме в предрассветные часы утра и ближе к вечеру перед сном — с двенадцатью псалмами и двумя чтениями в каждом.

В *чисто кафедральном* обряде современных для Кассиана источников конца четвертого века также было два общих синаксиса: утренняя хвала (*morning praise*), или утреня (*matins*), на рассвете, и вечерня (*vespers*), или вечерняя песнь

[13] В состав коптской полунощной службы входят Псс. (LXX) 3, 6, 12, 69, 85, 90, 116-133, 136-137, 140-141, 145-147. В утреню входят Псс. 1-6, 8, 11-12, 14-15, 18, к которым по современному обычаю были добавлены Псс. 24, 26, 62, 66, 69, 112, 142. Терция идет вслед за утреней. См. О. Н. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* (Publications de la Société d'archéologie copte: textes et documents, Cairo: Printing Office of the French Institute of Oriental Archaeology, 1967) 100, 105-106.

[14] Winkler, "Über die Kathedralvesper," 53-102.

(*evensong*), в сумерки. Но, как мы уже видели, тот факт, что эти два кафедральных синаксиса исполнялись немного позже, чем их монастырские параллели, не означает, что мы имеем дело с разными «часами» службы. Просто это отражает тот факт, что монахи вставали раньше. Обе традиции являются наследниками одного и того же древнего обычая начинать и заканчивать день молитвой. Итак, в *обоих* случаях здесь у нас формализация четвертого века древней частной молитвы в начале и в конце дня. Монахи вставали раньше и молились дольше, поэтому называемое в кафедральном обычае *утреней* (*matins*) и вечерней, для монахов было *бдением* (*vigils*) и вечерней. Другими словами, здесь у нас параллельные ряды из двух служб, а не структура из трех служб: ноктурны, утреня, вечерня.

Наконец, в тот же период в *городском монашестве* — то есть в монастырях в городе или вблизи от него, находящихся в более тесном контакте с кафедральными обычаями, — в монастырях Вифлеема, Антиохии, Каппадокии, Галлии мы находим свидетельства о смешанных традициях, в которых службы состоят как из монашеских, так и из кафедральных элементов. Эти смешанные богослужебные традиции не едины, а подразделяются на несколько моделей, в зависимости от того, как произошел синтез в той или иной области. Другими словами, когда городские монахи в разных регионах стали создавать составные службы, включающие в себя элементы как монастырских, так и кафедральных традиций, *делали они это по-разному*:

> 1) Некоторые *за основу брали монастырские обычаи* и *добавляли кафедральные элементы*:
>
> a) в Вифлееме и Антиохии монахи добавили Псс. 148-150 из кафедральной утрени (*morning praise*) к концу своего монашеского бдения, совершая две службы без перерыва. Позже, чтобы монахи, которые снова отдыхали после этой службы, вставали на рассвете, вифлеемские монахи создают *еще одну* утреннюю службу, составленную, по-видимому, из иных элементов кафедральной утрени: Псс. 50, 62, 89. Таким образом, они восприняли элементы кафедральной утрени в два этапа. Первым шагом могло быть добавление хвалитных псалмов кафедральной утрени к концу соответствующей монашеской службы, с которой начинался день. Позже, когда возникла необходимость в еще одной утренней службе, чтобы поднять монахов с отдыха после бдения, произошло следующее: поскольку у монахов уже была традиция произносить Псс. 148-150 в конце их первоначальной утренней службы, они сохранили эти псалмы на этом месте, а новую службу сформировали из других элементов кафедральной утрени. Я думаю, что это хорошо согласуется с языком Кассиана в соч. *О правилах* III, 3 и 6, где, как мы видели, он и о новой службе, и о хвалитных псалмах в конце бдения говорит как об *утрене — и о том, и о другом*.
>
> b) В Галлии монахи заканчивали свое монашеское бдение, затем после короткого перерыва совершали вторую, утреннюю службу, в которую входили хвалитные псалмы, заимствованные, как я полагаю, из кафедрального обычая.
>
> c) Аналогичную картину мы видели в западных монашеских правилах Учителя, Бенедикта, Колумбана, Цезария и Аврелиана. Если сравнить *Ordo monasterii* конца четвертого века с более поздними западными монашескими системами богослужения, то видно, что этот же самый процесс идет полным ходом. В *Ordo* на утренней службе

есть только три фиксированных псалма, тогда как согласно несколько более поздним правилам из Италии, таким как *Правило Учителя* (34-35, 39) и *Правило св. Бенедикта* (12-13), утреня завершается песнями и хвалитными псалмами.

2) Другие же *брали за основу кафедральный обычай* и *омонашивали* его:

а) На рассвете, в час кафедральной утрени (*morning praise*), у каппадокийских подвижников была утреня, состоящая из Пс. 50 или 62 плюс «гимны и оды». К сему была добавлена монашеская μεσονυκτικόν, или полунощница. Я бы истолковал это как смешанную систему, основанную главным образом на кафедральном обычае — на полной и отдельной утренней молитве на рассвете, к которой позже аскеты добавили монашеское бдение. Итак, здесь у нас омонашенная кафедральная служба, а не кафедрализированная монашеская служба, как в первом случае. Вот что мы видели в писаниях св. Василия и в *De virginitate*, как я полагаю.

Какая система более ранняя? Кассиан прибыл в Вифлеем около 385 года, а в Галлии поселился около 415 года. Таким образом, прованско-римский обряд засвидетельствован только через тридцать лет после того, как мы впервые услышали о вифлеемском богослужении. И хотя Кассиан описал вифлеемскую *novella sollemnitas* как новую, но галльский обряд он не относит к этой же категории, что он, несомненно, сделал бы, поскольку история монашеского богослужения является главной его заботой. Таким образом, не будет ошибочным вывод о том, что галльский обычай употреблять Псс. 148-150 на утренней службе, *отдельной* и *отличной* от бдения, примерно такой же древний, как и палестинский монашеский обычай. А поскольку мы находим этот последний вариант употребления Псс. 148-150 в конце утренней службы абсолютно везде во *всех* кафедральных и в некоторых смешанных кафедрально-монашеских богослужебных традициях, но *не* находим в чисто монашеских ночных или утренних синаксисах Египта, то авторитет сравнительной литургики, похоже, подтверждает теорию о том, что эти хвалитные псалмы являются оригинальными для кафедрального обихода, из которого они вошли в монашеское богослужение различными способами, в зависимости от традиции. Возможно, североафриканский монах Арнобий Младший (ок. 470) ссылается на этот кафедральный обиход, когда в своем *Комментарии на Пс. 148* говорит, что этот Пс. 148 поется на рассвете по всему миру.[15]

Конечно, этими двумя предложенными здесь схемами возможное не исчерпывается. Могут быть и другие, и более того, *Ordo monasterii* вполне мог отражать более раннее влияние кафедральной утрени на монастырский обычай до того, как Псс. 148-150 вошли в эту службу в качестве фиксированного окончания.

Одна служба или две?

Из сказанного ясно, что я сторонник точки зрения Матеоса, а именно: непрерывное псалмопение нашей нынешней составной утренней службы — это ночное монашеское бдение, изначально отдельное и отличное от утрени (*morning praise*), или хвалитных (*lauds*), к началу которых оно теперь приставлено в большинстве существующих систем богослужения.[16] Первоначально эти две

[15] PL 53, 566, цитировано выше в главе 8, примеч. 11.

[16] *Lelya-Sapra, passim*; "Les matines chaldéennes, maronites et syriennes," 54-55, 588ff., 61ff., 68; "L'invitatoire," 353-356; "Un office de minuit chez les chaldéens?" 101-113; "Les differentes espèces de vigiles," 48ff.; "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," 22-31.

службы всегда ли *совершались* раздельно? На этот вопрос невозможно ответить однозначно (*per modum unius*). Более ранняя ἀγρυπνία синайских отшельников, упомянутая выше, не годится в качестве довода. Такое всенощное бдение по самой своей природе продолжалось всю ночь до самой утрени (*morning praise*), с которой оно соединялось и ею заканчивалось. Конечно, в *Правиле св. Бенедикта* (8) они были разделены. В более раннем *Правиле Учителя* (33) эти две службы совершаются вместе весной и летом, когда ночи короткие, но очевидно, что установитель правила считает их двумя отдельными службами. Более того, он возвращается к этому вопросу три раза, чтобы обосновать практику совершать их одну за другой без перерыва:

> Весной и летом... братья должны начинать ноктурны с петлоглашения из-за краткости ночей, и как только они закончат установленное количество псалмов, они должны приложить утреню — в полном количестве псалмов. Мы предписали, чтобы ноктурны в эти короткие ночи начинались после петлоглашения и соединялись с утреней, чтобы не было так, что братья вернутся в постель после ноктурнов, впадут в сонливость и, одолеваемые сладким утренним сном, не только пропустят утреню, но и посрамлены будут, даже приму прочитав поздно. Кроме того, мы сказали присоединить утреню к ноктурнам после петушиного пения, чтобы теперь уже братья, освеженные долгим сном, могли внимательно пройти обе службы; затем, после уплаты божественного долга утрени, братья, которые желают, не должны испытывать угрызений совести по поводу возвращения в постель до примы... Так краткость ночного времени по сравнению с дневным требует, по причине слабости человеческой природы, чтобы псалмопение суточных служб (*Divine Office*) было сокращено, а дневная служба была бы присоединена к ночной... Эти ноктурны в летнее время, как мы уже говорили выше, должны начинаться сразу после петлоглашения, и как только они закончатся, за ними должна следовать утреня по причине краткости ночи.[17]

В других документах бдение и утреня перечисляются как две службы, но не рассказывается, как именно они совершались.[18]

Что же касается Востока, где значительно меньше свидетельств из периода Поздней Античности, я думаю, что ту же картину можно увидеть в некоторых уже цитированных источниках (Василий, *De virginitate*, Златоуст), а также у несколько более позднего Каллиника (366-446), *Житие св. Ипатия* 26.[19] Еще более поздний текст св. Феодора Студита, описывающий монашеское богослужение Константинополя в конце восьмого века, может быть истолкован таким же образом.[20] Но я согласен с Дж. Лероем в том, что ко времени студийского *Ипотипосиса* девятого века, который датируется годами, непосредственно следующими за годом смерти св. Феодора — 826 г., утреня (ὄρθρος) в Студийском обиходе Константинополя представляет собой одну составную службу из ноктурнов и утрени, почти как и сегодня.[21] Это подтверждается Псевдо-Златоустом, *Толкование на псалмы 118*, 4, которое тоже относится к периоду иконоборчества, если не позже.[22] Но включение воскресного бдения между ноктурнами и утреней по воскресеньям и праздникам во время «всенощного бдения» в византийских монастырях и в московском кафедральном обычае все еще выдает первоначальную раздельность этих двух служб.

---

[17] Eberle, *The Rule of the Master* 194-197.
[18] Например, Caesarius, CM 20- 21, CV 66; 69; Aurelian, AM 56:11-22; AV 41-42.
[19] См. примеч. 9.
[20] *Magnae catecheseos sermo* 6, A. Mai, *Nova patrum bibliotheca* IX. 2, 17. Но см. J. Leroy, "Le cursus monastique chez S. Théodore Studite," EL 68 (1954) 10.
[21] Leroy, "Le cursus monastique," 16ff.
[22] PG 55, 705.

А что же насчет нынешней византийской ночной службы, называемой полунощница (μεσονυκτικόν), которая теперь находится между повечерием и ὄρθρος в византийском курсе? Разве само это не показывает, что псалмопение в начале ὄρθρος — не оригинальная ночная служба, а всего лишь прелюдия к хвалитным? Против этого предположения выступает тот факт, что, когда совершается «всенощное бдение», μεσονυκτικόν просто опускается, и за вечерней сразу следует псалмопение ὄρθρος. Такое было бы немыслимо, если бы μεσονυκτικόν была изначальным псалмопением ночи в византийском курсе. Поэтому я думаю, что μεσονυκτικόν — более поздняя служба, добавленная, чтобы заполнить пробел в курсе, вызванный слиянием оригинальных ноктурнов с ὄρθρος.

Происхождение примы

Первые недвусмысленные упоминания о приме встречаются в латинских источниках шестого века, начиная с Цезаря Арльского, CV 69 (ок. 534); затем у Аврелиана Арльского, AM 28; в правилах Учителя (RM 34-35, 41) и Бенедикта (RB 16). Лерой доказал существование первого часа в византийском монашеском богослужении ранее конца восьмого века, и есть основания полагать, что он не был новшеством того времени, а появился раньше.[23] Возможно ли точнее определить его происхождение? Фрогер, безусловно, прав, видя в *novella sollemnitas* Кассиана утреню, а не приму,[24] поскольку именно так назвал ее сам Кассиан, а он считал ее эквивалентом утрени (*morning praise*) монастырей Галлии. Кроме того, она называется утреней (*matins*) в *Ordo monasterii*, относящемся к тому же времени и упомянутом выше в главе 6. Но слова есть слова, а вещи есть вещи, и тот факт, что Кассиан не считал эту новую службу «примой» и не называл ее так, конечно, не доказывает, что невозможно усмотреть в этой *novella sollemnitas* отдаленый исток примы. Против этого, однако, говорит тот факт, что у нас нет свидетельств существования первого часа где-либо еще на Востоке в течение еще нескольких столетий. К тому же, в савваитском первом часе в современном византийском богослужении, которое представляет собой дошедшее до нас из палестинского монашеского обихода, наличествуют Псс. 5, 89, 100, а не Псс. 62, 50 и 89 новой службы Кассиана. И в самом деле, эти псалмы новой палестинской утрени Кассиана, подобно аналогичным Псс. 62, 50, 89 утрени в *Ordo monasterii* 2 гораздо чаще встречаются в позднейших лаудах, как указал Фрогер.[25] Таким образом, аргументы Фрогера против некогда распространенного тезиса, что якобы в *novella sollemnitas* Кассиана мы имеем истоки примы, все еще остаются в силе.

Заключение

Вопрос о происхождении и истории первых трех часов службы поставил нас перед классической проблемой сравнительной литургики:

> 1) Ряд сходств, которые указывают либо на общее происхождение в изначальной традиции, либо на более позднее заимствование и взаимное влияние между традициями;

[23] "Le cursus monastique," 6ff.
[24] J. Froger, *Les Origines du prime* (Bibliotheca EL 19. Rome: Edizioni liturgiche, 1946) и "Note pour rectifier l'interpretation de Cassien."
[25] "Note pour rectifier l'interpretation de Cassien," 101; *Les Origines du prime* 43-44.

2) и в то же время ряд изменений, которые должно объяснить таким образом, чтобы не было противоречий с тем, что мы утверждаем в пункте 1.

I. Данные:

Факты достаточно ясны:

1) Как в кафедральном, так и в монашеском обычае существовала изначально одна служба на начало дня: утреня или ноктурны соответственно.

2) В кафедральном обычае, где основой служб являлось избранное псалмопение, утренним псалмом был Пс. 62.

3) Основой монашеской службы было рядовое псалмопение *currente psalterio*.

4) Псс. 148-150 обретаются в конце монашеских ноктурнов в Вифлееме и Антиохии, согласно Кассиану и Златоусту.

5) Но в Галлии и Италии, согласно Кассиану, а начиная с шестого века — повсюду, Псс. 148-150 являются фиксированной частью утренней службы во всех кафедральных и смешанных типах богослужения, хотя в чисто монашеском египетском Орологии этого нет.

6) Почти во всех дошедших до нас богослужебных традициях к началу этой утренней службы присоединяется длинное монашеское псалмопение.

7) Начиная с шестого века, за этой утренней службой в курсе следует прима.

II. Объяснение

Относительно самих этих фактов никаких споров нет. Но как их истолковать? Брэдшоу утверждает, исходя из пунктов 2 и 4, что изначальное *место на богослужении* хвалитных псалмов — монашеское бдение, а не кафедральная утреня. Псс. 148-150 — просто обычное окончание ночного псалмопения, когда все псалмы прочитывались последовательно. Оттуда они пришли в кафедральную утреню и в службы смешанного типа (п. 5).

Именно здесь я не согласен с Брэдшоу. Самая ранняя кафедральная утреня, возможно, не включала в себя хвалитные псалмы, но я считаю, что эта служба кафедральной утрени — их родное место в службах суточного круга. Другими словами, я считаю, что нынешнее место Псс. 148-150 — место фиксированного элемента обычной утрени — и является изначальным, и что монашеское бдение Кассиана и Златоуста заимствовало их отсюда; и считаю так по следующим причинам:

1) Нет никаких доказательств того, что во время монашеского бдения каждую ночь читалась вся Псалтирь. Даже если бы так и было, это не доказывало бы, что Псс. 148-150 не были — а возможно даже и раньше — к тому же еще и частью кафедральной утрени, как в субботнем бдении, описанном в рассказе о встрече с Нилом Синайским.

2) Кассиан не считает Псс. 148-150 всего лишь последними из 150 псалмов. Он выделяет их в качестве отдельной единицы и называет их отдельной утренней службой *даже в Вифлееме, где они были добавлены к ноктурнам*.

3) Псс. 148-150 находятся в конце утрени, а не в конце ноктурнов, во всех дошедших до нас системах богослужения.

4) Помимо Кассиана в Вифлееме и Златоуста в Антиохии, все ранние описания городских монашеских или более поздних кафедральных и смешанных служб (Василий, *De virginitate*, Кассиан о Галлии и Италии, Учитель, Бенедикт, Цезарий и Аврелиан из Арля, Галл из Клермона...) показывают, что песнопений на утрене было больше, чем только лишь Пс. 62, и это «больше» — особенно в свете более поздних единодушных свидетельств сравнительной литургики — вполне могло включать Псс. 148-150.

Конечно, пункты 3 и 4 объясняются также и гипотезой Брэдшоу, но, как я полагаю, менее адекватно в аспекте времени. Вероятно ли, что в течение столетия Псс. 148-150 перешли из монашеского бдения в кафедральные и гибридные утрени абсолютно повсюду в христианском мире? Такое, конечно, возможно, но я нахожу маловероятным, чтобы эволюция была настолько универсально однородной, что нигде — даже в чисто египетском богослужении — не оставила следов о предполагаемом первоначальном месте Псс. 148-150 в ежедневном монашеском бдении (пункт 1). И теория Брэдшоу не дает адекватного объяснения пункта 2.

Поэтому я предпочитаю видеть у Кассиана и Златоуста описание первоначального монашеского богослужения, которое вобрало в себя кафедральные элементы, такие как Псс. 148-150. Такая система начинается с ноктурнов как первозданной первой службы дня, и к ним добавляются хвалитны. Другие же — такие как у Василия — по-видимому, начинались с кафедральной утрени, которая включала в себя Псс. 148-150, а затем к этому курсу добавилась отдельная монашеская ночная служба. Именно эта схема — две отдельных службы: одна монашеская (ноктурны) и одна кафедральная (утреня, или лауды) — лежит в основе всех существующих систем богослужения, за исключением египетской традиции.

Что же касается примы, то это позднейшее добавление. *Novella sollemnitas* Кассиана не является ни примой, ни утреней в обычном смысле, а является своего рода «второй утреней», сформированной из кафедральных элементов в обстоятельствах, характерных для общины Кассиана в Вифлееме в конце четвертого века. Так что, сам тот факт, что свидетельство Кассиана о изучаемом нами материале является самым ранним сохранившимся свидетельством, не означает, что описываемая им служба является прототипом всех позднейших разработок. Но в отсутствие противоречащих свидетельств того времени все исторические реконструкции этого материала, в том числе и эта, вынуждено остаются предположительными, если не откровенно отчаянными.

11. Заключение. Монашеские и кафедральные структуры

Из виденного нами можно сделать некоторые общие выводы относительно природы и идеальных форм монашеских и кафедральных часов.

Монашеские службы

Монашеские службы не имели определенного отношения к тому времени суток, когда они совершались, а были только стимулом для непрерывной молитвы монаха. Они состояли из непрерывного псалмопения в соответствии с нумерацией Псалтири. За каждым псалмом или единицей псалмопения следовало коленопреклонение для личной молитвы и — в завершение — молитва (*collect*). Синаксис завершался чтениями Писаний. В некоторых традициях монашеские бдения были всего лишь растянутой версией одной и той же базовой структуры.

Кафедральные службы

В кафедральных часах утрени (*morning praise*) и вечерни (*evensong*) развилась символика восходящего солнца и вечернего светильника как образов Христа, света миру. В отличие от монашеских служб, они явно были связаны со временем совершения. Псалмы, песнопения, символы были подобраны в соответствии с часом. Таким образом, вечерня (*evensong*) начиналась люцернарием, или ритуализацией вечерней лампады, при наступлении темноты, символом Христа, освещающего омраченный грехом мир. Возжигание лампады часто сопровождалось гимном света, таким как древний Φῶς ἱλαρόν. Затем следовал вечерний Пс. 140 с приношением кадила, символом нашей хвалы, восходящей к престолу Божьему, как в Пс. 140:2. Это начало было более или менее стандартным, как и заключительные ходатайства, и отпуст, а вся структура была усыпана молитвами (*collect*) в важнейших местах. Между этими двумя фиксированными точками часто можно обнаружить иные элементы, такие как прочие псалмы, песнь или респонсорий и, возможно, чтение. Таким образом, основная структура вечерни была примерно следующей:

Обряд возжигания лампады

Гимн света со вступительной молитвой (*collect*)

Пс. 140 с каждением и молитвой (*collect*)

[иные псалмы

Респонсорий

Чтение

Песнь]

Ходатайства и молитва (*collect*)

Заключительная молитва «главопреклонная» (благословение)

Отпуст

Утреня (*morning praise*) начиналась покаянным (Пс. 50) или утренним (Пс. 62) псалмом, а заканчивалась ветхозаветной песнью, хвалитными псалмами (Пс. 148-150), *Gloria in excelsis* по воскресеньям и праздникам, и обычными заключительными ходатайствами и молитвами. Прочие элементы, такие как вариативные псалмы, гимн во славу утреннего света, чтение, обнаружатся в зависимости от традиции. Итак, основной скелет выглядел примерно так:

Вступительный псалом (50 или 62) с молитвой (*collect*)

[Вариативные псалмы

Чтение]

Ветхозаветная песнь

Псс. 148-150 с молитвой (*collect*)

Гимн света

Gloria in excelsis

Ходатайства и молитва (*collect*)

Заключительная молитва «главопреклонная» (благословение)

Отпуст

Кафедральные бдения существовали в трех основных формах:

1) еженедельное воскресное бдение из трех антифонов, каждения и возглашения пасхального евангелия;

2) специальные бдения, состоящие из повторения литургической единицы, включающей в себя — хотя и не обязательно в указанном порядке — кафедральное псалмопение (респонсории и антифоны), чтения, коленопреклонения для молитвы, за которыми следуют молитвы (*collect*) и, нередко, проповедь;

3) бдение из чтений, как на Пасху и в некоторые другие праздники.

Бдение второго типа было подобно аккордеону: оно могло быть длиннее или короче в зависимости от случая. Обычно оно было продолжением вечерни, но могло также длиться и всю ночь от вечерни до утрени или же совершаться независимо от других служб.

Давайте теперь посмотрим, как комбинированием этих основных структур были сформированы службы наших традиций, существующих по сей день.

Часть II. Богослужение на христианском Востоке

Вступление

Давайте теперь посмотрим, что стало с этим творением Поздней Античности на христианском Востоке. Из-за обширности темы — полного курса канонических часов в семи различных традициях — я ограничу свои замечания основными часами в начале (ноктурны-утреня-лауды) и в конце дня (вечерня) в нескольких традициях.

На одном конце спектра у нас армянские и восточносирийские, или ассиро-халдейские службы, в которых лучше всего сохранился их первозданный кафедральный характер без примесей. В другой крайности — коптская традиция — крайне монашеская в своей истории и, следовательно, в своей литургии: в ней монастырские и кафедральные службы продолжают существовать рядом, но они не претерпели синтеза. Прочие традиции, особенно византийская, смешаны в большей степени и являются продуктом слияния монастырских и кафедральных обычаев, совершившегося в период эволюции первых до их кодификации в более или менее фиксированной форме, известной нам сегодня.

Я намерен рассмотреть несколько богослужебных традиций в приведенном выше порядке, за исключением сирийских традиций, рассматриваемых мною вместе по причине их тесной близости, и эфиопской традиции, о которой я высказываю суждение вслед за коптской по той же причине.

12. Армянское богослужение

История

Армянский обряд, связанный в некотором роде с византийским, ни в коей мере не является лишь вариантом или ответвлением этой соседней традиции, как когда-то считалось. Историческая колыбель христианской Армении находится в окресности озера Ван к востоку от греческой Каппадокии и к северу от сирийских Осроены и Адиабены; и самое раннее христианское влияние в III-V веках проникало сюда с обоих направлений. Евангелизация Армении традиционно приписывается св. Григорию Просветителю (ок. 231-325), который был рукоположен во епископа Леонтием из Кесарии Каппадокийской около 302 года. В тот период преобладало греческое влияние Каппадокии, но ранее того наблюдалось влияние сирийских христиан. А с V по VII век, когда местная армянская христианская традиция пребывала в золотом веке своего становления, сильное литургическое влияние исходило из Иерусалима. Далее следовал период византинизации с IX по XIII век, когда константинопольское политическое и церковное влияние было особенно сильным. И наконец, во время крестовых походов с XII по XIV века латинское присутствие в Малой Азии также оставило свои следы в литургических обычаях Армении.

Нашим самым ранним свидетелем армянского богослужения является католикос Ованес Одзнеци (ок. 650-728), который написал комментарий к службам и оставил дополнительные свидетельства в своей *Oratio synodalis* 10 и 13-15, и в др. фрагментах.[1] Есть также комментарий его современника Степаноса Сюнеци (ок. 680-735)[2] и более поздний — десятого века, Хосрова Анджеваси.[3] Ф. К. Конибир в своем старом, но все еще бесценном *Rituale Armenorum* также дает информацию о некоторых рукописях армянских часов,[4] и доступны по крайней мере два перевода богослужения — на латинском и английском языках.[5]

Службы

В нынешнем армянском богослужении семь часов, но не те привычные нам семь, а иные:

Ночной час (ноктурны)	гишерайин жам
Утренний час (утреня)	аравотеан жам
Час восхода (прима)	аревагали жам
Полуденный час (типика)	чашу жам
Вечерний час (вечерня)	ерекойеан жам

---

[1] "De officiis ecdesiae," армянский текст в латинском переводе в книге J. B. Aucher (ed.), *Domini Johannis Ozniensis philosophi Armeniorum Catholici opera* (Venice: Mechitarist Press, 1834) 180-223; см. также "Frasmenla," *ibid*. 236-249; "Oratio synodalis," *ibid*. 41ff. Есть также латинская версия в "John of Odsun on the Breviary," F. C. Conybeare. *Rituale Armenorum, being the adminisration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church…* (Oxford: Clarendon Press, 1905) 488-502. A. Raes, "Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes," OCP 19 (1953) 207ff., комментарий к утрене у Иоанна Одзунского.

[2] S. Amatowni (ed.), "The Commentary on the Divine Office by Step'annos the Philosopher of Siwnik" (in Armenian), Ararat (1915) 225-239, 361-364, 485-496, 634-639; (1916) 129-141, 406-412, 694-703.

[3] Армянский текст: *The Book which is called the Commentary on the Prayers* (Constantinople, 1730): краткое изложение в Conybeare, *Rituale Armenorum* 502-507.

[4] Conybeare, *Rituale Armenorum* 443-488.

[5] *The Book of Hours of the Order of Common Prayers of the Armenian Apostolic Orthodox Church* (Evanston: Ouzoomian House, 1964), неполный перевод: *Breviarium Armenium sive dispositio communium Armeniacae Ecclesiae precum a sanctis Isaaco patriarcha, Mesrobio doctore, Kiudio atque a Joanne Mantagunensi habita* (Venice: Mechitarist Press, 1908).

Час мира	халалакан жам
Час покоя (повечерие)	хангстеан жам

I. Ноктурны

Ночная служба структурирована следующим образом:

Вступительные молитвы:	Доксология
	Отче наш
Инвитаторий:	Доксология (Пс. 50:17)
	Псс. 3, 87, 102, 142
	Песнопение
	Прошения
	Песнопение
	Молитва (*collect*)
Псалмопение:	Доксология
	Вариативные псалмы
	[Служба усопших — позднейшее добавление]
	Ветхозаветная песнь
	Гимн песни
Заключение:	Ходатайства
	Молитва (*collect*)
	Заключительные песнопения и молитвы

Это единственная армянская служба, в которой есть непрерывное монашеское псалмопение. Согласно реконструкции этих служб Г. Винклер,[6] вся Псалтирь, за исключением хвалитных псалмов, была разделена на восемь канонов, и каждому соответствовала ветхозаветная песнь. Ежедневное псалмопение этой службы состояло из одного канона с его песнью. Раньше в каждом каноне было семь подразделов Псалтири, из которых сохранился только седьмой. А песни были заменены гимнами.

Обратите внимание, что псалмы инвитатория (3, 87, 102, 142) включают в себя четыре из шести псалмов нынешнего византийского ἑξαψαλμός в начале савваитской ὄρθρος. Оригинальным инвитаторием, несомненно, является Пс. 3, встречающийся в качестве инвитатория к ночному псалмопению еще и в халдейском, тикритском, византийских савваитском и древнем константинопольском обрядах, а также в латинском монашеском богослужении.[7]

II. Утреня

На сегодня утренняя служба имеет следующую структуру:

Отче наш
Входное: Пс. 89:14-17
Доксология

[6] Winkler, G. "The Armenian Night Office, I," *Journal of the Society for Armenian Studies* 1 (1984) 93-113; II, *Revue des études arméniennes* 17 (1983) 471-551. Я очень благодарен проф. Винклер за то, что позволила мне ознакомиться с машинописным текстом ее статьи — источником моей информации об армянских ноктурнах и утрене — до того, как она вышла в печати.

[7] Mateos, "Office de minuit et office du matin chez S. Athanase," 176-178; ср. Winkler, "The Armenian Night Office, I," 105-108.

(оригинальное начало воскресного кафедрального бдения, согласно Винклер:)
Ветхозаветные песни: Дан. 3:26-45 + Гимн
Дан. 3:52-88 + Гимн
Прошения
Новозаветные песни: *Величит-Благословен-*
Ныне отпущаеши
Ектения и молитва (*collect*)

(*Кафедральное бдение по воскресеньям:*)
Пс. 112:1-3
Пс. 43:26, 24
Пс. 145:10, 1
Евангелие о мироносицах
Гимн Евангелия
Прошения

Пс. 50 + Гимн
Прошения
Псс. 148-150 + Гимн
Слава в вышних Богу…
Καταξίωσον (*Сподоби, Господи*...)
Гимн воскресению Христову
Ходатайства: Ектения и молитва (*collect*)
Прошения ангела мирна и молитва (*collect*)
Молитва благословения
Τρισάγιον

К этому первоначальному завершению службы были добавлены:
Прошения
Респонсорий
Евангелие исцеления
Гимн Евангелия
Прошения
Благословение

III. Вечерня

Армянская вечерня — это чисто кафедральная служба без монашеского псалмопения:

Отче наш	
Инвитаторий:	Пс. 54:17-18 Пс. 85
Фиксированные вечерние псалмы:	Псс. 139, 140, 141
Люцернарий:	Молитва благословения света Гимн света (Φῶς ἱλαρόν по воскресеньям) Молитва благодарения за свет Прошения

	Респонсорий 1 Респонсорий 2: *Да исправится* (Пс. 140:2)
Ходатайства:	Ектения Прошения ангела мирна Молитва (*collect*) Молитва благословения

И, как и на утрене, к этому завершению был добавлен иной материал:

Τρισάγιον
Прошения
Пс. 121
Гимн Пс. 121
Прошения
Молитва (*collect*)
Псалмы отпуста (2 или 3)
Прошения
Молитва (*collect*) отпуста
Отче наш
Отпуст

Габриэла Винклер[8] интерпретировала армянскую вечерню как сопоставление двух традиций. Ранняя армянская вечерня, включающая в себя:

Пс. 54

Люцернарий: Молитва, гимн, благодарение

Респонсорий *Да исправится*

Ходатайства

К этой структуре, как она предполагает, были добавлены элементы из древнего константинопольского богослужения:

Пс. 85

Пс. 140, позже дополненный Псс. 139 и 141

Это решение обретает поддержку в комментарии Католикоса Ованеса Одзнеци (ок. 700), в котором говорится, что Пс. 85 был введен католикосом Нерсесом[9] — либо Нерсесом II (ок. 548), либо Нерсесом, который был католикосом в 641-661 годах.[10] Но оно ослабляется тем фактом, что на савваитской вечерне также были обычные псалмы, плюс, по-видимому, Κατευθυνθήτω — то есть *Да исправится*: Пс. 140, исполняемый респонсорно, как в нынешней византийской Литургии Преждеосвященных — согласно описанию этой службы в повествовании о визите аввы Иоанна и аввы Софрония к отшельнику Нилу Синайскому, документу шестого или седьмого века, уже упоминавшемуся в предыдущей главе по поводу ἀγρυπνία в Палестине.[11]

Нынешние обычаи

Сегодня в армянском приходском богослужении вечерня, которая когда-то совершалась каждый день, обычно совершается только в субботу вечером, хотя

[8] "Über die Kathedralvesper," 78-80.
[9] *Ibid*. 79; текст в Conybeare, Rituale Armenorum 497.
[10] Winkler, "Über die Kathedralvesper," 79.
[11] Longo, "Il testo integrale della *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio*," 253.

многие приходы ежедневно совершают ночные и утренние службы по утрам в соединении. Кроме того, во время Великого поста приходы в одном и том же городе по очереди совершают службы Мира и Покоя (повечерие),[12] и службу Восхода (приму) — каждый день недели их совершает один из приходов. Так, по крайней мере, принято в Константинопольском патриархате.[13]

[12] *Breviarium Armenium* 239-290.

[13] Информация от моего ученика свящ. Хаджага Барсамиана, которому я благодарен также и за полезную библиографическую информацию об армянских источниках.

13. Ассиро-халдейское богослужение

Восточносирийская, или ассиро-халдейская, литургия часов, как и армянская, осталась в основном кафедральной по своему характеру. Хотя сегодняшнее богослужение и носит некоторые следы монашеского влияния в малых часах, но три кафедральных часа утрени, вечерни и праздничного кафедрального бдения сохранили свою чистоту кафедрального чина без примесей. Более того, в сегодняшнем ассиро-халдейском бревиарии это единственные сохранившиеся часы вне Великого поста, за исключением суббаа, или повечерия, и некоторых дней святых и праздников, кроме воскресенья.

История

Ассиро-халдейский обряд, употребляемый сегодня членами «Церкви Востока», которые называют себя «ассирийцами», а также халдейскими и малабарскими католиками, является древним обычаем Месопотамской Церкви в Персидской империи с ее церковным центром католикосата в Селевкии-Ктесифоне на реке Тигр, примерно в пятидесяти километрах вниз по реке к югу от Багдада в современном Ираке.

Собор Селевкии-Ктесифона в 410 году — самый ранний известный пример того, как вся Церковь пыталась унифицировать и исправить свои литургические обычаи, — постановил 13-м правилом, что литургические обычаи Церкви Селевкии должны соблюдаться всеми, но в этом правиле не упоминается конкретно богослужение суточного круга.[1] Кроме того, 15-е правило Собора, состоявшегося при католикосе Георгии I в Дарине в 676 году, предписало мирянам приходить на утреннюю и вечернюю молитву в церковь. Молиться дома или даже в собственной частной часовне было недостаточно. А будучи на службах, необходимо принимать участие, а не просто находиться там; и должно оставаться до конца службы. А в праздники не должно отказываться от общих собраний, отбывая и совершая праздник в каком-нибудь монастыре.[2] Некоторые аспекты этого законодательства звучат удивительно современно, доказывая лишний раз, что пастырские проблемы имеют свойство возникать неоднократно в более или менее одинаковой форме. Особенно интересен упор на общинном аспекте часов молитвы: они обязательны для всех, и недостаточно совершать их наедине, равно как и недостаточно совершать их совместно в отдельности от местного церковного собрания. В этом же заключался и первоначальный смысл католического канонического обязательства слушать мессу по воскресеньям — это обязательство не могло быть выполнено иначе, как путем участия в мессе, по крайней мере, в полуобщей молельне, поскольку обязательство состояло в том, чтобы принимать участие в *общественном* поклонении Богу, а не только лишь «слушать мессу».

О ранней форме ассиро-халдейского суточного круга богослужения известно очень мало, хотя в нем до сих пор содержатся творения, приписываемые таким ранним сирийским отцам, как Ефрем (ум. 373) и его современник Иаков, епископ Нисибии, католикос Шимун бар Саббай (ум. ок. 341-344), Маруф из Майфарката (ум. ок. 420), Нарсай (ум. 502) и Бабай Великий (ум. 608-609).[3] Согласно Бар-Эбрею (1225-1286), *Хроника* II, 11, этот же самый патриарх Шимун

---

[1] J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens* (Paris: Imprimerie nationale, 1902) 260-267.
[2] *Ibid*. 488.
[3] S. Pudichery, *Ramsa* 2ff.

бар Саббай устроил ежедневное служение на два «хора», или «недели».[4] Это относится к самому раннему слою организации будничных проприев (изменяемых частей) для кафедральных служб, которые все еще употребляются сегодня. В ассиро-халдейских праздничных службах есть двенадцать проприев, разделенных на две «недели», в зависимости от того, следуют ли они четному или нечетному воскресенью в нумерации календаря.[5] В каждой неделе есть шесть наборов проприев — по одному на каждый день с понедельника по пятницу — для служб лелиа, сапра и рамша (ноктурнов, утрени, вечерни). Два хора чередуются в привилегии произносить службы: первый хор — в понедельник, среду и пятницу в нечетные недели, второй хор — во вторник и четверг; для четных недель — в обратном порядке.

Эти проприи были включены в сегодняшний бревиарий из *Книги перед и после*, которая была издана ассирийцами в Мосуле в 1923 году. Эта литургическая книга получила свое название от вариативных «суррайа (псалом аллилуия) перед», и «онита (гимн или антифон) перед», и параллельных фрагментов «после» — т.е. до и после кафедрального псалмопения вечерни (Пс. 140 и т.д.).[6]

Но самым значительным историческим событием в формировании этого суточного круга богослужения, несомненно, была реформа, инициированная католикосом Ишоябом III в 650-651 годах в Верхнем монастыре, или монастыре Мар Габриэль, на правом берегу Тигра в Мосуле.[7] Сегодня церковь халдеев под названием Тахира (Чистая), которую я смог посетить в декабре 1956 года в годы своей миссионерской деятельности в Ираке, — все что осталось от этого большого монастыря, который играл столь важную роль в истории ассиро-халдейского обряда. В ходе этой реформы патриарх установил нормы кафедрального богослужения, в которых оно закрепилось примерно в том виде, в каком дошло до нас. Но за монахами патриарх оставил свободу организовывать их ночные бдения в соответствии с их собственными обычаями. Совершали монахи и кафедральные часы, но при этом заботились об их неприкосновенности в соответствии с реформой Ишояба, и поэтому они сохранились. Таким образом, именно обычаи этого Верхнего монастыря сохранились до сегодняшнего дня в ассиро-халдейской литургии часов.

У восточносирийских монахов были также три дневных часа и повечерие, и в итоге они тоже вошли в ассиро-халдейский курс. Но они в значительной степени исчезли, за исключением терции и сексты на великопостных праздниках, и некоторых сохранившихся остатков в течение остальной части года: повечерия в некоторые праздники, остатка терции в мармите, или псалмопении в начале мессы, и остатка ноны в начальном псалмопении вечерни.[8] Эти часы исчезли уже ко времени анонимного *Комментария на церковные службы* девятого века, приписываемого Георгию из Арбелы.[9]

---

[4] Gregorius Bar Hebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy (Louvain: Peeters/Paris: Maisonneuve, 1877) vol. 3, 33-34.

[5] См. Mateos, *Lelya-Sapra* 32-36, 465-467.

[6] Эти будничные изменяемые части были переведены на английский язык: A. J. Maclean, *East-Syrian Daily Offices* (London: Revington, Percival & Co., 1894); немецкий перевод: J. Molitor, *Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1961). Английскую версию пасхальных изменяемых частей можно найти в V. Pathikulangara, *Resurrection, Life and Renewal. A Theological Study of the Liturgical Celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church* (Bangalore, Kottayam: Dhamaram Publications, 1982) 315-411.

[7] Mateos, *Lelya-Sapra* 27; *id.*, "L'office divin chez les chaldéens," Msgr. Cassien, B. Botte (eds.), La prière des heures (Lex orandi 35. Paris: Cerf, 1963) 255ff.

[8] Mateos, "L'office divin chez les chaldéens," 258-260.

[9] R.H. Connolly (ed.), *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta accedit Abrahae bar Lipheh Interpretatio officiorum* (CSCO, scr. syri, series 2, tomes 91-92,

Позднейшее развитие не влияет на основную структуру служб, а скорее заключается в добавлении нерегулярных (occasional) служб, во влиянии развивающегося календаря праздников и поминовений на проприй, а также в добавлении новых церковных творений. Среди последних следует особо отметить творения патриарха Элиаса III (ум. 1190), псевдоним Абу Халим, который составил большое количество молитв в *Абу Халиме* — литургической книге, которая до сих пор носит его прозвище.[10] Прочие молитвы, самые старые из которых приписываются Павлу из Анбара (ум. 740-741) и его современнику Шаллиту из Реш-айны, находятся в той же самой антологии. Еще одна богослужебная книга, *Варда* (Роза), также названа по имени автора. Георгий Варда (ум. до 1300) был плодовитым автором ониата, или антифонов, которые позже были собраны в *Варде* вместе с произведениями его современника Шлемона, митрополита Басры, а также католикоса Яхбаллаха II (1190-1222) и прочих.

Небольшие изменения и введение некоторых латинских праздников были предписаны при халдейских католических патриархах Мар Иосифе II (1696-1713) и Мар Иосифе VI Аудо (1848-1878), а также на Соборе в Багдаде при Мар Иосифе VII Ганиме в мае 1957 года — событие, свидетелем которого стал автор, преподававший в то время в колледже Багдада, где происходил Собор. Более ранний Собор, состоявшийся 7-21 июня 1853 года в монастыре Раббан Хормизд в Алькаше к северу от Мосула, постановил сократить некоторые службы и очистить их от того, что считалось «несторианством». Эти изменения были внесены в трехтомный бревиарий халдейского викентийца (лазариста) Поля Беджана (1838-1925) из Хосрова в Персии — *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldeaorum*, изданный в Париже в 1886-1887 годах. Переизданные репринтом в Риме в 1938 году с некоторыми исправлениями J.-M. Vosté и E. Rassam, с обновленим календаря и новым предисловием Эжена, кардинала Тиссерана, эти службы все еще широко употребляются халдеями и некоторыми ассирийцами, хотя употребление рукописей отнюдь не вымерло в деревнях и монастырях севера. Эта публикация бревиария Беджана вызвала волну протеста халдейского католического патриарха Элиаса XIV Аббо-Алионана (1879-1894) и халдеев в Мосуле по причине изменений, которые они считали произвольными.[11] Но какими бы ни были его недостатки в отношении конкретных текстов, он остается верным структуре служб, обретающихся в древней рукописной традиции;[12] а объединение разбросанного ранее по нескольким книгам и доступного только в рукописях материала в три удобных тома стало большим достижением, которое ценится до сих пор.

Литургическое устройство церкви

Чтобы понять древний церемониал ассиро-халдейских служб, нужно вспомнить, что до четырнадцатого века восточносирийские церкви были оборудованы вимой, или большой огороженной платформой в центре нефа.[13] В

Rome/Paris/Leipzig, 1911-1915). Эти два комментария будут цитироваться далее как *Expositio* и *Interpretatio* со ссылками на латинский перевод в CSCO vols. 91-92. Настоящая ссылка — на *Expositio* 91:107.

[10] О позднейших добавлениях см. Mateos, *Lelya-Sapra* 12-14; Pudichery, *Ramsa* 4-5.

[11] Об истории Бревиария Беджана см. J.-M. Vosté. "Paul Bedjan, lazariste persan," OCP 11 (1945) 45-102, esp. 57-67; Mateos, *Lelya-Sapra* 3-37 описывает его содержание.

[12] Mateos, *Lelya-Sapra* 3.

[13] О виме и ее литургическом употреблении см. R. Taft, "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions," OCP 34 (1968) 326-359; *id.*, "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy," *Eastern Churches Review* 3 (1970) 30-39. Некоторые из нижеследующих материалов взяты из последней статьи с разрешения редакторов.

западной части этого ограждения находился епископский трон, обращенный на восток, ко святилищу. Там же были и скамьи для сослужащих священников — по крайней мере, так это представляетя, а на восточной стороне — две кафедры для чтения Писаний. В центре платформы находился небольшой алтарь, предназначенный для хранения Евангелия и Креста, и называемый «Голгофа» согласно своему символическому значению. Все это сооружение было соединено со святилищем узкой дорожкой — бет-шкакона.

Восточносирийские литургические комментаторы, особенно Гавриил Катрая бар Лифе (ок. 615), Авраам бар Лифе (VII в.) и псевдо-Георгий из Арбелы (IX в.), предоставили нам достаточно подробное описание литургии и служб, в котором дана довольно полная картина употребления вимы в ассиро-халдейском обряде.[14] Из планировки церкви — неф разделен барьером с севера на юг на две части для мужчин и женщин, и перекрыт посередине большой вимой — видно, что о процессии входа через дверь в западной стене и по центру нефа во святилище не может быть и речи. Обычно в западной стене вообще фактически не было входа. И не похоже, чтобы духовенство регулярно совершало какой-либо торжественный вход в церковь. Описание евхаристической литургии начинается с того, что духовенство уже находится во святилище, и процессия входа идет не от нефа ко святилищу, а в обратном направлении — от святилища к виме в неф.[15]

Из-за своеобразной формы этой ассиро-халдейской процессии входа, которая не входила во святилище, а выходила из него на виму в нефе, исчезновение вимы после четырнадцатого века неизбежно привело к вытеснению входа. Но древняя литургическая структура являла прекрасное чувство церемониальной ясности, будучи в высшей степени подходящей для кафедральных служб. Евхаристический престол литургически не имеет ничего общего с литургией слова или прочими службами, такими как часы; и в употреблении святилища и алтаря исключительно для анафоры видится понимание природы литургии, которого, к сожалению, не достает большинству обрядовых систем в нынешнем их запутанном состоянии.

Исходя из этого принципа, согласно которому алтарь является местом, предназначенным именно для анафоры, мы в праве предполагать широкое употребление вимы в ассиро-халдейских кафедральных службах. Все три кафедральные службы в этой традиции богаты церемониалом, что соответствует их популярному характеру, и этот церемониал сосредоточен на виме — на шествиях к ней и от нее. Без вимы почти весь популярный церемониал этих служб разрушен.

Службы

I. Ноктурны (лелиа)

В ассиро-халдейском богослужении существует несколько видов монашеских бдений в зависимости от дня или праздника.[16] Во дни праздников монахи встают в полночь на ночную службу, за которой следует еще одно время отдыха перед утреней. У этой ночной службы классическая структура монашеского бдения:

---

[14] Комментарий Катрая остается неопубликованным, за исключением латинского перевода гл. 1-2 о Евхаристии в S. Y. Hermiz Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique* (OCA 207, Rome: PIO, 1979) 29-48. О комментариях псалмов Георгия и бар Лифе, см. примеч. 9 выше.

[15] *Expositio* 92:7ff.

[16] См. Mateos, "Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen," 46-63; *id*., "L'office divin chez les chaldéens," 261-263.

Инвитаторий: Пс. 3:6-9 и Пс. 113
или Пс. 118:62-64
или Пс. 118:57-58 и Пс. 91

Непрерывное монашеское псалмопение: 7 хуллале (разделы Псалтири)

Ониата д-мавтба (поэтические строфы)

Выборочный псалом с припевом

Гимн

Ектения

Ассиро-халдейская литургическая Псалтирь разделена на шестьдесят мармиата, в каждой мармиата в идеале три псалма. Эти мармиата, в свою очередь, собраны в двадцать хуллале — по три мармиата в каждой, так что семь хуллале составляют треть Псалтири. Название поэтических строф, следующих за псалмами, — «мавтба» — означает то же самое, что и византийское καθίσματα — буквально «сессии» (седальны); сходны и их функции: эти строфы дают время посидеть и отдохнуть после долгого псалмопения, которое в этих традициях, в отличие от египетской, произносилось стоя.

Во дни, когда есть повечерие, эти ноктурны, или лелиа, следуют сразу же за повечерием, и перед ними нет отдыха. А по воскресеньям, вместо того чтобы ложиться спать после ноктурнов, или лелиа, монахи добавляют еще два раздела Псалтири, затем сразу же приступают к кафедральному бдению (кале д-шахра), утрени (сапра) и воскресной Евхаристии. Наконец, накануне трех праздников — Рождества, Богоявления и Страстной пятницы — бывает бдение, которое длится всю ночь.

II. Кафедральное бдение

Кафедральное бдение, или кале д-шахра, после исчезновения вимы совершаемое в нартексе церкви, ранее включало в себя следующие элементы:[17]

Открытие дверей святилища и завесы

Процессия епископа на виму

3 мармиата (первоначально составленные из ветхозаветных песней), сопровождаемые молитвами, все на виме

Процессия от вимы к святилищу и песнопение онита

Шуббаха (псалом с припевом)

Тешбохта (= слава, поэтическая композиция)

Ектения и молитва

Есть замечательное сходство между этим бдением и воскресным бдением в Иерусалиме, описанным у в *Дневнике* 24:9-11 Эгерии, обсуждаемым в главе 3:

Эгерия:	*Ассиро-халдейское бдение:*
Вход епископа	Вход епископа на виму
Три «псалма» и молитвы	Три песни и молитвы
Поминовение всех	
Евангелие	
Процессия ко Кресту с гимном	Процессия ко святилищу с онита
Псалом	Псалом с припевом

[17] *Expositio* 91:230-231; 92:122-123.

	Тешбохта
Молитва	Ектения и молитва

Процессия ко святилищу в кале д-шахра является адаптацией процессии от Гроба Господня к Голгофе у Эгерии (24:11).[18] Следует отметить, однако, что первоначальное ее значение как процессии ко Кресту (Голгофе) утрачено и даже противоречит традиционной ассиро-халдейской символике церкви, в которой Голгофу представляет собой алтарь вимы, а обряд вимы обозначает земную жизнь Господа в Иерусалиме. Служители входят во святилище, показывая, что совершилось вознесение, поскольку святилище означает небеса.[19]

III. Утреня (сапра)[20]

У утрени, или тешмешта д-сапра, на рассвете чисто кафедральная форма. Я привожу здесь только общую схему, которая не содержит в себе все возможные варианты:

Фиксированные утренние псалмы с припевами: Псс. 99, 90, 103:1-16a, 112, 92

Хвалитные псалмы: Псс. 148, (149 только по будням), 150, 116

Молитва (*collect*)

Онита д-сапра (антифон каждения утрени) или гимн Лаку Мара (по будням)

Нукра (праздничные гимны света)

Благословите (праздничное) или *Помилуй мя Боже* (будничное)

Слава в вышних Богу (праздничное) или тешбохта (гимн)

Τρισάγιον и Отче наш

Молитва Τρισάγιον

Молитва благословения

В начале службы епископ и духовенство находились во святилище для пения первых псалмов с припевами, обычно относящимися к теме света.[21] Пс. 99 — это псалом входа, подходящий для начала службы: «Воскликните Господеви, вся земля... внидите пред Ним в радости... внидите во врата Его с исповеданием». Все остальные — это псалмы хвалы, некоторые из которых были выбраны по причине упоминания о свете или восходе:

Пс. 103:2: «Одеяйся светом, яко ризою».

Пс. 112:3: «От восток солнца до запад хвально имя Господне».

Во время пения Пс. 112 зажигались все светильники, и епископ с духовенством подходили к дверям святилища, где сам епископ торжественно произносил Пс. 92, и пока его пели, епископ и сопровождающая его свита духовенства выходили торжественной процессией на виму, где оставались, пока пелись хвалитные псалмы, завершаемые коротким Пс. 116, часто употребляемым в качестве заключительной доксологии в восточном кафедральном псалмопении. У этих хвалитных псалмов когда-то были припевы, которые теперь сохраняются только в великопостные дни. Пропуск Пс. 149 по воскресеньям и праздникам является ассиро-халдейской особенностью. Согласно анонимному *Комментарию*

[18] Mateos, *Lelya-Sapra* 431; *id.*, "La vigile cathédrale chez Egérie," 307.
[19] Expositio 91:224, 231.
[20] *Ibid*. 91:213, 224-225; *Interpretatio* 92:168; Mateos, "Les matines chaldéennes, maronites et syriennes," 52-54; *id.*, *Lelya-Sapra* 392-393.
[21] J. Mateos, "L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," LMD 64 (1960) 70ff.

на Церковные Службы девятого века, в те дни, когда власти посещали службы, его стали опускать из-за стиха 8: «связать царей их цепями, и знатных из них — железными оковами для ног».[22]

Припев к Пс. 116: «О, Христе, Свете, Тебе мы воздаем славу!» также является темой молитвы (*collect*), которой завершается псалмопение:

> Тебе, о, Христе, Свете истинный, Сияние славы Отчия, явивыйся и воссиявый в мире, во еже обновити и спасти нашу природу первыми плодами [приятыми] от нас, мы возносим хвалу, честь, благодарение и поклонение, во вся времена, Господи всего...[23]

Во время онита д-сапра, или утреннего антифона, бывает торжественное каждение, а затем в гимнах света возобновляется тема Христа, света миру и особенно подчеркивается ее связь с эсхатологическим рассветом, который должен наступить в παρουσία. Традиционное заключительное благословение, или главопреклонная молитва, сохранилось только в Великий пост; другие заключительные молитвы были добавлены позже.[24]

Может показаться странным, что в этой службе отсутствует Пс. 62 — «классический» псалом кафедральной утрени. Но, как показывает Матеос,[25] в версии этого псалма Пешитто не содержится упоминания ὀρθρίζω из LXX Пс. 62:1, а стих 6 из LXX «по утрам» (ἐν τοῖς ὄρθροις) переводится «по ночам». Что же касается псалма 90 — традиционного псалма повечерия и сексты в прочих традициях, то его присутствие здесь на утрене является ассиро-халдейской особенностью.

IV. Вечерня (рамша)[26]

В рамша, или вечерне, мы тоже видим чисто кафедральное богослужение, если не считать остатков ноны, которые присоединились к началу вечерни:

Мармита (псалмопение: остаток ноны)

Онита каждения

Гимн Лаку Мара и его молитва (*collect*)

Шурраиа да-кдам (псалом аллилуия перед вечерним псалмопением)

Онита да-кдам (антифон перед вечерним псалмопением)

Фиксированные псалмы кафедральной вечерни: Псс. 140, 141, 118:105-112, 116

Шурраиа д-батар (псалом аллилуия после вечернего псалмопения)

Онита д-батар (антифон после вечернего псалмопения)

Ходатайства: карозута (ектения), прошения ангела мирна

Τρισάγιον и его молитва (*collect*)

Молитва благословения

Стациональная процессия:

(В праздники Господни и памятные даты: суииаке = Псс. 93-98)

Онита д-базилике (антифон процессии)

Шурраиа (псалом аллилуия)

---

[22] *Ibid*. note 13; *Expositio* 91:173

[23] Mateos, "L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," 71.

[24] Mateos, *Lelya-Sapra* 78-81.

[25] Mateos, "L'office divin chez les chaldéens," 265-266.

[26] Mateos, "L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," 76ff. Pudichery, *Ramsa* chs. 2-3.

Отче наш

Заключительные молитвы

Это схема праздничной рамша. На будничной вечерне опускаются ониата да-кдам и д-батар, и служба завершается следующим образом:

Τρισάγιον и молитва (*collect*)

Онита д-рамша (антифон вечера)

Шурраиа (псалом аллилуия)

Процессия с онита д-сахде (антифон мучеников)

Суббаа (повечерие)

Заключительные молитвы

Раньше начало рамша было похоже на первую часть литургии слова.[27] Теперь служба начинается одной или двумя мармиата — подразделами Псалтири, в идеале по три псалма в каждом, — которые являются остатками ноны. Так что на самом деле рамша начиналась, как месса и утреня, с поднятия внешней завесы святилища. Затем произносилась онита каждения:

Подобно благоуханию драгоценных специй
и подобно благоуханию благовоний,
Прими, о, Господи, мольбу и молитву
твоих верных.

Здесь, очевидно, продолжается тема из Пс. 140:2: «Да вознесется молитва моя, как фимиам, пред Тобою, воздеяние рук моих — как вечерняя жертва». Этот антифон повторялся между стихами Пс. 83 до тех пор, пока процессия не прибывала на виму, и пока епископ не восседал здесь на своем троне. Пс. 83 — псалом любви и тоски по Божьему храму — идеально подходил для такой торжественной процессии:

Коль возлюблено селение Твое,
Господи Боже сил.
Жаждет и тоскует душа моя,
тоскует по дворам Господним…
Блаженны живущие в дому Твоем,
во веки веков воспевающие хвалу Твою…
Яко лучше день един во дворех Твоих
паче тысящ во иных местах…

Во времена Гавриила Катрая бар Лифе (ок. 615) вслед за этим шел люцернарий, когда вечерняя лампада на *кестроме,* или платформе перед дверьми святилища, зажигалась, как у Эгерии (24:4), от пламени, принесенного от неугасимой лампады из святилища, и произносилась молитва Христу, свету миру.[28] Затем следовала молитва благовоний и каждения, гимн Лаку Мара, вечерние псалмы и сопровождающая их церковная гимнография.

Гимн Лаку Мара, названный по его инципиту «Тебе, Господи», и его молитва (*collect*), равно как и только что процитированная онита каждения, являют одну из самых прекрасных особенностей ассиро-халдейского обряда —

[27] См. *Interpretatio* 92:163ff.; *Expositio* 91:157-212 *passim*, esp. 157ff., 164 ff., 199ff.; S. Y. H. Jammo, "L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya," OS 12 (1967) 187-210.

[28] Символизм этого обряда стал непонятным ко времени *Expositio* девятого века, когда он уже превратился в торжественную процессию к виме со свечами, каждением и т. п., подобно входу на евхаристической литургии. См. Jammo, "L'office du soir chaldéen," 188ff., 206.

гимны и молитвы чистой хвалы, в которых мы не просим ничего, кроме привилегии прославлять Бога.

Гимн:

Господи всего сущего, мы исповедуем Тебя!

Иисус Христос, мы прославляем Тебя!

Ведь Ты воскрешаешь наши тела,

Ты спасаешь наши души!

Молитва:

Ты, о мой Господи, воистину, Воскреситель наших тел, Ты благий Спаситель наших душ. Тебя, о мой Господи, мы обязаны исповедовать, и почитать, и прославлять во все времена, Господи всего сущего, Отец, Сын и Святой Дух, во веки!

Пс. 140 — это, конечно, классический вечерний псалом. Пс. 141, который начинается таким же образом, следует за Пс. 140 также и в византийской савваитской вечерне. Как мы видели в главе 3, многочисленные вечерние псалмы были характерной чертой агиопольской вечерни: Эгерия (24:4) упоминает о нескольких псалмах, тогда как в ранней антиохийской вечерне встречается только один кафедральный псалом. Пс. 118:105-112 был выбран ради стиха 105: «Закон Твой — светильник ногама моима и свет стезям моим», а также по причине покаянного духа последующих стихов — другими словами, из-за его пригодности для выражения двух традиционных тем кафедральной вечерни: темы света и темы покаяния, или прощения за проступки.

Служба завершалась обычными ходатайствами и заключительным благословением, или главопреклонной молитвой, и все это — на виме. Затем завеса святилища опускалась, указывая на настоящее окончание рамша. Последующая за этим стациональная служба, аналогичная той, что следует за главопреклонной молитвой — заключительным благословением византийской праздничной вечерни — происходила только по воскресеньям и не является неотъемлемой частью вечерни.[29]

Поразительные параллели между порядком рамша и порядком начала литургии слова в евхаристической службе, согласно их описанию в комментарии Гавриила Катрая бар Лифе (ок. 615), были отмечены Джаммо:[30]

Рамша:	*Литургия слова:*
Мармита	Мармита
Pax nobiscum	*Pax nobiscum*
Открытие завесы	Открытие завесы
Процессия со свечой и каждением	Процессия с двумя свечами, каждением и крестом
Молитва *Lux quae apparuisti in terra* (текст утерян)	
Молитва *Et cum redolet nobis*	Молитва *Et cum redolet nobis* (праздничная)
…Et propter	*Et propter* (будничное)
Гимн Лаку Мара	Гимн Лаку Мара
Коллекта *Domine, tu es vere*	Коллекта *Domine, tu es vere*

[29] О прочих обрядах, которые были добавлены к этой службе, см. *ibid*. l93ff, 200, 208ff., и Mateos, "L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," 87-88.

[30] "L'office du soir chaldéens," 203ff.

Матеос[31] подытожил «кафедральные» качества этих служб, совершаемых на виме среди общины: краткость, разнообразие, участие народа и весьма удачный баланс составных элементов: хвалы (псалмы, песни, песнопения), церемониала (каждение, свет, процессии), молитв (ектеньи, коллекты). Направленность в большей степени христологическая, нежели тринитарная, а хвала и благодарение преобладают над монашеской темой покаяния.

Нынешние обычаи

Древняя Церковь Востока остается, по крайней мере, насколько мне известно, единственной в христианском мире церковью, сохранившей в приходском богослужении ежедневное совершение цельного кафедрального курса. Халдейские католики до сих пор совершают на своих приходах полный цикл служб, как указано в требнике Беджана. В Южной Индии среди христиан Фомы Малабарского обряда приходская служба исчезла, но восстанавливается в епархии Канджирапилли, где сапра (утреня) произносится теперь людьми перед Евхаристией.[32]

[31] "L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen," 75-76.

[32] За эту информацию я выражаю благодарность моему ученику о. Джону Мулану, малабарскому католическому священнику из епархии Тричар. О богослужении малабарского обряда см. V. Pathikulangara, "Divine Office in Malabar Liturgy," EL 88 (1974) 131-141.

14. Западносирийская и маронитская традиции

Западносирийский, или сиро-антиохийский, обряд — это традиция сирийских православных в Антиохийском патриархате и в Индии, а также сирийских и маланкарских католиков. У. Ф. Макомбер объяснил сложные отношения между тремя сирийскими литургическими семьями.[1] На происхождение этих обрядов оказали большое влияние три главных литургических центра: Антиохия, Иерусалим и Эдесса. Из них только Эдесса являлась центром сирийского языка и культуры; остальные два города были греческими, хотя и не без сироязычных меньшинств.

У обряда Месопотамии, развившегося в халдейскую традицию, происхождение сирийское, и корни его, вероятно, тянутся из Эдессы.

Западносирийский обряд представляет собой синтез исконно сирийских элементов, особенно гимнов и других хоровых произведений, с материалом, переведенным из греческих литургических текстов антиохийского и агиопольского происхождения. Этот синтез был делом сирийских нехалкидонских монашеских общин в сироязычных районах Сирии, Палестины и некоторых частях Месопотамии за пределами греческих городов Средиземноморского региона. Эти сироязычные христиане были организованы в независимую Церковь при Иакове Барадае (ум. 578), и по этой причине их иногда называют «яковитами».

Маронитский обряд, когда-то считавшийся всего лишь латинизированным вариантом сиро-антиохийской традиции, является, как было показано Макомбером, независимым синтезом, происходящим, вероятно, от сироязычных халкидонитских общин, которые в Сирии, но не в Палестине, сумели укрепиться независимо от грекоязычного побережья и сохранить свои древние сирийские обычаи. Большинство этих сироговорящих халкидонитов были позже византинизированы, но древние сирийские обряды и традиции были сохранены и развиты монахами, которые в начале восьмого века укрылись в горах Ливана, заложив таким образом основы независимой Маронитской Церкви. В Средние века эта Церковь вступила в контакт с крестоносцами и подверглась прогрессивному латинскому влиянию. Позже, при патриархе Иосифе Рицци в конце шестнадцатого века, эта латинизация усилилась. Но богослужение не было запятнано ею, а Евхаристия недавно была восстановлена.

Службы

В маронитской и сирийской традициях присутствует полный ряд обычных семи канонических часов: ноктурны, утреня, терция, секста, нона, вечерня и повечерие. Утреня, или сафро, поглотила остатки кафедрального бдения. В ноктурнах, или лилио, замена непрерывного ночного псалмопения церковной гимнографией и удвоение утрени за счет соприкосновения в одной и той же службе монашеского и кафедрального обычаев создали особые проблемы, которые не должны нас здесь беспокоить.[2] Я ограничу себя кратким изложением кафедральных служб утрени и вечерни.

---

[1] "A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites," OCP 39 (1973) 235-242.

[2] См. Mateos, "Les matines chaldéennes, maronites et syriennes," 55-65.

I. Утреня (сафро)[3]

На следующей схеме показано сходство утренней службы в двух родственных традициях. Различные сирийские произведения — нухро, согито, боуто, коло — все это строфные песнопения, церковная поэзия в той или иной форме, несмотря на буквальное значение их названий, которое иногда выдает замещенную ими изначальную литургическую единицу. Боуто в конце служб, что означает «мольба», является парадигматическим примером.

Маронитская:	*Западносирийская (по воскресеньям):*
Остатки кафедрального бдения	
Величит	Пс. 50
Пс. 62	Пс. 62
Пс. 90 (праздничный)	Пс. 18
	Песнь Ис. 42:10-13; 45:8
Кафедральная утреня	
Пс. 50 (праздничный)	
Нухро (гимн св. Ефрема)	
Благословите	*Величит*
Фиксированные хвалитные псалмы: 148, 149, 150, 116	
Согито	*Блаженны*
Хуссоио (проимион и седро)	
Мазмуро (чтения: праздничные)	
Боуто	Коло, боуто Хуллоло (псалом аллилуия) Евангелие

II. Маронитская рамшо (вечерня)[4]

Маронитская вечерня сегодня включает в себя:

Вступительные молитвы

[*Монашеский синаксис*:]

Молитва (перед псалмопением)

(ранее: вариативное монашеское псалмопение)

Аллилуия (после псалмопения)

[*Кафедральная вечерня*:]

Инвитаторий: Молитва

Пс. 50 с припевами

Фиксированное кафедральное псалмопение: Псс. 140, 141, 118:106-112, 116

Согито (метрические стихотворения)

---

[3] См. Mateos, "'Sedre' et prières connexes dans quelques anciennes collections," OCP 28 (1962) 239-287.; *id*., "Trois recueils anciens de prooemia syriens," OCP 33 (1967) 457-482; A. Cody, "L'office divin chez les Syriens Jacobites," POC 19 (1969) 293-319; J. Tabet, *L'Office commun maronite* ch. 2.

[4] Tabet, *L'office commun maronite* ch. 3; P. Gemayel, "La structure des vêpres maronites," OS 9 (1964) 105-134; J. Mateos, "Le ramšo maronite," в *id*., *De officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus* (pro manuscripto, Rome: S. Anselmo, 1968-1969) 60-69.

Обряд каждения: Возложение благовоний

Проимион молитвы благовоний

Седро, или молитва каждения

Каждение

Коло, или песнопение каждения

Этро, или молитва о принятии приношения кадила

Мазмуро: Респонсорий

Чтения

Хуллоло (аллилуия после чтений)

Завершение: Боуто («мольба»: ныне метрические строфы)

Хуттомо (благословение)

Первая часть службы состоит из остатков бывшего монашеского вечернего синаксиса непрерывного псалмопения. Кафедральная вечерня начинается с Пс. 50 в качестве инвитатория. Маронитский обряд — единственный, в котором Пс. 50 употребляется для этой цели как на вечерне, так и на утрене, но исходя из покаянного характера кафедральной вечерней молитвы у Отцов Церкви, это вполне уместно. Затем следуют вечерние псалмы с темами молитвы, каждения и света. В согито, или стихотворениях, после вечерних псалмов возобновляется тема света Пс. 118:105: «Закон Твой — светильник ногама моима и свет стезям моим»:

> Зажгите свои светильники, братья, потому что Он явился, Жених, Который должен был прийти... В день суда Он откроет им [праведным] рай света… (воскресенье).
>
> Просвети наши сердца, Господи, и направи наши шаги на путь Закона Твоего. Вечером, когда свет отступит, будь для нас солнцем, и да озаримся Тобою… (понедельник).[5]

Как принято в службах сирийской и маронитской традиций, приношение кадила весьма развито и понимается в качестве символа наших молитв, как в Пс. 140:2, а также в качестве искупления греха, как в Числ. 16:46: «И сказал Моисей Аарону: "Возьми кадильницу твою, и вложи в нее огонь, и возложи на него благовония, и быстро отнеси ее в собрание, и искупи их; ибо гнев вышел от Господа…"» Этот жертвенно-искупительный акцент обряда каждения характерен для сиро-антиохийского и маронитского обрядов. Наконец, название «боуто» (мольба) также выдает здесь традиционную структуру окончания служб, которая, как и в других обрядах, завершалась ходатайствами о нуждах Церкви, людей и всего мира.

III. Западносирийская рамшо (вечерня)

Торжественная вечерня в сиро-антиохийском обряде выглядит следующим образом:[6]

Вступительные молитвы

Молитва дня

Переменный псалом инвитатория со строфами

Фиксированное кафедральное псалмопение: Псс. 140, 141, 118:105-112, 116, с энионе (вставленными строфами)

---

[5] Gemayel, "La structure des vêpres maronites," 116.

[6] Cody, "L'office divin chez les Syriens Jacobites," 11-13. Схему будничной вечерни см. в *ibid*. 9-11.

Хусойо («искупление»): Проимион и седро с торжественным каждением

Коло 1

Этро

Коло 2

Боуто

Хуллоло (стих аллилуия)

Евангелие

Корозуто (ектения) в сирийском католическом обычае

Манито (респонсорий) или тешмешто (песнопение славы) в сирийском православном обычае

Заключительные молитвы

Хуттомо (заключительное благословение)

Нынешние обычаи

I. Сирийская Православная Церковь в Иерусалиме

Сегодня у сирийских православных в Иерусалиме службы сгруппированы в два синаксиса: нона, вечерня и повечерие в 16:00 зимой и часом ранее летом; ноктурны (лилио) и утреня (сафро) поются вместе с терцией и секстой в 6:30 утра. В обоих синаксисах хуттомо, или заключительная молитва благословения и отпуста, произносится только в конце всей серии служб.[7]

II. В Керале

В Сиро-Маланкарской Католической Церкви Южной Индии богослужение [суточного круга] на приходах по-прежнему совершается. В Сирийской Православной Церкви Индии,[8] если священник проживает в приходском доме рядом с церковью, то службы совершаются ежедневно в 6:00 утра и в 6:00 вечера. В противном случае общее приходское богослужение ограничивается следующими службами: нона, вечерня и повечерие в 6:00 вечера в субботу; затем в 5:00 утра в воскресенье лилио; затем около 8:00 утра сафро, терция, секста и Евхаристия. Кто не может посещать церковь, читают эти службы вместе дома. В монашеских общинах эти часы не сгруппированы подобным образом, а распределены по всему дню.

III. Курисумала Ашрам[9]

Одна из таких монашеских общин в Сиро-Маланкарской Католической Церкви в Керале в последние годы возродила западносирийскую литургию часов, адаптированную к индийской среде. Сегодня на Западе много написано о монашеском возрождении на горе Афон или в Коптской Православной Церкви Египта, но уже в течение тридцати лет существует еще одно движение — возможно, менее известное, но несомненно, один из самых радикальных и далеко идущих монашеских экспериментов нашего времени. В 1950 году французский

---

[7] *Ibid*. 14.

[8] За эту информацию я благодарен моему ученику свящ. Матаи Мататхилу из Сирийской Православной Церкви Индии.

[9] О Курисумала см. Francis Acharya, *Kurisumala Ashram. Chronique de douze années* (Bloise: Editions N.-D. de la Trinité, 1972); *id*. (ed.), *Kurisumala. A Symposium on Ashram Life* (Vagamon: Kurisumala Ashram, 1974); Bede Griffiths, *Christian Ashram. Essays towards a Hindu-Christian Dialogue* (London: Darton, Longmann & Todd, 1966).

священник-миссионер аббат Жюль Моншанин (ум. 1957), известный как Свами Парамарубьянанда, и бенедиктинец о. Анри Ле Со, или Свами Абхишиктананда, поселились в хижинах на берегах реки Кавери близ Тиручирапалли. Так начался Саксидананда ашрам, или Шантиванам, как его называют в народе — первая попытка в современной Индии жить христианской жизнью монашеского созерцания по образцу индуистского ашрама. В 1953 году к ним присоединился траппист о. Франсис Махье, монах церкви Пресвятой Богородицы в Скурмонте, Бельгия. В 1958 году по приглашению маланкарских католиков из Кералы о. Франсис, теперь известный как Франсис Ачарья — имя, которым называют духовного наставника, подобно русскому именованию «старец», — основал ашрам Курисумала на необычайно красивой горе в горной местности Западных Гат на дороге Тривандрам — мыс Коморин, в Керале, в епархии Тирувалла. К нему присоединился в этом предприятии Дом Беда Гриффитс, монах Принкнэша, Англия.

Монастырь был сиро-маланкарского обряда, но основная цель двух основателей состояла в том, чтобы создать новый тип монашеской жизни, уходящий корнями не только в восточнохристианскую традицию Южной Индии, но и вбирающий в себя монашеские и созерцательные ценности нехристианской Индии. Динамизм и рост этого учреждения были поразительными. Но для нас здесь особый интерес представляют усилия Ачарьи по адаптации глубоко созерцательной сиро-антиохийской литургии часов.[10]

В основном, изменения не затрагивают структуру служб, устраняя частое дублирование литургических единиц, таких как коло или проимион и седро. Кроме того, седмичный цикл текстов коло был обогащен новым материалом, внесены некоторые коррективы в календарь, к вечерне добавлен люцернарий, а в часы экспериментально были введены индийские тексты из нехристианских источников.[11] Их назвали «Семенами Слова». На вечерне в будние дни эти тексты вплетены в первое коло, а выбраны они, поскольку выражаемый ими религиозный опыт аналогичен библейскому. В будничных сафро эти «семена» заменяют собой строфы утреннего псалмопения, а выбраны не из-за сходства с иудео-христианской традицией, а для выражения харизмы, присущей индийской религиозной культуре.

Таким образом, исправленные службы выглядят следующим образом. В рамшо к началу службы добавлен обряд света с Φῶς ἱλαρόν, к первому коло добавлены «Семена Слова», и коло 1-2 объединены и несколько сокращены. Все это и уплотнило структуру, а вместе с тем и упростило ее. Кроме того, удалены антиеврейские выражения в энионе (строфах) Пс. 50 и вечерних псалмов, а хуллоло (стихи аллилуия) и корозуто (ектения) расширены.

В лилио сокращены повторения поминовения святых и проимиона с седро (молитвой каждения), а *Слава в вышних Богу* — первоначально песнопение праздничной утренней молитвы, как мы видели, — употребляется только по воскресеньям и праздникам. В праздничном лилио в конце первых двух «страж»

---

[10] На сегодняшний день вышло три следующих тома на английском языке, опубликованных Курисумала Ашрамом: The *Book of Common Prayer of the Antiochian Syrian Church*, trans. by Bede Griffiths (n. d.); Francis Acharya, *Prayer with the Harp of the Spirit*, vol. 1: *A Weekly Celebration of the Economy of Salvation* (1980; 2d revised ed. 1983); vol. 2: *The Crown of the Year*, part I (1982); vol. 3, part II (1985). Работа Беды Гриффитса представляет собой прямой перевод ежедневного последования и изменяемых частей; первый том Ачарьи представляет собой переработку того же цикла, т. 2 состоит из изменяемых частей от Адвента до Богоявления, т. 3 — для Великого поста и пасхального периода. Я глубоко благодарен Ачарье за то, что он прислал мне копии своих драгоценных томов. Их можно приобрести в Kurisumala Ashram, Vagamon 685 503, Kerala, India.

[11] Эти добавления встречаются только в недельном цикле в *Prayer with the Harp of the Spirit*, vol. 1.

добавлено время для медитации, заменяющее собой повторное коло, поэтическое мадрошо (дидактическое стихотворение) и боуто (мольбу).

В будничной сафро в дополнение к «Семенам Слова», заменяющим строфы псалмопения, была сделана выборка текстов коло, чтобы сократить повторения. Еще более необычным является вытеснение *Величит* и Псс. 148-150, раз уж хвалитны были исполнены в лилио. И правда, как мы видели выше в этой главе, утреня в сирийском богослужении удвоенная, но лучше было бы либо сохранить хвалитные псалмы в сафро, удалив их в лилио, либо, в те дни, когда лилио и сафро совершаются вместе, просто полностью упразднить вторую сафро.

Но у меня нет желания придираться. За исключением этого последнего пункта, изменения не наносят никакого ущерба структуре, природе или гениальности этих служб, равно как и духу восточного богослужения. Восточные богослужебные книги — особенно книги, относящиеся к суточному кругу богослужения, — это не издания неподвижных *образцов*, а антологии материалов, которыми можно пользоваться с определенной свободой, хотя всегда — в рамках живой традиции. Особенно это верно для монашеского обихода. Восточные монастыри всегда ревностно относились к своим специфическим богослужебным обычаям, изложенным в их местных уставах или же сохраняющимся в живой устной традиции; и нужно только приветствовать предусмотрительную гибкость Ачарьи Курисумалы в адаптации древних сирийских служб к конкретным потребностям живой, яркой монашеской жизни в горах заросшего зеленью юго-западного побережья Индии.

IV. Мароните

У маронитов[12] богослужение долгое время сводилось к *Шимто,* или ординарию (неизменяемым частям), без употребления предписанных чтений или антологии праздничных проприев (изменяемых частей) из *Фенкито*. После II Ватиканского собора, начиная с 1973 года, в Университете Сент-Эспри в Каслике, Ливан, под руководством монахов Ливанского Маронитского Ордена был подготовлен арабский перевод исправленного монашеского богослужения. В этом богослужении имеется сокращенный курс из ноктурнов, лаудов, сексты, вечерни и повечерия с сезонными проприями и ежедневными чтениями в сафро и рамшо. Хотя официального одобрения от маронитской иерархии еще не получено, но в экспериментальном порядке это богослужение разрешено к употреблению, и оно имело широкий успех в монастырях, семинариях и других религиозных общинах.

Что же касается приходов, то о них невозможно сказать обобщенно. В некоторых приходах, обслуживаемых монахами, миряне вместе с монахами совершают вечерню на арабском языке. Несколько приходов все еще совершают службы Страстной седмицы на сирийском языке. В некоторых приходах, находящихся на попечении епархиального духовенства, также предпринимались попытки молиться по текстам обновленной арабской службы вместе с народом. Полным курсом традиционной службы на сирийском языке по-прежнему молятся в положенные часы (04:00, 09:00, 12:00, 15:00, 18:00, 21:00, 24:00) в маронитских отшельнических жилищах Ливана, где одинокие голоса вновь возносят к Богу непрестанную молитву анахорета, как в былые времена, к бесконечной славе Его святого имени.

Община маронитов в Соединенных Штатах в последние годы являет необычайный динамизм под руководством своего главы, архиепископа Фрэнсиса М. Заека. Активная общинная и евхаристическая жизнь на приходах уже есть, и теперь можно надеяться на восстановление литургии часов: с 1982 года появились

[12] Я благодарю своего ученика маронитского монаха свящ. Джозефа Хейджа за эту информацию.

три тома часов с сезонными проприями на английском языке, адаптированные для употребления в США, под названием *The Prayer of the Faithful according to the Maronite Liturgical Year*.[13] Как название, так и *Предисловие* архиепископа совершенно ясно дают понять, что богослужение маронитов не должно быть всего лишь частным молитвословом для духовенства и верующих.

[13] *The Prayer of the Faithful according to the Maronite Liturgical Year*, translated and adapted for use in the Diocese of St. Maron, U.S.A., from *Prière croyant selon l'année liturgique maronite*, ed. by Boutros Gemayel, vol. 1: *Sundays of the Church, Season of Announcement & Birth of our Lord, Season of Epiphany*; vol. 2: *Season of Great Lent, Passion Week, Season of Resurrection*; vol. 3: *Season of Resurrection, Season after Pentecost, Season of the Holy Cross* (Brooklyn: Diocese of St. Maron, 1982, 1984, 1985).

15. Коптское богослужение[1]

Как и следовало ожидать, восточное богослужение, сохранившее чистейшую монашескую форму, принадлежит Коптской Церкви Египта.

История

Литургическое значение местного коптского монашества восходит к ранним векам Коптской Православной Церкви. Монашеские центры Нижнего Египта, хотя и коптские в основном, но не были лишены сильного греческого влияния — достаточно вспомнить только Евагрия Понтийского (345-399), одного из великих светил Келлии. Но истинная колыбель местной коптской духовной культуры находилась в Верхнем Египте — в Белом Монастыре близ Ачмина, недалеко от нынешнего города Сохаг. При втором настоятеле Шенуде (ок. 383-451) этот монастырь стал центром саидической литературы «классического» языка коптской письменности.[2]

Современный литургический язык — бохайрский — это диалект Нижнего Египта, и его возвышение связано с изменением судьбы все еще действующего монастыря св. Макария в Ските в том же году, когда умер Шенуда. Ибо именно от Халкидонского Собора (451 г.) — переломного события в истории египетского христианства — прослеживается важнейшая роль монастыря св. Макария в развитии Коптской Церкви и ее литургии.[3] После этого собора нехалкидониты подверглись жестоким преследованиям и были изгнаны из своих церквей. Патриархат, вынужденный покинуть Александрию, укрылся в монастыре св. Макария, который волей-неволей стал центром Коптской Церкви и дал ей двадцать девять патриархов — больше, чем любой другой.

Пожалуй, еще важнее тот факт, что изгнание из Александрии освободило местное египетское христианство от опеки его эллинских повелителей со Средиземноморского побережья и дельты Нила. Всегда существовало два Египта: коренных египтян вверх по Нилу, и иностранцев в Дельте и вдоль побережья.[4] От завоевания Египта и основания Александрии Александром Великим в 332-331 до Р.Х. и до византийской эпохи времен Халкидона ситуация оставалась прежней: правящий грекоязычный класс в городах, особенно в Александрии, прочих прибрежных городах и в Дельте; и коренная масса местных египтян, или коптов («копт» — это «гипт» от «Египет»), сосредоточенная главным образом вдоль Нила в Верхнем Египте.

Египетское христианство зародилось в Александрии и было греческим. Однако к третьему веку появилось множество новообращенных среди коптов, и уже существовали Писания и литургия на местном языке. Но только с возникновением монашества коптская церковь утвердилась в качестве местного

---

[1] Большая часть этого материала взята из моей статьи "Praise in the Desert", уже цитированной в главе 4. Еще раз я благодарен редакторам *Worship* и The Litursical Press, Колледжвилл, Миннесота, за разрешение снова использовать этот материал здесь.

[2] О раннем развитии христианства в Египте см. C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (London: Oxford University Press, 1979). Классическим исследованием о происхождении коптского христианства остается J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (TU 25, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903). См. также W. H. Worrell, *A Short Account of the Copts* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1945). О работах Шенуды см. CSCO 41-42, 73, 96, 108, 119. Его *житие* недавно переведено: Besa, *The Life of Shenoute*, trans., introd., notes by D. N. Bell (CS 73, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983).

[3] Эту историю обсуждают Evelin-White, *The Monasteries* part 2; O. F. A. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert* (Cairo: American University of Cairo Press, 1961).

[4] H. H. Ayrout. "Regards sur le christianisme en Égypte hier et aujourd'hui," POC 15 (1965) 3-42, esp. 11ff.

противовеса космополитичной, богословски утонченной эллинской церкви Александрии, чей спекулятивный, спиритуализирующий интеллектуализм резко контрастировал с популярным, традиционалистским благочестием Юга — в основном устной культурой, передаваемой через высказывания, пословицы, обряды, а не через богословские трактаты. Эта монашеская культура — конкретная, популярная, аскетическая — создала литургию и службы Коптской Церкви. Это в высшей степени покаянный, созерцательный обряд, долгий, серьезный, даже монотонный, где гораздо меньше спекулятивной поэзии, символического великолепия и пышного церемониала, чем, например, в византийской традиции.

Сегодняшний коптский обряд — это в основном обычаи Скита, несколько измененные позднейшими реформами. Патриарх Гавриил II ибн Турайк (1131-1145) сократил количество анафор до трех нынешних, а Гавриил V (1409-1427) составил *Литургический устав,* чтобы унифицировать различные обычаи Египта. Нынешний коптский обряд по-прежнему регулируется этими правилами.[5]

Основная структура службы Скита, описанная Кассианом, до сих пор отчетливо видна в часах нынешнего коптского *Орология*, хотя в монастырях будничные часы теперь совершаются в собрании, а курс был заполнен прочими каноническими часами, которые в конечном итоге стали фиксированной частью официального ежедневного молитвенного цикла в большинстве традиций.

Нам не известно, когда именно синаксисы по будням стали совершаться в собрании. Коптское *Житие аввы Иоанна Хаме*, который жил где-то между 700 и 850 годами, по-видимому, свидетельствует о практике того времени:

> И он установил для них правила и святые законы, и установил для них место, где они должны были собираться посреди ночи, и петь псалмы и духовные песни до рассвета. И кроме того, он повелел всем и каждому, чтобы молились по-отдельности.[6]

Но чрезвычайно трудно вывести что-либо определенное и общеприменимое из подобных случайных ссылок, — которые можно обнаружить еще и в более ранний период,[7] — поскольку в документах редко указывается, о каком именно собрании — случайном или регулярном, воскресном или ежедневном — идет речь.

Что же касается дополнительных часов примы, терции, сексты, ноны и повечерия, в главе 5 мы видели их в монашеском обиходе четвертого века за пределами Египта, но Кассиан (*О правилах* III, 2) говорит, что египтяне сопротивлялись этим часам, которые, по-видимому, так и не были снабжены «правом на цитирование» в египетском монашестве до гораздо более поздних времен. Эвелин-Уайт цитирует текст из *Жития аввы Иоанна Хаме*, предписывающий — согласно ее же интерпретации — молиться в каждый канонический час.[8] Этот текст выдвигается в качестве доказательства того, что малые часы были введены в Ските Агафоном Столпником, который пробыл там десять лет, не позднее 672-682 гг., прежде чем взойти на свой столп. Но коптский текст читается не так. Скорее всего, в нем говорится, что авва Тероти научил Иоанна «канону священного *Синаксиса* часов, чтобы он молился каждый час, согласно заповеди отца нашего аввы Агафона Столпника…».[9] Это вовсе не

---

[5] См. Malak Hanna, "Le rôle de la divine liturgie eucharistique daris la vie de l'Église copte hier et aujourd'hui," POC 23 (1973) 266-283.

[6] M. H. Davis (ed .), *The Life of Abba Jonn Khamé,* PO 14, 352-353.

[7] К примеру, этот синаксис описан в приложении Руфина к *Истории монахов в Египте* XXIII (см. Russell, *The Lives of the Desert Fathers* 153-154).

[8] Evelin-White, *The Monasteries* part 2, 281-282.

[9] Davis (ed.), PO 14, 377.

упоминание о малых часах, а скорее возврат к гораздо более древней традиции молиться каждый час из двадцати четырех: двенадцать днем и двенадцать ночью. Как мы видели в главе 4, это всего лишь изложение иными словами евангельской заповеди «молиться всегда». Такова была первоначальная египетская традиция, и, по-видимому, в ней же заключался изначальный смысл «правила ангела». В *Лавсаике* 32:6 Палладия (ср. 7:5) упоминается молитва в девятом часу в дополнение к двум традиционным синаксисам,[10] а *Монашеские правила* Шенуды говорят о «тех, кто первым приходит в церковь утром, вечером, в полдень и в обязательный час».[11] Но подобные тексты нельзя запросто воспринимать в качестве свидетельства о дневных часах. Историю этого развития еще предстоит описать, и весь этот вопрос потребует отдельного исследования, выходящего за рамки нашего краткого резюме. В настоящее время я только и могу сказать, что не знаю достоверных свидетельств о дневных часах в коптской традиции до появления саидской рукописи *Pierpont Morgan M 574* из Файюма в конце девятого века, изданной и тщательно проанализированной Х. Квеке.[12]

Службы

I. Монашеский Орологий

В нынешнем коптском *Орологии* содержится восемь часов: утренняя молитва, терция, секста, нона, одиннадцатый час (вечерня) и повечерие, плюс два часа, которые, по-видимому, являются более поздними дополнениями: «Молитва завесы» и полунощный час, состоящий из трех ноктурнов. В обоих этих дополнительных часах повторяется псалмопение, уже распределенное по остальным шести часам. Молитва завесы — дублирующая повечерие — впервые появляется у Абу-ль-Бараката ибн Кабара около 1320 года, существует только в арабских источниках (верный признак ее позднего происхождения) и состоит из элементов других часов. Она употребляется только в монастырях.[13]

За исключением этих двух позднейших дополнений, структура всех часов одинакова:[14]

Фиксированные начальные молитвы

Двенадцать псалмов (в идеале)

Евангельское чтение

Тропари (стихотворные припевы)

Κύριε, ἐλέησον (41 или 50 раз)

Τρισάγιον

Отче наш

Молитва отпуста об отпущении грехов

Заключительная молитва

Разнообразие между часами минимально. В утренней молитве присутствует Великое славословие (*Слава в вышних Богу*), как и следовало

[10] Об этих текстах см. Veilleux, *La liturgie* 331-332.

[11] E. Amelioeau (ed.), *Oeuvres de Schenoudi*. Texte copte et trad. française (Paris, 1914) vol. 2, 233. цитировано в O. H. E. Burmester, "The Canonical Hours of the Coptic Church," OCP 2 (1936) 82.

[12] Quecke, *Untersuchungen* 117ff. (см. на с. 87 о датировке этого сообщения).

[13] См. Burmester, "The Canonical Hours" 89-100. О тексте Абул Бараката см. Villecourt, L. "Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'eglise copte (ch. XVI-XIX de la *Lampe des ténèbres*)," *Le Muséon* 36 (1923) 249-292; 37 (1924) 201-282; 38 (1925) 261-320.

[14] См. Burmester, "The Canonical Hours" 89-100; *id*., *The Egyptian or Coptic Church* 96-107; Quecke, *Untersuchungen* 20ff.

ожидать, и Символ веры. В других часах также имеются некоторые незначительные особенности, но основная структура та же. Таким образом, помимо более позднего добавления еще семи псалмов к первоначальным двенадцати на утренней молитве и некоторого разнообразия в заключительных молитвах, это структура всех традиционных часов от утренней молитвы до повечерия. Припевы, или тропари, являются позднейшим добавлением палестинского происхождения,[15] и если мы не обратим на них внимания, то увидим почти чисто Кассианову службу.

II. Кафедральные остатки

Но в дополнение к этому монашескому псалмопению мы находим другие службы: *Приношение кадила утра* и *вечера*, и тройная *Псалмодия ночи, утра* и *вечера*, — которые состоят из элементов, по-видимому, кафедрального происхождения.

Приношение кадила выглядит следующим образом (изменяемые части, или проприй, выделены курсивом):[16]

Фиксированные начальные молитвы

Инвитаторий

Восхваление Марии

Прошения ко святым

Молитва каждения

Каждение алтаря с короткими ходатайствами

Великое ходатайство

Каждение

Τρισάγιον

Отче наш

Восхваление Марии

Доксологии (поэтические припевы)

Символ веры

Каждение с молитвами

Благословение свечами и крестом

Торжественное Κύριε, ἐλέησον (ектения)

(ветхозаветные *чтения* и ектении на утреннем Приношении кадила в определенные постные дни)

Молитва Евангелия

Стих из псалма

Аллилуия

---

[15] По вопросу их происхождения см. A. Baumstark, "Palästinensisches Erbe im byzantinischen und koptischen Horologion," *Studi bizantini e neoellenici* 6 (1940) 463-469; Quecke, *Untersuchungen* 47-52: *id*., "Neue griechische Parallelen zum koptischen Horologion," *Le Muséon* 77 (1964) 285-294; Burmester, "The Canonical Hours," 84-49. Многие из этих же самых текстов есть на греческом языке в нынешнем византийском Орологии, но это палестинский, а не византийский источник.

[16] О приношении кадила см. Quecke, *Untersuchungen* 2-13; Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* 35-45. Этот текст можно найти в John, Marquis of Bute, *The Coptic Liturgy. The Coptic Morning Service for the Lord's Day* (Christian Liturgies. London: Cope and Fenwick, 1908); *id*., *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*, translated into English by John, Marquess of Bute, K. T., with the original Coptic of those parts said aloud (London, 1882). Некоторые части переведены также в приложении к Burmester, *The Egyptian or Coptic Church*.

Евангельское чтение

Каждение и краткие ходатайства

Молитва отпущения грехов к Сыну

(*Чтение синаксаря* на утреннем Приношении кадила)

Поклонение Кресту и Евангелию

Заключительное благословение

В состав этой службы входят детали, которые, по-видимому, являются остатками древних кафедральных служб. Еще более значимой в этом отношении является так называемая Псалмодия, что означает не библейское псалмопение, а песненную службу,[17] — термин, близкий к греческому ἀσματικός, или древней песненной службе Святой Софии, выражаясь по-византийски.[18] Эта Псалмодия никогда не подвергалась тщательному научному анализу и являет собой многочисленные проблемы,[19] но кафедральные элементы в ее структуре особенно очевидны в Псалмодии вечера и в Псалмодии ночи. Первая из них сегодня совершается редко, но когда она совершается, то располагается между повечерием (с Молитвой завесы — в монастырях) и Вечерним приношением кадила. Она состоит из следующих элементов (изменяемые части — части проприя — выделены курсивом):[20]

Псалмодия вечера:

Фиксированные начальные молитвы

Пс. 116

Хос (ода) 4: Псс. 148-150 с аллилуия

Псали (поэтические припевы) сезона или праздника и дня

Феотокиа (припев Мариан) дня

Лобш (корона) Феотокиа

Гимн из Дифнар (антифонарий)

Завершение Феотокиа

Гораздо более длинная Псалмодия ночи, исполняемая между ноктурнами и утренней службой, включает в себя:[21]

Псалмодия ночи:

Фиксированные начальные молитвы

Инвитаторий — версикулы (в основном псалмические)

(Воскресные хвалы по воскресеньям и в Пасхальный период)

Хос (ода) 1) Исх. 15:1-21 с Псали (поэтический комментарий к оде)

2) Пс. 135 с Псали

---

[17] В пахомианском обычае «псалмопение» было характерным для воскресной службы. См. пахомианское *Precepts* 15-18 (Veilleux, *Pachomian Koinonia* vol. 2, 147-148) и Veilleux, *La Liturgia* 314.

[18] Я привожу многочисленные исследования об этой службе в R. Taft, "The Byzantine Office in the *Prayerbook* of New Skete: Evaluation of a Proposed Reform," OCP 48 (1982) 361ff.

[19] См. обсуждение в Quecke, *Untersuchungen* 52-80.

[20] Ballin, C. *L'office copte. L'office des heures, l'offrande de l'incens, la psalmodie annuelle* (unpublished licentiate thesis. Rome: PIO, 1979) 73, Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* 108-111; Итальянский перевод этого текста в M. Brogi, *La santa salmodia annuale della chiesa copta* (Studia orientalia christiana: Aegyptiaca, Cairo: Edizioni del Centro francescano di Studi orientali cristiani, 1962).

[21] Ballin, *L'office copte* 90-94.

3) Дан. 3:52-88 с Псали пасхальной тайны и Псали оды (о трех юношах в печи)

Ектения святых

Доксологии праздника или дня

Хос (ода) 4: Псс. 148-150 с аллилуия после каждого стиха

Псали праздника или дня

Гимн дня из Дифнар (антифонарий) с его Тарх (припев)

Завершение Феотокиа

Символ веры

Заключительная ектения

Санктус

Отче наш

Молитва отпуста об отпущении грехов

Псалмодия утра, которая следует за утренней службой *Орология*, состоит всего из пары поэтических произведений и вообще вряд ли может называться службой.[22] Псалмодии вечера и ночи, по-видимому, являются остатками: в первом случае — кафедральной службы лаудов, а во втором — опять-таки лаудов, но на этот раз предваряемых элементами древнего воскресного бдения, реконструированного Матеосом.[23]

Что же касается кафедральной вечерни в египетской традиции, свидетельства о ней до сих пор можно найти в эфиопской вечерне, имеющей египетское происхождение, по крайней мере частично. Винклер распознала остатки древней кафедральной вечерни в коптском вечернем Приношении кадила,[24] а Уго Дзанетти недавно обнаружил в рукописи четырнадцатого века монастыря св. Макария в Вади-ан-Натрун кафедральную вечерню (*evensong*) византийского типа, или «Молитву одиннадцатого часа по обычаю Каира». В прочих рукописях монастыря св. Макария присутствует Псалтирь, разделенная по-византийски, включая инвитаторий — Пс. 103 — и выборочные вечерние псалмы византийской савваитской кафедральной вечерни — Псс. 140, 141, 129, 116.[25]

Нынешние обычаи

При описании литургических обычаев живой и развивающейся христианской общины всегда неудобно обобщать. Особенно это верно в отношении общин, переживающих возрождение, таких как Коптская Православная Церковь Египта, которая в прошлом поколении пережила замечательное духовное и монашеское обновление. Поэтому я ограничусь описанием тех обычаев, с которыми знаком по личному опыту.[26]

---

[22] Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* 111.

[23] Ballin, *L'office copte* 95ff. О кафедральном бдении см. гл. 3.

[24] Winkler, "Über die Kathedralvesper," 81-83, и см. следующую главу.

[25] "Horologian copte et vêpres byzantines" (неопубликованная рукопись). Я очень благодарен о. Занетти за то, что он предоставил мне свою рукопись, а также за его неизменно добрую и информативную помощь во время моего «литургического исследования-паломничества» в Египет в начале февраля 1981 года (см. следующее примеч.).

[26] См. R. Taft, "A Pilgrimage to the Origins of Religious Life: the Fathers of the Desert Today," *The American Benedictine Review* 36 (1985) 113-142.

I. Монашеский курс Скита сегодня

В огромном коптском православном монастыре Дэйр Абу Макар (св. Макария) в Вади ан-Натрун — древнем Ските — ежедневная монашеская служба совершается по большей части в двух синаксисах. В 3:00 утра, когда звонит колокол, монахи встают, чтобы помолиться в своих кельях до утреннего синаксиса, который длится примерно с 4:30 до 6:30 и включает в себя ноктурны, Псалмодию ночи, утреню, терцию и сексту, — все это совершается последовательно без перерыва. Во второй раз колокол звонит перед утреней, чтобы призвать тех, кто предпочел продлить свою уединенную молитву.

Службы совершаются стоя, за исключением земных поклонов, сопровождающих молитвы; можно сидеть на полу, скрестив ноги, если стоять становится слишком трудно (в коптских монастырских церквах нет скамей, хотя в немонашеских церквах сегодня они часто встречаются). В отличие от немонашеских церквей, которые, как правило, по форме являются базиликами, форма монастырских церквей приближена к квадрату; и если исключить значительную полосу вдоль восточной стены, занимаемую закрытым тройным святилищем (хайкал), то оставшаяся площадь — за пределами хайкала — в поперечном размере длиннее, чем в продольном; и монахи стоят в одну шеренгу — лицом к хайкалу, а спиной к решетке, отделяющей хор от нефа. Особых мест здесь нет, кроме места для присутствующего старшего священника, который всегда предстоятель. Перед рядом монахов стоит длинный аналой для книг, необходимых для Псалмодии, которая до сих пор исполняется на коптском языке, за исключением некоторых частей на арабском. Часы Орология, исполняемые полностью на арабском языке и абсолютно неизменные каждый день, — в том числе даже и чтения — совершаются полностью наизусть, без книг. Поэтому церковь освещается только одной или двумя свечами, за исключением Псалмодии, когда зажигаются фонари, чтобы можно было читать.

Служба начинается с того, что священник-предстоятель произносит начальные фразы тех вступительных молитв, которые затем каждый монах читает про себя. Поскольку двенадцать псалмов в часе — значительное правило (*pensum*), псалмопение ныне исполняется следующим образом: регент идет по ряду, шепча начало (*incipit*) псалма каждому монаху, совершая столько повторений, сколько потребуется, чтобы сразу раздать все назначенные псалмы часа в том порядке, как они предписаны. Затем одновременно каждый читает наизусть назначенный ему псалом (псалмы) про себя. Излишне говорить, что такая практика является позднейшим злоупотреблением, предназначенным для облегчения бремени чрезмерно длинных синаксисов. После псалмопения назначенный чтец, стоя лицом ко святилищу, немного правее затворенных дверей преграды хайкала, тихим голосом прочитывает евангельское чтение (все знают его наизусть, поскольку оно неизменяемое). Это тоже позднейшее искажение. В настоящее время неизменяемые чтения взяты из печатных арабских изданий, в которых предоставлен выбор максимум двух или трех чтений в каждом часе.[27] За чтением следуют *псали,* или стихотворные припевы, исполняемые солистом со своего места. Затем все поют *Слава Отцу…*, и далее Κύριε, ἐλέησον, Τρισάγιον, Отче наш и заключительные молитвы, которыми и завершается час.

Такая служба — скорее групповая медитация, нежели литургическое служение. Таким образом, она верна изначальной ориентации чисто монашеских часов. Но это не относится к Псалмодии — песненной службе, исполняемой на коптском языке в быстром, сильно акцентированном ритме, почти стаккато; при этом предстоятель все время отбивает такт маленькими тарелочками.

[27] Burmester, "The Canonical Hours," 90 note 2; 93 note 6; 95 note l; 99 note 3.

По вечерам в будние дни с 18:00 до 18:30 монахи поют вечерню, повечерие и Молитву завесы. Нона совершается в трапезной перед полуденной трапезой — единственной общей трапезой в монастыре св. Макария.

В конце каждого синаксиса все монахи, кроме священника-предстоятеля, выстраиваются лицом к нему, спиной к стене святилища, пока он произносит заключительные молитвы ходатайства, затем один за другим они подходят к нему и друг ко другу для «мира», младшие кладут ладонь правой руки в ладонь старшего (а если они священники, то берут его руку в обе руки). Затем каждый целует свою руку и прикладывает ее к груди — обычное уважительное приветствие в Египте даже помимо подобных формальных обстоятельств. Кроме того, монахи дают *мир* друг другу (или только предстоятелю, если началась служба) при входе в церковь перед синаксисом, хотя и с меньшей формальностью.

В субботу вечерний синаксис начинается в 16:00, потому что ради подготовки к воскресеньям или праздникам совершаются вечернее Приношение кадила и вечерняя Псалмодия, которых в обычные дни не бывает. А на следующий день все снова в церкви в 2:00 ночи для обычных ежедневных служб, за которыми в 4:30 следует утреннее Приношение кадила, обычно совершаемое только в евхаристические дни, а в 5:30 — евхаристическая литургия.

В монастыре Дэйр аль-Барамус — самом северном и старейшем из четырех действующих сегодня коптских православных монастырей в Вади ан-Натрун — ежедневный курс начинается в 4:00 утра с вечерней и ночной Псалмодии, утренней службы монашеского Орология и утренней Псалмодии, за которой следует около 6:00 утреннее Приношение кадила и Евхаристия, которая в Барамусе и в некоторых других «обновленных» монастырях совершается ежедневно. В 11:00 утра монахи приступают к своим обязанностям и личным молитвам, возвращаясь в 17:00-17:30 на вечерню, повечерие и Молитву завесы. Это объединенное богослужение краткое, поскольку псалмы раздаются так же, как и в монастыре св. Макария. В субботу вечером и накануне праздников тоже совершается вечернее Приношение кадила. О малых часах в Барамусе у меня никакой информации нет. Возможно, некоторые из них включены в два общих синаксиса, как в монастыре св. Макария, а прочие читаются наедине.

В приходском богослужении вечернее Приношение кадила принято совершать накануне всякого дня, в который будет Евхаристия. Утром перед Евхаристией всегда бывает утреннее Приношение кадила. А в течение месяца хояк, своего рода коптского Адвента — периода подготовки к празднованию рождественского цикла, на приходах в присутствии огромных толп празднуется очень популярная служба из изменяемых частей (*proper*), называемая Псалмодией хояка, состоящая в основном из церковной поэзии во славу Божией Матери.

16. Эфиопский обряд

Научно достоверные исследования происхождения и развития эфиопского обряда практически отсутствуют, поэтому много надежных данных в качестве исторической справки предложить не получится. Об эфиопском богослужении суточного круга мы тоже не намного лучше информированы: опубликованные тексты и исследования редки, и зачастую неадекватны. Заметными исключениями являются: частичное издание и исследование кафедрального богослужения Велата,[1] латинская версия и комментарий ван Ланцхута, а также издание Тураевым текста эфиопского *Орология*, заимствованного из коптского обихода, на геэзе с русским переводом и комментарием.[2] Кроме того, один из моих аспирантов в Папском институте Востока в Риме, эфиопский священник-капуцин отец Хабтемихаэль Кидане, сын эфиопского православного священника, готовит докторскую диссертацию о богослужении суточного круга Эфиопской Церкви. В своих недавно завершенных тезисах лицензиата, пропедевтическом исследовании к диссертации, он предоставил мне множество ценной информации для подготовки этой главы.[3] Наконец, профессор Питер Джеффери из Университета Делавэра любезно предоставил в мое распоряжение первый черновик своей статьи об эфиопском пении, которая содержит ценную информацию о богослужении.[4]

Как и в коптском обряде, в эфиопской традиции параллельно сосуществуют кафедральные и монашеские часы, которые остаются разделенными, а не объединенными в одну службу, как в иных литургических семьях.

Кафедральные службы[5]

Родные эфиопские кафедральные часы — это песненное богослужение, подобное византийскому ἀσματικός, торжественно совершаемое дабтара, или «учителями», в больших церквах в особо торжественные дни. Это кафедральное богослужение включает в себя три главных часа: вечерню, ноктурны и утреню, — за исключением определенных времен года, таких как Великий пост, когда встречаются также третий, шестой и девятый часы, как и некоторые специальные нерегулярные службы.

Все эти службы поются дабтара, или профессиональными певцами, сложным распевом их традиции. В кумет, или священном пении Эфиопской Церкви, бывают три режима:[6]

а) геэз, простой тон для будничных и покаянных дней,

б) эзель для праздников и похорон,

в) арарай.

---

[1] B. Velat, *Soma degguā*, PO 32/3-4, *id., Etudes sur le me'erāf. Commun de l'office divin éthopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musicale*, PO 33.

[2] S. Congregazione "Pro Ecclesia Orientali" Prot. n. 293/1937: *Horologion Aethiopicum iuxta recensionem Alexandrinam Copticam* (Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1940), prepared by Arnold van Lanlschoot and published for private use by the Orienral Congregation (not available commercially); Б. Тураев, *Часослов эфиопской церкви*. Издал и перевел на основании нескольких рукописей Б. Тураев. (Записки Санкт-Петербургской Императорской академии наук. VIII серия, по историко-филологическому отделению. т. I, № 7. СПб., 1897).

[3] Habtemichael Kidane, *L'ufficio divino della Chiesa Etiopica* (unpublished licentiate thesis, Rome: PIO, 1984).

[4] P. Jeffery, "The Living Tradition of Ethiopic Chant" (unpublished manuscript).

[5] Kidane, *L'ufficio divino della Chiesa Etiopica* 81ff., См. также Velat, *Etudes sur le me'erāf*, PO 33 passim.

[6] Kidane, *L'ufficio divino della Chiesa Etiopica* 38ff., 47ff.

Песнопение исполняется «аквакваам» (от *квома*, стоять), то есть стоя, в такт с маквомея, или хоровой тростью, в правой руке, и с сопровождением пения телодвижениями под бой барабанов и трясение систров. Существует двадцать пять разновидностей аквакваам. Ритмичное покачивание поющих дабтара сравнивают с деревьями леса, медленно колышущимися в унисон на ветру. Эти движения — знаменитый эфиопский «литургический танец», который так очаровал жителей Запада в нашем столетии.

I. Вазема, или торжественная вечерня[7]

Эфиопское праздничное богослужение начинается еще днем бдением с песнопениями вечерни, службой продолжительностью четыре или пять часов. Вот структура праздничной вечерни:

Фиксированная вступительная молитва
Вазема (изменяемый гимн)
Пс. 23
Бахаместу (изменяемый антифон)
Кене вазема (вечерний гимн) 1
Молитва о дожде
Пс. 92
Бахаместу (изменяемый антифон)
Кене вазема (вечерний гимн) 2
Молитва за государя
Пс. 140
Бахаместу (изменяемый антифон)
Литон (молитва вечернего благодарения)
Чтения Посланий
Етебарак (песнь Дан. 3:52-56)
Етебарак (антифон песни)
2 или 3 кенэ (гимны)
Месбак (псалом аллилуия)
Евангелие
Кидан (вечерняя молитва)
Пс. 101 с саласт (антифон)
Пс. 84 с салам (антифон)
«Господи Иисусе, помилуй нас» (3 раза)
Заключительная молитва
Символ веры
Отче наш

По будням два вариативных псалма начального псалмопения являются частью рядовой Псалтири, что видно из таблицы псалмов и песней великопостной будничной службы.[8] Но в праздничные дни эти два вариативных псалма плюс Пс. 50 заменяются псалмами 23, 92, 140, последний из которых, по крайней мере, является стандартным элементом кафедральной вечерни (*evensong*) в этой традиции.

---

[7] *Ibid*. 88ff.; Velat, *Etudes sur le me'erāf*, PO 33, 128-129; Winkler, "Über die Kathedralvesper," 82-83.
[8] См. схему в Velat, *Etudes sur le me'erāf*, PO 33, 140a.

II. Мавaддес, или воскресные ноктурны[9]

После времени покоя за вечерней следует ночная служба, или мавaддес, при первом петлоглашении, утреня (*lauds*), или себехата нах, и Евхаристия, и все это совершается без перерыва.[10]

Мавaддес состоит из серии блоков, состоящих из псалмопения, молитв и других элементов, в которых смешаны как монастырский, так и кафедральный материал. Вот обычная структура мавaддес — вне покаянных периодов:

Фиксированная вступительная молитва

Кеддус (Τρισάγιον)

Кидан (ночная молитва)

Месбак (псалом аллилуия)

Прошение ночи

Месбак (псалом аллилуия)

Литон (ектения)

Молитва о больных

Псс. 62, 63, 65

Молитва о путешествующих

Псс. 39-41 с арбаэт (антифон)

Молитва о дожде

Псс. 42-44

Молитва об урожае

Псс. 46-47

Молитва о речных водах

Псс. 48-49 с бахаместу (антифон)

Пс. 50 с арбаэт (антифон)

Молитва за царя

Молитва за государя

Псс. 117, 91 с балхаместу (антифон)

Пс. 92

Молитва о мире

III. Себехата нах (утреня)[11]

Себехата нах, наша утреня, или *lauds*, встречается в нескольких формах: обычная, или будничная, — для небольших торжеств; праздничная — для больших праздников; для сезона «цветов», посвященного Божией Матери; для Страстной седмицы; для Страстной субботы. В себехата нах два хора дабтара поочередно поют псалмы, перемежающиеся с изменяемыми (*proper*) антифонами и чередующиеся с молитвами, ектениями, доксологиями, гимнами, призывами и ходатайствами.

Основная структура праздничной себехата нах такова:

Ангаргари (антифон)

Эсема ла-алам (антифон)

---

[9] Kidane, *L'ufficio divino della Chiesa Etiopica* 92ff.,
[10] *Ibid*. 88.
[11] *Ibid*. 94ff.

Литон (ектения)
За-амелакея (Псс. 62, 64, 91, 5)
Кене за-амелакея (гимн к Пс. 62)
Молитва о больных
Ныне отпущаеши
Кене за-селласе или за-еэзе (гимн к Ныне отпущаеши)
Молитва о путешествующих
Эзель (песнопение)
Песнь Дан. 3:52-56
Кене (гимн)
Етебарак (антифон к Дан. 3)
Песнь Дан. 3:57-90
Себехата нах (антифон саббехево, или хвалитнов)
Саббехево (хвалитны: Псс. 148-150)
Молитва о царе
Абун (антифон)
Мавасеэт (гимн или антифон)
Эсема ла-алам или кеневат (антифон)
Пс. 101 с саласт (антифон)
Пс. 84 с салам (антифон)
«Господи Иисусе, помилуй нас» (3 раза)
Заключительная молитва
Символ веры
Отче наш

Кафедральные элементы, такие как Псс. 148-150 и песнь Дан. 3, сразу бросаются в глаза в этой службе.

IV. Кестат за-арьям[12]

Еще одна служба из числа песненных, кестат за-арьям, совершается только в тридцать величайших праздников из циклов святых и Богородицы, включая Обретение Святого Креста, которое в эфиопской традиции не считается христологическим торжеством. Эта служба — самый длинный эфиопский час и самый богатый церковными, то есть небиблейскими, композициями. По праздникам, когда она совершается, то заменяет собой другие утренние службы; и в нее входят псалмы плюс весь свод песней Ветхого и Нового Завета[13] с антифонами, а также многочисленные призывы, чтения из Сенкессар (синаксарь), из *Книги чудес Марии*, из Евангелий, *Восхваления Марии* и различные предназначенные для священника молитвы.

Саатат, или эфиопские часы

В дополнение к кафедральным службам у эфиопов есть не один, а несколько других курсов ежедневных молитв, сохранившихся в богослужебных книгах, называемых саататы, или *Орологии*.[14] Мало того, что эти особые службы

[12] *Ibid*. 99ff.
[13] Пятнадцать из них есть в эфиопском богослужении; см. *ibid*. 61-62.
[14] Jeffery, "Ethiopic Chant," 25.

отделены от кафедральных служб, но совершенно оригинальным и характерным для Эфиопии является наличие не одного, а четырех независимых и конкурирующих типов эфиопского часослова, согласно исследованию Джеффери:[15]

1) саатат за-гебс, или «Орологий коптов»,

2) саатат аввы Гиёргиса Саглави,

3) саатат, который включает в себя всю Псалтирь в качестве ежедневного правила,

4) курс молитв, найденный в *Codex Vatican Ethiopic 21*.

I. Саатат за-гебс

Немудрено среди эфиопских служб обнаружить похожие на службы соседних коптов; и более того, саатат за-гебс, или «Орологий коптов», — это перевод коптского Часослова с добавлением византийских элементов. В этом курсе — традиционный седмиричный цикл служб до добавления примы: ноктурны, утреня, терция, секста, нона, вечерня, повечерие.

Когда было введено это богослужение коптского типа и как оно употреблялось по отношению к другим традициям рукописного богослужения, мы понятия не имеем. Ибо мы мало знаем о взаимоотношениях между этими двумя африканскими христианскими традициями до 1270 года, когда наличествовало явное движение «коптизации» под эгидой эфиопского монаха и богослова Текле Хайманота.[16] Во всяком случае, очевидно, что в какое-то время часы коптского монашеского *Орология* были переведены на геэз — эфиопский литургический язык — и включены в эфиопское богослужение.[17] То же самое относится и к коптской Псалмодии ночи.

1. Ночная служба:

Эфиопская ночная служба в этих часах — просто адаптация коптской ночной Псалмодии. Но в эфиопской редакции этой службы интересно отметить, что хвалитнам, или «Четвертой хос» (песни), Пс. 148-150, в рукописях предшествует заголовок: «Во имя Святой Троицы. Молитва в петлоглашение».[18] Этим подтверждается виденное нами в предыдущей главе — относительно составной природы коптской Псалмодии ночи как службы кафедральных лауд, к началу которой было добавлено кафедральное бдение с тремя песнями.

В эфиопской традиции эта утреня, или час «петлоглашения», завершается материалом, которого нет в современном коптском обиходе, включая три Евангелия с эсхатологическими темами бдительности и бодрствования в ожидании παρουσία. Вот краткое изложение этого дополнительного материала:[19]

Новозаветные песни: *Величит — Благословен — Ныне отпущаеши* (Лк. 7:46-55, 68-79; 2:29-32)

Ветхозаветная песнь Езекии (Ис. 38:10-20)

Слава в вышних Богу

---

[15] *Ibid*. 25-29.

[16] Ephraim Isaac, "An Obscure Component in Ethiopian Church History: an Examination of Various Theories pertaining to the Problem of the Origins and Nature of Ethiopian Christianity," *Le Muséon* 85 (1972) 246ff., 249ff.

[17] Текст на геэз с русским переводом в кн. Тураев, *Часослов* 2-127; латинская версия в van Lantschoot, *Horologion* 159-175.

[18] Тураев, *Часослов* 138-139; van Lantschoot, *Horologion* 68.

[19] Тураев, *Часослов* 72-87; van Lantschoot, *Horologion* 159-175.

Сподоби, Господи (Καταξίωσον)
Пс. 91:2-3
Τρισάγιον
Отче наш
Символ веры с его проимионом
Молитва и благословение перед Евангелием
Евангелие: Лк. 11:5-13
Тропари
Κύριε, ἐλέησον (51 раз)
Отпущение грехов
Молитва
Псали
Молитва и благословение перед Евангелием
Евангелие: Мк. 13:32-37
Евангелие: Мф. 25:14-30
Κύριε, ἐλέησον (3 раза)
Призывание Троицы
Молитва благословения св. Василия
Призыв Царя Мира
Диакон: ходатайство о Церкви
Заключительная доксология

2. Одиннадцатый час (вечерня):[20]

Еще больше таких кафедральных элементов, не встречающихся в коптском обиходе, вкраплено после монашеского псалмопения и евангельского чтения в одиннадцатом часе (вечерне) эфиопской редакции коптского *Орология*. Эти характерные для эфиопской редакции элементы выделены курсивом в следующей схеме:

Начальные молитвы
Монашеское псалмопение (12 псалмов): Псс. 116-117, 119-128
Чтение Евангелия
Пс. 129:7-8 с припевом
Пс. 116:1, припев; стих 2, припев; Слава... И ныне...; припев
Φῶς ἱλαρόν
Καταξίωσον (после *Ныне отпущаеши* в коптской редакции)
Пс. 91:1 с припевом
Пс. 122:1 с припевом
Тропари
Ныне отпущаеши
Пс. 140:1, припев; стих 2, припев
Τρισάγιον
Вечернее благодарение

[20] Тураев, *Часослов* 72-87; van Lantschoot, *Horologion* 40ff.

Затем коптский *Орологий* возобновляется обычными заключительными молитвами: О, Святая Троице; Отче Наш и т. д.[21] До тех пор, пока не будет проведена большая дальнейшая работа над этой малоизвестной, малоизученной литургической традицией, мы не сможем узнать, откуда, когда и как эти элементы, некоторые из которых явно византийско-савваитского происхождения, вошли в эфиопский обиход. Были ли они когда-то тоже частью коптского обряда? Как я уже говорил в предыдущей главе, Уго Дзанетти обнаружил в Дэйр Абу Макар рукописи неизвестной до сих пор разновидности коптской вечерни, озаглавленной «согласно обычаю Каира», которая на самом деле представляет собой немногим больше, чем коптская редакция византийско-савваитской вечерни.[22] Но до тех пор, пока весь этот материал не будет разобран и изучен в связи со всей историей и развитием этих родственных традиций, все мои возможные слова будут чистой спекуляцией.

II. Саатат аввы Гиёргиса Саглави[23]

Авва Гиёргис по прозвищу Баала Саатат, «Составитель Книги часов», был литургическим реформатором из небольшого городка Сагла в Амхаре, умер около 1426 г. Он создал службу, которая носит его имя.[24] Этот саатат заменил часы коптского происхождения в качестве общего Часослова Эфиопской Православной Церкви, вопреки тому, что я недавно утверждал относительно дальнейшего употребления первого из них в Эфиопии.[25]

Этот второй тип саатат — по-видимому, один лишь он до сих пор в широком употреблении — включает в себя ноктурны, одиннадцатый и двенадцатый часы. Ноктурны и вечерня, или одиннадцатый час, — это немногим больше, чем серия из четырех чтений Писания с респонсорным псалмом перед последним из них — всегда евангелием — в ноктурнах. Этот блок чтений заключен в рамки вступительных молитв и заключительных ходатайств, гимнов, молитвенных обращений, песней и т.д. Двенадцатый час — это молитвенная служба во славу Марии.

Таким образом, эфиопы могут претендовать на то, что превратили часы в литургию слова, основанную на чтениях Писаний, за столетие до Лютера.

Эти часы совершаются только в церкви, но участия дабтара, или обученных певцов, необходимых для песненной службы, в них не требуется, и поэтому они совершаются ежедневно в церквах и монастырях по всей стране.

III. Саатат Псалтири[26]

В другом эфиопском саатате изложено богослужение из обычных семи часов, без псалмов во время повечерия (невам) или полунощной службы (лелит),

---

[21] См. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church* 104.

[22] См. примеч. 25 в предыдущей главе.

[23] Kidane, *L'ufficio divino della Chiesa Etiopica* 106ff.; Jeffery, "Ethiopic Chant," 29.

[24] Об Аббе Гийоргисе и его sa'ātāt см. Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia* 1270-1527 (Oxford: Clarendon Press, 1972) 222ff.; Getatchew Haile, "*Fekkare Haymanot* or the Faith of *Abba* Giyorgis Säglawi," *Le Muséon* 94 (1981) 236-237; *id.*, "Wrilings of of *Abba* Giyorgis Säglawi from Two Unedited Miracles of Mary," OCP 48 (1982) 65-91, esp. 65-66, 71, 81, 85.

[25] R. Taft, *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church* (Cochin: K. C. M. Press, 1984) 192.

[26] Jeffery, "Ethiopic Chant," 28; манускрипты *Vat. Aeth. 15*, в S. Grébaut, Tisserani, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani*, pars prior (Vatican: Bibliotheca Vaticana, 1935) 45-48; EMML 2097, в Getatchew Haile and W. F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville* (Collegeville, Minn.: Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University, 1976-) vol. 6; оба цитируются в Jeffery, примеч. 111.

но с тридцатью псалмами и тремя песнями в каждом из остальных пяти часов, так что каждый день прочитывается вся эфиопская Псалтирь, включая пятнадцать библейских песней.

IV. Саатат из *Codex Vaticanus Aethiopicus 21*[27]

В богослужебной рукописи пятнадцатого века *Codex Vaticanus Aethiopicus 21* дается курс не только с обычными полунощной, утренней и вечерней молитвами, но и с молитвами на каждый из двенадцати дневных часов — практика, обнаруженная также и в иберийском монашеском обычае, описанном Фруктуозом из Браги.[28]

В этом курсе утренние и дневные часы — это только лишь серии небиблейских молитв без псалмопения, песней или чтений. Но в полунощном часе и в вечерне есть соответственно четыре и пять библейских чтений, а вечерня включает в себя обряд света с диалогом и молитвой благословения из *Апостольского предания* 25:[29]

1. Полунощный час:[30]

Вступительная молитва
Чтения: Еф. 6:10-24
2 Пет. 3:3-14
Деян. 12:6-11
Мк. 13:32-36
Молитва Христу
Молитва возложения рук
Исповедание веры

2. Вечерня:[31]

Вечерняя «Молитва Ефрема»
Люцернарий из *Апостольского предания* 25
3 вечерние молитвы
Чтения: Зах. 14:5-9
Еф. 2:19-22
Иак. 4:7-12
Деян. 10:34-38
Лк. 23:50-56
Молитва возложения рук
Символ веры с анафематизмами
Заключительная молитва

---

[27] Jeffery, "Ethiopic Chant," 29. Манускрипт описан в Grébaut, Tisserani, *Codices Aethiopici Vaticani* I. 85-105. Перевод можно найти в S. Salaville, "La prière de toutes les heures dans la littérature èthiopienne," *id*., *Studia orientali liturgico-theologica* (Rome: EL, 1940) 170-185.
[28] См. выше, глава 6.
[29] Цитировано выше, глава 2.
[30] Grébaut, Tisserani, *Codices Aethiopici Vaticani* I, 86.
[31] *Ibid*. 103-105.

Нынешние обычаи[32]

Сегодня в Эфиопской Православной Церкви полный круг служб совершается только в монастырях. В приходском обиходе накануне евхаристических дней (воскресений и праздников) вечером совершается вечерня, вслед за которой примерно в 1:00 ночи идут ноктурны, утреня (*lauds*) и евхаристическая литургия, и все это совершается последовательно без перерыва. Но, конечно, только дабтара и другие священнослужители, которых чрезвычайно много в Эфиопской Православной Церкви, присутствуют на протяжении всего служения.

[32] Личное сообщение от Хабтемихаэля Кидане.

17. Византийское богослужение

История

Для нас привычно — и не без оснований — рассматривать византийский обряд как литургическую традицию, сформировавшуюся в столичном Константинополе, «Новом Риме», основанном Константином на месте городка Византия в 326 году. Но, подобно римскому обряду, и более того — большинству великих культурных традиций, византийский обряд — это полукровка. Его евхаристическая литургия является результатом литургического синтеза, произошедшего в кафедральной литургии Константинополя в начале восьмого века.[1] Но древнее кафедральное богослужение Святой Софии, «Великой Церкви», вышло из употребления через некоторое время после взятия города латинянами во время четвертого крестового похода в 1204 году и постепенно было заменено монастырским богослужением.[2]

Так что именно в монастырях Константинополя, а вслед за ними и в монастырях Палестины мы должны искать истоки «савваитского» богослужения, которое в настоящее время в употреблении в церквах, следующих византийскому обряду.[3] Мы уже рассматривали в главах 3 и 5 описание ранних агиополитских кафедральных служб в дневнике Эгерии и палестинского монашеского богослужения в трудах Кассиана. Но только лишь от позднейшего времени, примерно от конца шестого или начала седьмого века, у нас имеется следующее достаточно подробное описание палестинской службы в рассказе о визите аввы Иоанна и аввы Софрония к отшельнику авве Нилу Синайскому.[4] Я описал это ἀγρυπνία, или всенощное бдение, в главе 10. Оно состояло из ἑξαψαλμός (см. схему 2 ниже), за которым следовала вся литургическая Псалтирь: все 150 псалмов плюс девять библейских песней с молитвами и чтениями. К этому были добавлены элементы кафедральных хвалитен (*lauds*):

Αἶνοι: Псс. 148-150

Слава в вышних

Символ веры

Отче наш

Κύριε, ἐλέησον 300 раз

Заключительная молитва

Вечерня в том же документе состоит из:

Слава:

---

[1] См. R. Taft, "How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine Divine Liturgy," OCP 43 (1977) 355-378; *id*., "The Liturgy of the Great Church: an Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm," *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981) 45-75.

[2] О древнем кафедральном богослужении Константинополя см. библиографию в Taft, "The Byzantine Office in the *Prayerbook* of New Skete," 361 nn. 48-60, 80-81, 104.

[3] Об истории этого Савваитского богослужения и его постепенном включении в византийское богослужение см. полную библиографию в *ibid*. 358-370. Лучшие из общих исследований: "Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie," *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle* (BELS 7, Rome: Edizioni liturgiche, 1976) 43-72; *id*., "L'office divin en orient," *Dictionnaire de spiritualité* 11, 707-720; N. Egender, "Introduction," *La prière des heures:* Ὡρολόγιον (La prière des églises de rite byzantin 1, Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1975) 25-26; C. Hannick, "Le texte de l'Oktoechos," *Dimanche: Office selon les huit tons:* Ὀκτώηχος, (La prière des églises de rite byzantin 3, Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1968) 37-60. Нижеследующее краткое изложение истории византийского богослужения основано главным образом на этих источниках.

[4] Longo, "Il testo integrale della *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio*," 251ff.

Блажен муж (Пс. 1:1)

Господи, воззвах (Пс. 140:1) без тропарей (припевов)

Φῶς ἱλαρόν

Καταξίωσον

Ныне отпущаеши

«И все остальное»

В основном, это сегодняшняя византийская вечерня (см. схему 1 ниже) за вычетом церковной поэзии, респонсорного псалма, молитв и ектений из евхология и стациональной процессии, которая теперь добавляется после заключительного благословения вечерни.

В документе также содержится изложение дискуссии, последовавшей за описанием этих служб палестинского отшельника Нила.[5] Его собеседники Иоанн и Софроний выразили удивление отсутствию церковной поэзии и других элементов, кроме таких традиционных фиксированных произведений, как *Слава в вышних* на утрене и Φῶς ἱλαρόν на вечерне. Они упоминают конкретно следующие недостающие элементы, которые ожидали обнаружить: 1) на вечерне: припевы, или тропари, к Пс. 140; Κατευθυνθήτω, или Пс. 140:2, респонсорий, как в сегодняшней Преждеосвященной вечерне; 2) в ноктурнах: инвитаторий-респонсорий «Бог Господь» (Пс. 117:27a, 26a) и καθίσματα ἀναστάσιμα, или поэтические припевы после псалмопения; и 3) на утрене: припевы к библейским песням; респонсорий «Всякое дыхание» (Пс. 150:6) перед Евангелием; и тропарь после *Слава в вышних*. К их удивлению, Нил ответил, что все это подходит для духовенства, то есть для кафедрального богослужения, но не для монахов.

Из этого обсуждения явствует, что в то время все указанные элементы были частью ежедневного цикла. Нил был совершенно прав, видя в них новшество, поскольку первым элементом при формировании этого палестинского смешанного монашеского богослужения и в самом деле был суточный цикл палестинского *Оролоия*, который он описывает. А у нас имеется не только описание Нила, но и три рукописи девятого века именно такого Часослова: *Sinai Greek 863*, изданный Х. Матеосом,[6] неизданный *Sinai Greek 864* и сирийский *Оролоий* рукописи *Berlin MS. Or. Oct. 1019*, изданный М. Блэком.[7]

Такие консерваторы, как Нил, не смогли предотвратить неумолимое вторжение церковной поэзии даже в монашеское богослужение на следующем этапе его эволюции — этапе формирования воскресных и пасхальных изменяемых частей (*proper*), то есть подвижного цикла. Ранний агиополитский этап в развитии этой церковной поэзии можно увидеть в том факте, что для утрени и вечерни грузинские рукописи Иерусалимского Лекционария пятого-восьмого веков содержат тексты нескольких изменяемых (*proper*) поэтических песнопений, которых нет в более ранней армянской версии Иерусалимского Лекционария пятого века.[8] Гельмут Леб изучил этот материал в связи с историей византийского суточного круга богослужения.[9]

---

[5] *Ibid*. 252ff., 264-265.

[6] "Un horologion inédit de Saint-Sabas."

[7] *A Christian Palestinian Syriac Horologion* (Berlin MS. Or. Oct. 1019) (Texts and Studies, new series, 1, Cambridge: At the University Press, 1967).

[8] Соответствующие манускрипты лекционария изданы A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, PO 36/2 (cf. PO 35/1); M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e^-VIII^e^ siècle)*, CSCO 188-189, 204-205, scr. iberici 9-10, 13-14.

[9] *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (Wiener Beiträge zur Theologie 28, Vienna: Herder, 1970).

Вот как все это, по-видимому, вошло в монашеский обиход Палестины и, в конечном счете, всей Византийской Церкви. После того как персы разрушили Святой Город в 614 году, монахи монастыря св. Саввы в пустыне собрали что осталось и восстановили монашескую жизнь. Как это часто бывает, после насильственного разрушения последовал удивительно творческий период, и было создано новое монашеское богослужение благодаря массированному вливанию церковной поэзии в прежнее степенное и трезвенное монашеское псалмопение, описанное Нилом.

Это палестинское монашеское богослужение было затем принято монастырями Константинополя — во время реставрации после первой волны иконоборчества (726-775), когда формировался новый монашеский синтез под руководством великого византийского монашеского реформатора св. Феодора Студита (ум. 826). Одним из интересных аспектов этого синтеза была адаптация молитв и ектений константинопольских служб вечерни и утрени из столичного Εὐχολόγιον к базовой палестинской структуре. В этих студийских монастырях сочинение новой церковной поэзии продолжалось быстрыми темпами, и сам св. Феодор уделял большое место новым композициям в своей адаптации палестинских монашеских служб. Именно из этой поэзии позже были сформированы византийские воскресные и великопостно-пасхальные антологии: Ὀκτώηχος, Τριῴδιον и Πεντηκοστάριον. Первый студийский Τυπικά, или литургический устав, регулирующий их употребление, был составлен в девятом или десятом веке.

Это смешанное городское монашеское богослужение распространилось на византийские монастыри Афона, Грузии, Руси и Южной Италии. Между тем в Палестине, в монастыре св. Саввы, монахи сохранили более строгий обычай, и именно их новый Τυπικόν, так называемый «св. Саввы», или «Иерусалимский», является предшественником нашего нынешнего византийского богослужения. Этот савваитский синтез, о котором у нас есть свидетельства двенадцатого века, обнаруживается в Константинополе столетием позже. Он достиг также Горы Афон, а к концу четырнадцатого века охватил даже Русь. Распространение исихастского движения способствовало распространению этого более строгого, более «монашеского» обряда, и именно этот обычай закреплен в рубриках διάταξις, или «церемониала», Филофея Коккина,[10] которые до сих пор остаются в силе.

Спустя некоторое время после захвата Константинополя латинянами в 1204 году монашеское богослужение заменило собой более сложный кафедральный обряд даже в немонашеских церквах столицы, и именно этот монашеский синтез палестинско-константинопольского монашеского обычая с евхологием Константинополя сегодня является «византийским богослужением».

Службы

Сложную структуру этого обряда можно увидеть в следующих схемах, где в кратком изложении сразу же проявляется составная природа служб.

[10] PG 154, 715-766. Филофей был игуменом Великой Лавры на горе Афон, прежде чем стал епископом Ираклеи в 1347 году и патриархом Константинопольским с 1353 по 1354 и с 1364 по 1376 год вторично.

Схема 1

ВЕЧЕРНЯ

I. Монашеская вечерня

Фиксированное начало

Начальное благословение и молитвы

Монашеское псалмопение

Инвитаторий Пс. 103

Семь вечерних молитв, произносимых молча священником во время Пс. 103

Великая συναπτή

Псалмопение

II. Кафедральная вечерня

Люцернарий

Вечернее псалмопение и приношение кадила

Псс. 140, 141, 129, 116 со вставленными строфами

Каждение

Входное

На Великой Вечерне:

Вход с кадилом

Молитва входа

Гимн света: Φῶς ἱλαρόν

Респонсорий и чтения

Προκείμενον

На бдении некоторых праздников:

Три чтения из Ветхого Завета или посланий

(*Великопостные будни*: два чтения с прокимнами перед каждым)

Ходатайства

Ἐκτενής

Καταξίωσον

Συναπτή и αἰτήσεις

Мир всем

Главопреклонная молитва

На бдениях некоторых праздников:

Лития (λιτή)

Ἀπόστικα *и заключительные молитвы*

Ἀπόστικα

Ныне отпущаеши

Заключительные молитвы и тропари

Отпуст (Ἀπόλυσις)

Схема 2
УТРЕНЯ

Будничная: **Праздничная:**

I. Царская служба

Фиксированные вступительные молитвы
Псс 19, 20
Τροπάρια
Ἐκτενής

II. Ноктурны

Инвитаторий

Шестопсалмие: Псс. 3, 37, 62, 87, 102, 142
Двенадцать молитв утрени, произносимых священником во время шестопсалмия
Великая συναπτή

Будничная:	Праздничная:
Стихи из Пс. 117 (в Великий пост: Ис. 26)	Стихи из Пс. 117
Τροπάριον (в Великий пост: Троичны тропари)	Τροπάριον
Монашеское псалмопение	*Монашеское псалмопение* (часто опускается на приходах)
Псалмопение: после каждого στάσις — малая συναπτή и седальны	Псалмопение: два στάσις с малыми συναπτή после каждого.

III. Кафедральное бдение

Псалмы и гимны

Пс. 118 или
Полиелей: (Псс. 134-135; *в Великий пост добавлен* Пс. 136)
(*По праздникам в славянских и румынском обычаях*: водружение иконы; μεγαλυνάριον)
Каждение
Εὐλογητάρια
Малая συναπτή
Ὑπακοή (*воскресенье*) или седальны
Степенны (ἀναβαθμοί)

Респонсорий

Προκείμενον
«Господу помолимся!»
Ἐκφώνησις
«Всякое дыхание да хвалит Господа!»

Евангелие

Евангелие воскресное или праздника
(*Воскресенье*: воскресные тропари; водружение Евангелия)

(Будничная:)	(Праздничная:)

IV. Утренняя служба

Инвитаторий

50 Пс

(Великий пост: ходатайства)	Тропари Ходатайства

Канон

Ὦιδαι 1-3

Малая συναπτή

Ὦιδαι 4-6

Малая συναπτή

Κοντάκιον

Συναξάριον (после κοντάκιον)

Ὦιδαι 7-9: *Величит*

Каждение

Малая συναπτή

Хвалитны

Ἐξαποστειλάριον (Великий пост: φωταγωγικόν) Псс. 148-150 «Слава Тебе, показавшему нам свет!» Великая δοξαλόγια Καταξίωσον	Ἐξαποστειλάριον (*Воскр.*: «Свят Господь Бог наш!») Псс. 148-150 со вставленными строфами «Слава Тебе, показавшему нам свет!» Великая δοξαλόγια Καταξίωσον Τρισάγιον Τροπάριον / ἀπολυτίκιον

Ходатайства и отпуст

Συναπτή и αἰτήσεις Главопреклонная молитва	Ἐκτενής Συναπτή и αἰτήσεις Главопреклонная молитва Ἀπόλυσις

Ἀπόστικα и заключительные молитвы

Ἀπόστικα
Τρισάγιον
«Пресвятая Троице»
Отче наш
Τροπάριον
Θεοτοκίον
Ἐκτενής
Ἀπόλυσις

I. Вечерня

Вечерня в этой традиции — это в основном агиополитский кафедральный люцернарий с константинопольскими молитвами и ектениями (*litany*), к началу которого был приставлен монашеский синаксис из непрерывного псалмопения.[11] Молитвы предстоятеля, собранные теперь в начале вечерни и утрени, конечно, предназначались для распределения по всей службе — каждая на своем месте. Многочисленные «висячие доксологии», или ἐκφώνησις, не относящиеся к какой-либо молитве, распределенные по всей службе, обычно указывают на первоначальные места этих молитв (*collect*).

II. Утреня[12]

В своей нынешней форме ὄρθρος, или утреня, на самом деле представляет собой объединение четырех разных служб. Во-первых, это так называемая царская служба, краткий чин за государя, когда-то совершаемый, по-видимому, в императорских монастырских учреждениях. На самом деле это отдельная служба, чуждая структуре утрени. Поскольку монахи любят добавлять, но редко удаляют материал из своих служб, она была навсегда присоединена к началу византийской утрени, хотя на самом деле часто опускается в приходском богослужении. Вторая часть ὄρθρος — это монашеские ноктурны непрерывного псалмопения. Вставляемое по воскресеньям и праздникам кафедральное бдение описанного у Эгерии и в *Апостольских постановлениях* типа стало третьей частью составной службы. Четвертая часть — кафедральная утреня — начинается с Пс. 50, а завершается, как и следовало ожидать, хвалитнами, ходатайствами, благословением и отпустом, за которыми следует краткое приложение для будничных дней.

Но между инвитаторием (Пс. 50) и хвалитнами есть девять поэтических песней (ᾠδαι),[13] которые нынче составляют основную часть службы. Эти ᾠδαι, называемые «каноном», по большей части вытеснили соответствующие девять библейских песней византийской литургической Псалтири, за исключением великопостно-пасхального периода, когда первоначальная структура из трех песней сохранена, в соответствии с законом Баумштарка о том, что у наиболее торжественных литургических периодов есть тенденция к консервативности и сохранению древних форм.[14]

В остальных случаях сохранилась только *Величит*. Первоначально практика обязательного исполнения девяти песней была обычна только для монастырской ἀγρυπνία, как мы видели в бдении, описанном отшельником аввой Нилом Синайским выше в главе 10. Обычно девять песней распределялись на всю неделю — по две в день: одна вариативная и одна фиксированная (девятая: *Величит* / *Благословен*), три — в воскресенье, следующим образом:[15]

День	***Песни***
Понедельник:	2, 9
Вторник:	3, 9

[11] См. J. Mateos, "La synaxe monastique des vêpres byzantines," OCP 36 (1970) 248-272.
[12] По поводу утрени см. Mateos, "Quelques problèmes de l'orthros byzantin."
[13] Только восемь употребляются вне Великого поста, поскольку вторая песнь изъята в этот период года. О причинах этого см. L. Bernhard, "Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon," T. Michels (ed.), *Heuresis*. Festschrift für A. Rohracher (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969) 91-101.
[14] A. Baumstark, "Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927) 1-23; *id*., *Comprative Liturgy* (Westminster Md.: Newman, 1958) 27ff.
[15] Mateos, "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," 31-32.

Среда :	4, 9
Четверг:	5, 9
Пятница:	6, 9
Суббота:	7, 9
Воскресенье:	1 (кафедральное бдение) 8, 9

В 1976 году монахи Нью-Скита, монастыря в Кембридже, штат Нью-Йорк, опубликовали реформированное византийское богослужение, которое, хотя и не лишено недостатков, является шагом в правильном направлении — ко исправлению некоторых несоответствий в современном византийском обычае литургии часов.[16]

Нынешние обычаи

Сегодня византийское савваитское богослужение является наиболее широко употребляемой на христианском Востоке литургией часов. Его употребление не ограничено только монастырями. Совершение утрени (*morning praise*) и вечерни (*evensong*) осталось неотъемлемой частью приходского богослужения, по крайней мере, в выходные и праздничные дни на большей части византийского Востока. Примером может служить свидетельство анонимного греческого православного мирянина, касающееся практики в Греции:

> Пастырская деятельность на приходах состоит прежде всего в совершении литургии. Забота о душах — это в основном совершение литургии. Это и есть источник благочестия. Утром в церкви ὄρθρος (утреня и *lauds*), за которой сразу же следует евхаристическая служба, которая, однако, совершается не в каждый будний день. Вечером — вечерня, ἑσπερινός. Таким образом, литургия часов сохранила свою роль в повседневной жизни прихода. Евхаристия совершается с великим благоговением… Каждая служба — это чередование пения между священником и певцами… Певцы — мужчины из прихода, где мальчики следуют по стопам своих отцов и с детства изучают византийские обычаи. Только главный певец каждого прихода имеет некоторое профессиональное образование и получает зарплату. Само собой, певцы ежедневно на своих местах: в 7:00 утра на ὄρθρος, а в 18:00 вечера на вечерне даже в самой маленькой деревне… Люди с детства изучают богослужебные песнопения без помощи книг и способны спеть их без подготовки в любой момент.[17]

Но чтобы по-настоящему осознать значение этих служб в жизни местной церкви, ту атмосферу трансцендентного великолепия, которая охватывает участника этой славной традиции, нужно просто прожить их. Одним из самых великолепных и трогательных богослужений в христианском мире является всенощное бдение, практикующееся на приходах русской традиции.[18] Это бдение представляет собой службу, состоящую из торжественной вечерни, воскресного бдения, утрени и хвалитен, которая в монастырях длительным монашеским псаломопением растягивалась на всю ночь. В приходском богослужении это бдение либо разделяется: вечерня — в субботу вечером, а остальное — перед утренней Евхаристией, либо, как в русском обычае, совершается целиком в

---

[16] О критике этой реформы см. Taft, "The Byzantine Office in the *Prayerbook* of New Skete."

[17] "Tendenzen im Leben der orthodoxen Kirche Griechenlands," *Der christliche Osten* 37 (1982) 16-17.

[18] Об этой службе см. Успенский, Н. Д. "Чин всенощного бдения на православном востоке и в Русской Церкви," *Богословские труды* 18 (1977) 5-117, 19 (1978) 3-69; M. Arranz. "N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980) 83-113, 169-195 (Французская версия в OCP 42, 1976, 117-155, 402-425). Нижеследующее описание переработано из R. Taft. "Sunday in the Eastern Tradition," M. Searle (ed.), *Sunday Morning a Time for Worship* (Collegeville: The Liturgical Press, 1982) 52ff.

субботу вечером, но без продолжительного монашеского псалмопения. В этом сокращенном приходском виде она длится не менее полутора часов, и это служба непревзойденной красоты.

Она начинается в изобилии света и фимиама, когда врата ярко освещенного святилища открываются перед затемненной церковью, а служащий священник торжественно возглашает: «Слава святей, и единосущней, и животворящей, и нераздельней Троице, всегда, ныне, и присно, и во веки веков!» Ни одна византийская служба не начинается без благословения или прославления Святой Троицы — конечной цели всякого богослужения. Затем диакон и священник призывают собрание прихожан к молитве стихами, адаптированными из Пс. 94:6:

> Приидите, поклонимся Цареви нашему Богу!
>
> Приидите, поклонимся и припадем Христу, Цареви нашему Богу!
>
> Приидите, поклонимся и припадем Самому Господу Иисусу Христу, Цареви и Богу нашему!
>
> Приидите, поклонимся и припадем к Нему!

После этого диакон, освещая путь огромной свечой — символ Христа, освещающего наш путь, — ведет через всю церковь служащего священника, который кадит — обильно кадит клубами дыма, а не только лишь несколькими небрежными взмахами кадила из святилища, находящегося вдалеке.

Тем временем хор поет призывный (*invitatory*) псалом вечерни, Пс. 103, псалом о сотворении. На востоке литургия — это не только служба. Это также и место богоявления. В воскресном бдении, как и в Библии, самое первое богоявление — это сотворение. При пении призывного псалма особый акцент придается христологической теме тьмы и света, которая формирует фундаментальную символику кафедрального богослужения. Стихи псалма, выражающие эту тему, повторяются дважды:

> Солнце знает, когда закат; Ты сотворил тьму — и стала ночь.
>
> Как умножились творения Твои, Господи! Всё благодаря премудрости Ты сотворил!

Эта тема света сразу же возобновляется в центральном обряде вечерни — люцернарии, который начинается Пс. 140 — средоточием всего христианского вечернего псалмопения:

> Господи, взываю к Тебе, услышь меня! Услышь меня, Господи!
>
> Господи, взываю к Тебе, услышь меня!
>
> Да восходит молитва моя, как фимиам пред Тобою;
>
> воздеяние рук моих, как жертва вечерняя.

В то время как облака фимиама снова наполняют церковь, символом наших молитв возносятся ко престолу Божьему, как говорится в псалме, каждая свеча в церкви горит, а хор поет изменяемые (*proper*) припевы, которыми начинено псалмопение, — припевы, показывающие, как тайна света, преображающего творение, исполняется в смерти и воскресении Христа. Вот некоторые из изменяемых припевов воскресной службы третьего гласа:[19]

> Всё просветилось воскресением Твоим, Господи, и рай снова открылся; всё же творение, восхваляюще Тебя, песнь Тебе всегда приносит.
>
> Недостойно стояще в пречистом дому Твоем, вечернюю песнь возсылаем, из глубины взывающе, Христе Боже: «Просветивший мир тридневным

[19] Английский перевод адаптирован из A. Nadson, *The Order of Vespers in the Byzantine Rite* (London: Darton, Longman and Todd, 1965) 42-43.

> воскресением Твоим, избавь людей Твоих от рук врагов Твоих, Человеколюбче».
>
> Страданием Твоим, Христе, помрачивший солнце и светом Твоего воскресения всё просветивший, приими нашу вечернюю песнь, Человеколюбче.
>
> Твое дарующее жизнь воскресение, Господи, вселенную всю просветло и Твое создание истлевшее призвало; и вот, избавившись от проклятия Адама, взываем: «Всесильный Господи, слава Тебе».
>
> Чтобы род наш от смерти, Христе, избавить, смерть претерпел еси; и тридневно воскреснув из мертвых, с Собою вместе воскресил еси тех, кто узнал в Тебе Бога; и мир просветил еси; Господи, слава Тебе.

Во время пения заключительного припева священник и диакон, несущий дымящееся кадило, шествуют по церкви процессией. Подойдя к дверям святилища, они исполняют древний гимн света, Φῶς ἱλαρόν, который на протяжении более шестнадцати веков изо дня в день, без вариаций и изменений, провозглашал, что свет мира — это не солнце тварное днем и не вечерняя лампа ночью, а вечный Сын Божий, «истинный Свет, Который просвещает всех», выражаясь словами пролога Евангелия от Иоанна (1:9). Должен признаться, что я вижу утешение в обществе, в котором нахожусь, когда исполняю этот бессмертный гимн. Св. Василий Великий (ум. 379), который цитирует его в соч. *О Святом Духе* 29 (73), говорит, что он уже тогда был столь древним, что никто не помнит, кто его сочинил, а Эгерия, несомненно, слышала его в Иерусалиме примерно в то же время. Буквальное представление оригинального греческого текста:

> О радостный свет святой славы бессмертного Отца, небесного, святого, блаженного, Иисусе Христе!
>
> Пришедше на закат солнца, видевше свет вечерний,
>
> Поем Отца, Сына и Святого Духа, Бога!
>
> Подобает во все времена воспевать Тебя благознаменными голосами, Сын Божий, податель жизни.
>
> Вот почему весь мир прославляет Тебя!

В молитве (*collect*) после вечерних ходатайств возобновляются темы службы:

> О великий и возвышенный Боже! Ты один бессмертен и живешь в неприступном свете! В Своей премудрости Ты создал всю Вселенную: Ты отделил свет от тьмы, предоставив солнцу день, луне же и звездам — ночь. В этот самый час Ты сподобил нас грешных приступить к Тебе с нашими вечерними гимнами хвалы и славословия. Сам, Человеколюбче, исправь нашу молитву подобно кадилу перед Тобой и прими ее как восхитительное благоухание. Подай нам мир в сегодняшний вечер и предстоящую ночь. Облеки нас в доспехи света. Избавь нас от страха ночи… дай нам сон, который Ты предусмотрел для успокоения нашей слабости… Чтобы и ночью на постелях наших в покаянии поминали бы мы имя Твое. Затем, просвещаемые Твоими заповедьми, в радости восстали бы ко прославлению Твоей благости, умоляя Твою милость за свои грехи и за грехи всех людей Твоих. И ради Пресвятой Богородицы посети всех нас Своею милостью. Ибо Ты благ и Человеколюбец Бог, и Тебе славу воссылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу ныне, и всегда, и во веки веков.[20]

Несмотря на великую торжественность, это литургия в самых своих основах: в ней взяты обычные, но универсальные страхи и нужды человеческой

[20] *A Prayerbook* (Cambridge, N.Y.: New Skete, 1976) 198-199.

жизни и превращены в богоявление, в знамения Божии. Страх темноты — это основной страх; свет, который рассеивает его — это потребность, которую ощущают все. «Бог есть свет», говорится в Первом послании Иоанна (1:15), и этот свет сияет в нашем мире преображенным лицом Иисуса Христа.

В воскресном бдении эта тема служит символической матрицей для выражения единства воскресной тайны — Пасхи Христовой — и ее сакраментальных символов: крещения, которое в ранней Церкви называлось φωτισμός, или «просвещение», и Евхаристии.

Эта тема пронизывает всю византийскую духовность и мистику. Жизнь духа — просвещение этим божественным светом; видеть Бога в этом свете — значит жить в Нем. Св. Ириней писал:

> Видеть свет — значит быть в свете и участвовать в его яркости; точно так же видеть Бога — значит быть в Нем и участвовать в Его животворящем великолепии; таким образом, те, кто видят Бога, участвуют в Его жизни (*Против ересей* IV, 20:5).

И в трогательном отрывке из проповеди о Преображении Анастасия Синаита (ум. ок. 700) наш преображенный Господь говорит:

> Именно так праведники воссияют при воскресении. Именно таким образом они будут прославлены; они преобразятся в Мое состояние, в эту форму, в этот образ, в этот отпечаток, в этот свет и в это блаженство они превратятся, и будут царствовать со мной, Сыном Божиим.[21]

Ритм часов в византийском богослужении отмечен именно этим символизмом, вызывающим в верующих ностальгию по божественному видению, которое им позволено символически видеть здесь, на земле. Этот символизм воплощен в Евхаристии, как мы слышим в припеве, воспеваемом после причащения: «Мы увидели свет истинный! Восприяли Духа небесного!» Во всем этом нет ничего специфически восточного или византийского, за исключением того, что на Востоке оно до сих пор является живой реальностью.

На бдении под воскресенье вслед за вечерней идут утреня, воскресное бдение и хвалитны. В инвитатории утрени — Пс. 117 на греческом языке Септуагинты — тема света снова возобновляется и применяется ко Христу:

> Господь Бог — наш свет! (Sic!) Благословен грядущий во имя Господне!
>
> Стих: Благодарите Господа, ибо Он благ! Вечна Его любовь!
>
> Стих: Окружили меня, взяли меня в кольцо, но именем Господним я превозмог их!
>
> Стих: Не умру; но буду жить и возвещать дела Господни!
>
> Стих: Камень, отвергнутый строителями, стал краеугольным; это Господне деяние, чудо в глазах наших.[22]

В приходском богослужении монашеское псалмопение утрени обычно опускается, и сразу же переходят к трем псалмам третьего ноктурна, которые в субботу вечером превращаются в псалмопение воскресного бдения, описанного у Эгерии (24:9-11) и в *Апостольских постановлениях* (II, 59:2-4). Элементами этой службы являются:

1) Три псалма в память о трех днях во гробе;

2) Каждение в память о благовониях, принесенных женщинами, чтобы помазать тело Господне, инициировавшими тем самым первую

---

[21] A. Guillou, "Homélie inédite d'Anastase le sinaite sur la transfiguration (étude et texte critique)," *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 67 (1955) 252.

[22] *Prayerbook* 69.

стражу у гроба — образец всех христианских воскресных бдений, включая то, которое мы называем отпеванием («*wake*»);

3) Торжественное возглашение евангелия воскресения в память об ангеле, который стоял у отваленного гробного камня, возвещая: «Он воскрес!»

В византийской традиции нынешнее бдение начинается с торжественного пения выборочных стихов из Псс. 134, 135 и 118, сопровождаемое припевами жен-мироносиц, тех, что пришли ко гробу помазать тело Господа, и, тем самым, стали первыми свидетелями воскресения. Как только хор произносит «Хвалите имя Господне» из Пс. 134, врата святилища отворяются, все светильники и свечи в церкви зажигаются, и служащий священник, которому опять предшествует диакон со своей свечей, снова кадит всю церковь. В припевах мироносиц выражается смысл этого священнодействия:

> У гроба стоял ангел, сияющий светом, и так говорил женам-мироносицам: «Да не смешивает слезы с драгоценным миром ваша печаль. Вы видите гроб. Придите в себя: Его здесь нет, Он воскрес!»
>
> С первыми лучами рассвета они отправились ко гробу, рыдая и причитая. Но достигше гроба, удивились ангелу, рекшему: «Время слез и печали прошло. Идите! Расскажите Его друзьям, что Он воскрес!»
>
> Твои подруги-женщины пришли с миром, Господи, надеясь помазать Твое израненное и избитое, хладное, мертвое тело. Но предстал перед ними ангел, говоря: «Зачем искать Живого среди мертвых? Он Бог! Он воскрес из могилы».[23]

Далее следуют респонсорий и торжественное возглашение воскресного евангелия, после чего Евангелие торжественно переносится в центр церкви и водружается там, в то время как хор поет гимн воскресения, исповедуя веру в то, что, услышав пасхальное евангелие, мы тоже увидели и вкусили славу Божию:

> Увидев воскресение Христово, поклонимся святому Господу Иисусу Христу — единому безгрешному. Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое воскресение Твое поем и славим. Ибо Ты — Бог наш, другого помимо Тебя не знаем; Твое имя призываем. Придите все верные, поклонимся святому Христову воскресению. Ибо вот, посредством Креста пришла радость ко всему миру. Постоянно благословляя Господа, воспеваем воскресение Его, ибо претерпев Крест, Он уничтожил смертью смерть.

После ходатайств поется один из восьми воскресных канонов в соответствии с воскресным гласом, в то время как верующие подходят поклониться Евангелию, принять помазание благовонным маслом и получить частицу благословленного хлеба, в ознаменование стойкости духа, необходимой для истинного бдения, бдения жизни.

Те же темы света и пасхального триумфа встречаются во всей богатой поэзии хвалитных, особенно в песнях (*одах*) канона — сериях припевов, составленных в соответствии с темами библейских песней. Не хватит места, чтобы описать все это, но провозглашаются те же реальности: тьма и свет, преодоление тьмы греха просвещением воскресшего Христа.

Литургически не менее важным является то, что эти реалии не только лишь банально подтверждаются *pro forma*. Их кричат, поют и воспевают. Они вплетены в сценарий поэзии и шествия, движения и покоя, тьмы и света, дыма, и символа, и песни, так что случайный участник зачастую несколько ошеломлен и вынужден признать: «А ведь они действительно верят во все это!» И ведь в самом деле верят. Конституция II Ватиканского Собора о Священной Литургии (№ 2)

[23] *Prayerbook* 110-111.

называет литургию «выдающимся средством, с помощью которого верующие могут выразить в своей жизни и открыть другим тайну Христа и реальную природу истинной Церкви». Конкретный пример того, чтó это за средство, можно увидеть в любое воскресенье в византийской традиции. Одна из моих любимых историй произошла во время восточных походов Польши между двумя мировыми войнами. Один польский католик подвозил в своей карете бедного православного священника-крестьянина, шедшего пешком по грунтовой дороге, и вовлек его в духовную беседу отчасти в полемических тонах тех доэкуменических времен. Латинянин сказал, что важным является обращение грешников, вероисповедание, катехизация, молитва. Православные слишком вовлечены в обряд, который вторичен по отношению к реальному служению Церкви. Православный священник ответил с большим достоинством:

> Для вас это действительно лишь второстепенно. Для нас, православных (и при этих словах он перекрестился), это не так. Литургия — наша общая молитва — лучше посвящает наших верующих в тайну Христа, чем вся ваша катехизация. В ней перед нашими глазами происходит жизнь нашего Христа, русского Христа, а ее возможно понять только в общих чертах, в наших святых обрядах, в таинстве наших икон. Когда человек грешит, он грешит сам по себе. Но понять тайну воскресшего Христа не помогут ни ваши книги, ни ваши проповеди. Для этого нужно прожить вместе с Православной Церковью радостную пасхальную ночь. И он снова перекрестился.[24]

В этой истории упомянуто пасхальное бдение, но этот же литургический дух характерен для каждого воскресного бдения, и более того — для всего богослужения на византийском Востоке. На протяжении всех перипетий своей истории христианский Восток сохранил преемственность веры и богослужения, укорененных в воскресении и надежде на жизнь будущего века, которая поддерживала его верующих в темные века угнетения. Политические обстоятельства часто лишали восточные церкви необходимости или же возможности развивать более активную апостольскую деятельность, которая так важна для церковной жизни и организации на Западе. Но до тех пор пока совершаются таинства, Церковь живет, скрепленная не организацией, не властью и не образованием, а общением из года в год в регулярном цикле церковных служб. Разве не в этом суть литургии?

[24] C. Bourgeois, "Chez les paysans de la Podlachie et du nord de la Pologne. Mai 1924-décembre 1925," *Etudes* 191 (1927) 585.

Часть III. Литургия часов в западных традициях

Вступление

Главы в этом разделе, как и в предыдущем, будут посвящены основным часам, на этот раз — в классических западных литургических традициях. Но своеобразные причуды западной литургической истории требуют некоторого отклонения от модели, принятой во II-й части: с нескольких точек зрения то, что стало с литургией часов на Западе, является не правилом, а исключением. В римском обряде, а это, безусловно, литургическая традиция с наибольшим числом приверженцев, суточный круг богослужения по большому счету является частным делом, Молитвенником, Бревиарием, тем, что «читают» в одиночку. Из всего, что мы видели до этого момента, для всех должно быть совершенно очевидно: это — последнее из всего, чем должна быть литургия часов. Но именно этим она и стала, и, несмотря на результаты более чем полувековых литургических исследований,[1] так и осталась. Как все это случилось, кратко изложено в главе 18 и в первой части главы 19 в качестве необходимого фона для позднейшей истории, а также и для реформ литургии часов на Западе — шестнадцатого века и современных.

[1] См. Thaddäus A. Schnitker, *Publica oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung* (Dissertation, Münster, 1977) 5-33 о результатах предсоборных исследований перед II Ватиканским собором и предложениях по поводу богослужения суточного круга. Остальные тезисы — о том, чем оно стало.

18. От литургии к молитвослову. Служба на Западе становится бревиарием

Распад системы кафедральной литургии[1]

В Поздней Античности христианские общины в городах Западной Римской империи — даже в тех, где было несколько церковных зданий и многочисленное духовенство, — были организованы как единое целое под руководством епископа. Не было ничего похожего на современную систему приходских церквей, где в каждой — свое собственное духовенство, ответственное за попечение о множестве душ, проживающих в четко определенных границах. Именно епископ председательствовал на службах в соборе, а остальное духовенство — пресвитеры, диаконы и младшие клирики — содействовало ему в совершении таинств и других литургических служб, а также в выполнении прочих его пастырских обязанностей. Даже в небольших городах было достаточно священнослужителей, и бремя пастырского попечения не было слишком обременительным. Оно состояло главным образом в ежедневном совершении служб, а по выходным и праздникам — в торжественных бдениях и мессах; в крещении, наставлении, служении больным, надзоре за теми, кто находился в публичном покаянии, — словом, в основном в том, что сегодня мы называем «литургией». При многочисленности духовенства и малочисленности населения у священнослужителей было более чем достаточно времени, чтобы ежедневно петь утреню (*morning praise*) и вечерню (*evensong*) в соборе. Эта система церковной организации в кафедральных городах просуществовала в некоторых частях Западной Европы до десятого или одиннадцатого века.

Кроме собора, где попечение о душах находилось в руках «канонического духовенства» (*clerici canonici*), названного так потому, что они были поименованы в «каноне», или списке духовенства епархии, по всему городу и сельской местности была распространена сеть мужских и женских монастырей. Конечно, были еще и сельские часовни за пределами городов, но первоначально в них служили, как и на Востоке, пресвитеры, присланные епископом из собора. Баптистерий был только в соборе, и все важнейшие праздники совершались только в этой главной церкви. Даже в крупных городах, таких как Рим, где было множество пригородных церквей, единство евхаристической и церковной общины поддерживалось такими практиками, как *фермент*ум, или перенос частицы Евхаристии с воскресной папской или «соборной» мессы в отдаленные общины в знак их причастия к единой Евхаристии главной базилики (*basilica senior*), епископской церкви.

В конце концов такие сельские часовни и пригородные церкви стали обслуживаться своим собственным духовенством. Эти церкви назывались *minster* в англосаксонской Англии, баптизмальными церквами (*plebes baptismales*) — в Галлии или просто *plebes* — в Италии, откуда у нас итальянское *pieve*, все еще употребляемое для приходских церквей в некоторых частях Центральной Италии, которое, как и *minster* в Англии, лежит в основе многих географических названий.

Историки называют эти церкви приходами «первого основания», чтобы отличать их от более позднего разделения городских епархий на приходы «второго основания» к середине двенадцатого века. В отличие от последних,

---

[1] Ср. H. G. J. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (Analecta Gregoriana 51, Rome: Pontifical Gregorian University, 1950) 66-79; G. W. O. Addleshaw, *The Early Parochial System and the Divine Office* (Alcuin Club Prayer Book Revision Pamphlets 15, London: Mowbray, n. d.); P. Salmon, *The Breviary through the Centuries* (Collegeville: The Liturgical Press, 1962) 6ff.

которые обслуживал один пресвитер, приходы «первого основания» были организованы точно так же, как и соборные церкви, за исключением того, что настоятелем был не епископ, а прелат, называемый хорепископом (от греческого χώρα — сельское жилище), провостом, кустосом, протопресвитером или аббатом — в зависимости от рассматриваемой области.[2] В них духовенство тоже вело квазиобщинную жизнь и совершало общие богослужения.

Очевидно, окончательный крах этой системы имел ужасные последствия для общественного совершения литургии часов. Из-за того, что все бремя пастырской и литургической заботы легло на плечи одного пресвитера, а также по причине постоянных нападок на полный курс монашеских служб в числе ежедневных обязанностей приходского духовенства, стало невозможным публично совершать богослужение в церкви, да чтобы при этом в течение дня исполнялось бы и многое другое. Разумным решением стало бы при совершении часов на приходе вернуть им первоначальный кафедральный размер, но интеллект лишь в редких случаях являлся действующей силой в развитии литургии.

Дабы уменьшить нагрузку, были испробованы различные решения: совершение служб по очереди, например, один день — в одной церкви, один день — в другой, и даже исполнение часов посменно священнослужителями той церкви, чья была очередь. Другое, более зловещее решение состояло в том, чтобы читать часы наедине. Это один из главных факторов позднесредневекового вырождения литургии часов как *литургии* на Западе.

Омонашивание и приватизация богослужения

Пьер Салмон подробно описал, как полный ежедневный курс часов, распределенный когда-то в раннем Средневековье между несколькими церквами, в конечном итоге начинает совершаться в полном объеме в каждой церкви в рамках общего омонашивания западных часов в таких областях, как Рим и Южная Галлия.[3] Происходило также и постепенное омонашивание духовенства.[4] Реформа духовенства при св. Хродеганге, епископе Меца (ум. 766), по образцу наблюдаемых им монашеских общин, обслуживающих великие римские базилики, является лишь одним из примеров движения при Пипине и Карле Великом за то, чтобы священнослужители жили бы «канонически», то есть общиной, и вместе совершали бы молитву часов, что с восьмого века считается ежедневной обязанностью всего духовенства.

В *Правиле Хродеганга*, глава 4, появляется нововведение, у которого тоже обнаружатся далеко идущие последствия: тот, кто не может быть в церкви на общих часах, обязан произносить их наедине.[5] Для белого духовенства это было неслыханным новшеством, хотя в монашеских кругах являлось обычной практикой, а к десятому веку стало обычным правилом для духовенства в западных канонических источниках. Не случайно наши первые портативные бревиарии — единое собрание в одном томе всех необходимых для чтения служб элементов, распределенных ранее по нескольким антологиям (Псалтирь, Антифонарий, Респонсориал, Гомилиарий, Евангеларий) — появляются в монашеских кругах в одиннадцатом веке.

---

[2] Хорепископ (*chorepiscopus*) был также и латинским титулом. См. у Исидора Севильского, *De eccl. officiis* II, 6, PL 83, 786-787.

[3] *The Breviary* ch. 2. По поводу омонашивания западного кафедрального богослужения см. гл. 8 выше.

[4] Salmon, *The Breviary* 81f., и особенно S. J. P. van Dijk, J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century* (Westminster Md.: Newman/London: Darton, Longmann & Todd, 1960) 16ff.

[5] Salmon, *The Breviary* 9-13.

Нищенствующие монахи и университет

Дальнейшему распространению этой ползучей приватизации способствуют два обстоятельства тринадцатого века — нищенствующие монахи и средневековый университет. С появлением нищенствующих монахов на Западе возникает класс религиозных людей без постоянного места жительства. Будучи часто в походе, проносясь в апостольских путешествиях по всей Европе, нищенствующие монахи были вынуждены совершать свои службы где придётся. А многочисленные студенты-священнослужители в университетах хотя и были обязаны посещать общественные часы в церкви своего бенефиция (в которой им платили за служение), но не могли одновременно и учиться, и выполнять эту обязанность. Как обычно, моралисты и канонисты пришли на помощь, предоставив необходимые лазейки в безвыходной ситуации. Первое формальное обоснование частного чтения часов содержится у Хостенсиса (ум. 1271) в *Лекциях по пяти книгам Декреталий*.[6] Как папа и его курия иногда отказываются от хорового служения из-за загруженности работой, утверждает он, точно так же и другие священнослужители по уважительной причине могут отказаться, если только они восполняют пропущенные часы частным образом. Общая молитва, бывшая когда-то *единственным* способом совершения часов, теперь превратилась в *преимущественный* способ. И то, что́ когда-то было обязанностью всей христианской общины *в целом* (*in solidum*), — а особой обязанностью священнослужителя было только по той причине, что ему платили за служение определенной общине в совершении ее богослужения, — теперь стало индивидуальной, личной обязанностью духовенства как такового.

Каноники, капитулы и частное чтение

К пятнадцатому веку частное чтение службы стало обычной практикой среди приходского духовенства, а обязанность общего совершения служб, когда-то возлагаемая на всех, постепенно переходит к остаткам профессионального хора бенефициариев, «каноникам» или «соборному капитулу». Но для того чтобы эта эволюция завершилась, потребовалось по меньшей мере еще одно столетие. Вплоть до Тридентского собора (1545-1563) я не знаю ни одного соборного постановления, которое обязывало бы к частному чтению службы. И, что еще более важно, не существует ни одного указа, утверждающего такое чтение в качестве нормы. Вплоть до шестнадцатого века официальное церковное законодательство, по крайней мере, продолжало видеть в частном чтении службы исключение, допустимое только в случае необходимости.[7]

Сам Тридент в сессии XXI, *Decreta reformationis*, канон 4, упоминает об общественном богослужении на приходах, но о частном чтении не упоминает ни разу. Однако, несмотря на официальную линию, к этому времени раннехристианское и средневековое представление об общественном богослужении в собрании как о единственном для всех нормативе умерло под давлением новых форм духовности, апостольства и религиозной жизни. Уже в четырнадцатом веке новое благочестие (*devotio moderna*) отходит от средневековых, формальных, внешних обрядов к более спонтанному, внутреннему, личному благочестию. Мы вступили в эпоху «благочестивой жизни» в ответ на чрезмерную обрядность средневековых религиозных практик, и набожные души теперь предпочитают более «внутреннюю» жизнь вместо «отвлекающих факторов» общей, хоровой молитвы.

---

[6] *Ibid*. 14.
[7] *Ibid*. 17ff.

Религиозность без хорового служения: иезуиты и после них

Именно в этом мире родились иезуиты, утвержденные как орден в 1540 году в своем первоначальном ядре из реформированного белого духовенства, которое собралось вокруг Игнатия Лойолы во время его учебы в Париже с 1528 по 1535 год. Как хорошо известно, иезуиты избегали служения в хоре. Однако это не было вызвано каким-либо отвращением или неуважением к общественной церковной молитве. Доказательства личной преданности Игнатия общественным часам и ежедневного посещения им этих служб в течение «лет паломничества» не вызывают сомнений.[8] Единственный смысл его упорного отказа позволить своим людям исполнять *обязанности* ежедневного общего служения в хоре был тем же самым, что и причина его отказа принять постоянное попечение о душах: и то, и другое требует постоянного местожительства и обязанности находиться в определенных местах в определенное время, а это помешало бы мобильности и свободе, к чему Игнатий стремился ради апостольства, которое он считал призванием своих людей (*Конституции* 324, 586, 588-9).[9]

Но это не означает, что преданность общественному богослужению в какой-то мере противоречит духу Игнатия, как иногда полагают. В *Конституциях* недвусмысленно говорится, что те иезуиты, которые «чувствуют к нему преданность», согласно словарю тех дней пиетизма, найдут множество возможностей содействовать ему (586). В этом правиле мы распознаём сущность духа Игнатия. Иезуитская работа и благочестие были направлены вовне (*ad extra*), и Игнатий решительно отказался издавать *любые* постановления, которые могли бы каким-либо образом помешать или же ограничить апостольское обязательство иезуитов служить там, где необходимо. Этому было подчинено все остальное: молитва, одежда, покаяние — и литургия. Ни один иезуит никогда не должен быть в состоянии отказаться от миссии, служения своему ближнему, пастырства, дел милосердия под тем предлогом, что ему нужно быть на вечерне. Служба могла совершаться в иезуитских домах и церквах (586). А отвергнуто было именно *обязательство* совершать их *регулярно* (586). Отнюдь не будучи противником часов, Игнатий ввел Малую службу Пресвятой Деве наряду с двумя ежедневными испытаниями совести в состав ежедневного часа молитвы, который он установил для студентов-иезуитов на время их обучения (342-43).

Но вопреки общепринятому мнению отмена хорового служения в религиозной жизни не была изобретением иезуитов. Из новых орденов регулярных клириков шестнадцатого века, основанных незадолго до или же после иезуитов, — театинцев (1524), варнавитов (1533), сомасков (1534), иезуитов (1540), регулярных клириков Божией Матери (1574), камиллианцев (1582), меньших регулярных клириков (1588) — только первые два сохранили каноническую обязанность службы в хоре, хотя на самом деле упрощенное хоровое чтение службы обычно практиковалось вне богослужения или же по предписанию в конституциях.[10] Здесь, как и везде, оригинальности иезуитов уделяется слишком много внимания. У этих орденов, как и у иезуитов, также не было особых религиозных обычаев, а у некоторых в качестве одной из основ их традиции был «четвертый обет» — ради той или иной цели.

---

[8] См. P. Dudon, *St. Ignatius of Loyola* (Milwaukee: Bruce, 1949) 59.

[9] St. Ignatius of Loyola, *The Constitutions of the Society of Jesus*, trans. with an introd. and commentary by G. E. Ganss (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1970). Ссылки на *Constitutions* в соответствии с официальной нумерацией даны в скобках в тексте.

[10] Ср. F. Andreu, "Chierici regolari," *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. 2 (Rome: Ed. Paoline, 1975) 907; T. H. Clancy, *An Introduction to Jesuit Life The Constitution and its History through 435 Years* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1979) 17-18.

Таким образом, иезуиты в этих и других вопросах были не столько новаторами, сколько выдающимися людьми своего времени, обладающими динамизмом и организованностью, позволяющими внедрять новые методы и популяризировать их во всей Латинской Церкви. Но «нужды и потребности» не были их делом. Они уже проявились в событиях, которые тремя столетиями ранее привели к движению нищенствующих монахов — религиозных орденов, посвященных не только духовному развитию своих членов, подобно монахам, но и обучению, преподаванию, проповеди, письму. Если монахи и занимались дополнительно чем-нибудь подобным, то целью монашеских учреждений было не это.

Начало этого сдвига в религиозной жизни восходит к двенадцатому веку, когда мир, описываемый Дэвидом Ноулзом как «новый городской, плебейский, меркантильный», находился в стадии зарождения — мир, потребности которого не удовлетворялись существующими орденами монахов и каноников.[11]

> К концу двенадцатого века чувство усталости и дезинтеграции начало проникать в высшие круги церковной жизни. Монашеское возрождение израсходовало свою силу…
>
> Тем временем во второй половине двенадцатого века совершенно новый религиозный климат сложился в городах северной Италии, и в долинах Рейна и Роны, которые стали первыми районами, получившими прибыль от нового изобилия и торговли, и первыми, расширившими ткацкую промышленность, что привело к первой промышленной революции в средневековой Европе. В этих населенных центрах, незатронутых орденами монахов и каноников, и недостаточно обслуживаемых невежественным и часто деградировавшим духовенством, появился новый тип ревностного мирского благочестия, почти с рождения содержащий в себе зародыши всех черт, которые позже стали ассоциироваться с протестантизмом и нонконформизмом: недоверие к священнодействию и сакраментализму, настойчивость в чтении Священного Писания на родном языке, рвение к проповедничеству и слушанию проповедей, любовь к общению и молитвенным «собраниям», а также организация благотворительности. Из них наиболее известными и наиболее постоянными, если исключить откровенно неортодоксальных альбигойцев, были вальденсы из Лиона, которые распространились в Ломбардии и южной Германии, а также гумилиаты Милана и северной Италии. Некоторые из них стали псевдорелигиозными орденами внутри Церкви… Для нашей цели интерес к ним заключается в той роли, которую они сыграли в предыстории нищенствующих монахов, и мы отмечаем у них: во-первых, нужду городского населения — как пролетариата, так и буржуазии — в благочестивой жизни; во-вторых, привлекательность бедности и общинной жизни; и в-третьих, стремление скорее к нравственному наставлению и изучению жизни Христа, чем к литургической молитве. Сразу видно, что основные «ноты» движения нищенствующих монахов: проповедь, нищенство и приглашение мирян в «третий», или «покаянный», орден — в точности соответствуют этим потребностям. Разлад, особенно в Италии и Провансе, между официальной, богатой Церковью, будь то высокопоставленные священнослужители или крупные религиозные корпорации, и массами людей, будь то зажиточные бедняки или неграмотные крестьяне, становился с каждым годом все шире, и угрозы священнической и сакраментальной системе предвещали раскол, подобный тому, который действительно произошел триста лет спустя.[12]

---

[11] D. Knowles, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the Coustitutional History of Religious Orders* (Oxford: Clarendon Press, 1966) 42.
[12] *Ibid*. 42-43.

Именно нищенствующие монахи, а затем и *devotio moderna* способствовали отходу от духовной жизни, основанной на обрядах и церемониях, часто перегруженных и бесплодных даже для монахов, о чем они сами в изобилии свидетельствуют. Одного примера будет достаточно: в своем капитуле 1277 года Черные монахи Англии сетуют на то, что

> …продолжительность службы вызывает отвращение и лишает религиозного рвения; по ее причине учеба, некогда составлявшая славу ордена, устарела… Поэтому многие люди, отличающиеся достоинством, знаниями и нравственностью, держатся подальше от ордена и презрительно отказываются вступать в него.[13]

Поэтому и неудивительно, что готова была плодородная почва для более эмоциональной, субъективной, внутренней религиозной жизни, сосредоточенной на личности Иисуса и находящей выражение скорее в размышлении и умножении «религиозных рвений», нежели в традиционных монашеских практиках *lectio divina*, изучения Отцов и служения в хоре.[14]

Нищенствующие монахи в конечном счете не смогли решить проблему; это видно из позднейших событий, кульминацией которых стали протестантская реформация и католическая Тридентская реформа — движения, которые, как показывают современные историки, такие как Жан Делюмо, имеют гораздо больше общего, чем может показаться на первый взгляд.[15] Взгляды Игнатия на молитву относятся к этому противодействию средневековому экстернализму и ритуалистическому сакраментализму, которое у католического реформаторского движения шестнадцатого века было общим с протестантскими реформаторами. Этим объясняется популярность многих иезуитских книг о благочестии среди протестантов.[16] И для тех, и для других молитва не была чем-то вроде служения, совершаемого в определенных формах и в определенное время.

Несведущие в его писаниях и в его духе часто обвиняли Игнатия в том, что он устанавливал ограничения, применял метод смирительной рубашки к молитве. Нет ничего более далекого от истины. Ни один основатель религиозного ордена или конгрегации в истории не отказывался устанавливать какие-либо предписания, касающиеся молитвы своих религиозных воспитанников, помимо общей нормы постоянного единения с Богом, столь решительно (*Конституции* 342-45, 582): «…в том, что касается молитвы, медитации, …постов, бдения и других строгостей или епитимий, не представляется целесообразным давать какие-либо другие правила, кроме тех, которые диктует благоразумное милосердие…» (582). *Духовные упражнения* Игнатия содержат в себе множество методов молитвы, но само их количество показывает, что они являются всего лишь рядом возможностей, которыми следует пользоваться в той мере, в какой они полезны. Постоянно повторяющаяся норма Игнатия во всех подобных вопросах состоит в акцентировании всего, что способствует достижению желаемой цели под руководством духовного наставника или настоятеля, и постоянном уклонении от излишеств в аскезе.

Формула, которая лучше всего резюмирует учение Игнатия о молитве, — это его выражение «находить Бога во всем». Таким образом, игнатианская молитва больше была похожа на молитву ранних египетских отшельников,

---

[13] W. A. Pantin, *Documents Illustrating Activities of the General and Provincial Chapters of the English Black Monks* (The Royal Historical Society, Camden Third Series XLV, London, 1931) 64ff., здесь цитируется из van Dijk and Walkcr, *Origins* 24.
[14] Clancy, *Introduction to Jesuit Life* 13ff., 28ff.
[15] J. Delumeaux, *Catholicism between Luther and Voltaire: a New View of the Counter-Reformation* (London: Burns and Oates, 1977).
[16] Clancy, *Introduction to Jesuit Life* 127-128, 148.

которые избегали курса общих часов молитвы из-за евангельской заповеди всегда молиться. И поэтому они молились, пока работали, и работали, пока молились. Все что сделал Игнатий, так это превратил работу в апостольскую: помимо обладания каким-либо «служением», служение для иезуита заключается в выполнении любой миссии по послушанию с чистотой намерений и в единении с Богом. Ибо его призвание — находить Бога не в псалмах и чтениях, не в земных поклонах и бдениях, а в том, к чему его призывает воля Божия. Следовательно, у Игнатия был подлинно новозаветный взгляд на «литургию» в буквальном смысле этого слова как на служение. Когда он говорит, что иезуиты клянутся «идти туда, куда прикажет Его Святейшество… ради вопросов, касающихся служения Богу и благополучия христианской религии», он не смог бы стать бóльшим паулинистом. Ведь для Игнатия, так же как и для Павла, истинное христианское «служение Богу» намного больше того, что мы делаем в церкви.[17]

Во всем этом моя цель — не написать *apologia pro domo mea*, а только прояснить ситуацию, поместив взгляды Игнатия в их исторический контекст. Я думаю, что это важно для иезуитов и большинства более поздних латино-католических конгрегаций, которые подражали им в отмене служения в хоре ради апостольства. Игнатий видел, как на его глазах разрастаются острые апостольские нужды Церкви. Он видел также, что тогдашние монахи со своими служениями, как бы он их ни любил, ничего не делали, чтобы остановить прилив. И поэтому он сделал свои выводы.

Решив уменьшить бремя литургии в пользу апостольской мобильности, Игнатий проявил себя человеком великой проницательности. Именно это его решение выиграть время и мобильность, не принимая во внимание повседневное общее богослужение, как раз и показывает, насколько исторически обусловленной всегда обязана быть фактическая практика таких правильных духовных прозрений. Латинскому католику шестнадцатого века не пришло бы в голову отказаться от ежедневных «частных» месс ради чего-либо, но в свете литургической истории это был бы гораздо более традиционный вариант. Так что выбор Игнатия был полностью латинским, полностью средневековым. До западного Средневековья никому бы и в голову не пришло предпочесть ежедневную частную мессу общим часам в будние дни.[18] Если такое утверждение приводит читателя в замешательство, это только показывает, что мы тоже являемся жертвами собственных штампов. Существует столько же (даже больше) дошедших до нас исторических свидетельств об обязательности ежедневной утренней и вечерней молитвы, общей и возложенной на всех — на мирян наравне с духовенством и монахами, сколько и об обязательности воскресной мессы. Так это и оставалось без изменений до Средневековья, и даже тогда изменилось только на Западе. Но, конечно, Игнатий и его современники не имели ни малейшего представления ни о чем подобном.

Что Игнатий и основатели, черпавшие у него вдохновение, сделали бы сегодня — это, конечно, другое дело. Многое в современной религиозной жизни — например, академические сроки и ограничительные требования профессиональной специализации — неизбежно накладывает гораздо большие ограничения на апостольскую мобильность, чем общая молитва. И сегодня иезуиты не видят проблем в принятии попечения о душах на приходах, хотя Игнатий, как мы видели выше, исключил его именно по тем же причинам, по которым исключил хор. В первую очередь, из виденного нами должно быть понятно, что вопрос больше не может быть поставлен в терминах средневековой концепции «хора». Реальный вопрос заключается в том, можно ли в свете того,

[17] См. главу 18.
[18] См. Taft, "The Frequency of the Eucharist," и *id., Beyond East and West* ch. 5.

что мы знаем об истории часов, считать любого христианина навсегда освобожденным от вековой обязанности совместного восхваления Бога в начале и в конце каждого дня?

Священническое благочестие семнадцатого века, особенно во Франции, только усиливает ту же тенденцию к интериоризации среди епархиального духовенства. К этому времени бревиарий стал личным Молитвенником священника, а ученые той эпохи, такие как Томассен, даже пытаются показать, что обязанность частного чтения восходит к Средневековью и даже к пяти первым векам![19]

Эти события, основополагающие во всей истории западного *отношения* к часам, и сопутствующая им приватизированная церковная духовность, жертвами которой латинское духовенство в целом является до сих пор, повлияли и на превращение римского Бревиария в его тридентскую форму. Мы уже говорили о папе и его курии, а также о нищенствующих монахах. Они столкнулись почти с той же проблемой, с которой должны были столкнуться иезуиты в более поздний период, но тогда еще не пришло время для столь радикального решения, как у Игнатия. И его не было до Литургического движения нашего времени, а исторические исследования природы литургии часов, исходящие из нее, показывают, что реальное решение следует искать не в литургическом приватизме пиетизма шестнадцатого века, и не в романтизме бенедиктинского возрождения а-ля Геранже девяностых годов, а скорее всего, по-видимому, в обновленном понимании того, чтó такое эта общая молитва в первую очередь. Но мифы не умирают, что по-прежнему явствует из упоминаний о богослужении как о чем-то изначально предназначенном для монахов — упоминаний в других, действительно превосходных современных книгах.[20]

[19] Salmon, *The Breviary* 22.
[20] Например, Clancy, *Introduction to Jesuit Life* 19.

19. Римское богослужение

От Бенедикта к монахам

В основном скелете римского богослужения со времен св. Бенедикта мало что изменилось: его структура по существу оставалась той же самой с шестого века и до II Ватиканского Собора. Традиция гласит, что папа св. Григорий I Великий (590-604) был первым папой из числа монахов, кто реформировал римское богослужение, но если это так, то мы понятия не имеем, чтó он сделал. Но одно можно сказать наверняка. Для своих миссий в Северную Европу и Британию он сделал раннее бенедиктинское монашество инструментом, с помощью которого началось распространение римских обычаев на север.[1] В 596 году св. Августин Кентерберийский привез в Британию римские богослужебные книги, а Собор в Кловешо в 747 году постановил, что службы должны совершаться в соответствии с обычаями Римской Церкви. Из Британии римский обычай пришел в Германию со св. Бонифацием (ум. 755) и его спутниками. Пипин Короткий (751-768) отменил галльское богослужение в своей империи в пользу римской литургии. Таким образом, к восьмому веку римский обряд стал господствовать по всему Западу, за исключением Иберийского полуострова, и в конце концов, Григорий VII (1073-1085) ввел римское богослужение даже там.

Но конечно же, это не означает повсеместного единообразия литургических обычаев. Некоторые церкви, такие как Милан, придерживались своей собственной практики, а другие адаптировали римские рамки к своим собственным потребностям. Более того, Абеляр в 1140 году утверждает, что даже в Риме только в Латеранской базилике соблюдался древнеримский обряд.[2] Он имеет в виду, что у монашеских общин, обслуживающих римские базилики, были свои собственные местные практики, как это было до Тридента повсюду на Западе, до сих пор есть почти везде на Востоке и снова возникает в римской традиции после II Ватикана. Ибо если доступные документы и показывают преемственность основной структуры от самых ранних свидетельств до Амалара Мецского (ум. 850) *Liber officialis* IV, 1-12 и *De ordine antiphonarum* 1-7,[3] и далее до реформ Пия V и Пия X, тем не менее эта структура была только скелетом для антифонов, коллект и т. д., которые брались из антологий, таких как антифонарии и коллектарии, в соответствии с нормами, содержащимися в местных календарях и обычаях.

Более поздняя история, для подробного описания которой у меня нет здесь места, включала в себя перестановки в распределении псалмов, умножение проприев санкторала в ущерб *proprium de tempore*, и нагромождение вотивных и заупокойных служб, пока в двенадцатом и тринадцатом веках не был достигнут апогей готических крайностей, когда *monachus propter chorum* — монах для хора — было правилом, и службы занимали почти все время монаха-хоровика, когда он не спал.[4] Как выразились ван Дейк и Уокер: «Средневековая монашеская жизнь страдала от полного литургического изнеможения, переедания и последующего духовного расстройства желудка».[5] То, что хорошего у человека может оказаться чрезмерно много, еще не стало признанным литургическим принципом. Уже в одиннадцатом и особенно в двенадцатом веках стоны по

---

[1] van Dijk and Walker, *Origins* 18ff.
[2] *Ep*. 10, PL 178, 340.
[3] J.-M. Hanssens (ed.), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, 3 vols. (ST 136-140, Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1948-1950); here, II 403-457; III, 19-37.
[4] van Dijk and Walker, *Origins* 20ff.
[5] *Ibid*. 21.

поводу невыносимого бремени перегруженного богослужения становились все более частыми, а упадок Клюни после смерти Петра Достопочтенного в 1156 году и подъем цистерцианского движения с возвращением в нем к первозданной бенедиктинской простоте являются предзнаменованиями: что-то должно произойти.[6]

Куриальное богослужение и Меньшие братья

Именно в этот момент в истории, которая была мастерски реконструирована С. Дж. П. ван Дейком и Джоан Хейзелден Уокер,[7] выходят на сцену папский дворец и Меньшие братья. Поскольку папе и его двору тоже приходилось выполнять дневную работу, они «всегда сокращали и часто изменяли (*semper breviabant et saepe alterabant*) службу», как проворчал консервативный декан капитула Тонгреса (Тонгерена) Ральф ван дер Беке (Радульф де Риво, ум. 1403) в *propositio* 22 своей *De canonum observantia liber*. Он добавляет: «В Риме я видел ординал (*ordinal*) этой службы. Она была составлена во времена Иннокентия III; и Меньшие братья следуют этой сокращенной службе. Поэтому они озаглавливают свои книги "по обычаю Римской Курии"».[8] Это история римского Бревиария с тринадцатого века до Тридента в двух словах. Ральф ворчал по этому поводу, но в свое время реформа Иннокентия III (ум. 1216) была встречена вздохами облегчения. Францисканский монах Салимбене де Адам Пармский (ум. после 1287) писал в своей словоохотливой хронике:[9]

> Иннокентий III улучшил церковную службу, исправляя и перестраивая, добавляя свое и изымая чужое. Несмотря на это, на самом деле еще не все в порядке, как считают многие люди. Есть еще многое, что можно было бы смело опустить, поскольку оно скорее утомительно, чем благочестиво, как для тех, кто должен произносить службу, так и для тех, кто соприсутствует.

Обратите внимание на этот последний кусочек средневекового клерикализма, прекрасное свидетельство упадка любого представления о кафедральном богослужении как об относящемся к обязанностям народа Божьего. Затем монах приводит несколько примеров необходимых изменений, заключая: «Короче говоря, в церковной службе много того, что можно бы исправить. И стоило бы, поскольку в ней полно шероховатостей, хотя это не всегда осознается».

Таким образом, именно в тринадцатом веке римская литургия часов начинает превращаться в «бревиарий». Решающим шагом в этом процессе стало принятие Меньшими братьями ординала Иннокентия III, то есть правил богослужения курии. Позже, около 1250 года, великий министр генерал Хеймо из Фэвершема переработал ординал куриального типа для регулирования употребления существующих богослужебных книг у францисканцев, и именно эти пересмотренные обычаи монахи распространили по всему латинскому христианскому миру.

Конечно, курия и нищенствующие монахи не изобрели бревиарий, как когда-то считалось. Изначальные бревиарии, как показали ван Дейк и Уокер, не были портативными богослужебными книгами или книгами, предназначенными для частного чтения служб, а были только попытками объединить в одном томе различные элементы службы, разбросанные по нескольким книгам — Псалтирь, Антифонарий, Респонсориал, Гомилиарий, Легендарий (Жития святых),

---

[6] *Ibid*. 22ff.
[7] *Ibid*., на которого я полагаюсь в краткой следующей далее истории.
[8] Цитируется *ibid*. 3.
[9] *Ibid*. l, из *Cronica*, MGH, *Scriptores* XXXII, 31. О реформах Иннокентия III см. van Dijk and Walker, *Origins* 95ff.

Либрарий (чтения Священного Писания) — с ординалом, в котором говорится, что, где и когда следует.[10] Такие бревиарии, или антологии, состоящие из избранных произведений в достаточном для произнесения связанной службы количестве, использовались в папской курии до реформы Иннокентия III. И даже после этой реформы и ее францисканских адаптаций те, кто пользовался новыми, удобными, портативными бревиариями, адаптировали их по-своему. Стабильность западной католической литургии между Тридентом и II Ватиканом не следует относить к этому более раннему периоду, поскольку только после Тридента стали укрепляться те литургические единство и стабильность, к которым привыкли латинские католики до II Ватикана.

Век реформ

Шестнадцатое столетие было веком реформ. К тому времени появилось множество свидетельств бесплодия латинского хорового служения, и неудивительно, что большинство новых религиозных орденов отказались от хора. Даже монахи были сыты по горло. Блаженный Павел Джустиниани (1476-1528), современник Игнатия Лойолы, реформатор камальдульских эремитов и основатель Конгрегации камальдульских эремитов Монте-Короны, говорит о литургии в терминах, удивительно напоминающих *Конституции* иезуитов с их настойчивостью на литургии, отличающейся простотой и строгостью, в ответ на преобладающую помпезность эпохи Возрождения того времени: «Мы не поем, за исключением очень редких случаев… Не должно получать удовольствие от помпезности процессий».[11]

До Тридента предпринимались различные попытки реформы бревиария, некоторые из которых, по общему признанию, были по духу скорее гуманистическими, чем духовными. Христианская латынь была не на много лучше, чем нескладные стишки для гуманиста эпохи Возрождения, церковного или же нет; и не единичны случаи согласия образованных гуманистов из духовенства с этим презрительным отношением ко многим гимнам и другим элементам бревиария (проблемы литургического языка не были порождены международной комиссией по английскому языку в литургии; они восходят к тому моменту, когда кто-то впервые решил перевести преимущественно греческие изначальные литургии на какой-либо другой язык). Иные католические реформаторы шестнадцатого века, преимущественно духовно мотивированные, хотели исключить апокрифические и житийные агиографические материалы, убрать чрезмерные вотивные службы, дать больше места чтениям из Писаний и восстановить *proprium de tempore* на первоначальном центральном месте, которое он занимал до того, как уступил посягательствам разросшегося санкторального цикла. Третья группа, скорее пиетистская, чем литургическая, желала, чтобы бревиарий преимущественно подходил для частного чтения с духовной пользой.

I. Бревиарий Киньонеса[12]

Только два из этих многочисленных проектов реформы бревиария шестнадцатого века должны задержать нас здесь: проект 1535 года испанского францисканского кардинала Франсиско де лос Анжелеса де Киньонеса и проект Пия V, который заменил Бревиарий Киньонеса после Тридента, в 1568 году. Бревиарий Киньонеса был одной из нескольких редактур по заказу Климента VII. В первом его издании (1535), предназначенном для частного чтения, вся Псалтирь

[10] Ср. van Dijk and Walker, *Origins* 26ff.
[11] Цитируется из J. Leclercq, *Alone with God* (London: Catholic Book Club, 1962) 111.
[12] О Киньонесе см. P. Salmon, *L'office divin au Moyen Age. Histoire de la formation du bréviaire du IX^e au XVI^e siècle* (Lex orandi 43, Paris: Cerf, 1967) 178-184; Jungmann, *Pastoral Liturgy* 200- 214.

распределена без повторений на неделю — по три псалма в часе; увеличена продолжительность рядовых («*in course*») чтений Писаний; убраны жития, вотивные службы, а также такие хоровые элементы, как антифоны, респонсории, главы, ходатайства и многие гимны; а утреня сокращена до одного ноктурна с тремя чтениями. В результате получился короткий, однородный, простой, удобный в употреблении бревиарий с большим количеством Священного Писания. Его недостатком было противодействие, вызванное им среди тех, кто считал его слишком радикальным отходом от традиции.

Первое издание, напечатанное с одобрения Павла III в 1535 г., распространилось, подобно лесному пожару: за первый год оно выдержало одиннадцать тиражей. Исправленное издание с восстановленными в некоторых местах антифонами появилось в следующем году (1536) также с одобрения Павла III, разрешившего мирским священникам пользоваться им, если пожелают. Широко известный как *Бревиарий Святого Креста*, поскольку Киньонес был кардиналом Санта-Кроса — прямо по улице от того места, где я печатаю эту рукопись, — за тридцать два года, пока был в употреблении, он выдержал более ста изданий — достаточно ясное указание на то, насколько он был необходим.

II. Бревиарий Пия V

Тридентский Бревиарий Пия V (1568) представлял собой возврат к принципам кардинала Джанпьетро Карафы, который отменил папское одобрение Бревиария Киньонеса во время своего краткого понтификата под именем Павла IV (1555-1559), хотя одобрение было возобновлено его преемником Пием IV (1559-1565). Новый бревиарий должен был стать восстановлением римского богослужения, а не новым творением, и поэтому хоровые элементы были восстановлены, хотя житийный и вотивный материал, изъятый Киньонесом, был исключен, а службы — сокращены и упрощены. Этот Бревиарий Пия V, если исключить более позднее распространение местных нео-галликанских бревиариев во Франции семнадцатого-девятнадцатого веков, вытеснил все те латинские службы, которые не могли претендовать на принадлежность традиции, по крайней мере, двухсотлетней давности.

Современные реформы

I. Пий X

Помимо незначительных изменений в течение прошедших столетий, особенно в чтениях,[13] следующей римской реформой бревиария была реформа Пия X в 1911 году. Основной проблемой богослужения Пия V было его возвращение к ситуации до Киньонеса, в которой преобладал санкторал, с тем неизбежным результатом, что небольшое количество общих псалмов святым повторялось до тошноты.[14] Пий X попытался объединить санкторальный и темпоральный циклы вместо наличествующей ситуации, когда в большинстве дней первый заменял собою второй.

Еще важнее, что он перераспределил Псалтирь. По традиционной римской системе Псалтирь распределялась между ноктурнами (утреней) и вечерней, на первую из которых приходились Псс. 1-108, на вторую — Псс. 109-150, распределенные по этим двум часам в течение одной недели. Мы уже видели, как Бенедикт изменил это, исключив из утрени и вечерни те псалмы (например, Псс. 148-150 из *lauds*), за которыми уже было закреплено в курсе определенное место.

[13] Ср. Righetti, *Storia liturgica* vol. 2, 677ff.
[14] Jungmann, *Pastoral Liturgy* 202.

Киньонес избрал распределение Псалтири, основанное не на библейском порядке псалмов, а на соответствии и продолжительности того или иного псалма: по три в часе — два коротких и один длинный, в результате чего каждый час был примерно одинаковой длины. Пий V вернулся к слегка измененной традиционной римской системе, от которой не отказывались до Пия X. Последний сократил утреню (*nocturns*) с традиционных двенадцати до девяти псалмов, и впервые в истории христианской утрени (*morning praise*) Востока и Запада хвалитные псалмы — Псс. 148-150 — перестали произносить ежедневно, но было назначено по одному хвалитному псалму на каждый день недели, начиная с субботы: Псс. 148, 116, 134, 145, 146, 147, 150. Кроме того, Псс. 50 и 62 были убраны из фиксированных псалмов *lauds*, как и традиционные песни, за исключением Великого поста и бдений.[15] Для всякого, кто имеет представление об истории этой службы, это явилось шокирующим отходом от почти универсальной христианской традиции, и в таком виде все оставалось до II Ватикана.

Кроме того, стоит отметить исчезновение еще одного кафедрального элемента из богослужения Пия X, на этот раз — из вечерни. До реформы Пия X вечерня в римском Бревиарии имела следующую структуру:[16]

Инвитаторий: Пс. 69

Непрерывное псалмопение: 5 псалмов

Чтение

Гимн

Версикул: Пс. 140:2 (ежедневно, кроме субботы)

Magnificat

Теперь мы знаем, что *Magnificat* является более поздним, бенедиктинским дополнением, и что у Амалара Мецского (ум. 850), *Liber officialis* IV, 7:17-19, каждение на вечерне было связано не с *Magnificat*, как сегодня, а со стихом Пс. 140:2: «Да вознесется молитва моя, как фимиам, пред Тобою, воздеяние рук моих, как вечерняя жертва».[17]

На протяжении всех этих различных реформ вплоть до Пия X проблема римского богослужения заключалась, прежде всего, не в его структуре, поскольку его основной скелет практически не изменился со времени наших самых ранних свидетельств и до тех пор, пока в 1911 году не была обнародована работа комиссии Пия X, и пока в 1913 году она не стала обязательной для всех, кто ранее был связан с Бревиарием Пия V. Гораздо более серьезной, чем какой-либо дефект структуры, проблемой была постоянная тенденция разросшегося санкторала давить на более важный темпоральный цикл, и реформе Пия X удалось еще раз сократить этот рост и в какой-то мере вернуть воскресенью изначальное первенство.

II. II Ватиканский Собор

Реформа римского богослужения 1971 года, произошедшая в связи с II Ватиканским Собором, была еще более радикальной, чем реформа Пия X. Базовая структура римских часов опять более или менее сохранилась за следующими исключениями: в соответствии с современным возрожденным интересом к возвещению слова Божьего к каждому часу было добавлено чтение Священного Писания, за которым следует краткий припев и евангельская песнь; коллекты предусмотрены для каждого псалма; гимн с традиционного его места после

[15] Righetti, *Storia liturgica* vol. 2, 690, дана таблица с расписанием Псалтири Пия X.
[16] См. Winkler, "Über die Kathedralvesper," 97.
[17] *Ibid*. 100-101; об Амаларе, изд. Hanssens (примеч. 3 выше) II, 435.

чтения и припева перенесен на начало службы. Я считаю достойными восхищения все эти структурные изменения. Теперь час начинается гимном, который выражает его тему в самом начале, а центральное положение места для Священного Писания, безусловно, не нуждается в защите.

Кроме того, количество часов в курсе было сокращено с восьми (или семи, если считать ноктурны и *lauds* за один) до пяти за счет сокрытия примы и сокращения оставшихся дневных часов до одного. Бдения, или ноктурны, заменяются «*Службой чтений*», которую можно читать в любое время или совершать как бдение.

Большие изменения произошли и в употреблении Псалтири. При разрыве с давней традицией Псалтири на неделю правило (*pensum*) псалмопения было сокращено на три четверти, и Псалтирь теперь распределяется на четыре недели, а не на одну. Кроме того, монашеский принцип непрерывного псалмопения отвергается в пользу «кафедрального» принципа отбора псалмов, усваиваемых часу, как это делал Киньонес. К тому же, комиссия по реформе имела смелость опустить некоторые псалмы или стихи псалмов как «неподходящие», а в псалмопение включено гораздо больше библейских песней, чем было ранее. Более того, традиционный римский репертуар — не только песней, но также гимнов и чтений — был значительно расширен.

Наконец, была предоставлена определенная степень гибкости в выборе — на усмотрение тех, кто совершает службу, а соотношение ординария и проприя было значительно упрощено, больше уже не требуя тех почти талмудических знаний, которые когда-то были необходимы, чтобы пробраться сквозь древний римский Бревиарий в некоторые дни.

Структура утренней и вечерней молитвы в новом богослужении выглядит следующим образом:

Утреня	*Вечерня*
Вступительный стих	
Пс. 94	
Гимн	
Псалмопение	
Утренний псалом	2 псалма
Ветхозаветная песнь	Новозаветная песнь
Псалом хвалы	
Чтения Писаний	
Короткий припев	
Евангельская песнь	
Benedictus	*Magnificat*
Молитвы	
Молитвы приношения и хвалы	Ходатайства
Заключительная коллекта	
Благословение	

Но проблема с новой римской *литургией часов* заключается не в структуре. Обновленная структура во многих отношениях представляет собой смелый разрыв с прошлым. Проблемы — с языком, длиной, слишком полным монашеским курсом, слишком большим количеством псалмов в неделю — решались воображением и решимостью. Но многие считают, что недавнюю

реформу римского богослужения омрачило нежелание более радикально порвать не только с формами, но и с менталитетом этого прошлого.[18]

В ходе дискуссий после II Ватиканского Собора в течение нескольких часов прозвучало несколько информированных голосов, призывающих к созданию общедоступного «кафедрального» богослужения, подходящего для общественных служб на приходах.[19] Но в отчете Аннибале Буньини о работе комиссии по реформе богослужения ясно видны три вещи:[20]

> 1) главной заботой была подготовка молитвослова для духовенства и верующих;
>
> 2) упрощенно предполагалось, что молитва будет совершаться, по большей части, наедине. Служба «с народом», как это называли, была предусмотрена, и даже речь шла о ее желательности, но весь тон и лексика дискуссий показывают, что она была исключением, а не отправной точкой для понимания часов;
>
> 3) историческая основа большей части дискуссии была крайне недостаточной, поскольку все базировалось почти исключительно на постсредневекоой латинской традиции.

Те же самые недостатки: клерикализм, приватизация и неосведомленность о ранних и восточных традициях — видятся также и в обсуждениях евхаристического сослужения, и более того, они присущи большей части западной литургической инициативы. Литургиология, как и филология, является сравнительной дисциплиной. Литурголог, знающий только одну традицию, подобен филологу, знающему только один язык.

В дебатах о богослужении эта проблема проявляется, например, в критике того, что служба слишком «монашеская».[21] Имеется в виду, что в службе есть элементы, предназначенные для общего употребления — как если бы это было характеристикой монашеского, а не приходского обихода! Аналогично, возражения против введения общих ходатайств в конце *lauds* и вечерни выявляют полную неосведомленность о том, что в раннем кафедральном обиходе подобные прошения занимали значительное место.[22]

В этих условиях неудивительно, что новая *литургия часов* несет на себе печать монашества. Такая служба, скорее созерцательная молитва, чем общедоступное религиозное служение, может быть в высшей степени подходящей для частной молитвы духовенства и верующих. Но остается в стороне реальный вопрос: должна ли литургия часов быть молитвословом для духовенства или же чем-то большим?

Но у меня нет желания строить из себя Кассандру. Компромисс по определению не может удовлетворить все ожидания, а комитеты редко приводят к чему-либо, кроме компромисса. То же самое относится и к новой римской *литургии часов*. Ее основная форма, в соответствии с четырнадцатью веками

---

[18] См. например, W. Storey, W. G. "The Liturgy of the Hours: Cathedral versus Monastery," J. Gallen (ed.), *Christians at Prayer* (Liturgical Studies, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1977) 61-82.

[19] Среди них Herman Schmidt S. J. и Juan Mateos S. J., консультанты Consilium ad exsequendam *Constitutionem de Sacra Liturgia*. Статьи Mateos, "The Origins of the Divine Office," *Worship* 41 (1967) 477-485, и "The Morning and Evening Office," *Worship* 42 (1968) 31-47, первоначально были написаны на латыни в качестве голоса, представленного на Консилиум.

[20] A. Bugnini, *La riforma liturgica* (1948-1975) (BELS 30, Rome: Edizioni liturgiche, 1983) 482-557, esp. 482-483, 503.

[21] *Ibid*. 503.

[22] *Ibid*. 543 note 62.

римской традиции, сохранила монашеский отпечаток. Любой, кто хоть что-то знает об истории церкви, вряд ли мог ожидать чего-нибудь другого.

Но еще не все потеряно. Гибкость — одна из отличительных черт римо-католического богослужения после II Ватиканского Собора, и ничто не мешает общинам сегодня делать то, что делали общины в четвертом и пятом веках, — разрабатывать популярные формы утренней и вечерней молитвы, подходящие для общего приходского служения. Конечно, их не назовешь «официальным» римским богослужением, но какую же разницу здесь усмотришь? Именно это и совершается в нашей стране, и не только лишь в одном месте. Весьма успешные общедоступные службы в *Praise God in Song* Уильяма Дж. Стори и Джона Аллина Меллоха — тому пример.[23]

Но возможно, столь радикальный отход от официальной *литургии часов* не является необходимым. Желание по-настоящему общественного совершения этой литургии и, что более важно, лежащее в ее основе богословие занимают почетное место в *Общей инструкции литургии часов* от 2 февраля 1971 года.[24] Нужно всего лишь немного воображения. Раскрыв новую американскую *Лютеранскую книгу богослужения* или Епископальную *Книгу общей молитвы*,[25] некоторые общины обнаружили, что люцернарий можно легко использовать в качестве начала «официальной» вечерни, и это, безусловно, соответствует духу *Общей инструкции*. Более того, в том же документе предусмотрено такое разнообразие гимнов и видов псалмопения, что реальная проблема заключается не столько в ограничениях самого богослужения, сколько в некомпетентности тех, кто не может должным образом совершить его, и в безразличии тех, кто вообще его не совершает. За всем этим, конечно, кроется еще более фундаментальная причина западной литургической приватизации и евхаристической избыточности. Но я уже рассматривал эти проблемы в главе 18.

Историку не дано предсказать, что́ нам готовит будущее. Каждодневная Евхаристия остается с нами. Думаю, пытаться убедить тех, кто хочет, чтобы так и было, в том, что так быть не должно, — явная глупость. Но во дни до телевидения, II Ватиканского Собора и игры на публику набожные люди также посещали *Benediction* в воскресенье вечером и богослужения новены не реже одного раза в неделю. Как показал в своей превосходной статье о частных католических богослужениях Карл Дене, эти службы удовлетворяли реальную потребность и были истинными преемниками кафедрального богослужения на Западе.[26] Возможно, пришло время западным католикам еще раз спросить себя: литургическая традиция, которая для всех практических целей ограничивается Евхаристией, действительно ли она предлагает сбалансированное питание?

Жизнеспособно ли восстановление приходских часов? Это решать литургисту-пастору. Историк может только лишь устранить препятствия для понимания, вызванные неправильным толкованием прошлого. Но там, где литургисты-пасторы восприняли свои обязанности в этом вопросе, их усилия не оказались безрезультатными.[27]

---

[23] John Allyn Melloh and William G. Storey, *Praise God in Song* (Chicago: G.I.A. Publications, Inc., 1979).

[24] *The Liturgy of the Hours. The General Instruction on the Liturgy of the Hours*, with a commentary by A. M. Roguet (Collegeville: The Liturgical Press, 1971).

[25] См. следующую главу

[26] "Roman Catholic Popular Devotions," Gallen, *Christians at Prayer* 83-99.

[27] Например, в Университете Notre Dame (Индиана, США), где *Praise God in Song* (выше, в примеч. 23) и *литургия часов* согласно реформе Собора Ватикан II совершались с большой результативностью. Об этой и других попытках восстановить общественное совершение служб суточного круга в США и других странах см. работы Шниткера, Бартоломьелло, Квентина и Райнхарта, приведенные в разделе 10 указанной ниже библиографии.

20. Часы в церквах Реформации

У протестантских реформаторов шестнадцатого века на континенте и в Англии были точно такие же проблемы со средневековым римским богослужением, как и у их современников-католиков, таких как Киньонес. Службы были слишком сложными, разросшийся санкторал давил на темпоральный цикл и нарушал непрерывное псалмопение, читалось недостаточно Священного Писания, жития святых часто были абсурдными и мешали употребить больше Писаний. Разница между протестантскими реформаторами и Киньонесом заключается в том, что у первых хватило здравого смысла понять, что богослужение предназначено для всех, а не только для духовенства. Поэтому они не отменили часы, а перевели их на народный язык.

Лютер[1]

Лютер, как и его современники-католики, убедился, что эти перегруженные, утомительные санкторальные и вотивные средневековые службы, полные житий, — они удушающие. Поэтому он приступил к их реформированию. Скорее самоуверенный, нежели сведущий в вопросах богослужения, он полагал, что ежедневная утреня и вечерня были по сути службами для возглашения слова Божьего.[2] Заблуждение такое, что дальше некуда. Утреня (*morning praise*) и вечерня (*evensong*) никоим образом не могут считаться служением Слова — хотя, безусловно, каждый волен думать, что должно быть иначе. Во всяком случае, Лютер приступил к реформе часов на этой основе. Он сохранил основной римский скелет утрени и вечерни, но уделил больше места чтениям Писания и настаивал на проповеди. Эти два часа были предусмотрены в качестве общих ежедневных служб, поскольку Лютер был противником месс в будние дни.[3]

Страсбург

В Страсбурге Реформатская церковь Буцера и прочих также сохранила ежедневные утреннюю и вечернюю молитвы на родном языке, в которых сохранена основная структура римских часов, но выброшены антифоны, а после псалмопения вставлено рядовое чтение (*lectio continua*) из Библии: из Нового Завета — утром, и из Ветхого Завета — вечером, после чего следовала проповедь.[4]

Лютеранская книга богослужения[5]

Новая *Лютеранская книга богослужения* 1978 года, подготовленная под надежным руководством выдающегося американского лютеранского литургиста Юджина Л. Брэнда, содержит часы утренней молитвы (утреня), вечерней молитвы (вечерня) и молитвы в конце дня (повечерие). Утреня и вечерня структурированы так, как показано в следующей таблице. Тишина для медитации, затем молитва — после каждого псалма или песнопения, как в древнем монашеском обычае. После каждого чтения — также тишина, затем, по желанию, — респонсорий.

---

[1] J. Neil Alexander, "Luther's Reform of the Daily Office," *Worship* 57 (1983) 348-360.
[2] H. T. Lehmann (ed.), *Luther's Works*, vol. 53, U. S. Leupold (ed.), *Liturgy and Hymns* (Philadelphia: Fortress, 1965) 38.
[3] *Ibid*. 37-38.
[4] H. O. Old, "Daily Prayer in the Reformed Church of Strasbourg, 1525-1530," *Worship* 52 (1978) 121-138.
[5] *Lutheran Book of Worship* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1978).

Утреня:	*Вечерня:*
«О, Господи, устне мои отверзеши...»	Служба света (необязательно):
Доксология	Процессия со свечой
	Возжжение свечи
	Провозглашение и припев
	Φῶς ἱλαρόν
	Благодарение за свет
Инвитаторий Пс. 94	Вечерний Пс. 140
2-й псалом	
(могут быть добавлены другие псалмы и ветхозаветная песнь)	(могут быть добавлены другие псалмы и новозаветная песнь)
Гимн	
Nunc dimittis или *Te deum*	*Magnificat*
Молитва дня	Литания
Отче наш	
Благословение	
Заключительный гимн (необязательно)	

Если должна быть проповедь, благословение опускается, а служба продолжается:

Приношение (коллекция)

Гимн

Проповедь

Молитва

Благословение

На утрене пасхальное благословение и *Te deum* могут заменить собой это благословение.

Служба света вечерни с Пс. 140 и его коллектой является отличным примером того, как можно «кафедрализировать» традиционно структурированную западную вечернюю службу.[6] Эта служба может начинаться с процессии, в которой большая зажженная свеча выносится на свою подставку перед собранием прихожан. Затем руководитель (Р) произносит нараспев возглашение вечернего света:

Р. Иисус Христос — свет миру.

Хор: Свет, Который не может объять никакая тьма.

Р. Останься с нами, Господи, ибо уже вечер.

Хор: и день почти закончился.

Р. Пусть Твой свет рассеет тьму.

Хор: и просветит Твою церковь.

Затем поется Φῶς ἱλαρόν. Во время гимна зажигаются прочие свечи от большой свечи, которая употреблялась в обряде входа. Следует благодарение за свет:

Р. Да пребудет с вами Господь.

---

[6] *Ibid*. 142ff.

Хор: и с тобою такожде.

Р. Благодарим Господа Бога нашего.

Хор: Праведно благодарити и славити Его.

Р. Благословен Ты, о, Господи, Боже наш, Царю вселенной, Тот, Кто вел людей Своих Израиля столпом облачным днем и столпом огненным ночью: Просвети нашу тьму Светом Христа Твоего; да будет Слово Его светильник ногам нашим и свет стези нашея; яко милосерд, и любиши все творение Твое, и мы, Твои создания, прославляем Тебя, Отца, Сына и Святого Духа.

Хор: Аминь.

Далее следует традиционный псалом кафедральной вечерни Пс. 140. Стихи 1-4а, 8 со стихом 2 в качестве традиционного антифона поются на римский манер с повторением антифона в начале псалма и после доксологии. Единица псалмопения завершается ее коллектой, которая задает тон службе:

Антифон: Да вознесется молитва моя пред Тобою, как фимиам;

воздеяние рук моих, как жертва вечерняя.

Стихи: Господи, воззвах к Тебе, приди ко мне скорее;

услыши глас мой, когда взываю к Тебе.

Да вознесется молитва моя пред Тобою, как фимиам;

воздеяние рук моих, как жертва вечерняя.

Поставь стражу пред устами моими, Господи,

и охраняй дверь уст моих.

Но очи мои обращены к Тебе, Господи Боже;

к Тебе прибегох. Не отыми жизни моей.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу;

как было в начале, есть сейчас и будет вовеки. Аминь.

Антифон: Да вознесется молитва моя пред Тобою, как фимиам;

воздеяние рук моих, как жертва вечерняя.

(Тишина для медитации)

Руководитель: Да вознесется фимиам нашей покаянной молитвы пред Тобою, Господи, и да снизойдет на нас Твоя любящая благость, дабы очищенными умами мы могли петь Тебе хвалу Церковью на земле и со всем небесным воинством и прославлять Тебя во веки веков.

Собрание: Аминь.

Книга общей молитвы[7]

Несомненно, самым важным из всех реформированных богослужений шестнадцатого века является богослужение англиканской *Книги общей молитвы*. К великой своей заслуге, из всех западных христианских Церквей только лишь англиканское сообщество сохранило, по крайней мере, в некторой степени, ежедневные службы утрени (*morning praise*) и вечерни (*evensong*) как живую часть приходского богослужения. Как сказал Луи Буйе в своей книге *Литургическое благочестие*, которая оказала такое огромное положительное влияние на приобщение католиков к смыслу и ценности литургической молитвы, утреня и вечерня в *Книге общей молитвы* —

> …это богослужение суточного круга, которое является не благочестием специалистов, а по-настоящему общественным богослужением всего христианского народа… надо признать откровенно, что службы утрени и

[7] E. C. Ratcliff, "The Choir Offices," W. K. Lowther Clarke and C. Harris (eds.), *Liturgy and Worship. A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion* (London: SPCK, 1954) 266ff.

> вечерни в том виде, как они исполняются и в наши дни в соборе св. Павла, Вестминстерском аббатстве, кафедральном соборе Йорка, или Кентерберийском кафедральном соборе — не только одна из самых впечатляющих, но и одна из самых чистых форм христианской молитвы во всем мире.[8]

Архиепископ Кранмер, как и его континентальные современники, у которых он черпал вдохновение для своей реформы часов, принял решения, аналогичные тем, которые мы уже видели. Сырым материалом, с которым работал Кранмер, был сарумский богослужебный обычай, распространенный в то время в Англии, но его принципы были в основном киньонианскими. *Предисловие* к *Книге общей молитвы* 1549 года в значительной степени является пересказом предисловия Киньонеса, и кроме того, Кранмер позаимствовал базовую структуру служб Киньонеса и принципы этой реформы: сокращение санкторала, устранение житий, увеличение объема Священного Писания. Псалтирь и чтения Священного Писания должны были прочитываться в непрерывной последовательности (*lectio continua*). Для реформаторов целью служб было назидание посредством чистого Слова Божьего, и по некоторой причине все они, по-видимому, считали *lectio continua* вернее ведущим к этой цели, хотя обосновать этот принцип исторически из традиции кафедральной литургии было бы трудно. Во всяком случае, чтения, не относящиеся к Писанию, были исключены, как и антифоны, припевы и инвитатории, которыми прерывается текст из Библии. Структура обеих служб — утрени и вечерни — была одинаковой:

Отче наш
Вступительный стих («Господи, устне мои отверзеши...»)
и доксология
(На утрене: Пс. 94)
Псалмы
Ветхозаветное четние
Песнь
Новозаветное четние
Песнь
Господи, помилуй нас…
Символ веры
Отче наш
Ектения (*suffrages*)
3 коллекты

Песни на утрене — это *Te deum* или *Benedicte* (Дан. 3) и *Benedictus* (Лк. 1:68-79); на вечерне — *Magnificat* и *Nunc dimittis*. В обе службы были добавлены элементы из прочих традиционных часов, которые были изъяты: некоторые заключительные детали утрени взяты из примы (Афанасиев символ веры по праздникам, молитвы, третья коллекта), а некоторые детали вечерни — из повечерия (*Nunc dimittis,* символ веры, третья коллекта). Вторая коллекта — из Службы Благословенной Девы Марии.

Новый епископальный молитвослов

Более поздние переработки молитвослова влияли на содержание этих служб, пока не пришло вермя реформы 1977 года. В том году в *Предложенной*

[8] *Liturgical Piety* (Liturgical Studies, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1955) 47.

книге общей молитвы, которая в настоящее время одобрена для употребления в США, было восстановлено повечерие с традиционной *песней Симеона*, которая в Молитвослове 1549 года перенесена на вечерню. Была также предусмотрена и полуденная молитва. Но базовая структура утренней и вечерней молитвы остается такой же, как в традиции Молитвослова, за исключением большей гибкости, вставки версикулов, припевов и доксологий для псалмов, а на вечерне — добавления Φῶς ἱλαρόν или какого-либо иного подходящего вечернего гимна. Кроме того, предусмотрен люцернарий с целью восстановить некоторые кафедральные элементы в соответствии с традицией. Эта краткая служба может употребляться в качестве начала вечерни, как в *Лютеранской книге богослужений*, и в этом случае в этой службе она будет добавлена к Φῶς ἱλαρόν. Итак, утренняя и вечерняя молитва выглядят следующим образом (необязательные элементы выделены курсивом):

Утреня:	*Вечерня:*
Вступительные стихи	
Исповедание греха	
Инвитаторий	
Пс. 94 или 99	Инвитаторий — стихи
	Φῶς ἱλαρόν или другой гимн
Назначенный псалом (псалмы)	
Чтение 1 (обычно ветхозаветное)	
Безмолвная молитва	
Песнь	
Чтение 2 (новозаветное)	
Безмолвная молитва	
Песнь	
Апостольский символ веры	
Отче наш	
Ектения (*suffrages*)	
3 коллекты	
Благодарственная молитва	
Отпуст	
Благодать	

Люцернарий структурирован следующим образом:

Порядок богослужения вечером

I. *Служба света*:

Приветствие: «Свет и мир во Иисусе Христе, Господе нашем...»

Краткое чтение

Коллекта о свете

Φῶς ἱλαρόν или другой гимн света

II. *Если эта служба совершается отдельно, как законченная служба, она может продолжаться*:

Псалмопение

Чтение (если еще не было)

Magnificat или другая песнь

Ходатайства

Отче наш

Благословение

Отпуст

Знак мира

Можно только поздравить Американскую лютеранскую и Епископальную церкви с восстановлением этих кафедральных элементов в вечерней молитве. Однако, по иронии, тем самым сместился баланс. Ибо недавними реформами западного богослужения не только была кафедрализирована давняя ущербная западная традиция вечерни. Вместе с тем ими была ослаблена вековая, прочная традиция кафедральных элементов в западных *lauds*.

Часть IV. Что все это означает

Вступление

То, о чем я говорил до сих пор, было — по крайней мере в намерении — объективным толкованием истории и нынешней формы литургии часов в традициях восточного и западного христианства. То, что последует в этом заключительном разделе, является большей частью эмпирическим — это плод размышлений о моем собственном опыте ежедневного пения литургии часов, торжественно и сообща, в соответствии с русским обычаем византийского обряда. Этот опыт, однако же, был соотнесен с годами изучения суточного круга богослужения в традиции Церкви — и Востока, и Запада — на протяжении всей его истории. Так что, это личное размышление, но я уверен, что оно не произвольно субъективное.

21. К богословию литургии часов

Удивительно, но в последнее время относительно мало написано о богословии и духовности суточного круга богослужения, несмотря на важность этого предмета в литургической жизни Церкви, особенно — в жизни монашествующих и духовенства.[1] Но с момента появления в 1945 году классической книги Дома Грегори Дикса *The Shape of the Liturgy*[2] было принято помещать это богослужение под рубрикой «освящение времени» — как «литургия времени» в отличие от «эсхатологической» Евхаристии. Более того, Дикс видит в этом богослужении нечто новое, относящееся к революции четвертого века в духовности богослужения.

Вот аргументация Дикса.[3] В доникейской Церкви вера и богослужение определяли всю внутреннюю жизнь верующего, но поскольку светская жизнь была языческой, литургия и повседневная жизнь были обособленными одна от другой и даже противопоставлеными друг другу. Богослужение было контркультурным, мироотвергающим, исключающим, а не всеобъемлющим, каким оно станет позже в монашестве.

Монашеское движение охватило мир четвертого века, привнеся в результате в христианское богослужение новый акцент на личном назидании. Этот элемент, хотя и присутствовал с самого начала, «до сих пор находил лишь ограниченное выражение в христианском общественном богослужении и совсем не проявлялся в евхаристическом обряде» (323). В *Апостольском предании* Ипполита явлен режим молитвы «узнаваемо полумонашеского характера», который «представляет собой чисто *личный* аспект благочестия и стоит совершенно особняком… от общественного богослужения *Церкви*» (324). Конечно, были «частные собрания», например, вечери любви, для назидания, но это не были общие собрания. «…Общественное богослужение доникейских христиан в его официальных и организованных формах, синаксисе и евхаристии, было чрезвычайно "мироотвергающим" культом, в котором сознательно и жестко отвергалась вся идея освящения и выражения жизни человеческого общества в целом по отношению к Богу...» (326).

Таков сценарий, нарисованный Диксом; и все это должно было измениться в четвертом веке, когда доникейская система *частной* молитвы, превращенная монахами в бóльшую часть их *общественного* богослужения, приводит ко введению служб восхваления в общественное богослужение немонашеских церквей. В более древнем богослужении подчеркивалось общее действие Церкви. Новые службы, хотя и совераются всеми вместе, но предназначены главным образом для выражения и пробуждения благочестия отдельного верующего.

Таким образом, для Дикса кафедральное богослужение является «прямым результатом монашеско-аскетического движения» (328). Монахи передали Церкви это богослужение, а вместе с ним — и идею о том, что вся жизнь заключается в богослужении, взамен взгляда на богослужение как на «противопоставленное повседневной жизни — как было в доникейской церкви» (332).

Еще одним новшеством является то, что эти службы, в отличие от Евхаристии, были доступны для всех. Правда, оглашенные и прочие подобные им также отпускались со службы перед заключительными молитвами верных, «но

---

[1] Есть одна работа по богословию недавно реформированной римской *литургии часов*: D. de Reynal, *Theólogie de la Liturgie des heures* (Beauchesne religions, Paris: Beauchesne, 1978).

[2] Dix, *The Shape of the Liturgy*.

[3] *Ibid*. 323-332. Ссылки на цитаты из этих страниц будут указаны в тексте.

элемент молитвы в немонашеском богослужении никогда не был велик, и основная часть службы… всегда была доступна для всех» (331).

Уверен, приведенных выше исторических источников достаточно, чтобы показать, что Дикс совершенно неправ почти во всех аспектах этой интерпретации. Молитва, которую мы видели, например, в *Апостольском предании*, не является «полумонашеской», но находится в прямой преемственности от традиции ежедневной христианской частной молитвы, которая восходит к истокам Церкви. Все последующее развитие является просто расширением и формализацией этой более ранней традиции. То, что произошло в четвертом веке, было всего лишь следующим шагом в этом процессе. Монахи молились в те же часы, что и в более ранней системе. Если они были киновиотами, то молились вместе, поскольку κοινοβίον означает общую жизнь: они *всё* делали вместе. А когда оживились немонашеские церкви, то некоторые частные молитвенные часы превратились в общественные службы, поскольку быть «церковью» и означало «собираться».

Достаточно перечитать ранних Отцов о кафедральных часах, чтобы увидеть, насколько необоснованно мнение Дикса, что якобы кафедральное богослужение было скорее выражением индивидуального благочестия, нежели общим действием Церкви. *Апостольские постановления* II, 59 — одно из наших самых ранних свидетельств о кафедральном богослужении — совершенно ясно указывает именно на этот момент:

> Когда ты учишь, епископ, повелевай и увещевай людей регулярно посещать церковь утром и вечером каждый день, и вообще не оставлять ее, но собираться постоянно и не умалять Церковь, отлучаясь и лишая Тело Христово члена. Ибо это сказано не только для пользы священников, но пусть каждый из мирян услышит то, что сказал Господь, как сказанное ему самому: «Кто не со Мной, тот против Меня, и кто не собирает со Мной, расточает» (Мф. 12:30). Не расточайтесь нехождением в собрание, вы, члены Христовы… Не будьте небрежны по отношению к себе, не лишайте Спасителя Его собственных членов, не разделяйте Его Тело, не расточайте Его члены, не предпочитайте нужды этой жизни Слову Божьему, но собирайтесь каждый день утром и вечером, пойте псалмы и молитесь в домах Господа, утром произнося Пс. 62, а вечером — Пс. 140.
>
> Но особенно в субботу и в день Господень, воскресения Господня, встречайтесь еще усерднее, вознося хвалу Богу… Иначе как будет защищаться перед Богом тот, кто не соберется в этот день… когда совершается чтение пророчеств, и провозглашение Евангелия, и приношение Жертвы, и Дар святой пищи?

Единый вывод, который относится и к ежедневному богослужению, и к воскресной Евхаристии — без различия, — является достаточным доказательством того, что нет оснований для разграничения, которое делает Дикс, между мессой как «общим действием Церкви» и «службами благочестия» четвертого века.

Во-первых, движение в направлении неевхаристических утренних и вечерних собраний наблюдается задолго до постникейской, Константиновой эры. Более того, смотреть на доникейскую агапу и другие неевхаристические христианские собрания как на «частные» — значит вводить анахроничные категории и различия, для которых нет никакого подтверждения в источниках этого раннего периода. То же самое можно сказать и в отношении мнения, что новые службы были «охватывающими», тогда как Евхаристия была «исключающей». Оглашенные и иже с ними отпускались с кафедральных служб четвертого века точно таким же образом, и по той же самой причине, и в тот же самый момент, на молитвах, что и на литургии слова; и в обеих было одинаковое

количество «молитв», которые вовсе не были малочисленными, как мы видели в *Апостольских постановлениях* VIII, 35-39 (ср. 6-9), где они кажутся почти бесконечными.[4] В такого рода отпустах важно было не то, является ли служба евхаристической или нет, но то, кто мог, а кто не мог участвовать в определенных действиях Божьего народа священников. Что же касается нового *духа* этих служб, направленного на назидание, то, как мы увидим, нет никакой разницы между ним и духом христианской жизни и богослужения в самом Новом Завете.

Но со времен Дикса сложилась целая теология часов как «освящения времени» в отличие от «эсхатологической» Евхаристии в День Господень. Неизбежный вывод состоит в том, что в идеале по воскресеньям Евхаристия одна лишь должна совершаться — как если бы кафедральные часы утрени и вечерни не были бы такой же неотъемлемой частью празднования Дня Господня!

Более ранние теории придерживались противоположной точки зрения, считая Евхаристию «вершиной суточного круга богослужения», как если бы ежедневное совершение Евхаристии имело некую тесную связь с ежедневными часами молитвы, подобно драгоценному камню в оправе.[5]

Я должен откровенно признаться, что не вижу оснований для чего-либо из этого в источниках, которые с самого начала достаточно ясно объясняют значение христианской жизни и литургии, и, в этом контексте, значение литургии часов. Ибо часы получают свое значение не из Евхаристии, не из повседневной христианской жизни в противоположность потусторонним эсхатологическим ожиданиям, не из естественного цикла утра и вечера, и не из личного благочестия и назидания, отличного от дела общины. Скорее, они приобретают свое значение из того, что единственно только и придает смысл всем этим вещам, — пасхального таинства спасения во Христе Иисусе. Это основа любой теологии христианского богослужения, которая берет Новый Завет за отправную точку, как это, несомненно, и должно быть.

Богослужение в Новом Завете

Фундаментальный принцип новозаветного богословия состоит в том, что вся история спасения обобщена и «персонифицирована» в Иисусе.[6] Нет ничего яснее того факта, что всё в священной истории: событие, предмет, священное место, богоявление, культ — просто было сосредоточено в лице Воплощенного Христа. Он вечное Слово Божие (Ин. 1:1, 14); Его новое творение (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15; Рим. 8:19 и далее; Откр. 21—22) и новый Адам (1 Кор. 15:45; Рим. 5:14); новая Пасха и ее Агнец (1 Кор. 5:7; Ин. 1:29, 36; 19:36; 1 Пет. 1:19; Откр. 5 и далее); Новый Завет (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20; Евр. 8—13), новое обрезание (Кол. 2:11-12) и манна небесная (Ин. 6:30-58; Откр. 2:17); храм Божий (Ин. 2:19-27), новая Жертва и ее Священник (Еф. 5:2; Евр. 2:17-3:2; 4:14—10:14); исполнение субботнего покоя (Кол. 2:16-17; Мф. 2:28—12:8; Евр. 3:7—4:11) и грядущий мессианский век (Лк. 4:16-21; Деян. 2:14-36). Ни этот список, ни ссылки не являются исчерпывающими. Он просто «всё во всём» (Кол. 3:11), «Альфа и Омега, Первый и Последний, Начало и Конец» (Откр. 1:8; 21:6; 22:13). Все, что было прежде, исполняется в Нем: «Ибо у закона лишь тень грядущих благ вместо истинной формы этих реальностей» (Евр. 10:1); и это включает в себя культовые реалии: «Пусть никто не судит вас в вопросах еды и питья, или в

---

[4] См. гл. 3 примеч. 30.

[5] Об этом см. J. Dubois, "Office des heures et messe dans la tradition monastique," LMD 135 (1978) 62ff.; de Vogüé, *La Règle de s. Benôit* VII, 240ff. (English trans. in CS 54, 159ff.); Taft, "The Frequency of the Eucharist," 17-18.

[6] На следующих страницах я возобновляю некоторые материалы из моей статьи "The Liturgical Year: Studies, Prospects, Reflections," *Worship* 55 (1981) 14ff.

отношении праздника, новолуния или субботы. Это только тень того, что должно прийти; но сущность принадлежит Христу» (Кол. 2:16-17).

Это имеет основополагающее значение для любой теологии христианского богослужения. Ветхозаветный храм и алтарь с их ритуалами и жертвоприношениями заменяются не новым рядом ритуалов и святынь, а самопожертвованием Личности, Самого Сына Божьего. Отныне истинное поклонение, угодное Отцу, есть не что иное, как спасительные Жизнь, Смерть и Воскресение Христа. И наше поклонение — то же самое жертвенное бытие в нас. Павел говорит нам: «Точно так же, как мы носили образ человека перстного, будем носить образ Человека Небесного» (1 Кор. 15:49; ср. Фил. 2:7-11; 3:20-21; Еф. 4:22-24), Воскресшего Христа, «Образ невидимого Бога, Первенца всего творения» (Кол. 1:15; ср. 2 Кор. 4:4), Который сообразует нас со Своим образом через дар Своего Духа (2 Кор. 3:15; Рим. 8:11 и далее, 29). Для св. Павла «жить — это Христос» (Фил. 1:21), а спастись — значит уподобиться Христу, умерев для себя и воскреснув к новой жизни в Нем (2 Кор. 4:10 и далее; 13:4; Рим. 6:3 и далее; Кол. 2:12-13, 20; 3:1-3; Гал. 2:20; Еф. 2:1 и далее; Фил. 2:5 и далее; 3:10-11, 18-21) — Кто, будучи «последним Адамом» (1 Кор. 15:45), является окончательной формой искупленной человеческой природы (1 Кор. 15:21-22; Рим. 5:12-21; Кол. 3:9-11; Еф. 4:22-24). Пока этот образец не повторится в каждом из нас так, что Христос и в самом деле станет «всё во всём» (Кол. 3:11), мы еще не «восполняем недостаток скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24). Ибо мы познаём «силу Его воскресения» только в том случае, если «участвуем в Его страданиях, становясь подобными Ему в Его смерти» (Фил. 3:10).

Отнюдь не будучи новшеством четвертого века, назидание и личное освящение, а также тесная связь литургии с повседневной жизнью составляют суть новозаветного послания о новом культе. Более того, для св. Павла литургия — это и есть христианская жизнь. Он ни разу не употребляет культовую терминологию (литургия, жертва, священник, приношение) для чего-либо, кроме жизни в самопожертвовании, жительствуемой по образцу Христа.[7] Когда он говорит о том, что мы называем литургией, как в 1 Кор. 10—14, Еф. 4 или Гал. 3:27-28, то подчеркивает, что цель её состоит в том, чтобы выстроить Тело Христа в этих новых храме, литургии и священстве, в которых святилище, жертва и приношение едины. Ибо именно в литургии Церкви, в служении слова и таинства этот библейский принцип воссоединения всего во Христе возвращается в общность и применяется к сообществу веры, которое будет жить в Нем.

Если позаимствовать термин у ученых-библеистов, литургия — это непрерывное воплощение в жизни (*Sitz im Leben*) спасительного принципа Христа во все века; и что мы делаем в литургии — так именно то, что сам Новый Завет сделал со Христом: применил к настоящему времени Христа и то, чем Он был и чем является. Ибо *Sitz im Leben* Евангелий — это историческая обстановка не первоначального события, а повествования о нем в первые годы существования ранней Церкви. Разве не рассказывают нам и Новый Завет, и литургия эту священную историю снова и снова как вечный ἀνάμνησις? Обратите внимание, что это не κήρυγμα, как его часто ошибочно называют. Κήρυγμα — это проповедь Благой Вести, чтобы пробудить отклик веры в новое послание. Но эта κήρυγμα, записанная и провозглашаемая на литургическом собрании, чтобы напомнить нам о нашей приверженности Благой Вести, уже услышанной и принятой в вере, хотя «мы и знаем, и утверждены в истине» (2 Пет. 1:12), является ἀνάμνησις — то, что мы делаем в литургии. Мы совершаем ἀνάμνησις —

[7] См., например, Рим. 1:9; 12:1; 15:6; Фил. 2:17; 4:18; 2Тим. 4:6; а также Евр. 13:11-16.

воспоминание об этой динамичной спасительной силе в нашей жизни, чтобы она все больше проникала в глубины нашего существа для созидания Тела Христова.

> О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни, ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом. И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна. (1 Ин. 1:4).

Таким образом, как мне кажется, дихотомия эсхатологического ожидания и освящения жизни возникла задолго до четвертого века — не в обиду Диксу — и была разрешена Апостольской Церковью. Но была разрешена не отказом от новозаветной эсхатологии, в которой во Христе видится начало эпохи спасения. Отказались как раз таки от ошибочного убеждения, что все это подразумевает близкую παρουσία. Но это не меняет главного положения христианской эсхатологии о том, что конец света наступит не в будущем, а *сейчас*. И он действует сейчас, хотя и не исключительно, через ἀνάμνησις в слове и таинстве динамичной нынешней реальности Эммануила, «Бога-с-нами», через силу Его Духа в каждую эпоху.

В Евангелиях переход к этой новой эпохе истории спасения изображен в рассказах о явлениях Иисуса после воскресения.[8] Они знакомят нас с новым состоянием Его присутствия — присутствия, которое реально и ощутимо, но в то же время совершенно отличается от прежнего присутствия до Его пасхи. Когда Он появляется, Его не сразу узнают (Лк. 24:16, 37; Ин. 2:14, 7, 12). Вокруг Него необычная атмосфера; ученики неуверенны, напуганы; Иисус вынужден успокаивать их (Лк. 24:36 и далее). В Эммаусе они узнают Его только при преломлении хлеба — и затем Он исчезает (Лк. 24:16, 30-31, 35). Подобно Его присутствию среди нас сейчас, Его присутствие для учеников доступно только через веру.

По-видимому, эти рассказы о событиях после воскресения говорят нам, что Иисус с нами, но не так, как раньше.[9] Он с нами и не с нами — реальное присутствие и реальное отсутствие. Он — Тот, Кого «небо должно было принять до времен совершения всего, что Бог говорил устами святых Своих пророков издревле» (Деян. 3:21), но и Тот, Кто сказал также: «Я с вами всегда, до скончания века» (Мф. 28:20). Просто это реальность, в которой мы живем в литургии, веря в слова Мф. 18:20, что «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них», продолжая совершать Вечерю Господню, чтобы «возвещать смерть Господню, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26) в духе ранних христиан, с их литургическим возгласом надежды: «Марана фа! Аминь. Гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20).

Таким образом, Иисус Апостольской Церкви — это не исторический Иисус прошлого, а Небесный Священник, постоянно ходатайствующий за нас перед престолом Отца (Рим. 8:34; Евр. 9:11-28) и активно направляющий жизнь Своей Церкви (Откр. 1:17—3:22 и везде).[10] Видение Народа, который создал эти документы, не было направлено назад, в «старые добрые времена», когда Иисус был с ними на земле. Такую ностальгию мы видим только после смерти Иисуса — до того, как воскресные явления породят христианскую веру.

---

[8] D. N. Stanley, *A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises* (Chicago: Loyola University Press, 1967) 278ff.
[9] *Ibid*. 280ff.
[10] *Ibid*. 284-285.

Да, Церковь вела запись исторических событий, но они переосмыслялись в свете воскресения и должны были помочь христианам понять значение Иисуса в их жизни.[11] Главным интересом Новозаветной Церкви был современный, активный, воскресший Христос, присутствующий в Церкви Своим Духом, и это видно в самых ранних писаниях, посланиях св. Павла, в которых почти ничего не говорится об исторических деталях жизни Иисуса.

Именно это понимание, что Иисус — Господь не прошлого, а современной истории, является целью всей христианской духовности и литургического ἀνάμνησις. Христианское видение коренится в постепенно приобретаемом осознании Апостольской Церковью того, что παρουσία не вот-вот наступает, и что эсхатологическая, окончательная победа, одержанная Христом, должна повторяться в каждом из нас до конца времен. И поскольку Христос является одновременно и образцом, и источником этой борьбы, в Новом Завете и Его победа, и Его культ Отца представлены как наши: что именно мы умерли и совоскресли с Ним (Рим. 6:3-11; 2 Кор. 4:10 и далее; Гал. 2:20; Кол. 2:12-13, 20; 3:1-3; Еф. 2:5-6), таким образом, мы же стали и новым творением (2 Кор. 5:17; Еф. 4:22-24), новым обрезанием (Фил. 3:3), новым храмом (1 Кор. 3:16-17; 6:19; 2 Кор. 6:16 ; Еф. 2:19-22), новой жертвой (Еф. 5:2) и новым священством (1 Пет. 2:5-9; Откр. 1:6; 5:10; 20:6). Вот почему мы размышляем над примером Его жизни, провозглашаем этот пример, проповедуем его, прославляем его: чтобы еще глубже усвоить его. Вот почему Апостольская Церковь оставила нам книгу и обряд, слово и таинство, чтобы то, что делал и чем был Христос, в Нем и мы могли бы делать и быть. По этой причине священная история никогда не заканчивается: она продолжается в нас.

Новизна христианского обряда

Думаю, справедливо будет сказать, что это новозаветное видение культа — нечто поразительное и радикально новое. Конечно, люди всегда собирались, чтобы выразить себя в обряде, поэтому, когда христиане так действуют, они не изобретают ничего нового.[12] Новым является то *видение*, которое они выражают.

Сам обряд — это просто ряд условностей, организованный набор знаков и жестов, которые члены сообщества используют для истолкования и применения к себе самим, а также для выражения и передачи другим своего отношения к реальности.[13] Это способ высказать, кто мы есть как группа, в полном смысле этого слова *есть*, с нашим прошлым, которое сделало нас такими, какие мы есть, нашим настоящим, в котором мы живем такими, какие мы есть, и будущим, которым мы надеемся стать. Таким образом, обряд — это идеология и опыт в действии, празднование, или интерпретация-через-действие, нашего человеческого опыта и того, как мы его воспринимаем.

В особенности человеческие сообщества использовали обряд для выражения своего религиозного мировоззрения, своей универсальной системы решения важнейших вопросов жизни. Религия отличается от личной философии жизни тем, что она представляет собой *общую* точку зрения, общий взгляд на реальность. Как таковая, она зависит от *истории*, от коллективной памяти группы о прошлом, о событиях, которые были преобразованы в коллективной памяти сообщества в ключевые символические эпизоды, определяющие бытие и самопонимание сообщества.

---

[11] *Ibid*. 285.

[12] Я предлагаю здесь некоторые материалы из моей статьи "Thanksgiving for the Light — Toward a Theology of Vespers," *Diakonia* 13 (1978) 27-50.

[13] Я следую здесь некоторым идеям из V. Turner, "Ritual, Tribal, Catholic," *Worship* 50 (1976) 504-526.

Это основа ритуального поведения. Ибо именно через интерпретацию своего прошлого сообщество соотносится с настоящим и справляется с будущим. В процессе ритуального представления основополагающие события прошлого становятся присутствующими в ритуальном времени, чтобы передать свою силу новым поколениям социальной группы, обеспечивая, таким образом, самотождественность сообщества на протяжении всей истории.

В примитивных, естественных религиозных системах прошлое считалось циклическим, постоянно повторяющейся последовательностью природных сезонов. Ритуалы были празднованиями этого цикла осени, зимы, весны, сбора урожая — естественной смерти и возрождения. Но даже на этой примитивной стадии мужчины и женщины стали воспринимать эти естественные ритмы как символы высших реальностей, смерти и воскресения, продолжения существования человека после естественной смерти.

Таким образом, даже естественный религиозный обряд является не только лишь интерпретацией опыта, но подразумевает стремление к запредельному, к высшему смыслу в цикле жизни, который кажется постоянно повторяющимся кругом, заканчивающимся смертью. Открытие истории стало прорывом в этом процессе: стало ясно, что у жизни есть закономерность, выходящая за рамки замкнутых циклов природы, жизни и смерти. Время приобрело новый смысл, и обряд человека превратился из способа интерпретации *природы* в способ интерпретации *истории*.

Таким образом, события прошлого приобрели универсальную символическую ценность в сознании сообщества; в самом деле, эти события были настолько важными, что фактически создали и сформировали саму идентичность сообщества. Ритуально празднуя эти события, сообщество вынуждало их снова присутствовать и передавало своим членам их формирующую силу. Конечно, как правило это были события спасения, избавления от бедствий и смерти; а их превращение в символы Божьего милосердия и вечного спасения в коллективной памяти группы — всего лишь следующий шаг.

Это произошло с Израилем. Что отличает израильское богослужение от прочих обрядов, так это откровение. Евреям не нужно было *воображать*, что их бегство из Египта было знаком Божьего спасительного Промысла: Он *сказал* им об этом. Когда они ритуально праздновали этот Исход во время Пасхальной трапезы, они знали, что празднуют нечто большее, чем универсализацию прошлого события в историческом воображении своих поэтов и пророков. Завет с Богом, который они ритуально подтверждали, был постоянной и, следовательно, присутствующей реальностью, потому что так сказал Бог.

Здесь мы сталкиваемся с принципиальным различием между иудео-христианским богослужением и другими культами. Библейское богослужение — это не попытка связаться с божественным, передать нам силу Божьего вмешательства в прошлые спасительные события. Все обстоит как раз наоборот. Это богослужение уже спасенных. Не мы тянемся к Богу, чтобы умилостивить Его, — Он склонился к нам.

В христианской литургии мы делаем еще один шаг в нашем понимании обряда. Как и в Ветхом Завете, мы празднуем спасительное событие. Для нас тоже значение этого события было раскрыто. Но на этом параллель заканчивается. Ибо ветхозаветный обряд предвкушал исполнение обещанного; он был не только воплощением завета, но и залогом еще неосуществленного мессианского будущего. В христианстве то, к чему стремятся все остальные ритуалы, как мы полагаем, уже было раз и навсегда исполнено Христом. Примирение с Отцом было совершено навечно в тайне Его Сына (2 Кор. 5:18-19; Рим. 5:10-11). Этот разрыв навсегда преодолен благодаря Божией инициативе.

Таким образом, христианское богослужение — это не поиск связи с Богом; это празднование того, как Бог коснулся нас, соединил нас с Собой, всегда присутствует с нами и обитает в нас. Это не стремление к далекой реальности, а радостное празднование спасения, которое в обрядовом праздновании так же реально и активно, как и в историческом событии. Это обряд, доведенный до совершенства божественным реализмом; обряд, в котором символическое действие является не памятником прошлого, а участием в вечно присутствующей спасительной Пасхе Христа.

Следовательно, в христианской литургии мы сообща празднуем тайну нашего спасения, уже совершившегося во Христе, благодаря и прославляя Бога за него, чтобы оно усилилось в нас и передалось другим для созидания Церкви, к вечной славе святого имени Божьего.

Литургия: дело Церкви

Итак, литургия — это деятельность Церкви. Это один из способов, которым Церковь отвечает хвалой, самоотречением, благодарением на призыв Божьего откровения, спасительного слова и деяния. Эта вечная δοξολογία является ответом *на* некое действие, и важно заметить, что само это божественное действие не является внешним по отношению к литургии, а является ее неотъемлемой частью. Литургия — это не только лишь наш ответ; это также и вечно повторяющийся призыв. Это одновременно и бесконечная спасительная деятельность Бога, и наш молитвенный ответ на нее с верой и самоотдачей на протяжении веков.

Таким образом, литургия — это гораздо больше, чем индивидуальное выражение веры и преданности, и бесконечно больше, чем субъективное выражение того, «где мы» или «откуда мы» *(«where we're at», or «where we're coming from»*), как выражается современный американский сленг. Это прежде всего и главным образом действие Бога во Христе. На протяжении веков Христос спасает в деятельности тела, главой которого Он является. Он спасает в слове, которое призывает нас к обращению к Нему и единению с Ним, а также к примирению друг с другом в Нем. Он создает, питает, исцеляет и восстанавливает эту жизнь водой, елеем и пищей таинства, и присоединяет Свою молитву к нашей, прославляя Отца за эти дары. И все это — литургия.

Таким образом, Литургия — это общее дело Христа и Его Церкви. Это ее слава. Это также и причина возможности экстраординарных заявлений Церкви о природе христианского богослужения. Наши молитвы бесполезны, но в литургии Сам Христос молится в нас. Ибо литургия есть действенный знак спасительного присутствия Христа в Его Церкви. Его спасительное приношение вечно действует и присутствует перед престолом Отца. Совершая божественные таинства, мы вовлекаемся в спасительное действие Христа, и наше личное самопожертвование превращается в действие Тела Христова через поклонение тела вместе с его главой. То, к чему мужчины и женщины тщетно стремились на протяжении всей истории в естественном ритуале — соединение с божественным — превращается из образа в реальность во Христе.

Конечно, Христос, через Духа, делает все это и помимо литургии — всяческое призвание, и исцеление, и питание, и спасение, и молитву в нас и с нами. Тогда что же такого особенного в литургии? Конечно, не ее действенность, ибо Бог всегда действен во всем, что Он делает. Препятствия исходят от нас. Особенное в литургии — то, что она является *видимой* деятельностью *всей* Церкви. Более того, в определенном смысле Церковь является Церковью только в литургии, ведь собрание в полном смысле этого слова является собранием только тогда, когда оно собрано! Поэтому литургия отличается от частной молитвы и

других средств и проводников благодати и спасения тем, что она является «символом», символическим движением, одновременно и выражающим то, чем мы являемся, и призывающим нас быть этим еще полнее. Она — празднование того факта, что мы были спасены во Христе, и в самом праздновании та же спасительная тайна Христа снова предлагается нам в ἀνάμνησις для нашего бесконечно возобновляемого принятия и в качестве вечного мотива для нашей песни радостной благодарности и хвалы: «Сотворил мне величие Сильный — свято имя Его!» (Лк. 1:49).

Мы совершаем все это вместе, потому что мы *являемся* этим «вместе», а не просто отдельными людьми. Христианское спасение по самой своей природе является «Церковью», «собранием», единым Телом Христовым, и если мы не выражаем этого, то мы не то, чем себя провозглашаем. Искупление в Новом Завете — это объединение, солидарность перед лицом зла этого мира. Оно обязательно ведет к общности, потому что только сообща можно эффективно высвободить и реализовать новые человеческие ценности. Христос пришел не только для того, чтобы спасти отдельных людей, но и для того, чтобы изменить ход истории, создав закваску из новой группы, новый Народ Божий, парадигму того, чем все народы должны однажды стать. В Деяниях Апостолов жизнь этой группы поддерживается *собраниями*, и ее основной динамикой является внутреннее единство: быть едиными в Иисусе, любить друг друга так, как Иисус возлюбил их и как Отец любит Иисуса — такова воля и молитва Иисуса в последней речи в Евангелии от Иоанна (15:9 и далее, 17:20 и далее). Это лекарство от ненависти, разногласий и вражды — порождений эгоизма, который является корнем всего зла.

Если смотреть в более широком контексте всей жизни, то совершаемое общиной на ее собраниях не имеет особого смысла, поскольку литургия не является самоцелью. Она — всего лишь средство и выражение совместной жизни во Христе. В первую очередь, это общая жизнь, полная взаимной поддержки и великодушия, когда ты ставишь себя на второе место, чтобы другие были первыми. Совместная молитва является одним из средств достижения этого единства, цементирующей деталью для группы, а также ее радостным празднованием того факта, что это единство уже существует, по крайней мере, в зачаточном состоянии, если не в совершенстве.

Таким образом, богослужение всегда направлено именно на *жизнь*. Мы видим это в 1 Кор. 11-14 и Мф. 5:23-24. Мы видим это в *Дидахэ* 14:1-2: «И в день Господень, когда вы соберетесь, преломите хлеб и совершите Евхаристию... Но пусть никто из тех, кто поссорился со своим ближним, не присоединяется к вам, пока не примирится, иначе ваша жертва будет осквернена». Несколько лет спустя, примерно в 111-113 годах, мы видим это в искаженном описании христианского собрания в письме языческого правителя Плиния императору Траяну во время гонений в Римской империи. Плиний допрашивал христиан об их частных собраниях, которые вызвали подозрения после указа Траяна, запрещавшего *гетерии*, или тайные собрания. Плиний, очевидно, не понял полученную от них информацию. Но он понимал, что эти христианские собрания подразумевали приверженность завету со строгими этическими правилами:

> Однако они настаивали, что вся их вина или проступок состоит в том, что у них есть обычай собираться в определенный день перед рассветом петь гимн Христу как Богу и взаимно связывать себя религиозным обетом не совершать никаких преступлений, а вернее, не совершать никаких краж, грабежей или прелюбодеяний, не отступать от своего слова, и не отказываться от долга, когда его потребуют обратно. (Плиний Младший, *Ep.* 10, 96:7).

Мы видим это в вопросах, задаваемых крещаемым, у Ипполита в *Апостольском предании,* 20:

> И когда будут выбраны те, кто должен принять крещение, пусть проверят их жизнь: хорошо ли они жили, когда были катехуменами? Посещали ли они больных? Совершили ли они все виды добрых дел? И когда те, кто за них поручился, скажут о каждом: «Да», пусть они услышат Евангелие.

Короче говоря, пробный камень нашей литургии заключается в том, осуществляется ли она в нашей жизни или нет. Символизирует ли этот символический момент то, чем мы являемся на самом деле? Является ли наше совместное празднование жизни знаком того, что мы действительно так живем?

Принимая эту точку зрения, мы совершаем именно то, что, как мы видели, Новый Завет делает с тайной, которая есть Христос: мы вспоминаем ее, совершаем ее ἀνάμνησις как средство для нового столкновения с этой тайной, чтобы мы могли увидеть ее такой, какая она есть, моделью и источником того, чем мы должны быть. Но цель у литургии не только дидактическая. Ее яркий свет служит не только для того, чтобы осветить наши недостатки. Она также сжигает нашу тьму и вовлекает нас в свой божественный свет.

Таким образом, у литургии точно та же динамика, что и у Нового Завета, а также в ней содержится мой ответ на него. По выражению Марка Сирла, как Библия — это спасительное Слово Божие в словах людей, точно так же и литургия — это спасительные деяния Божии в действиях мужчин и женщин. И у обеих одна и та же цель — дать нам возможность откликнуться на призыв и жить им. Более того, в некотором смысле литургия более всеобъемлюща по сравнению с Писаниями, поскольку она включает в себя как спасительное Слово, так и спасительные действия Бога, а также наш ответ на то и другое. Но как Слово и дела Божии здесь видны в сакраментальной форме, присутствуют для нас в каждый момент — символизируются, но не исчерпываются в обрядовом движении, точно так же и мой обрядовый ответ — это всего лишь символическое движение того, что должно быть ответом каждого моего момента, с Божьей помощью.

Ибо литургия — это встреча в настоящем. Спасение сейчас. Смерть и воскресение Иисуса являются прошлыми событиями только в их историчности, то есть по отношению к нам. Но они вечно присутствуют в Боге, Который вошел в нашу историю, но не вовлечен в нее, и они привели присутствие Бога среди нас к исполнению в Иисусе и к той непреходящей реальности, с которой мы сталкиваемся в каждый момент нашей жизни. Увековеченное прошлое — это действующее сейчас событие спасения, представленное в символе. В воскресшем Господе творение наконец предстает таким, каким оно должно быть, и Христос — это Адам, то есть все человечество.

Итак, Иисус, которого мы вспоминаем, — это исполнение всего, что было раньше. Но это исполнение прошлого направлено в будущее. Ибо поскольку Христос стал всем и исполнил все, поэтому, чтобы мы исполнились, мы должны стать Им. А сделать это мы можем только если позволим Ему приспособить нас к Себе, к Своему образцу, модели нового творения. Именно это превращение нас в новое человечество и есть истинное поклонение Нового Закона. Древний культ и священство были заменены самопожертвованием Сына Божьего, и наше поклонение состоит в том, чтобы повторить этот же пример в своей собственной жизни, пример, который мы совершаем в символе, когда собираемся вместе, чтобы вспомнить, Кем Он был, и кем нам надлежит быть.

Чтобы выразить эту духовную идентичность, св. Павел употребляет несколько сложных глаголов, которые начинаются с приставки συν- (со-): Я со-страдаю со Христом, со-распят со Христом, со-умираю со Христом, со-погребен

со Христом, со-воскрес и живу со Христом, со-вознесен на небеса и со-восседаю одесную Отца со Христом (Рим. 6:3-11; Гал. 2:20; 2 Кор. 1:5; 4:7 и далее; Кол. 2:20; Еф. 2:5-6).[14] Это один из способов Павла подчеркнуть необходимость личного участия в искуплении. Мы должны «облечься во Христа» (Кол. 13:27) и уподобиться Ему, неким образом Божией благодатью пережить основные события, в которых Христос спас нас, и повторить их согласно образцу в своей собственной жизни. Ибо, пройдя через них, Он превратил основные человеческие переживания в новое творение. Как мы переживаем эти события? В Нем, входя в тайну Его жизни так, чтобы каждый мог утверждать вместе с Павлом: «Я сораспялся Христу; и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

Вот в чем заключается христианская жизнь, наша истинная литургия. Наше совместное богослужение является живой метафорой все той же спасительной реальности, не только представляющей и опять представляющей ее нам в символе, чтобы вызвать у нас отклик в вере и деле, но и активно совершающей ее в нас действием Святого Духа, чтобы созидать Тело Христово — новый храм, литургию и священство, в котором приносящий и приносимое являются одним целым.

Вот что я имею в виду, когда говорю, что вся литургия — это ἀνάμνησις. Это не просто психологическая реминисценция, не просто воспоминание, а активное и самоисполняющееся пророчество, в котором силой Божией мы становимся тем, чтó мы празднуем, благодаря и прославляя Его в то же самое время за этот великий дар.

В 2 Пет. 1:12-16 говорится:

> Для того я никогда не перестану напоминать вам о сем, хотя вы то и знаете, и утверждены в настоящей истине. Справедливым же почитаю… возбуждать вас *напоминанием*… Буду же стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда *приводили это на память*. Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным мифам последуя, но быв очевидцами Его величия.

Литургия тоже напоминает нам о могущественных деяниях Бога во Христе. А когда нам напоминают, мы вспоминаем, а вспоминая, празднуем, а празднуя, мы становимся тем, чтó делаем. Танцующий танцор и есть танец.

Богослужение и духовность

Христианская жизнь, согласно нескольким метафорам Нового Завета, представляет собой процесс обращения во Христа.[15] Он — *Изначальное Таинство*, которое, как мы видели, присутствует в Новом Завете как воплощение всего, что было раньше, и повторение, и завершение, и модель, и предвкушение всего, что когда-либо будет. Как таковой, Он не просто тайна любви Отца к нам, «образ невидимого Бога» (Кол. 1:15); Он также является откровением того, чем мы должны быть (1 Кор. 15:49; 2 Кор. 3:18; Рим. 8:29). Его жизнь — это история вхождения в грешное человечество и возвращения его Отцу через крест, возвращения, которое было воспринято и увенчано в освобождении и превознесении Христа (Фил. 2:5 и далее). И эта же история, как мы видели, представлена и как история каждого, архетип нашего опыта возвращения к Богу через жизнь в умирании для себя — по образцу, который явил нам Христос: «Он за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5:15).

---

[14] Stanley, *A Modern Scriptural Approach* 210-211.

[15] См. M. Searle, "The Journey of Conversion," *Worship* 54 (1980) 48-49, и его же "Liturgy as Metaphor," *Worship* 55 (1981) 111ff.

В Новом Завете сам процесс его составления показывает растущее осознание этого факта: нашему окончательному переходу к Отцу через смерть и воскресение должна предшествовать жизнь в умирании для греха и в новом жительствовании во Христе. Весь смысл новозаветных рассуждений о жизни Христа в том, чтобы высказать это новое осознание: новый век должен стать не быстрым концом, а новой, святой историей. Как сказал аббат Патрик Риган, ἔσχατον — это не время или вещь, это личность, новый Адам, Иисус Христос (1 Кор. 5:20 и далее, 42 и далее). А новое творение — это жизнь в Нем (2 Кор. 5:13-19), или вернее, Его жизнь в нас (Гал. 2:20).[16]

Таким образом, у литургии та же цель, что и у Евангелия, — представить эту новую реальность в «ἀνάμνησις» как повторяющееся обозначение для нас не прошлой истории, а нынешней реальности нашей жизни в Нем. «Вот, *ныне* время благоприятное; вот, *ныне* день спасения» (2 Кор. 6:2). Литургия Церкви представляет нам многомерное празднование этой основной реальности, но реальности всегда одной и той же. А празднуем мы тот факт, что Иисус жил, умер и воскрес для нашего спасения, и что мы умерли для греха и воскресли для новой жизни в Нем в ожидании окончательного исполнения. В Крещении празднуется инициация этого дара в нас. Евхаристия питает его, и в ней он празднуется как нынешняя общность жизни и как знак того, что уже начались последние дни, когда нам есть и пить за Божией трапезой в Царстве.

Это общее празднование нашего спасения во Христе является наиболее совершенным выражением и реализацией духовности Церкви. Существует много «школ» духовности, но они законны только в той мере, в какой они укоренены в богослужении Церкви. Цель духовной жизни состоит в том, чтобы «облечься во Христа», так чтобы, как говорит апостол Павел, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). И эта жизнь созидается, питается и обновляется в литургии. В Крещении погруженные в тайну Его смерти и воскресения, мы воскресаем в Нем, «облекшись во Христа». Отныне Он пребывает в нас, молится в нас, возвещает нам слово Своего Нового Завета, скрепляет его Своей жертвой, питает нас Своими Телом и Кровью, побуждает нас к покаянию и обращению, прославляет Отца в нас. В возвещении и проповеди Он объясняет нам Свою тайну; в обряде и пении Он совершает ее вместе с нами; в благодати таинств Он дает нам силу жить ею.

Тайна, которая есть Христос, является центром христианской жизни, и именно эту тайну, и ничто другое, Церковь обновляет в литургии, чтобы нас вовлечь в нее. Когда мы уходим с собрания, чтобы вернуться к прочим нашим занятиям, нам нужно только усвоить то, что мы пережили, и осознать эту тайну в нашей жизни, одним словом, стать Христами. Ибо цель литургии состоит в том, чтобы создать в нашей жизни то, что Церковь реализует для нас в своем общественном богослужении. Духовная жизнь — это просто иное название для личных отношений человека с Богом, а литургия — не что иное, как общее выражение личных отношений Церкви с Богом.

В такой литургической духовности общественное богослужение Церкви и духовная жизнь отдельного человека едины. Все предполагаемое напряжение в духовности между общественным и частным, объективным и субъективным, литургическим и личным — это иллюзия, ложная дихотомия. Ибо в своем общественном богослужении Церковь продолжает именно эту работу духовного становления.

---

[16] "Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration," *Worship* 51 (1977) 347.

Суточный круг как литургия

Таким образом, литургия — это просто празднование христианской жизни, или, если хотите, «духовной жизни», и то же самое относится к литургии часов. Она — ни больше ни меньше, как общее празднование того, чем мы являемся, или, скорее, того, чем мы стали и всегда становимся во Христе. А делаем мы это сообща, поскольку вся христианская жизнь — совместная жизнь, жизнь в группе. На протяжении всей истории социальные группы всегда собирались, чтобы выразить в обряде и празднике свое общее видение того, чем они являются, потому что это один из способов *быть* им. Группа, которая ничего не делает в качестве группы, — это не группа.

Но если то, чем мы являемся как группа, — Тело Христово, и если вечно присутствующий Христос — это вечный гимн хвалы и славы перед престолом Отца, то наше призвание состоит в том, чтобы участвовать в этом спасительном событии, жить жизнью Христа, исполненной священнической хвалы и славы. И потому Церковь как его Мистическое Тело связывает себя с вечной священнической молитвой своей главы. Поступая таким образом, она действительно участвует в спасительной хвале Христа, согласно теологии *Конституции II Ватиканского Собора о Священной Литургии* 83-85:

> Христос Иисус, первосвященник нового и вечного завета, воспринимая человеческую природу, ввел в это земное изгнание тот гимн, который поется во все века в небесных чертогах. Он присоединяет все человечское сообщество к Самому Себе, связывая его со Своим собственным пением этой песни божественной хвалы. Ибо Он продолжает свое священническое дело через посредство Своей Церкви, которая непрестанно занята прославлением Господа и ходатайством о спасении всего мира. Она делает это, не только совершая Евхаристию, но и другими способами, особенно, молясь в службах суточного круга… Это поистине голос невесты, обращающейся к своему жениху; это та самая молитва, которую Сам Христос произносит вместе со Своим телом, обращаясь к Отцу. Следовательно, все, кто совершает это служение, не только выполняют свой долг перед Церковью, но также приобщаются к величайшей чести, оказанной супруге Христа, ибо, вознося эти хвалы Богу, они предстоят престолу Божьему во имя их Матери Церкви.[17]

Дух кафедрального богослужения

Традиционно утреня (*morning praise*) и вечерня (*evensong*) вместе с Евхаристией были теми основными средствами, которыми Церковь осуществляет эту λειτουργία. Сами по себе утро и вечер в качестве времени молитвы не имеют особого мистического значения. Они являются началом и концом дня, и поэтому совершенно естественно было выбрать их в качестве «символических моментов», в которых мы выражаем то, что должно быть свойством всего дня. Как видно из главы 3, к началу пятого века в кафедральных службах костяк псалмопения и молитвы облекся плотью обрядов и символов, которые раскрывали в утреннем и вечернем часах таинства тайны Христа. В этом смысле раннее кафедральное богослужение можно назвать «освящением времени», где время «сакрализовано» в символ времени, который превосходит время.

В литургической тайне время превращается в событие, в явление Царства Божьего. Все творение — это космическое таинство нашего спасающего Бога, а употребление Церковью такой символики в богослужении — всего лишь шаг к восстановлению всего во Христе (Еф. 1:10). Для христианина все, включая утро и вечер, день и ночь, солнце и его закат, может стать средством общения с Богом:

[17] W. M. Abbott (trans.), *The Documents of Vatican II* (New York: The America Press, 1966) 163-164.

«Небеса поведают славу Божию, творение же рук Его возвещает твердь» (Пс. 18:1).

«Бог есть Свет» (1 Ин. 1:15)

Основным природным символом, из которого проистекает эта обрядовая разработка, является, конечно же, свет — тема, которую можно проследить до Ветхого Завета и далее, до знаменитого употребления изображений солнца в язычестве средиземноморского мира.

> За образами света и солнца в религиях Ближнего Востока стояла попытка найти смысл и надежду для человеческой жизни в ежедневной победе света над тьмой: рассвет был предвестником божественного избавления и вечного спасения. Более того, власть света давать надежду намного древнее и глубже, чем только лишь человеческая история. Откликаясь на силу света, религии Ближнего Востока дали литургическое выражение стремлениям и движениям протоплазмы, невыразимой потребности самого вещества жизни в поддержке света.[18]

Несмотря на силу образов солнца и света в эллинистическом иудаизме (Филон), они, по-видимому, особо не повлияли на ритуал еврейской утренней и вечерней молитвы. В благословении йоцер Шемы, произносимом в эти часы в синагоге, действительно упоминается свет и тьма в контексте творения, но его символическое применение, по-видимому, не было ритуализировано: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, Который образует свет и создает тьму, Который творит покой и создает все (Ис. 45:7), Который милосердием освещает землю и живущих на ней, и по благости Своей каждодневно обновляет дело творения…»[19]

Христиане, во всяком случае, вскоре применили эту символику ко Христу — это постоянная тема Нового Завета, особенно в литературе Иоанна:

> В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его. Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но явился, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1:4-9).
>
> Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни (Ин. 8:12; ср. 9:5).
>
> Видящий Меня видит Пославшего Меня. Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме (Ин. 12:45-46; ср. 12:35-36).

Во Христе это просвещение уже совершилось:

> …благодарите Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление, прощение грехов (Кол. 1:12-13; ср. 1 Фес. 5:5; Евр. 6:4; 10:32).

В Еф. 5 и 1 Ин. подчеркивается, что у этого просвещения есть моральное и общинное измерение:

---

[18] J. Pelikan, *The Light of the World. A Basic Image in Early Christian Thought* (New York: Harper &: Brothers, 1962) 13.

[19] См. W. O. E. Oesterly, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Gloucester: Peter Smith, 1965) 48. Конечно, еврейская традиция предлагает параллели в обряде светильников Хануки, а также в обрядовом возжжении субботних светильников в пятницу вечером и светильника хавдала по завершении субботы. Но я знаю, что в *повседневных* домашних или синагогальных ритуалах евреев в первые века христианства параллелей нет.

> …Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы. Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине; если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса, Сына Его, очищает нас от всякого греха (1 Ин. 1:5-7).
>
> Но притом и новую заповедь пишу вам, что есть истинно и в Нем и в вас: потому что тьма проходит и истинный свет уже светит. Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин. 2:8-11).

Но возможно, самым захватывающе прекрасным отрывком для наших целей является описание в Апокалипсисе света Агнца в Граде Божием, Новом Иерусалиме. Провидец описывает Небесный Град:

> Храма же я не видел в городе, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу свою. Ворота его не будут запираться днем; а ночи там не будет… (Откр. 21:22-26).

Этот отрывок является точным исполнением пророчества Исаии (60:1-3, 11, 19-20) в видении этого пророка о той же небесной обители:

> Восстань, светись, ибо пришел свет твой, и слава Господня взошла над тобою. Ибо вот, тьма покроет землю… а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою. И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию… И будут всегда отверсты врата твои, не будут затворяться ни днем ни ночью… Не будет уже солнце служить тебе светом дневным, и сияние луны — светить тебе; но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой — славою твоею. Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется, ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего…

Прошло совсем немного времени, и эта символика перешла в поэзию и гимнографию христианского богослужения. Древний гимн частично цитируется в Еф. 5:14. Климент Александрийский (ум. 215), *Увещевание* 9, 84:2, приводит полный текст:

> Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос — солнце воскресения, рожденное прежде утренней звезды (Пс. 109), — Который дарует жизнь самими лучами Своими.

Этот свет, который дает Христос, есть спасение, и он принимается в Крещении. В Евр. 6:4-6 — отрывке, поразительно напоминающем три стадии посвящения, говорится о «…просвещенных, вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века…» А в ранней Церкви крещение называлось «φωτισμός» или «φώτισμα» — просвещение (*illumination*); те, кто будут крещены, были «*illuminandi*», «φωτιζόμενοι».

Поэтому неудивительно, что христиане молились лицом на восток, как мы видели в главе 2, видя в восходящем солнце символ Воскресшего Христа — света миру. Ибо у Малахии 4:2 пророчествовано: «взойдет солнце правды и исцеление в его лучах», а Захария провозгласил, что в Иисусе «посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира» (Лк. 1:78-79). И неудивительно, что на вечерней службе, совершаемой при заходе солнца и наступлении темноты, в час возжигания светильников, христиан влекло

увидеть в вечерней лампаде символ Христа — света миру, светильника Небесного Града, где нет ни тьмы, ни ночи, а только день, и возблагодарить Бога за это.

Как мы видели во многочисленных текстах, цитируемых в предыдущих главах, эта «сакраментализация» восхода солнца и заката с его вечерней лампадой вовсе не является новшеством четвертого века. Уже в последнее десятилетие первого века Климент Римский (1 Клим. 24:1-3) связывает естественную последовательность света и тьмы с воскресением праведных в παρουσία, а около 250 года в трактате Киприана *О молитве Господней* 35-36 впервые тема воскресения применяется ко временам молитвы ранних христиан:

> …Нужно также молиться утром, чтобы утренней молитвой можно было отметить воскресение Господне… Точно так же на закате и в конце дня необходимо молиться. Ибо, поскольку Христос есть истинное солнце и истинный день, когда мы молимся и просим при отступлении солнца и дня мира, чтобы свет снова снизошел на нас, мы молимся о пришествии Христа, Который дарует нам благодать вечного света. Ибо в псалмах Святой Дух возвещает, что Христос именуется днем… «Это тот день, который сотворил Господь; возвеселимся и возрадуемся в нем» (Пс. 117:24). Точно так же пророк Малахия свидетельствует, что Его называют солнцем, когда говорит: «Но для вас, боящихся имени Господня, взойдет солнце правды, и в его лучах будет исцеление» (Мал. 3:20).

Из последующего очевидно, что Киприан рассматривал эти времена как знамения того, каким должно быть каждое христианское «время»:

> Но если в Священном Писании Христос есть истинное солнце и истинный день, то нет исключения для часа, в который Богу следует поклоняться часто и постоянно, так что мы, пребывающие во Христе, то есть в истинном солнце и дне, должны быть настойчивы в течение всего дня в наших прошениях и должны молиться. И когда по законам природы вернется ночь, повторяясь в свою очередь, следует, что для тех, кто молится, не может быть никакого вреда от ночной тьмы, потому что для сынов света даже ночью день. Ибо когда окажется без света тот, у кого свет в сердце? Или когда нет солнца и дня у того, для кого Христос есть солнце и день?
>
> Так давайте же, мы, всегда пребывающие во Христе, то есть в свете, не перестанем молиться даже ночью… Давайте, возлюбленные братья, всегда пребывающие во свете Господнем... считать ночь днем. Давайте верить, что мы всегда ходим во свете. Пусть нам не мешает тьма, которой мы избежали, пусть не будет потери молитв в ночные часы… Давайте же, те, кто по Божьей милости духовно воссоздан и возрожден, будем подражать тому, кем нам суждено быть. Давайте же, те, у кого в царстве должен быть только день не перемежающийся ночью, будем так же бдительны ночью, как и при свете [дня]. Давайте же, те, которые должны всегда молиться и благодарить Бога, не перестанем и здесь молиться и благодарить.

Утреня (morning praise)

Эти символы остались неотъемлемой частью структуры повседневной христианской молитвы. Дитрих Бонхеффер, мученик двадцатого века, которого никто не мог обвинить в том, что он был отрезан от современной культуры и страданий современной истории, говорит об обычной христианской утренней молитве в совершенно естественных для Киприанов и Климентов, Василиев и Бенедиктов терминах:

> Ветхозаветный день начинается вечером, а заканчивается с заходом солнца. Это время ожидания. День Новозаветной Церкви начинается с рассветом, а заканчивается рассветом следующего утра. Это время исполнения, воскресения Господа. Ночью родился Христос, свет во тьме; полдень превратился в ночь, когда Христос пострадал и умер на Кресте. Но на заре

> пасхального утра Христос воскрес с победой из могилы… Христос есть «солнце правды», взошедшее над ожидающим собранием (Мал. 4:2), и любящие Его будут «как солнце, когда Он выйдет в могуществе Своем» (Суд. 5:31). Раннее утро принадлежит Церкви воскресшего Христа. На рассвете она вспоминает то утро, когда смерть и грех были повержены в поражении, а человечеству были даны новая жизнь и спасение.
>
> Сегодня мы, больше уже не испытывающие страха или трепета перед ночью, что мы знаем о той великой радости, которую наши предки и ранние христиане испытывали каждое утро при новом появлении света? Если бы мы снова узнали нечто о той хвале и о поклонении, которые подобают Триединому Богу на рассвете, Богу Отцу и Спасителю, Который сохранил нашу жизнь в темную ночь и пробудил нас к новому дню, Богу Сыну и Спасителю, Который победил смерть и ад для нас и обитает среди нас как Победитель, Богу Духу Святому, Который изливает яркий свет Божьего Слова в наши сердца на рассвете дня, прогоняя всю тьму и грех и уча нас правильно молиться, тогда мы тоже стали бы ощущать нечто от той радости, которая появляется, когда проходит ночь и живущие купно в единстве братья собираются ранним утром для совместного восхваления своего Бога, совместного слушания Слова и совместной молитвы. Утро не принадлежит отдельному человеку, оно принадлежит Церкви Триединого Бога, христианской семье, братству…
>
> Совместная жизнь по Слову начинается с совместного поклонения в начале дня… Глубокая тишина утра прежде всего нарушается молитвой и песней братства…
>
> Для христиан начало дня не должно быть обременено и угнетено беспокойными заботами о делах дня. На пороге нового дня стоит Господь, сотворивший его. Вся темнота и рассеянность ночных снов отступают перед ярким светом Иисуса Христа и Его пробуждающим Словом. Все волнения, вся нечистота, все заботы и тревоги убегают перед Ним. Поэтому в начале дня пусть умолкнет всё отвлекающее и все пустые разговоры, и пусть первая мысль и первое слово принадлежат Тому, Кому принадлежит вся наша жизнь. «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф. 5:14).[20]

И поэтому в начале дня мы поступаем так, как поступал Иисус (Мк. 1:35): мы начинаем день с молитвы. На утрене мы возобновляем нашу приверженность Христу, освящая день благодарением и хвалой. И сам этот час предоставляет наши символы. Восходящее солнце — одно из непрекращающихся чудес Божьего творения, источник жизни и пищи, тепла и света, спонтанно побуждает к хвале и благодарению, а также к молитве о защите в течение дня. И поскольку мы празднуем то, чем мы являемся, и наша основная реальность заключается в том, что мы были спасены спасительной смертью и воскресением Иисуса, восходящее солнце напоминает о том истинном солнце правды, при восходе которого мы получаем свет спасения. Еще одна сторона нашего празднования — осуществление нашего священнического ходатайства за весь мир, ибо, будучи Телом Христовым, мы приобщаемся и к Его обязанностям.

Как мы видели в главах 3-4, Василий (*Пространные правила* 37:3), Златоуст (*Толкование на Пс. 140*; *Огласительные гомилии* VIII, 17) и *Апостольские постановления* (VIII, 38-39) ясно показывают: утреня предназначалась для того, чтобы посвятить день делам Божьим, поблагодарить Его за полученные блага, особенно за искупление в воскресении Его Сына, возродить наше желание к Нему как к лекарству от греха в начале дня и

[20] D. Bonhoeffer, *Life Together* (San Francisco: Harper & Row, 1954) 40-43. Я благодарю моего коллегу Джона Аллина Меллоха за эту ссылку.

попросить о дальнейшей помощи. В *Собеседованиях* 21:26 у Кассиана игумен Феона подробно увещевает монахов на те же темы:[21]

> Но что сказать о первых плодах, которые, несомненно, приносят все, кто верно служит Христу? Ибо, когда люди пробуждаются ото сна и встают после отдыха с обновленными силами, прежде чем примут какой-либо импульс или мысль в своем сердце, или допустят какое-либо воспоминание или размышление о делах, они освящают свои первые и самые ранние мысли в качестве божественных приношений; на самом деле, что они делают, как не приношение первых плодов своего труда через первосвященника Иисуса Христа за наслаждение этой жизнью и образом ежедневного воскресения? А также, когда они пробуждаются ото сна таким же образом, они приносят Богу жертву радости, и призывают Его первым движением своего языка, и прославляют Его имя, и совершают хвалу, и открывают первым [делом] дверь своих уст, чтобы петь гимны Ему, они предлагают Богу служение уст своих; и Ему же таким же образом они приносят самые ранние приношения своих рук и шагов, когда поднимаются с постели и встают на молитву, и прежде чем употребить служение своих конечностей для собственных целей, вообще не пользуются для себя их действием, но продвигают свои шаги во славу Его и ставят ноги для Его хвалы, и таким образом отдают первые плоды всех своих движений, протягивая руки, сгибая колени и падая ниц всем телом. Ибо никаким другим способом мы не сможем исполнить то, что поем в псалме: «Предварих рассвет и воззвах», и «Предваристе очи мои поучитися словесем твоим», и «Утро молитва моя предварит Тя» (Пс. 118:147-148; 87:14), если только после нашего отдыха во сне, когда, как мы сказали выше, мы возродимся, как из тьмы и смерти, к этому свету, у нас хватит мужества не начинать пользоваться для себя самого ни одним из действий души и органов тела… И такого рода благочестие даже многие из тех, кто живет в мире, соблюдают с особой тщательностью, так как они встают до рассвета или очень рано, и вообще не занимаются обычными и необходимыми делами этого мира, прежде чем поспешат в церковь и устремятся освятить перед Богом первые плоды всех своих действий и деяний.

Вечерня (evensong)

Вечером, после завершения дневной работы, мы еще раз обращаемся к Богу в молитве. Уходящий день напоминает нам о тьме страстей и смерти Христа, а также о преходящей природе всего земного творения. Но дар света снова напоминает нам о Христе — свете миру. Мы завершаем день вечерней, подобно тому как в позднейшем городском монашеском богослужении он завершается повечерием. И подобно утренней молитве, вечерняя служба завершается ходатайствами о нуждах всего человечества, а затем, в коллекте и заключительном благословении, мы благодарим Бога за милости дня, прежде всего — за благодать Воскресшего Христа. Мы испрашиваем прощения за грехи дня и просим защиты на предстоящую ночь, ибо мы наставлены: «Солнце да не зайдет во гневе вашем; и не давайте места диаволу… Всякое раздражение и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою да будут удалены от вас; но будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас», — и мотивация ясна: «потому что мы члены друг другу» (Еф. 4:25-32).

---

[21] Адаптированный перевод из NPNF series 2. vol. 11, 513-514. В этом отрывке обратите внимание на то, что древние смотрели на сон как на разновидность смерти. Об этом см. H. Bacht, "Agrypnia. Die Motive des Schlafentzugs im frühen Monchtum," G. Pflug, B. Eckert, H. Friesenhahn (eds.), *Bibliothek-Buch-Geschichte*. Festschrift für K. Köster (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann. 1977) 357-360.

В *Пространных правилах* 37:4 Василий подчеркивает, что благодарение и признание ошибок дня являются целью вечернего часа:

> И когда день закончится, следует вознести благодарение за то, что было дано нам в течение дня, — или за то, что мы сделали правильно; и следует исповедаться в том, что мы не исполнили — за совершенный проступок, будь то добровольно или невольно, или, возможно, незаметно, на словах или на деле, или в самом сердце, — умилостивляя Бога в наших молитвах за все наши недостатки. Ибо исследование прошлых действий — это большое подспорье против повторения подобных ошибок.

В молитве, завершающей вечерню в *Апостольских постановлениях* VIII, 37, выражен подобный дух:

> Боже… сотворший день для дел света и ночь для восстановления сил [из-за] нашей немощи… милостивно прими ныне сие наше вечернее благодарение. Ты, проведший нас через весь день и до начала ночи, сохрани нас Христом Твоим. Даруй нам мирный вечер и ночь, свободную от греха, и даждь нам вечную жизнь Христом Твоим…

Вторым основным элементом обряда вечерни в каждой традиции является благодарение за свет, в связи с которым Церковь совершает возжигание лампады на закате, чтобы напомнить нам об Иоанновом видении Агнца, являющегося вечным светильником Небесного Иерусалима, солнцем, которое никогда не заходит. Мы это уже видели в начале второго века в домашнем обряде, на который ссылается Тертуллиан в своей *Апологии* 39:18, и который описан в *Апостольском предании,* 25, вместе с благодарственной молитвой при внесении вечернего светильника:

> Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Ты просветил нас, являя нам неугасимый свет. И так как мы исполнили долготу дня и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как мы ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава и сила и честь со Святым Духом и ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Златоуст в Антиохии не упоминает люцернарий, но он неоднократно подчеркивает тему покаяния и примирения во время вечерни:

> …пусть каждый идет на свои дела со страхом и трепетом, и проведет время дня так, как обязаный вернуться сюда вечером, чтобы дать господину отчет за весь день и попросить прощения за неудачи. Ибо невозможно, даже если мы будем десять тысяч раз бдительны, избежать ответственности за всевозможные ошибки… И именно поэтому каждый вечер мы должны просить прощения у господина за все эти ошибки… Затем мы должны провести ночное время в трезвении и таким образом быть готовыми снова предстать на утренней хвале… (*Огласительные гомилии* VIII, 17-18).[22]

Более того, согласно *Толкованию на Пс. 140*, 1 Златоуста, покаяние является причиной, по которой Отцы выбрали Пс. 140 для вечерни: «Они предписали произносить его в качестве спасительного лекарства и прощения грехов, чтобы все, что загрязняло нас в течение всего дня… мы избавлялись бы от этого вечером при помощи этой духовной песни. Ибо она и в самом деле лекарство, которое уничтожает все эти вещи».[23]

Таким образом, для Златоуста вечерня — это в основном покаянная служба и, можно добавить, действенная, поскольку прощение, о котором мы смиренно

[22] Ed. Wenger (SC 50) 256-257.
[23] PG 55. 427.

просим, фактически даровано. В восточных традициях приношение фимиама, сопровождающее этот вечерний псалом (несомненно, появившееся под влиянием стиха 2: «Да вознесется молитва моя, как фимиам, пред Тобою, воздеяние рук моих, как жертва вечерняя») имеет покаянное значение, относящееся к нашему самопожертвованию в покаянии, восходящему с нашими молитвами и воздеянием рук.

Эсхатологическая молитва

У просьбы о защите во тьме ночи имеется эсхатологический подтекст. Мы не знаем ни дня, ни часа (Мф. 24:36; 25:13); смерть приходит, как вор ночью (1 Фес. 5:2; 2 Пет. 3:10: Откр. 3:3; 16:15); жених приходит ночью, и нам должно оказаться ожидающими со светильниками в руках (Мф. 25:1-13). Это обычная тема ночной молитвы; так же как и космическая тема тех, кто бодрствует, присоединяя свои голоса к голосам ангелов и всего творения во славу Бога, как в *Benedicte* Даниила, пока этот мир спит.

Канон 27 из *Канонов Ипполита* из Египта около 336-340 гг. выражает эту эсхатологическую тему, показывая, как она образует мост, объединяющий вечернюю и утреннюю молитву, которые, опять же, как и вся литургия, являются только моментами, выражающими непрерывный гимн хвалы, которым и является христианская жизнь:

> Пусть каждый позаботится о том, чтобы молиться с великой бдительностью в полночь, ибо наши отцы говорили, что в этот час все творение усердно служит прославлению Бога, все ангельское воинство и души праведных благословляют Бога. Ибо Господь свидетельствует об этом, говоря: «В полночь раздался крик: вот, жених пришел, выходите ему навстречу» (Мф. 25:6). Опять же, в петлоглашение в церквах совершаются молитвы, ибо Господь говорит: «Бодрствуйте, ибо вы не знаете, в какое время придет господин, вечером, или в полночь, или в петлоглашение, или утром» (Мк. 13:35); и это означает, что мы должны восхвалять Бога каждый час. И когда человек спит в своей постели, он должен молиться Богу в своем сердце.[24]

Из этих текстов должно быть ясно, что самая ранняя традиция неевхаристической общественной молитвы не имела ничего общего с теориями «освящения времени», с καιρός и χρόνος, с литургией «времени» или «истории», отличающейся от «эсхатологической» Евхаристии. Вернее было бы сказать, что утренняя служба посвящает новый день Богу, а вечерняя служба в конце дня заставляет нас задуматься о только что прошедших часах с благодарностью за добро, которое они принесли, и с сожалением о зле, которое мы совершили.

Обратите внимание на явную простоту литургического богословия ранней Церкви, отразившегося в базовой структуре и в духе утрени и вечерни. Как и все молитвы Ветхого и Нового Заветов, они являются прославлением Бога, которое проистекает из радостного провозглашения Его спасительных деяний: «Сотворил мне величие Сильный! Свято имя Его!» (Лк. 1:49). Вот ядро библейской молитвы: воспоминание, хвала и благодарение — а затем они могут вылиться в прошение о продолжении этой спасительной заботы в наше нынешнее трудное время. К тому же, воспоминание, ἀνάμνησις лежит в основе любого обрядового празднования, ведь празднования — это празднования *чего-то*: с помощью символов, жестов и текстов мы интерпретируем настоящее, еще раз провозглашаем ту реальность, которую мы празднуем.

В ранней литургической традиции эта реальность — одно уникальное событие, пасхальная тайна во всей ее полноте, тайна Христа и нашего спасения в

[24] PO 31, 397.

Нем. В этом смысл Крещения; в этом смысл Евхаристии; в этом также смысл богослужения. Ἀνάμνησις события Христа является источником всей христианской молитвы. Это отражено в употребляемых доныне изменяемых частях (*proper*) византийского богослужения, содержащихся в воскресном цикле Ὀκτώηχος: все тексты сосредоточены непосредственно на пасхальной тайне спасения. Вот, например, некоторые из припевов византийской службы в субботу вечером, глас 3:

> Всё просветилось воскресением Твоим, Господи, и рай снова открылся; всё же творение, восхваляюще Тебя, песнь Тебе всегда приносит.
>
> Кресту Твоему честному покланяемся, Христе, и воскресение Твое воспеваем и прославляем: ибо Твоими ранами все мы исцелились.
>
> Воспеваем Спасителя, воплотившегося от Девы: ибо Он был распят за нас и на третий день воскрес, одарив нас великой милостью.
>
> Сойдя, Христос поведал тем, кто был в аду, благую весть: «Ободритесь, Я победил. Я — воскресение, Я вас выведу, разрушив врата смерти».
>
> Недостойно стояще в пречистом дому Твоем, вечернюю песнь возсылаем, из глубины взывающе, Христе Боже: «Просветивший мир тридневным воскресением Твоим, избавь людей Твоих от рук врагов Твоих, Человеколюбче».
>
> Страданием Твоим, Христе, помрачивший солнце и светом Твоего воскресения всё просветивший, приими нашу вечернюю песнь, Человеколюбче.
>
> Твое дарующее жизнь воскресение, Господи, вселенную всю просветило и Твое создание истлевшее призвало; и вот, избавившись от проклятия Адама, взываем: «Всесильный Господи, слава Тебе».
>
> Чтобы род наш от смерти, Христе, избавить, Ты смерть претерпел; и тридневно воскреснув из мертвых, с Собою вместе воскресил тех, кто узнал в Тебе Бога; и мир просветил; Господи, слава Тебе.[25]

Таким образом, неверно рассматривать богослужение суточного круга как по преимуществу «историческое», а не «эсхатологическое». Богословски пришествие Христа — это единое неделимое событие, хотя в различные моменты времени оно может пересекаться с человеческой историей. Ἔσχατον, окончательное завершение истории, уже произошло во Христе. Время Царства, начало последних дней, уже началось. Во *всем* истинно христианском богослужении основной акцент *всегда* должен быть на эсхатологическом элементе; на истории спасения — да, но как единой, неделимой, вечно присутствующей реальности, которая есть Царство Божие в его полноте в Пасхе Христовой.

Следовательно, литургия часов, как и вся христианская литургия, является эсхатологическим провозглашением спасения, обретенного во Христе, а также прославлением и благодарением Богу за этот дар. В этом первоначальном и простом смысле литургия часов — и более того, вся литургия — находится вне времени. На самом деле, для христианина нет священного пространства, нет священных личностей или времен: все искуплены во Христе, для Которого свят только Бог и те, кому Он дал Свое освящение, Его святые, то есть Его народ.

В связи с позднейшим развитием христианского календаря и соответствующих ему изменяемых частей в богослужение были введены исторические памятствования отдельных событий истории спасения. Но нельзя допустить, чтобы все это затмило изначальную чистоту смысла ранней христианской утренней и вечерней молитвы, которая не была ни «историческим

[25] Адаптированный перевод из A. Nadson, *The Order of Vespers in the Byzamine Rite* 42-43.

памятствованием», ни «литургией времени» в противоположность «эсхатологической, вневременной» службе Евхаристии. Обе были и являются хвалой неизменно Богу по неизменному поводу — за Христа.

Христиане согласно вере испытывали высшую радость от осознания того, что они живут новой жизнью во Христе, жизнью любви, общей для всех единоверцев. Что могло быть тогда более естественным, чем собраться на рассвете — тем, кто смог, — чтобы первые помышления дня обратить к этой тайне своего спасения, восхвалить и прославить Бога за это? А в конце дня они снова собирались, чтобы попросить прощения за неудачи дня и еще раз воздать хвалу Богу за Его великие деяния. Таким образом, естественный ритм времени был превращен в гимн хвалы Богу и провозглашение перед лицом мира веры в Его спасение во Христе.

Богослужение как празднование нашей жизни во Христе

Таким образом, литургия часов — это освящение жизни путем обращения к Богу в начале и в конце каждого ее дня; в литургии часов совершается то, что всегда совершается во всякой литургии — празднуется и проявляется в обрядовых моментах то, что является и должно быть постоянной установкой каждой минуты нашего дня: наше непрестанное священническое приношение себя во Христе в похвалу и славу Отца в благодарность за Его спасительный дар во Христе.

Ибо христианский обряд отличается не только своим эсхатологическим наполнением и сакраментальным реализмом; он отличается еще и тем, что является лишь внешним выражением присутствующего внутри вас. Спасение — это внутренняя реальность, подразумевающая цельный образ жизни. Истинный христианский ритуал противоположен магическим ритуалам, которые концентрируются на действии *вещей*. Христианский обряд носит *личностный* характер: цель Евхаристии состоит не в том, чтобы претворить хлеб и вино, а в том, чтобы изменить тебя и меня. И поэтому наша литургия должна быть выражением завета в наших сердцах, празднованием того, чем мы являемся. В противном случае это пустое шоу.

Следовательно, в литургии существует постоянная диалектика между празднованием и жизнью. Ибо если мы не живем тем, чтó празднуем, то наша литургия — бессмысленное выражение того, чем мы не являемся. Как мы видели в Новом Завете, особенно у апостола Павла, истинный культ христианина — внутри. Это жизнь в самопожертвовании из милосердия, жизнь, подобная жизни Христа, жизнь в служении любви — короче говоря, жизнь в самоотдаче. Павел говорит коринфянам, что их Евхаристия на самом деле вовсе не Евхаристия, потому что в их жизни не было опыта тайны общения, то есть единства во Христе, которое выражает Евхаристия (1 Кор. 11:17-34).

Эта тайна — тайна самопожертвования, отдачи себя другим в послушании воле Отца, Который явил нам во Христе, что только лишь такая жизнь достойна личности человека. Вот что имеет в виду св. Павел в Рим. 12:1: «Умоляю вас милосердием Божиим, представьте Ему самих себя в жертву живую, святую и благоугодную Богу; *это ваше подлинное служение*».

Конечно, в нынешнем устроении есть только одна благоугодная жертва — жертва Христа. Но Его приношение должно быть восполнено. Мы должны восполнить недостающее в жертве Христа (см. Кол. 1:24). Это не означает, что спасительное действие Христа было неполноценным. Скорее, оно остается неполным до тех пор, пока все мужчины и женщины не присоединятся свободно к приношению Христа, соделав также и свою жизнь христианским приношением. Это приношение приятно в очах Божиих только потому, что Христос соделал из

нас Свое тело, так что наше приношение соединено с Его приношением и преображено им.

Мы совершаем это приношение в каждом действии нашей христианской жизни. Это происходит, когда наша вера выражается в милосердии, как в Евр. 13:15-16: «Итак будем через Него (Иисуса) непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его. Не забывайте также благотворения и общительности, ибо *таковые жертвы благоугодны Богу*». Мы также совершаем литургию, когда провозглашаем нашу веру. В Фил. 2:17 Павел говорит о той литургической жертве, которая есть наша вера. В Рим. 1:9 он говорит, что служит Богу лично, провозглашая Евангелие Его Сына, а в 15:16, — что его священническое служение — возвещение благой вести о Боге.

Вот почему мы все священники: самая суть нашей жизни как христиан предназначена для *приношения*. А всё, что мы можем принести, — так это самих себя, свидетельствуя о нашей вере, исповедуя ее перед другими и живя ею в любви. В 1 Пет. 2:9 говорится: «Вы — род избранный, царственное священство, народ посвященный, люди, которых Бог объявил Своими, дабы возвещали совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет».

Следовательно, для Нового Завета нет разделения между литургией и жизнью. Наша христианская жизнь — *это* наша литургия. Вот почему в Новом Завете литургическая и священническая лексика употребляется только по отношению к двум вещам: 1) о Христе и Его приношении; 2) о всех нас и приношении наших жизней. Таким образом, для христианина богослужение, жертва, литургия — это жизнь веры и братской любви, т.е. преданность Богу и служение другим. И эти две вещи — вера и милосердие — на самом деле едины. Ибо верой мы видим мир как место, где Божья любовь действует и дается каждому человеку уникальным образом, и поэтому мы видим каждого достойным любви. Сказать Богу «да», а людям «нет», для христианина невозможно. «Кто говорит: "Я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Ин. 4:20). Таким образом, богослужение — это не часть жизни, это сама жизнь.

Всякая истинно христианская литургия является празднованием этой реальности. Таким образом, службы в начале и в конце дня — это всего лишь обрядовые моменты, символизирующие всю полноту времени. Как таковые, они являются провозглашением веры миру и причастны нашей миссии свидетельствовать о Христе и Его спасении. Они также являются хвалой и благодарением за этот дар спасения во Христе. Наконец, они являются нашей священнической молитвой — в качестве Божиего священнического народа — о своих нуждах и о нуждах всего мира.

Дух монашеского богослужения

Цитируемые в начале этой главы *Апостольские постановления* II, 11, 59, призывают собрание регулярно присутствовать на службах утрени и вечерни, а также на воскресном бдении и на Евхаристии. В них прямо говорится, что это увещевание адресовано не только духовенству, но и мирянам.

Этот отрывок важен для противодействия распространенному заблуждению, выраженному, зачастую, в современных документах о богослужении, — представлению о том, что определенные категории и группы в Церкви «уполномочены» молиться, совершая службы, от имени Церкви. Сегодня, когда рукополагают пресвитеров и диаконов по римскому обряду, их просят молиться за Церковь, совершая часы. Я думаю, что подобные позднейшие идеи важно понимать в контексте ранней традиции. Можно и нужно молиться *за* всех, включая Церковь, ее потребности и намерения. Но никто не может молиться *вместо* кого-либо другого, как некое живое молитвенное колесо, которое

вращается за других, пока мир занимается своими делами. У некоторых может быть призвание свободно принять на себя обязательства жизни, посвященной совместной молитве в большей степени, но не в том смысле, что они являются «официальными молитвенниками» за других, которые тем самым могут считать себя освобожденными от евангельской заповеди молиться. Бремя общей молитвы лежит на всех.

Многие католические священнослужители после II Ватиканского Собора считают каноническую обязанность читать бревиарий результатом позднейшего тридентского законничества, непригодного для нашего «современного» менталитета. На самом деле все обстоит несколько иначе. Превращение богослужения в результате приватизации во ставший молитвословом духовенства бревиарий, безусловно, нетрадиционно, поскольку традиционно литургия часов — то, что *совершает группа*, а не то, что *читает отдельный человек*. Дальнейшее его сужение до серьезного канонического обязательства было еще более поздним развитием в латинской церкви в период, когда ее жизнь нашла выражение в умножении канонического законодательства. Но нет ничего нетрадиционного в том, что общее посещение главных кафедральных часов считается обязательным. Новизна состоит в мысли, что обязано *только* духовенство. В ранней Церкви эта обязанность касалась жены священника или бабушки в той же мере, как и самого священника. Следовательно, нетрадиционной является не *обязательность* богослужения, а его *клерикализация*, подобно многому другому в истории Церкви, что было когда-то собственностью всего народа Божьего, а выродилось в клерикальный остаток, лишь напоминающий о том, чем оно должно быть.

Но что насчет монашеских часов? Разве сказанное не противоречит тому, что мы так часто слышали о цели хоровой обязанности? Ведь монашеские ордена несомненно уполномочены совершать богослужебный культ от имени всей Церкви?

Согласно Дому Адальберту де Вогюэ, главе 8 его классического комментария к *Правилу св. Бенедикта* о значении служб суточного круга, у раннего монаха на молитвах не было идеи «совершать действие во имя Церкви».[26] Эта чисто латинская мысль по большей части является продуктом городского монашества на Западе с пятого по шестой века, когда монашеские общины служили при крупнейших городских святилищах, таких как великие римские базилики, и отвечали за культ. В конечном итоге она привела к клюнийской идеологии «*monachus propter chorum*» и перешла в литературу бенедиктинского возрождения современности, как например, в следующей цитате из комментария Делатте 1913 года к бенедиктинскому правилу:

> Храктерное и отличительное дело бенедиктинца, его жребий в жизни, его миссия — это литургия. Он избрал своей профессией быть в Церкви, в обществе божественной хвалы, тем, кто прославляет Бога в соответствии с формами, установленными Церковью — той, которая знает, как прославлять Господа…[27]

Но у самых ранних монахов не было такой «литургической мистики», которая больше обязана неоготическому религиозному возрождению романтизма девятнадцатого века, чем отцам Церкви. Значение слова «монах» является врагом таких различий. Для раннего монаха жизнь была одной непрерывной молитвой — без разделения жизни на «литургическую» молитву и другие виды молитвы и работы. Единственным правилом было абсолютное преобладание духовного в повседневной жизни этих людей. Монашеское движение началось во второй

---

[26] *La Règle de s. Benôit* VII, 193ff. (English trans. CS 54, 139).

[27] Цитируется *ibid*. 196 (English trans. CS 54, 134); ср. с аналогичными мнениями, приведенными на стр. 197.

половине третьего века с «отшельников», но первоначальное значение μονάχος — не жить одному, а жить без жены. Его мотивация — потребность в «едином» сердце: «Настави меня, Господи, на путь Твой, и пойду во истине Твоей; *объедини сердце мое* бояться имени Твоего. Я благодарю Тебя… всем сердцем моим» (Пс. 85:11-12).

Согласно 1 Кор. 7:32 женатый человек «разделен» (μεμέρισται) семейными заботами; монах посвящает себя служению Богу «безраздельно», без какой-либо другой цели или задачи в жизни.[28] «Цело-мудрие» *(«single-mindednes»*) является свойством монаха, и цель этого одностороннего существования — жизнь с Богом, жизнь в непрестанной молитве. Поэтому монахи молились, когда работали, и работали, когда молились. Где бы они ни находились: в трапезной, в молельне, в мастерской, в келье — различия были лишь случайными. В конечном счете они стремились к тому, что современные духовные писатели назвали бы *молитвенным состоянием*,[29] ко степени духовного совершенства, известной исихастскому движению на византийском Востоке, в которой каждый вздох, само существование человека является непрерывной молитвой, не подверженной фрагментации на последовательный ряд действий или вмешательству внешних действий.

Необходимые действия, такие как прием пищи, заставляли раннего монаха прерывать свои *службы*, псалмопение, земные поклоны; но он *никогда* не прерывал свою *молитву*! Таким образом, правило состояло не в том, чтобы, как сегодня, установить *минимальное* количество часов для молитвы, а остальное время отдавать другим занятиям, а в том, чтобы установить *максимальное* количество времени, которое неохотно отводилось таким физическим потребностям, как сон, а остальное отдать молитве. Бог есть всё, и требует не части нашего времени, а всего. Μονάχος — это односторонний, неотвлекающийся человек с односторонним мышлением, настроенным только на Бога.

Действительно, в определенном смысле можно сказать, что ранние отшельники скорее жили литургией, чем совершали ее. Жизнь, по-видимому, заменяла собой литургию, за исключением служб по выходным, которые они совершали вместе со всеми христианами. В остальное время вся их жизнь была живой молитвой. Только позже монашеское богослужение отделяется от остальной жизни и становится «обязанностью», *правилом* (*pensum*), которое нужно выполнять при любой возможности.

К тому же, позднее появилась идея монашеского богослужения как «общественного культа». Из документов, приведенных в главе 4, видно, что первоначально монашеское псалмопение было Словом Божиим к нам, как указал де Вогюэ.[30] Псалмы монахов были не хвалебными песнопениями в устах Церкви, как в кафедральной молитве, но Словом Божиим, над которым нужно размышлять, прежде чем обратиться к Нему с молитвенным ответом. Только позже в монашеском псалмопении стали видеть церковную молитву к Богу, наше послание к Нему, тем самым приближаясь к кафедральному представлению об утрене и вечерне. Этот сдвиг мы видим уже в добенедиктинском *Правиле Учителя*, 47. Конечно, эти две идеи не противоречат друг другу, ибо мы действительно прославляем Бога в литургии, но только по мере освящения Его благодатью, ибо наше прославление Его — это Его дар нам, а не наш Ему. Но это

---

[28] A. Guillaumont, "Perspectives actuelles sur les origines du monachisme," *id*., *Aux origines du monachisme chrétien* 218-223.
[29] См. Hausherr, "Comment priaient les pères," 39ff.
[30] *La Règle de s. Benôit* VII, 209-221 (English trans. CS 54, 139-149).

смещение акцента ничего не стоит, поскольку таким образом мы приходим к культовому представлению о монашеском псалмопении, которое просто не встречается в монашеских текстах конца четвертого и начала пятого века. Ранняя монашеская молитва выражала духовность, отличную от той, которая влияла на кафедральные часы. Вся жизнь киновитов была общением, а следовательно, общением и в молитве; но ранние киновиты не имели никакого представления об участии в «официальной» молитве Церкви.

Таким образом, изначально существует небольшое отличие в направлении двух вариантов духовности молитвы часов. Но в конечном счете, они объединяются в городском монашестве; поэтому сегодня, думаю, правомерно сказать, что различия скорее в форме, чем в сути, скорее в структуре и целях служб, чем в их богословии. Быть живой молитвой — призвание всех христиан, а не только монахов; а давняя традиция научила также и монахов, что их хвала Богу является частью официальной λειτουργία Церкви. По призванию им выпала честь чаще давать общее символическое выражение тому, что в идеале должно быть ритмом всей жизни каждого христианина — молитвенному, непрерывному общению с живым Богом и друг с другом в Нем.

Эта теология монашеского богослужения выражена в *Предисловии* к *Thesaurus liturgiae horarum monasticae* после II Ватиканского Собора, изданному конфедерацией бенедиктинских конгрегаций в 1976 году. «Dei» в *Opus Dei*, как показал И. Хаушерр, — это как объективный, так и субъективный родительный падеж: работа Бога внутри нас, прежде той работы, которую мы выполняем в ответ на Его призыв.[31] Следовательно, молитва монахов — это *созерцательная хвала*, ибо монашеские часы постоянно напоминают о мотиве нашей хвалы — о великих делах Божьих, и монах размышляет о них и прославляет Его за них: «Сотвори мне величие Сильный — свято имя Его!» — словами *Magnificat* Марии (Лк. 1:49), которые мы уже употребляли для подведения итога всей динамики литургического ἀνάμνησις и благодарной хвалы.

[31] "Opus Dei," *Monastic Studies* l l (1975) 195ff.

22. Литургия часов как церковная школа молитвы

Говорят, что службы суточного круга обладают высшей ценностью по сравнению с другими формами молитвы, потому что они одобрены Церковью; и это совершенно верно. Поскольку это молитва Церкви, то это молитва самого Христа, полноты Христа, главы и членов; и один только этот факт уже придает нашей молитве ценность преобразующей — ценность, которой она лишена, когда совершается в одиночку. Ибо именно в нашей общей молитве Церковь наиболее полно и зримо является Церковью: «…на ваших собраниях да будет единая молитва, единое прошение, единый разум, единая надежда в любви, в непорочной радости, которая есть Иисус Христос… Соберитесь все вместе, как в единый храм Божий и к единому алтарю, к единому Иисусу Христу…», — призывает Игнатий Антиохийский в своем *Послании к магнезианцам* 6-7.

Но все это не дает ответа на вопрос, почему Церковь благословила именно *эту* форму молитвы в качестве своей ежедневной молитвы *по преимуществу*. Несомненно, можно было бы выдвинуть множество причин, чтобы доказать превосходство этого богослужения, но на мой взгляд, выделяются три: службы суточного круга — это библейская, объективная, традиционная молитва.

I. Традиционная

Мы можем быстро разобраться с последним качеством, поскольку мы уже видели многочисленные его доказательства. Литургия часов традиционна — а под этим я не подразумеваю «консервативная» или «традиционалистская» — традиционна в том смысле, что она выдержала испытание временем в каждой церкви христианского мира, которая может с какой-либо исторической серьезностью претендовать на древность литургической традиции. Эта форма молитвы общая для католиков римских и восточных, православных западных и восточных, англикан, епископалов, лютеран и прочих в той или иной форме, с ранних веков вплоть до наших дней. Это очень достойный послужной список, который Церковь не могла бы игнорировать и при этом оставаться верной своему наследию.

II. Библейская

Что еще более важно, даже если богослужение суточного круга развилось лишь постепенно в течение ранних христианских столетий, образец этой молитвы восходит к самому Новому Завету. Когда раннехристианская община собиралась на молитву, она вспоминала великие деяния Бога и прославляла Его за них. Она особенно молились об исполнении Его святой воли (Кол. 1:13-14; 4:2; Фил. 1:3-11). Она снова посвящала себя завету с Богом во Христе. Она молилась «марана-фа» и «да приидет Царствие Твое» об исполнении конца веков. Все эти элементы до сих пор действуют в литургии часов.

III. Объективная

Последняя характеристика — объективность — на самом деле является результатом первых двух. Цель христианской жизни — полнее войти в тайну Иисуса Христа, Нового Адама, парадигмы воссозданного человечества. Как напоминание об этой тайне литургия часов является истинной и действенной встречей с Отцом через Иисуса в Духе, пока наши сердца остаются открытыми, чтобы с верой откликнуться на этот церковный знак бесконечного божественного призыва, эхом отдающегося сквозь века в церковных обрядах.

Благодаря этой объективности богослужение является школой молитвы Церкви, послушничеством, в котором она учит своим вековым способам

прославления Бога во Христе как Церковь, вместе, как единое тело, в союзе с ее главой и по Его примеру. Никакая другая форма молитвы не укоренена так глубоко в тайнах истории спасения, как они раскрываются изо дня в день в годовом цикле Церкви. Благодаря этой постоянной диете Священного Писания Бог не только говорит нам Свое Слово, мы не только размышляем день за днем о главных тайнах спасения, но и наша собственная жизнь постепенно настраивается на этот ритм, и мы снова и снова размышляем об этой подытоженной в Иисусе истории Израиля, которая является сагой и о нашей собственной духовной одиссее. Шествие Израиля по историческому горизонту — это метафора нашего общего духовного паломничества.

Более того, раскрывается и наш собственный отклик на это пророческое слово в нашей жизни. В псалмах мы отвечаем Богу Его же собственными молитвами. Все это способствует концентрации богослужения суточного круга на главном, а не на второстепенном; придает ему равновесие, поскольку его ритмы устанавлены Церковью, а не нашей субъективностью. Сколько наказания, сколько праздника, сколько раскаяния, сколько хвалы, сколько прошения и сколько благодарения должна содержать наша молитва? В вековой педагогике церковных служб все устроено. Сколько внимания уделить почитанию Божией Матери, сколько посту, сколько святым, сколько тайнам земной жизни Иисуса? В богослужении суточного круга с их сезонными и праздничными изменяемыми частями всё это есть.

Все это придает сбалансированную и объективную полноту церковной молитве, которая является верным средством от односторонних излишеств и преувеличений субъективного благочестия, которое уделяет все свое внимание только тем аспектам молитвенной жизни, которые в какой-то момент обладают личной привлекательностью для человека, часто по далеко не идеальным причинам. Святая Гертруда молилась «*ut devotio ipsius concordet cum officiis ecclesiae*» — чтобы ее благочестие соответствовало службам Церкви. Это верный ориентир, показывающий, что человек на правильном пути. Ибо объективное церковное благочестие — не все сплошь покаянное, не все евхаристическое, не все богородичное, не все в почитании Страстей. Оно не *только лишь* христологическое или *только лишь* тринитарное. Оно — идеальный синтез всего этого.[1]

Следовательно, молитва в соответствии с общими службами Церкви — это бесконечная школа молитвы, которая постоянно вытаскивает нас из любого буржуазного сентиментализма и перевернутого эгоизма, которые могут присутствовать в нашем «частном» благочестии, и неумолимо влечет нас к объективным духовным ценностям жизни в соответствии с тайной, которая есть Христос. Сказанное святым Бенедиктом в его «Прологе» к *Правилу* о монастыре как школе служения Господу может быть в равной степени применено к литургии часов, ибо этот «Пролог» — не что иное, как размышление над стихами Священного Писания и псалмопением, которые изо дня в день звучат в службах. Никита (ум. после 414), епископ Ремесианы (Бела-Паланка в Югославии), обсуждая полезность бдений в своем трактате *О бдениях слуг Божьих* 8, излагает аналогичную доктрину:

---

[1] Конечно, притворяться, что Церковь всегда поддерживала надлежащий баланс в своих литургических обычаях, было бы экклезиолатрией, ибо Церковь тоже живет в истории. Но исходя из известного мне о частных попытках литургического преобразования — в прошлом и настоящем, я все же недостатки Церкви Христа предпочитаю фантазиям отдельных людей. Первые обладают тем преимуществом, что они являются общими, а в этом и суть литургии. А если последние правы, то Церковь в конце концов увидит это.

> Теперь я должен перейти к следующему пункту, как обещал, и сказать несколько слов об их полезности, хотя проще усвоить это на опыте, чем выразить словами. По-видимому, мы сами должны «вкусить», как сказано в Писании, «яко благ Господь» (Пс. 33:9). Только тот, кто вкусил, понимает и чувствует, какой тяжкий груз снимается с нашего сердца, какая лень стряхивается с наших умов, когда мы бодрствуем, какой свет наполняет душу того, кто бдит и молится, какая благодать и таинственная сила наполняют радостью каждого. Бдением весь страх изгоняется, и рождается уверенность, плоть ослабевает, пороки исчезают, а милосердие укрепляется, глупость исчезает, и ее место занимает благоразумие, ум обостряется, заблуждение притупляется, дьявол — зачинщик наших грехов — ранен мечом Духа. Есть ли что-нибудь, в чем мы нуждаемся больше, чем в такой пользе? Какая выгода больше, чем такая прибыль? Что слаще этой радости или благословеннее этого счастья? Мне нужно только призвать в свидетели пророка, который в начале своих псалмов описывает блаженного мужа и указывает на его высшее блаженство в этом стихе: «Но он размышляет о законе Господнем день и ночь» (Пс. 1:2).[2]

Таким образом, часы предоставляют нам основу, которая формирует, питает и умеряет нашу личную молитву, и которой наша личная молитва, в свою очередь, придает внутренний, личный и усердный характер. Любому аспекту человеческой жизни требуются рамки и последовательность, чтобы стать плодотворным. Больше всего работы выполняют обычно именно те, кто придерживаются графика, кто ведут достаточно размеренный образ жизни. То же самое бывает и в духовной жизни. Те, кто молятся в одно и то же время дня, молятся и каждый день. В противном случае духовные дела часто теряются в череде наших прочих, более приземленных, но, как кажется, более насущных повседневных обязанностей.

Кроме того, часы обладают огромной утешительной и укрепляющей силой для любого, у кого есть чувство человеческой истории, чувство солидарности людей на протяжении веков, чувство этого столь пренебрегаемого пункта символа веры — общения святых. Когда мы встаем утром и собираемся вместе петь хвалу Богу на рассвете нового дня, когда с наступлением темноты мы отмечаем нашу веру в истинный Свет мира на вечерне, когда мы совершаем бдение со ангелами и телами небесной тверди, пока мир спит, повинуясь заповеди всегда молиться, мы делаем то, что мужчины и женщины делали со времен Иисуса. В любое время, в любой стране и из любой расы: в уединении дома, в пустыне или пещере, в крестьянской хижине и келье отшельника, на хорах в готическом соборе или в сельской часовне, в концлагере или миссионерской станции в джунглях — каждый час круглые сутки кто-нибудь возвышает свой голос в молитве Церкви, присоединяясь к небесным и земным хорам на протяжении веков в прославлении всемогущего Бога. В наш век нарциссического индивидуализма часто слышишь, как люди говорят, что они «ничего не получают от посещения Церкви». А «получает от этого» человек неотъемлемую привилегию прославлять всемогущего Бога.

Конечно, чтобы получать пользу от часов как от истинной духовности, школы молитвы, нужно быть молящимся человеком, чья жизнь пронизана Священным Писанием. Библия — это история о непрестанном Божьем призывании, привлечении, собирании и о постоянном своенравии Его народа. И отцы, и монахи ранней Церкви, размышляя над этой постоянно повторяющейся историей, знают, что *они* были Авраамом, *они* были Моисеем. *Они* были вызваны из Египта. *Им* дан был завет. Они также знали, что путешествие через пустыню к

[2] Niceta of Remesiana, *Writings* (The Fathers of the Church, New York: The Fathers of the Church Inc., 1949) 62.

Земле Обетованной было паломничеством всей их жизни. Несколько уровней: Израиля, Христа, Церкви, нас — всегда присутствуют. И темы искупления, исхода, пустыни, верного остатка и изгнания, Земли Обетованной и Святого Града Иерусалима — всё это метафоры духовной саги нашей собственной жизни.

Церковные службы могут быть прожиты в полной мере только тем, чья жизнь пронизана таким духовным чтением (*lectio divina*) Библии. Современная библейская наука справедливо интересуется местом в жизни (*Sitz im Leben*) того, о чем рассказывается в библейском тексте. Но в жизни Церкви есть и место в богослужении (*Sitz im Gottesdienst*), а в духовной жизни есть и место в моей жизни (*Sitz im meinem Leben*). Как сказал Жан Даниелу:

> У христианской веры только один объект — тайна Христа, умершего и воскресшего. Но эта уникальная тайна существует в разных формах: она прообразована в Ветхом Завете, она исторически совершается в земной жизни Христа, она содержится в тайне в таинствах, она мистически переживается в душах, она совершается социально в Церкви, она завершается эсхатологически в Царстве Небесном. Таким образом, у христианина в распоряжении есть несколько регистров, многомерный символизм, выражающий эту уникальную реальность. Вся христианская культура состоит в понимании связей, существующих между Библией и литургией, Евангелием и эсхатологией, мистицизмом и литургией. Применение этого метода к Священному Писанию называется экзегезой; применительно к литургии он называется мистагогией. Она состоит в чтении в обрядах тайны Христа и в созерцании скрытой за символами невидимой реальности.[3]

Св. Павел говорит нам: «Все, что писано было прежде, написано нам в наставление» (Рим. 15:4). Но оно не станет нашим наставлением, если мы не будем постоянно вовлекать библейский текст в персональный диалог нашего личного размышления. Ибо если наше псалмопение не является ответом на такое духовное чтение (*lectio divina*), истинной *meditatio* в первоначальном смысле — медленным повторением раскрываемого текста, дабы почувствовать его глубину по отношению к нам самим, тогда, конечно, богослужение суточного круга никогда не достигнет своего истинного значения в нашей жизни.

Как *lectio* проникает в нашу жизнь видением человеческого существования, уходящего корнями в историю спасения, точно так же и псалмопение богослужения является его космическим и эсхатологическим ответом. Ибо именно в богослужении, прежде всего, мы пробуждаем это видение спасенной вселенной, преобразованное в гимн космической хвалы перед престолом Агнца из заключительных глав Нового Завета (Откр. 19-22):

> Я услышал на небе громкий голос как бы многочисленного народа, который говорил: «Аллилуия! спасение, и слава, и сила Господу нашему! Ибо истинны и праведны суды Его…» И голос от престола исшел, говорящий: «Хвалите Бога нашего, все рабы Его и боящиеся Его, малые и великие. И слышал я как бы голос многочисленного народа… «Аллилуия! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя…» И сказал мне ангел: «напиши: блаженны званые на брачную вечерю Агнца»…
>
> И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос от престола, говорящий: «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом… И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло»…

[3] Мой перевод из "Le symbolisme des rites baptismaux," *Dieu vivant* 1 (1945) 17.

> Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу свою. Ворота его не будут запираться днем; а ночи там не будет. И принесут в него славу и честь народов…
>
> И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни… и листья дерева — для исцеления народов. И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их. И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков.

Таким будет наш конец; и литургия часов, как и прочие символы христианской жизни, предоставляет нам удивительную честь предвосхищать все это сейчас.

Избранная библиография по темам

1. *Общее и о раннехристианском богослужении*
2. *Армянское богослужение*
3. *Ассиро-халдейское богослужение*
4. *Западносирийское и маронитское богослужение*
5. *Коптское богослужение*
6. *Эфиопское богослужение*
7. *Византийское богослужение*
8. *Италия, Рим, западное богослужение вообще*
9. *Латинское богослужение за пределами Италии*
10. *Реформы богослужения шестнадцатого века и современные*

1. Общее и о раннехристианском богослужении:

Bacht, H. "Agrypnia. Die Motives des Schlafentzugs im frühen Monchtum." In *Bibliothek-Buch-Geschichte*. Kurt Köster zum 65. Geburtstag, ed. G. Pflug and others, 353-369. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

Baumstark, A. *Nocturna laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus*. Aus dem Nachlass hrsg. von O. Heiming. LQF 32. Münster: Aschendorff, 1956.

Beckwith, R.T. "The Daily and Weekly Worship of the Primitive Church in Relation to its Jewish Antecedents." *In Influences juives sur le culte chrétien*, R.T. Beckwith and others, 89-122. Textes et études liturgiques 4. Louvain: Mont César, 1981.

Bradshaw, P. *Daily Prayer in the Early Church*. ACC 63. London: SPCK, 1981, and New York: Oxford, 1982.

Bradshaw, P. *The Origins of the Daily Office*. Alcuin Club Annual Reports, 1978.

Calati, B., and others. *La preghiera nel tempo. Introduzione alla liturgia delle ore*. Quaderni di Vita monastica 7 (=*Vita monastica* 123, Oct.-Dec., 1975; 124-125, Jan.-June, 1976). Camaldoli, 1976.

Msgr. Cassien, B. Botte. *La prière des heures*. Lex orandi 35. Paris: Cerf, 1963.

Chadwick, O. "The Origins of Prime." JTS 49 (1948) 178-182.

Dekkers, E. "Were the Early Monks Liturgical?" *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960) 120-137.

de Vogüé, A. "Le sens de l'office divin." In ch. 8 of *La Règle de s. Benoît*, VII: *Commentaire doctrinal et spirituel*, 184-248. SC hors série. Paris: Cerf, 1977. (*The Rule of St. Benedict. A Doctrinal and Spiritual Commentary*. Trans. J.B. Hasbrouck. CS 54, 127-172. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983).

Dugmore, C. W. *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*. ACC 45. Westminster: The Faith Press, 1964.

Froger, J. Les Origins de Prime. BEL 19. Rome: Edizioni liturgiche, 1946.

Froger, J. "Note pour réctifier l'interpretation de Cassien *Inst*. 3, 4; 6 proposé dans *Les Origines de Prime*." ALW 2 (1952) 96-102.

Goltzen, H. "Nocturna laus. Aus Arbeiten zur Geschichte der Vigil." *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 5 (1960) 79- 88.

Grisbrooke, W. J. "The Divine Office in Public Worship." *Studia liturgica* 8 (1971-1972) 129-168; 9 (1973) 3-18, 81-106.

Guillaumont, A. "Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien." In *L'expérience de la prière dans les grands religions*, ed. H. Limet and J. Ries, 285-293. Homo religiosus 5. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1980.

Hadidian, D. Y. "The Background and Origin of the Christians Hours of Prayer." *Theological Studies* 25 (1964) 59-69.

Hanssens. J.-M. *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office des matines*. Analecta Gregoriana 57. Rome: Pontifical Gregorian University. 1952.

Hanssens. J.-M. "Nature et genèse de matines." *Gregorianum* 34 (1953) 434-440.

Hanssens. J.-M. "Nocturna Laus." *Gregorianum* 39 (1958) 747-756.

Hausherr, I. "Comment priaient les pères?" *Revue d'ascétique et de mystique* 32 (1956) 33-58, 284-296.

Hausherr, I. *The Name of Jesus*. CS 44. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978, ch. 3.

Hausherr, I. "Opus Dei." OCP 13 (1947) 195-218; English trans. in *Monastic Studies* 11 (1975) 181-204.

Heiming, O. "Die altmailändische Heiligenvigil." In *Heilige Überlieferung*. Festschrift I. Herwegen, ed. O. Casel, 174-192. Münster: Aschendorff, 1938.

Heiming, O. "Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus." ALW 7 (1961) 89-156.

Jeremias, J. "Daily Prayer in the Life of Jesus and the Primitive Church." In *The Prayers of Jesus*, 66-81. Studies in Biblical Theology, series 2, no. 6. London: SCM Press, 1974.

Jungmann, J. A. "The Origin of Matins." In *Pastoral Liturgy*, 105-122. New York: Herder, 1962.

Leeb, H. *Die Gesänge im Gemeindegottestdienst von Jerusalem* (vom 5. bis 8. Jahrhundert). Weiner Beiträge zur Theologie 28. Vienna: Herder 1970.

Marcora, G. *La vigilia nella liturgia. Ricerche sulle origini e primi sviluppi* (sec. I-VI). Archivo ambrosiano 6. Milan: Ambrosius, 1954.

Mateos, J. "The Morning and Evening Office." *Worship* 42 (1968) 31-47.

Mateos, J. "Office de minuit et office du matin chez S. Athanase." OCP 28 (1962) 173-180.

Mateos, J. "L'office dominical de la Résurrection." *Revue du clergé africain*, mai 1964, 263-288.

Mateos, J. "L'office du soir. Ancienne structure et réalisations concrètes." *Revue du clergé africain*, jan. 1964, 3-25.

Mateos, J. "L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce." OC 47 (1963) 53-88.

Mateos, J. "The Origins of the Divine Office." *Worship* 41 (1967) 477- 485.

Mateos, J. "Quelques anciens documents sur l'office du soir." OCP 35 (1969) 347-374.

Mateos, J. "Quelques aspects théologiques de l'office du matin." *Revue du clergé africain*, juillet 1965. 335-349.

Mateos, J. "La vigile cathédrale chez Egérie." OCP 27 (1961) 281-312.

Mearns, J. *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times*. Cambridge: The University Press, 1914.

Raes, A. "Les complies dans les rites orientaux." OCP 17 (1951) 133-145.

Schneider, H. "Die biblischen Oden." *Biblica* 30 (1949) 28-65, 239-272, 433-452, 479-500.

Storey, W. G. "The Liturgy of the Hours: Cathedral vs. Monastery." *Worship* 50 (1976) 50-70.

Taft, R. *The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church*. Cochin, Kerala (India): K. C. M. Press, 1984.

Taft, R. "Praise in the Desert: the Coptic Monastic Office Yesterday and Today." *Worship* 56 (1982) 130-158.

Taft, R. "*Quaestiones disputatae* in the History of the Liturgy of the Hours: the Origins of Nocturns, Matins, Prime." *Worship* 56 (1984) 130-158.

Taft, R. *"Thanksgiving for the Light*. Toward a Theology of Vespers." *Diakonia* 13 (1978) 27-50.

van der Mensbrugghe, A. "Fausses pistes de recherche sur les origines des vigiles et des matines." In *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, ed. F. Paschke, 553-572. TU 125. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.

van der Mensbrugghe, A. "Prayer Time in Egyptian Monasticism." *Studia Patristica* 2/2, 435-454. TU 64. Berlin: Akademie-Verlag. 1957.

Veilleux, A. *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. Studia Anselmiana 57. Rome: Herder, 1968.

Walker, J. Hazelden, "Terce, Sext and None. An Apostolic Custom?" *Studia Patristica* 5, 206-212. TU 80. Berlin: Akadernie-Verlag 1962.

Winkler, G. "New Study of the Early Development of the Office." *Worship* 56 (1982) 27-35 (see also 56:264-267).

Winkler, G. "Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge." *Ostkirchlidze Studien* 19 (1970) 289-311.

Winkler, G. "Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens." ALW 16 (1974) 53-102.

Zerfass, R. *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*. LQF 48. Münster: Aschendorff, 1948.

2. Армянское богослужение:

The Book of Hours of the Order of Common Prayers of the Armenian Apostolic Orthodox Church. Evanston: Ouzoomian House, 1964.

Breviarium Armenium sive dispositio communium Armeniacae Ecclesiae precum a sanctis Isaaco patriarcha, Mesrobio doctore, Kiudio atque a Joanne Mantagunensi habita. Venice: Mechitarist Press, 1908.

Conybeare, F. C. *Rituale Armenorum, being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church*… Oxford: Clarendon Press, 1905.

Raes, A. "Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes." OCP 19 (1953) 205-210.

Winkler, G. "The Armenian Night Office I." *Journal of the Society for Armenian Studies* 1 (1984) 93-113; II: *Revue des études arméniennes* n.s. 17 (1983) 471-551.

3. Ассиро-халдейское богослужение:

Dalmais, I.-H. "Le thème de la lumière dans l'office du matin des Eglises syriennes-orientales." In *Noêl, Epiphanie, retour du Christ*, ed. B. Botte and others, 257-276. Lex orandi 40. Paris: Cerf, 1967.

Gelineau, J. "Données liturgiques contenues dans les sept madrosé 'de la nuit' de saint Ephrem." OS 5 (1960) 107-121.

Husmann, H. *Die Melodien des chaldäischen Breviers Commune*. OCA 178. Rome: PIO 1967.

Husmann, H. "Die Tonarten der chaldäischen Breviergesänge." OCP 35 (1969) 215-248.

Jammo, S. H. "L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya." OS 12 (1967) 187-210.

Maclean, A. J. *East-Syrian Daily Offices*. London: Revington, Percival & Co., 1894.

Maclean, A. J. "The East Syrian or Nestorian Rite. The Evening, Night and Morning Services with the Propria of the Liturgy, as said on the Feast of the Epiphany, from the Gazza of the Library of the Propaganda Fide in Rome." In F. C. Conybeare, *Rituale armenorum*, 298-388. Oxford: Clarendon Press, 1905.

Mateos, J. *Lelya-Sapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin*. OCA 156. Rome: PIO, 19762.

Mateos, J. "Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen." OCP 27 (1961) 46-67.

Mateos, J. "Les matines chaldéennes, maronites et syriennes." OCP 26 (1960) 51-73.

Mateos, J. "Un office de minuit chez les chaldéens." OCP 25 (1959) 101-113.

Mateos, J. "L'office divin chez les chaldéens." In *La prière des heures*, ed. Msgr. Cassien and B. Botte, 253-281. Lex orandi 35. Paris: Cerf, 1963.

Mateos, J. "L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen." LMD 64 (1960). 65-89.

Molitor, J. *Chaldäisches Brevier. Ordinarium des ostsyrischen Stundengebets*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1961.

Pathikulangara, V. "Divine Office in Malabar Liturgy." EL 88 (1974) 131-141.

Pudichery, S. *Ramsa. All Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers*. Dhamaram College Studies 9. Bangalore: Dhamaram College. 1972.

Taft, R. "On the use of the Bema in the East-Syrian Liturgy." *Eastern Churches Review* 3 (1970) 30-39.

Vellian, J. *East Syrian Evening Services*. Kottayam: Indian Institute for Eastern Churches, 1971.

Winkler, G. "Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge." *Ostkirchliche Studien* 19 (1970) 289-311.

4. Западносирийское и маронитское богослужение:

Baumstark, A. *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 3, Heft 3-5. Paderborn: F. Schöningh, 1910.

Baumstark, A. "Das syrische-antiochenische Ferialbrevier." *Der Katholik* (1902) II: 401-427, 538-550; (1903) I: 43-54.

The Book of Common Prayer of the Antiochian Syrian Church. Trans. Bede Griffiths. New York: John XXIII Center, Fordham University, n. d.

Breydey, M. "L'édition Assémanienne du bréviaire maronite. Histoire et valeur obligatoire." OC 42 (1958) 105-109.

Breydey, M. *L'office divin dans l'église syro-maronite*. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1960.

Breydey, M. *Kult, Dichtung und Musik im Wochenbrevier der Syro-Maroniten*. 3 vols. Kobayath, Lebanon, 1971.

Brock, S. "The Fenqito of the Monastery of Mar Gabriel in Tur 'Abdin." *Ostkirchliche Studien* 28 (1979) 168-182.

Cody, A. "The Early History of the Octoechos in Syria." In *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. N. G. Garsoïan, T. F. Mathews. and R. W. Thomson, 89-113. Washington: Dumbarton Oaks, 1982.

Cody, A. "L'eucharistie et les heures canoniales chez les Syriens jacobites. Une description des cérémonies." OS 12 (1967) 55- 81, 151-186.

Cody, A. "L'office divin chez les Syriens jacobites." POC 19 (1969) 293-319.

Dalmais, I.-H. "L'hymnographie syrienne." LMD 92 (1967) 63-72.

Francis Acharya, *Prayer with the Harp of the Spirit*. Vols. 1-3. Vagamon, Kerala (India): Kurisumala Ashram, 1980, 1982, 1985; 2d. ed. of vol. 1, 1983.

Gemayel, P. "La structure des vêpres maronites." OS 9 (1964) 105-134.

Heiming, O. *Syrische* 'Eniānē und griechische Kanones. LF 26. Münster: Aschendorff, 1922.

Heiming, O. "Die 'Enajānēhirmen der Berliner Hs. Sachau 349." OC ser. 3, 5 (1930) 19-55.

Husmann, H. "Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie. Melitene und Edessa." OCP 41 (1975) 5-56.

Husmann, H. "Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen." OCP 38 (1972) 209-242.

Husmann, H. "Eine alteorientalische christliche Liturgie: altsyrisch-melkitisch." OCP 42 (1976) 156-196.

Husmann, H. "Syrischer und byzantinischer Oktoechos, Kanones und Qanune." OCP 44 (1978) 65-73.

Jeannin, J. "L'Octoèchos syrien." OC n.s. 3 (1913) 177-298.

Jeannin, J. and Leclercq, J., "Octoèchos syrien." DACL 12, 1888-1900.

Mariani, B. *Breviarium syriacum seu Martyrologium syriacum saec. IV juxta cod. SM. Musaei Brit. Add. 12150…* Rerum eccl. doc. Series minor: Subsidia studiorum 3. Rome/Freiburg: Herder, 1956.

Mateos, J. "Une collection syrienne de 'prières entre les marmyata.' " OCP 31 (1965) 53-75, 305-335.

Mateos, J. "Le 'Gloria in excelsis' du début des offices maronites." OS 12 (1967) 117-121.

Mateos, J. "L'invitatoire du nocturne chez les syriens et les maronites." OS 11 (1964) 353-366.

Mateos, J. "Les matines chaldéennes, maronites et syriennes." OCP 26 (1960) 51-73.

Mateos, J. "Prières initiales fixes des offices syrien, maronile et byzantin." OS 11 (1966) 488-498.

Mateos, J. "Prières syriennes d'absolution du VII^{e}-IX^{e} siècle." OCP 24 (1968) 252-280.

Mateos, J. "Le ramšo maronite." In *De officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus*, 60-69. Pro manuscripto. Rome: S. Anselmo, 1968-1969.

Mateos, J. " 'Sedre' et prières connexes dans quelques anciennes collections." OCP 28 (1962) 239-287.

Mateos, J. "Les strophes de la nuit dans l'invitatoire du nocturne syrien." In *Mémorial Mgr. G. Khouri-Sarkis*, 71- 81. Louvain: Imprimerie orientaliste, 1969.

Mateos, J. "Trois recueils anciens de prooemia syriens." OCP 33 (1967) 457-482.

The Prayer of the Faithful according to the Maronite Liturgical Year. Ed. B. Gemayel. Vols. 1-3. Brooklyn: Diocese of St. Maron, 1982, 1984, 1985.

Puyade, J. "Composition interne de l'office syrien ." OS 2 (1957) 77-92; 3 (1985) 25-62.

Puyade, J. "Les heures canoniales syriennes et leur composition." OS 3 (1958) 401-428.

Raes, A. "Les deux composantes de l'office divin syrien ." OS 1 (1956) 66-75.

Tabet, J. "L'eschatologie dans l'office commun maronite." *Parole de l'Orient* 2 (1971) 5-30.

Tabet, J. *L'office commun maronite. Etude du lilyō et du safrō*. Bibliothèque de l'Université S.-Esprit, Kaslik, Lebanon: Université S.-Esprit, 1972.

Tabet, J. "Les trois prières variables au début des cornplies rnaronites." *Parole de l'Orient* 1 (1970) 11-26.

Tabet, J. "Le témoignage de Bar Hebraeus (+1286) sur la vigile cathédrale." *Melto* 5 (1969) 113-121.

Tabet, J. "Le témoignage de Sévère d'Antioche (+538) sur la vigile cathédrale." *Melto* 4 (1968) 6-12.

5. Коптское богослужение:

The Agpeya, being the Coptic Orthodox Book of Hours according to the presentday usage in the Church of Alexandria. Los Angeles: Sts. Athanasius and Cyril of Alexandria Orthodox Publications, 1982.

'Abdallah, A. *L'Ordinamento liturgico di Gabriele V, 88o Patriarca copto* (1409-1427). Studia orientalia christiana: Aegyptiaca. Cairo: Edizioni del Centro francescano di studi orientali christiani. 1962.

'Abd-al-Masih, A. "Doxologies in the Coptic Church." *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 4 (1938) 97-113; 5 (1939) 175-191; 6 (1941) 19-76; 7 (1942) 31-61.

Ballin, C. *L'office copte. L'office des heures, l'offrande de l'incens, la psalmodie annuelle*. Unpublished licentiate thesis. Rome: PIO, 1979.

Baumstark, A. "Palästinensisches Erbe im byzantinischen und koptischen Horologion." *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 6 (1940) 463-469.

Borsai, I. "Y a-t-il un *Octoechos* dans le système du chante copte?" In *Studia Aegyptiaca* I. Recueil d'études dédié a V. Wessetzky, 39-53. Budapest, 1974.

Brogi, M. *La santa salmodia annuale della chiesa copta*. Traduzione, introduzione e annotazione di Marco Brogi. Studia orientalia christiana: Aegyptiaca. Cairo: Edizioni del Centro francescano di studi orientali cristiani, 1962.

Burmester, O. H. E. "The Canonical Hours of the Coptic Church." OCP 2 (1936) 78-100.

Burmester, O. H. E. *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacraments*, 31-45, 96-111. Publications de la Société d'archéologie copte: textes et documents. Cairo: Printing Office of the French Institute of Oriental Archaeology, 1967.

Burmester, O. H. E. "Four Parchment Folios of a Bohairic Horologion from Scetis." *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 17 (1963-1964) 49-56.

Burmester, O. H. E. "Fragments of a Saïdic Horologion from Scetis." *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 18 (1965-1966) 23-45.

Burmester, O. H. E. "The Greek Kîrugmata. Versicles and Responses, and Hymns in the Coptic Liturgy." OCP 2 (1936) 363-394 (on the office, 387ff.).

Burmester, O. H. E. *The Horologion of the Egyptian Church*. Coptic and Arabic text from a medieval manuscript, translated and annotated. Studia orientalia christiana: Aegyptiaca. Cairo: Edizioni del Centro francescano di studi orientali cristiani, 1973.

Burmester, O. H. E. "The Turūhāt of the Coptic Church." OCP 3 (1937) 78-109.

Burmester, O. H. E. "The Turūhāt of the Coptic Year." OCP 3 (1937) 505-549.

Burmester, O. H. E. "The Turūhāt of the Saints." *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 4 (1938) 141-194; 5 (1939) 85-157.

Cramer, M. *Koptische Hynmologie in deutscher Übersetzung*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1969.

Cramer, M. *Koptische Liturgien. Eine Auswahl. Sophia* 11. Trier: Paulinus-Vedag, 1973.

Cramer, M. "Monastische Liturgie in den koptischen Klostern." *Jahrbuch für Liturgie-wissenschaft* 14 (1934) 230-242, esp. 235-240.

Cramer, M. "Zum Aufbau der koptischen Theotokie und des Difnars. Bermerkungen zur Hymnologie." In *Probleme der koptischen Literatur*, ed. P. Nagel, l.(K2), 197-223. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1968.

Euringer, S. "Der mutmassliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddâsê Mârjâm." OC n. s. 1 (1911) 215-226.

Euringer, S. "Die Sonntagsteotokie; ein Marienhymnos der koptischen Kirche." *Passauer theologische-praktische Monatsschrift* 19 (1909) 407-412, 480-485.

Evelyn-White, H. G. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, part II: *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*. New York: The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 1932.

Giamberardini, G. "Il *Sub tuum praesidium* e il titolo Theotokos nella tradizione egiziana." Marianum 31 (1969) 324-369.

Giamberardini, G. *La croce e il crocifisso presso i Copti. Studia orientalia christiana: Collectanea* 7 (Cairo, 1962) 45-100 + Pl. v-xxx (on the office, 58-67, 71-80).

John, Marquis of Bute. *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*. Christian Liturgies. London: Cope and Fenwick, 1908.

John, Marquis of Bute. *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*. Translated into English by John, Marquess of Bute, K. T., with the original Coptic of those parts said aloud. London, 1882.

Lauzière, M. E. "Les théotokies coptes." *Echos d'Orient* 39 (1940-1942) 312-327.

Malak, H. "Les livres liturgiques de l'église copte." In *Mélanges E. Tisserant*, vol. III. 2, 1-35. ST 233. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1964.

Mallon, A. "Les théotokies ou office de la Sainte Vierge dans le rite copte." *Revue de l'Orient chrétien* 9 (1904) 17-31.

Muyser, J. "Le 'Psali' copte pour la première heure du Samedi de la joie." *Le Muséon* 65 (1952) 175-184.

O'Leary, De Lacy. "The Coptic Theotokia." In *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, 417-420. Bulletin of the Byzantine Institute 2. Boston: The Byzantine Institute, 1950.

O'Leary, De Lacy. *The Coptic Theotokia. Text from Vatican Cod. Copt. xxxviii, Bibl, Nat. copte 22, 23, 35, 69 and other MSS, including fragments recently found at the Dêr Abû Makâr in the Wadi Nutrun*. London: Luzac & Co., 1923.

O'Leary, De Lacy. *The Daily Office and Theotokia of the Coptic Church*. London, 1910.

O'Leary, De Lacy. *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*, 3 vols. London: Luzac & Co., 1926, 1928, 1930.

O'Leary, De Lacy. "On a Directory Fragment recently Discovered in the Wadi n-Natrun." JTS 24 (1923) 428-432.

La Prière quotidienne dans l'église copte. Collection "Liturgie et catéchèse," cahier no. 4. Cairo: Institut catéchètique, n.d.

Quecke, H. "Dokumente zum koptischen Stundengebet." In *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg*. 392-402. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa 1. Wiesbaden, 1969.

Quecke, H. "Erhebet euch, Kinder des Lichtes!" *Le Muséon* 76 (1963) 27-45, 266.

Quecke, H. "Fragmente einer Handschrift des koptischen Horologions in den Bibliotheken zu Leipzig und Berlin (Cod. Tisch. XXI und Ms. or. fol. 2556g)." *Orientalia* n. s. 36 (1967) 305-322.

Quecke, H. "Neue griechische Parallelen zum koptischen Horologion." *Le Muséon* 77 (1964) 285-294.

Quecke, H. "Eine griechische Strophe in koptischer Überlieferung." OCP 32 (1966) 265-270.

Quecke, H. "Ein koptisch-arabisches Horologion in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai (Cod. Sin. ar. 389)." *Le Muséon* 78 (1965) 99-117.

Quecke, H. "*Das Sub tuum praesidium*… im koptischen Horologion." *Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie* 1 (1970).

Quecke, H. *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*. Publications de l'Institut orientaliste de Louvain 3. Louvain: Université catholique de Louvain, 1970.

Taft, R. "Praise in the Desert: the Coptic Monastic Office Yesterday and Today." Worship 56 (1982) 513-536.

Тураев, Б. А. "К вопросу о происхождении коптских Θεοτοκια." *Византийский временник* 14 (1907) 189-190.

Тураев, Б. А. "Пасхальная служба Коптской Церкви," *Commentationes philologicae. Сб. ст. В честь И. В. Помяловского*. СПб., 1897.

Успенский, Порфирий. *Вероучение, богослужение, чинопочтение и правила церковного благочиния египетских христиан (Коптов)*. СПб.: Имп. Акад. наук, 1856.

Viaud, G. *La liturgie des coptes d'Egypte*. Paris: Maisonneuve, 1978.

Villecourt, L. "Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte (ch. XVI-XIX de la *Lampe des ténèbres*)." *Le Muséon* 36 (1923) 249-292; 37 (1924) 201-282; 38 (1925) 261-320.

6. Эфиопское богослужение:

Болотов, В. Рецензия на Б. Тураев, *Часослов эфиопской церкви. Христианское чтение* 205 (1898) 189-198.

Kidane, Habtemichael. *L'ufficio divino della Chiesa Etiopica*. Unpublished licentiate thesis. Rome: PIO, 1984.

Lepsia, T. "The Three Modes and the Signs of the Songs in the Ethiorian Liturgy." In *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966, vol. 2, 162-187. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Haile Selassie I University, 1970.

Salaville, S. "La prière de toutes les heures dans la littérature èthiopienne." In *id*., *Studia orientali liturgico-theologica*, 170- 185. Rome: EL, 1940.

Тураев, Б. *Часослов эфиопской церкви*. Издал и перевел на основании нескольких рукописей Б. Тураев. Записки Императорской академии наук. VIII серия, по историко-филологическому отделению. т. I, № 7. СПб., 1897.

van Lantschoot, A. S. Congregazione "Pro Ecclesia Orientali" Prot. N. 293/1937: *Horologion Aethiopicum iuxta recensionem Alexandrinam Copticam*. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1940.

Velat, B. *Etudes sur le me'erāf. Commun de l'office divin éthopien. Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musicale*, PO 33.

Velat, B. *Soma degguā*, PO 32/3-4: Introduction pp. vii-xviii.

7. Византийское богослужение:

(Библиография о византийском богослужении громадна. Далее следуют выборочно некторые старые классические и наиболее известные недавние работы. Более полный список, включающий в себя переводы служб, см. в библиографии к работе R. Taft, "The Byzantine Office in the *Prayerbook* of New Skete," указанной ниже.)

Arranz, M. "La liturgie des heures selon l'ancien Euchologe byzantin." In *Eulogia: Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser*, 1-19. Studia Anselmiana 68, Analecta liturgica 1. Rome: Editrice Anselmiana, 1979.

Arranz, M. "Le sacerdoce ministeriel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantines." *Euntes docete* 24 (1971) 186-219.

Arranz, M. "Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique." In *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle*, 43-72. BELS 7. Rome: Edizioni liturgiche, 1976.

Arranz, M. "Les prières presbytérales de la 'Pannychis' de l'ancien Euchologe byzantin et la 'Panikhida' des défunts." OCP 40 (1974) 314- 343; 41 (1975) 119-139.

Arranz, M. "Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin." OCP 43 (1977) 70-93, 335-354.

Arranz, M. "Les prières presbytérales des matines byzantines." OCP 37 (1971) 406-436; 38 (1972) 64-115.

Arranz, M. "Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin." OCP 39 (1973) 29- 82.

Arranz, M. "Les prières sacerdotales des vêpres byzantines." OCP 37 (1971) 85-124.

Arranz, M. "L'office de l'Asmatikos Hesperinos ('vêpres chantées') de l'ancien Euchologe byzantin." OCP 44 (1978) 107-130, 391-412.

Arranz, M. "L'office de l'Asmatikos Orthros ('matines chantées') de l'ancien Euchologe byzanlin." OCP 47 (1981) 122-157.

Arranz, M. "L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque el dans l'Eglise russe." OCP 42 (1976) 117-155, 402-425.

Arranz, M. "N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980) 83-113, 169-195 (перевод предыдущей статьи).

Balfour, D. "La réforme de l'Horologion." *Irénikon* 7 (1930) 167-180.

Baumstark, A. "Palästinensisches Erbe im byzantinischen und koptischen Horologion." *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 6 (1940) 463-469.

Baumstark, A. "Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung." *Jahrbuch für Liturgiewissenshaft* 6 (1926) 98-111.

Bernhard, L. "Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon." In *Heuresis*. Festschrift für Andreas Rohracher, 91-101. Salzburg: Vittorio Klostermann, 1969.

Borgia, N. *Horologion. Diurno delle chiese di rito bizantino*. Orientalia Christiana 56 - 16/I, 152-254. Rome: PIO, 1929.

Bonnet, G. *La mystagogie de temps liturgiques dans le Triodion*. Unpublished dissertation. Paris: Sorbonne, 1978.

Cali, L. "Le ipakoè dell'octoichos bizantino." *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 19 (1965) 161-174.

Cappuyns, N. *Le Triodion. Etude historique sur sa constitution et sa formation*. Unpublished dissertation. Rome: PIO, 1935.

Di Salvo, B. "Considerazioni sugli Sticherà del vespero e delle laudi dell' októechos bizantino della domenica." OCP 33 (1967) 161-175.

Dölger, F. "Lumen Christi. Der christliche Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν." AC 5 (1936) 1-43.

Egender, N. Introduction to *La prière des heures: Hôrologion*. La prière des églises de rite byzantin 1. Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1975.

Ehrhard, A. "Das griechische Klostcr Mâr-Saba in Palästina: seine Geschichte und sein literarischen Denkmäler." *Römische Quartalschrift* 7 (1893) 32-79.

Frazee, C. "St. Theodore of Stoudios and Ninth Century Monasticism in Constantinople." *Studia monastica* 23 (1981) 27-58.

Grosdidier de Matons, J. "Kontakion et canon. Piété populaire et liturgie officielle à Byzance." *Augustinianum* 20 (1980) 191-203.

Grosdidier de Matons, J. *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Beauchesne religions. Paris: Beauchesne, 1977.

Hannick, C. "Etude sur l'akolouthia asmatiké (avec quatre figures)." *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 19 (1970) 243-260.

Hannick, C. *Studien zu den Anastasima in den sinaitischen Handschriften*. Unpublished dissertation. Vienna, 1969.

Hannick, C. "Le texte de l'Oktoechos." In Dimanche. *Office selon les huit tons:* Ὀκτώηχος, 37-60. La prière des églises de rite byzantin 3. Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1968.

Husmann, H. "Hymnus und Troparion. Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion." *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preussischer Kulturbesitz*. Berlin: Merseburger, 1971.

(Ἀρχιμανδρίτης) Κάλλιστος, "Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τοῦ Τριῳδίου, τὸ σχέδιον καὶ ὁ καταρτισμός αὐτοῦ." Νέα Σιών 29 (1934) 44-61, 153-161, 177-184, 330-346, 452-467, 502-516, 553-570, 609-615.

Карабинов, И. А. *Постная Триодь. Исторический обзор ея плана, состава, редакции и славянских переводов*. СПб.: В. Смирнов, 1910.

Κορακίδης, Α. Σ. Ἀρχαίοι ὕμνοι: 1. Ἡ ἐπιλυχνίος εὐχαριστία "Φῶς ἱλαρόν…" 2. Ὁ ἄγγελος ὕμνος (Gloria)… Ἀθῆναι, 1979, 1984.

Korolevskij, C. "La codification de l'office byzantin. Les essais dans le passè." OCP 19 (1953) 25-58.

Leeb, *H. Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*. Wiener Beiträge zur Theologie 28. Vienna: Herder, 1979.

Leroy. J. "La conversion de s. Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite." In *Le millénaire du Mont Athos*, 963-1963. *Etudes et mélanges*, vol. 1, 101-120. Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1963.

Leroy. J. "Le cursus canonique chez. S. Théodore Studite." EL 68 (1954) 5-19.

Leroy. J. "La réforme studite." In *Il monachesimo orientale* 181-214. OCA 153. Rome: PIO, 1958.

Leroy. J. *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform*. Geist und Leben der Ostkirche 4. Graz/Vienna/Cologne: Styria, 1969.

Leroy. J. "La vie quotidienne du moine studite." *Irénikon* 27 (1954) 21-50.

Longo, A. "Il testo integrale della *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio* attraverso le Hermêneiai di Nicone." *Rivista di studi bizantini e neoellinici* 12-13 (1965-1966) 223-267.

Мансветов, И. *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. М.: Тип. Лисснера и Романа, 1885.

(Mother) Mary, K. Ware. *The Festal Menaion*. London: Faber and Faber, 1969, 1977.

(Mother) Mary, K. Ware. *The Lenten Triodion*. London and Boston: Faber and Faber, 1978.

Mateos, J. "Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^{e} siècle)." In *Mélanges E. Tisserant*, vol. III. 1, 47-76. ST 233. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, 1964.

Mateos, J. "Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin." OS 11 (1966) 488-498.

Mateos, J. "La psalmodie dans le rite byzantin." POC 15 (1965) 107-126 (reprinted in OCA 191, 7-26).

Mateos, J. "La psalmodie variable dans le rite byzantin." In *Acta philosophica et theologica* 2, 327-339. Societas Academica Dacoromana. Rome, 1964.

Mateos, J. "Quelques anciens documents sur l'office du soir." OCP 35 (1969) 347-374.

Mateos, J. "Quelques problèmes de l'orthros byzantin." POC 11 (1961) 17-35, 201- 220.

Mateos, J. "La synaxe monastique des vêpres byzantines." OCP 36 (1970) 248-272.

Mateos, J. *Le Typicon de la Grande Eglise*, 2 vols. OCA 165-166. Rome: PIO, 1962-1963.

Minisci, T. "I typica liturgica dell'Italia bizantina." *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n. s. 7 (1953) 97-104.

Palachkovsky, V. "L'économie du salut dans l'Office divin byzantin." EL 94 (1980) 311-322.

Palachkovsky, V. S. Théodore le Confesseur et l'office choral." In *Studia patristica* 13/2, 387-390. TU 116. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

Raes, A. "Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes." OCP 19 (1953) 205-210.

Rougeris, P. "Ricerca bibliografica sui typica italo-greci." *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n. s. 27 (1973) 11-42.

Schmemann, A. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood. N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1966.

Скабалланович, М. *Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, в 3 т. К.: Н. Т. Корчак-Новицкий, 1910, 1913, 1915.

Smothers, E. R. "Φῶς ἱλαρόν." *Recherches de sciences religieuses* 19 (1929) 266-283.

Strunk, O. "The Antiphons of the Oktoechos." *Journal of the American Musicological Society* 13 (1960) 50-67.

Strunk, O. "The Byzantine Office at Hagia Sophia." *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1956) 175-202.

Taft, R. "The Byzantine Office in the *Prayerbook* of New Skete: Evaluation of a Proposed Reform." OCP 48 (1982) 336-370.

Tardo, L. "L'ottoeco nei mss. melurgici." *Bollettino della Badin Greca di Grottaferrata* n. s. 1 (1947) 26-38, 133-143; 2 (1948) 26-44.

Tillyard, H. J. W. *The Hymns of the Octoechus*, Parts I-II. Monumenta musicae byzantinae. Transcripta 3 and 5. Copenhagen: E. Munksgaard, 1940-1949.

Tillyard, H. J. W. *The Hymns of the Pentecostarium*. Monumenta musicae byzantinae, Transcripta 7. Copenhagen: E. Munksgaard, 1960.

Tomadakis, E. "Un problema di innografia bizantia: il rimaneggiamento dei testi innografici." *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n . s. 26 (1972) 3-30.

Τρεμπέλας, Π. Ἀκολουθίαι καὶ τάξεις ἁγιασμοῦ ὑδάτων, ἐγκαινίων, ὄρθρου καὶ ἑσπερινοῦ κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις ἰδία κώδικας, 147-274. Μικρὸν Εὐχολόγιον, Τ. 2. Ἀθῆναι, 1955.

Tripolitis, A. "Φῶς ἱλαρόν. Ancient Hymn and Modern Enigma." *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 189-196.

Успенский, Н. Д. "Православная вечерня. (Историко-литургический очерк)." *Богословские труды* 1 (1959) 5-52.

Успенский, Н. Д. "Чин всенощного бдения на православном востоке и в Русской Церкви." *Богословские труды* 18 (1977) 5-117; 19 (1978) 3-69.

Vailhé, S. "Le monastère de S.-Sabas." *Echos d'Orient* 2 (1898-1899) 332-341; 3 (1899-1900) 12-28, 168-177.

Vailhé, S. "Les écrivains de Mar-Saba." *Echos d'Orient* 2 (1898) 1-11, 33-47.

8. Италия, Рим, западное богослужение вообще (см. также раздел 1):

Addleshaw, G. W. O. *The Early Parochial System and the Divine Office*. Alcuin Club Prayer Book Revision Pamphlets 15. London: Mowbray, n. d.

Albareda, A. M. *Bibliografia de la Regla benedictina*. Montserrat: Monestir de Montserrat, 1933.

Battifol, P. *History of the Roman Breviary*. London and N.Y.: Longmans, Green and Co., 1912.

Baudot, J. *The Roman Breviary. Its Sources and History*. St. Louis: B. Herder/ London: Catholic Truth Society, 1909.

Bäumer, S. *Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäissingen Darstellung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage*. Freiburg/B.: Herder, 1895. French trans. *Histoire du Bréviaire*. Paris: Letouzey et Ané, 1905.

Brou, L. "Où en est la question des 'Psalter Collects?' " *Studia Patristica* 2/2, 17-20. TU 64. Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

Brou, L. and Wilmart, A. *The Psalter Collects from V-VI Century Sources*. HBS 83. London: Harrison and Sons, 1949.

Callewaert, C. *Sacris erudiri*. Steenbrugge: Abbatia S. Petri, 1940.

Cattaneo, E. *Il breviario ambrosiano. Note storiche ed illustrative*. Milan, 1943.

Chevalier, U. *Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses. séquences, tropes en usage dans l'Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours*. 2 vols. Louvain: Lefever, 1892.

de Bhaldraithe, E. "The Morning Office in the Rule of the Master." *Regulae Benedicti studia. Annuarium internationale* 5 (1976) 201-223.

de Sainte Marie, H. "The Psalter Collects." EL 65 (1951) 105-110.

de Vogüé, A. *La Règle du Maître*. 3 vols. SC 105-107. Paris: Cerf, 1964-1965.

de Vogüé, A. *The Rule of St. Benedict, a Doctrinal and Spiritual Commentary*. Trans. J. B. Hasbrouck. CS 54. Kalamazoo: Cistercian Publications. 1983.

Gamber, K. *Sacrificum vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden*. Studia patristica et liturgica 12. Regensburg: F. Pustet, 1983.

Heiming, O. "Zum monastischen Offizium" (см. раздел 1).

Hofmeister, P. "Zur Geschichte des Chordienstes." *Liturgisches Jahrbuch* 12 (1962) 16-31.

Hughes, A. *Medieval Manuscripts for Mass and Office. A Guide to their Organization and Terminology*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 1982.

Jasmer, P. "A Comparison of the Monastic and Cathedral Vespers up to the Time of St. Benedict." *The American Benedictine Review* 34 (1983) 337-360.

Jaspert, B. *Bibliographie der Regula Benedicti 1930-1980. Ausgaben und Übersetzungen*. Regulae Benedicti studia, Supplementa 5. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1983.

Jungmann, J. A., ed. *Brevierstudien*. Trier: Paulinus-Verlag, 1958.

Korhammer, M. *Die monastischen Cantica im Mittelalter und ihre altenglischen Interlinearversionen: Studien und Textausgabe*. Münchener Universitätsschriften: Philosophische Fakultät, Bd. 6. Munich: W. Fink, 1976.

Leahy, E. G. "Archivio di San Pietro, Cod. B. 79, and Amalarius: Notes on the Development of the Medieval Office." *Manuscripta* 28 (1984) 79-91.

Leeb, H. *Die Psalmodie bei Ambrosius*. Wiener Beiträge zur Theologie 18. Vienna: Herder, 1967.

Mitchell, N. "The Liturgical Code in the Rule of Benedict." In *RB 1980. The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, ed. T. Fry, 379-414. Collegeville: The Liturgical Press, 1981.

Mohrmann, C. "Apropos des collectes du psautier." *Vigiliae Christianae* 6 (1952) 1-19.

Monachino, V. *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*. Analecta Gregoriana 41. Rome: Pontifical Gregorian University, 1947.

Monachino, V. *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*. Milan: Centro Ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1973.

Neufville, J. and de Vogüé, A. *La Règle de S. Benoît*. 7 vols. SC 181-196: vol. 7 hors série. Paris: Cerf, 1972-1977.

Pascher, J. *Das Stundengebet der römischen Kirche*. Munich: K. Zink, 1954.

Pascher, J. "Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet." *Münchener theologische Zeitschrift* 8 (1957) 255-267.

Righetti, M. *Storia liturgica*. vol. 2. Milan: Ancora, 1955.

Salmon, P. *The Breviary through the Centuries*. Collegeville: The Liturgical Press, 1962.

Salmon, P. *L'office divin au moyen âge. Histoire de la formation du bréviaire du IXe au XVIe siècle*. Lex orandi 43. Paris: Cerf, 1967.

Vandenbroucke, F. "Sur la lecture chrétienne du psautier au V^{e} siècle." *Sacris erudiri* 5 (1953) 5-26.

van Dijk, S. J. P. and Walker, J. Hazelden. *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*. Westminster Maryland: Newman/London: Darton, Longmann and Todd, 1960.

Winkler, G. "Über die Kathedralvesper" (см. раздел 1) .

9. Латинское богослужение за пределами Италии (см. также разделы 1 и 8):

Beck, H. G. *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century*. Analecta Gregoriana 51. Rome: Pontifical Gregorian University, 1950.

Bernal, J. "Primeros vestigios del lucernario en Spaña." In *Liturgica* 3, 21-50. Scripta et documenta 17. Abadia de Montserrat, 1966.

Bishop, W. C. "The Breviary in Spain." In *The Mozarabic and the Ambrosian Rites*, 55-97. Alcuin Club Tracts 15. London, 1924.

Brou, L. "Le psautier liturgique wisigothique et les éditions critiques des psautiers latins." HS 8 (1954) 88-111.

Curran, M. *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*. Dublin: Irish Academic Press, 1984.

Fernández Alonso, J. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Madrid: Estades artes gráficas, 1955.

Heiming, O. "Zum monastischen Offizium" (см. раздел 1).

Jungmann. J. A. "The Pre-monastic Morning Hour in the Gallo-Spanish Region in the 6th Century." In *Pastoral Liturgy*, 122-157. New York: Herder, 1962.

Martin Patino, L. "El Breviarium mozárabe de Ortiz. Su valor documental para la historia del oficio catedralico hispanico." *Miscelanea Comillas* 40 (1963) 207-297.

Meyer, W. *Die Preces der mozarabischen Liturgie*. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, n. F. Bd. 15. Nr. 3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914.

Monachino, V. *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma* (см. раздел 8).

Morin, J. "Explication d'une passage de la règle de saint Colomban relatif a l'office des moines celtiques (anliphona, chora, psalta)." RevB 12 (1895) 200-201.

Pinell i Pons, J. *De liturgiis occidentalibus, cum speciali tractatione de liturgia hispanica*. Pro manuscripto. Rome: S. Anselmo, 1967.

Pinell i Pons, J. "El 'matutinarium' en la liturgia hispana." HS 9 (1956) 61-85.

Pinell i Pons, J. "El oficio hispáno-visigótico." HS 10 (1957) 385-427.

Pinell i Pons, J. "Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico. Esludio y edición critica," In *Liturgica* 3, 197-340. Scripta et documenta 17. Abadia de Montserrat, 1966.

Pinell i Pons, J. "Las 'missas,' grupos de cantos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana." *Archivos Leonenses* (Léon) 8 (1954) 145-185.

Pinell i Pons, J. *Liber orationum psalmographicus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico*. Monumenta Hispaniae sacra, serie litúrgica 9. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

Pinell i Pons, J. "San Fructuoso de Braga y su influjo en la formación del oficio monacal hispánico." *Bracara Augusta* 22, fasc. 5-54 (63- 66). Braga, 1968.

Pinell i Pons, J. "Una exhortación diaconal en el rito hispánico: La supplicatio." *Analecta sacra Terraconensia* 36 (1963) 3-23.

Pinell i Pons, J. "Vestigis del lucernari a occident." In *Liturgica* 1, 91-149. Abadia de Montserrat, 1956.

Porter, A . W. S. "Cantica mozarabici officii." EL 49 (1935) 126-145.

Porter, A . W. S. "Early Spanish Monasticism." L 10 (1932) 1-15, 66-79, 156-167; 11 (1933) 199-207; 12 (1934) 31-52.

Porter, A . W. S. "Monasticismo español primitivo. El oficio monastico." HS 6 (1953) 1-34 (перевод раздела о богослужении из предыдущего документа).

Porter, A . W. S. "Studies in the Mozarabic Office." JTS 35 (1934) 266-286.

Rocha, P. R. *L'office divin dans l'église de Braga: originalité et dépendences d'une liturgie particulière au moyan âge*. Cultura medieval e moderna 15. Paris: Fundaçāo Calouste Gulbenkian/ Centro Cultural Português, 1980.

Szövérffy, J. *Iberian Hymnody. Survey and Problems*. Classical Folia Editions, 1971.

Winkler, G. "Über die Kathedralvesper" (см. раздел 1).

10. Реформы богослужения шестнадцатого века и современные:

Alexander, J. N. "Luther's Reform of the Daily Office." *Worship* 57 (1983) 348-360.

Bartolomiello, F. "La Liturgia delle Ore nell'esperienza delle varie comunità." In *Esperienze cristiane della preghiera*, 76-91. Milan: Edizioni O. R., 1979.

Blom, J. M. *The Post-Tridentine English Primer*. Catholic Record Society Monograph Series, vol. 3, 1982.

Bugnini, A. *La riforma liturgica* (1948-1975). BELS 30. Rome: Edizioni liturgiche, 1983.

Dehne, C. "Roman Catholic Popular Devotions." In *Christians at Prayer*. ed. J. Gallen, 83-99. Liturgical Studies. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1977.

Grisbrooke, W. J. "The 1662 Book of Common Prayer: its History and Character." *Studia liturgica* 1 (1962) 146-166.

Gy. P.-M. "Projets de réforme du Bréviaire." LMD 21 (1950) 110-128.

Jungmann, J. A. "Why was the Reform Breviary of Cardinal Quiñonez a Failure?" In *Pastoral Liturgy* 200-214. New York: Herder, 1962.

Legg, J. W., ed. *The Second Recension of the Quignon Breviary*. 2 vols. HBS 35, 42. London: Harrison and Sons. 1908, 1912.

The Liturgy of the Hours. The General Instruction on the Liturgy of the Hours, with a commentary by A.-M. Roguet. Collegeville: The Liturgical Press. 1971.

Old, H. O. "Daily Prayer in the Reformed Church of Strasbourg 1525-1530." *Worship* 52 (1978) 121-138.

Quentin, C. "La prière du matin à l'église." *Questions liturgiques* 61 (1980) 149-150.

Quentin, C. "Retour aux vêpres." *Questions liturgiques* 61 (1980) 37-42.

Ratcliff, E. C. "The Choir Offices." In *Liturgy and Worship. A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*, ed. W. K. Lowther Clarke and C. Harris, 257-295. London: SPCK, 1932.

Reinhart, S. "Das Gebet der Kirche. Stundengebet mit der Gemeinde. Ein Erfahrungsbericht." *Gottesdienst* B-18/19 (1979) 142-143.

Salmon, P. *L'office divin au moyen âge* (см. раздел 8).

Schnitker, Th. A. *Publica oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung*. Dissertation. Münster, 1977.

Storey, W. "The Liturgy of the Hours" (см. раздел 1).

Краткий словарь иностранных богослужебных терминов, употребляющихся в этой книге

Агрипния — ἀγρυπνία — бдение.

Антифон — ἀντίφωνον — термин, связанный с антифонным типом пения, т.е. попеременным пением двумя хорами. В современной западной терминологии соответствует гимнографическому припеву ко псалму, предназначенному для антифонного пения. В современной русской терминологии соответствует всей текстовой конструкции, предназначенной изначально для антифонного пения: припеву вместе со стихами псалма.

Аполизис — ἀπόλυσις — отпуст.

Аполитикион — ἀπολυτίκιον — отпустительный (тропарь).

Апостика — ἀπόστικα — стиховна (стихиры на стиховне).

Вигилия — vigilia — бдение — многозначный термин, относящийся к различным ночным службам.

Версикул — versiculus — букв. «стишок», краткое песнопение с характерной структурой: первое полустишие распевает солист, а хор ему отвечает втрорым полустишием.

Весперс — vespers — вечерня.

Вотивная (служба, месса) — (missa) votiva — служба, совершаемая по обету или по особому случаю.

Дуодецима — duodecima — двенадцатый час, служба, соответствующая времени ок. 18:00.

Ектения — ἐκτενής — ряд коротких прошений с повторяющимися краткими ответами хора. В греческом языке этот термин соответствует только сугубой ектение.

Ивэнсонг — evensong — вечерня кафедрального типа.

Инвитаторий — invitatorium — вводный псалом (группа псалмов) службы.

Катаксиосон — Καταξίωσον — Сподоби (Господи)…

Катэвфинфито — Κατευθυνθήτω — Да исправится (молитва моя)…

Кафисмата — καθίσματα — седальны.

Коллекта — collect — латинский термин, относящийся к молитвам, которыми оканчиваются литургические единицы, например, группа псалмов, или чтений, или целая служба. В восточном богослужении коллекте соответствуют, например, молитвы священника между антифонами и заключительные молитвы часов.

Курс — cursus — здесь означает систему служб суточного круга, ряд ежедневных служб, общее ежедневное богослужебное правило, богослужебный распорядок. Синонимы: horarium, officium, Divine Office, the Liturgy of the Hours.

Лауды — laudes — αἶνοι — хвалитны — этот термин изначально относится к хвалитным псалмам 148-150, но стал названием отдельной службы суточного круга во многих западных системах.

Лекцио дивина — lectio divina — метод чтения Священного Писания с размышлением и молитвой.

Литания — litania — от греч. λιτή, ектения, молитва из кратких воззваний и повторяющихся ответов хора.

Лития — λιτή — богослужебная процессия, крестный ход, а также службы, совершаемые при остановках процессии. Синонимы: стациональная литургия, стация.

Литургический юнит, литургическая единица — liturgical unit — в этой книге означает структурный блок, из циклического повторения которого строится церковная служба.

Литургия — λειτουργία — liturgy — в западной терминологии — общественное богослужение, общее именование служб общественного богослужения. В русском языке термин закрепился за евхаристической службой.

Литургия часов — The Liturgy of the Hours — система служб суточного круга. Термин появился после II Ватиканского собора. Синонимы: horarium, officium, Divine Office.

Литургия чтений — the liturgy of the readings — служба, чаще — часть службы, связанная с чтениями Священного Писания, прочими чтениями, проповедью, система богослужебного оформления чтений.

Малые часы — little hours — службы суточного круга богослужения, отличающиеся небольшой продолжительностью и второстепенным значением по сравнению с прочими. Хронологически первыми малыми часами явились третий, шестой и девятый часы, и этот термин прежде всего относится к ним.

Мезониктикон — μεσονυκτικόν — полунощница.

Мезориа — μεσόρια — междочасия.

Монинг прэйз — morning praise — утреня кафедрального типа.

Мэтинс — matins — утреня.

Ноктурны — nocturns — западный термин, обозначающий ночную службу. Исторически соответствует началу византийской утрени (шестопсалмие, кафисмы). Может также ассоциироваться с византийскими полунощницей или даже с повечерием.

Нона — none — девятый час, служба, соответствующая времени ок. 15:00

Ординарий — ordinarium — 1) изложение порядка службы; 2) неизменяемые части служб.

Орологий — ὡρολόγιον — Часослов.

Орфрос — ὄρθρος — утреня.

Оффиций — offitium — суточный круг богослужения. Синонимы: литургия часов, хорарий, Divine Office.

Прима — prime — первый час, служба, соответствующая времени восхода солнца.

Проимион — προοίμιον — вступительная строфа кондака.

Прокимен — προκείμενον — термин, связанный с ипофонным (или респонсорным — в лат. терминологии) способом пения библейских песнопений. Изначально обозначал избранный стих псалма, поющийся перед началом самого псалма и повторяемый в качестве припева к прочим стихам псалма. Ныне относится ко всей этой текстовой структуре целиком. Аналог респонсория западной терминологии.

Проприй — proprium — изменяемые части службы.

Респонсорий — responsorium — термин, связанный с респонсорным способом пения, т.е. пения хором короткого припева в ответ на каждый стих псалма. Термин может означать как сам повторяемый припев (узкий смысл), так и всю конструкцию целиком, которую называют либо респонсорием, либо респонсорным псалмом. В византийском богослужении термину «респонсорий» соответствует «прокимен».

Санкторал — Proprium de Sanctis — изменяемые части богослужения, связанные с неподвижным годовым кругом.

Секста — sext — шестой час, служба, соответствующая полуденному времени.

Синаксис — σύναξις — богослужение в собрании; службы, предназначенные для собрания в отличие от «келейных».

Синапти — συναπτή — ектения; в греческом языке — общее наименование различных ектений, прежде всего — великой ектении как общего образца для прочих.

Стасис — στάσις — статья, стация — наименование некоторых литургических единиц, прежде всего — разделов Псалтири, а также служб при остановках процессии в «стациональной литургии». Слово означает «стояние» в противоположность καθίσματα — сессиям, сидению после статей; или же «остановка» — в противоположность движению процессии.

Стациональная литургия — stational liturgy —— богослужение, состоящее из процессий и остановок. Синонимы: лития, крестный ход, процессия, стация.

Сэкьюлэ чёчз — secular churches — немонашеские, немонастырские храмы.

Темпорал — Proprium de tempore — изменяемые части богослужения, связанные с подвижным годовым кругом

Терция — tertia — третий час, служба, соответствующая времени ок. 9:00

Ундецима — undecima — одиннадцатый час, служба, соответствующая времени ок. 17:00.

Уэйк — wake — «поминки», «отпевание» — английское слово соответствует традиции поминального богослужения над телом еще не погребенного усопшего; в этой книге термин относится к заупокойным бдениям над телом усопшего.

Хорарий — horarium — от hora «час» — система служб суточного круга, часов. Синонимы: литургия часов, официй, Divine Office, cursus.

Хэксапсалмос — ἑξαψαλμός — шестопсалмие.

Хэсперинос — ἑσπερινός — вечерня.

Экейжнл виджил — occasional vigil — «случайное, нерегулярное, специальное бдение» — термин автора книги, обозначающий бдение, не совершаемое ежедневно; к этому разряду наряду со случайными бдениями, например, по поводу отпевания усопшего монаха, автор относит специальные бдения по поводу ежегодных праздников, «нерегулярные» с точки зрения суточного богослужебного круга.

Экфонезис — ἐκφώνησις — возглас.

Этизис — αἰτήσεις — прошения просительной ектении «ангела мирна».