

Михаил Скабалланович

Толковый Типикон

Текст Толкового Типикона содержит греческие цитаты с полной диакритикой и требует полноуникодного шрифта, содержащего этот срез Юникода (таковы Arial Unicode MS, Palatino Linotype). В фигурных скобках вида {с. №№} — нумерация страниц оригинала, проставленная в начале каждой страницы по изд. «Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона. С историческим введением. Изд. Сретенского монастыря, М., 2004 г.

Исх. текст 1-й главы взят с любезного согласия о. Владимира Шина с сайта <http://www.orthlib.ru/other/skaballanovich/index.html>

Текст представляет собой первую часть Толкового Типикона, включающую 1-ю главу книги М. Скабаллановича.

RU

RU

Владимир

Шнейдер

Июль-август 2005 г.

<http://www.orthlib.ru/other/skaballanovich/index.html>

2-я и 3-я главы — Владимир Шнейдер

1.0

Михаил Скабалланович

Толковый ТИПИКОН

Вступительная глава

История Богослужебного Устава

От автора

{с. 6}

История — лучшая учительница, и самое глубокое толкование Типикона это будет его историческое толкование. С самого начала имея в виду дать Типикону главным образом историческое объяснение, автор хотел было представить последнее в виде исключительно мелких замечаний на отдельные пункты и частности Типикона. Но если бы дело свести только к этому, то такое толкование нельзя было бы назвать историческим, поскольку история есть нечто целое и единое. Поэтому автор счел за лучшее те из исторических объяснений Типикона, которые можно было связать в одно, заключить в одну большую главу, чтобы при рассмотрении и анализе самого Типикона, не повторяя того, что сказано в этой последней, ограничиваясь лишь ссылками, останавливаться только на мелких деталях. Итак, толкование Типикона в самых основах и существенных чертах его уже дается читателю «Вступительной главой» к нему. Это не предисловие к Толковому Типикону и не введение к нему, это самая основная и существенная часть его. Автор надеется, что она достойна своего почетного заглавия «главы» Типикона, хотя только вступительной. Автор уверен, что кто будет иметь охоту или терпение (то или другое будет зависеть не только от интереса к богослужению, но и от степени общих церковно-исторических познаний читателя), кто будет иметь терпение или охоту прочесть эту «главу», у того спадет завеса пред многими тайнами и загадками Типикона, тот почувствует, что Типикон наполовину и в главном истолкован и от последующего содержания книги будет ждать объяснения таких например частности, почему на вечерни сугубая и просительная ектении положены после входа и повторяют прошения великой, или почему на 9 часе в Великий пост положены только три поклона. Только ответов на подобные вопросы придется искать в будущем выпуске нашей книги тому, кто прочтет

внимательно этот ее выпуск, если только это чтение не подготовит и к самостоятельному разрешению таких недоумений.

Автор не боится, что научный характер книги затруднит понимание ее со стороны кого бы то ни было, интересующегося церковным Типиконом и {с. 7} изучающего его. Иная газетная статья может представить обилием иностранных слов и специальных терминов более препятствий к уразумению, чем простое изложение настоящей книги, старающееся несколько однако не жертвовать научными целями, как и науки, не ищущей доступа в широкие массы.

{с. 8}

А. Богослужебный устав — до появления полных списков его

(I–VIII вв.)

Так как наш богослужебный устав имеет своею задачею приспособление церковных служб к священным воспоминаниям дня, то составление его, — конечно, мысленное на первых порах, а не письменное, — должно было начаться с самого возникновения в христианстве священных памятей. Появление же первых священных памятей относится еще к апостольскому времени, когда несомненно существовало уже богослужебное чествование по крайней мере воскресного дня. Итак, не будет преувеличением сказать, что первые строки нашего церковного устава, излагающие именно чин воскресного богослужения, задуманы самими св. апостолами. Неудивительно, поэтому, что старые русские книжники называли Типикон боговдохновенною книгою. [1]. Он начат составлением в те времена, когда в христианстве была высота духовной жизни, делавшая возможным появление боговдохновенных писаний.

Начавшееся в апостольский век образование нашего богослужения закончилось, можно сказать, только к XVI веку, когда устав его получил вполне нынешний свой вид. И конечно, цену этого устава не может ронять то обстоятельство, что на творение его потребовалось полтора тысячелетия. Скорее наоборот. Благодаря такому длинному периоду развития нашего богослужебного устава, в развитии этом могла принимать участие церковь разных эпох, а каждая из этих эпох имела свою силу и красоту и отразила их на нашем многовековом Типиконе. И не только церковь разных времен создавала нынешний устав, но и церковь разных местностей и стран; следовательно, выработала его церковь, не только Апостольская — но Соборная {с. 9} как по месту, так и по времени. Со страниц устава и веет умирительным духом древней церковной жизни то благочестивого Константинополя, то подвижнического Египта и Фиваиды. Если же принять во внимание множество ветхозаветного материала, привзошедшего в наше богослужение, то в минуты последнего мы духовно переживаем и священную библейскую древность, «ходим единомышлением» в церкви патриархов и пророков.

Будучи соборным творением церкви, богослужебный устав, однако, разрабатывался по преимуществу лишь достойнейшими сынами ее. Непосредственными авторами его были

люди, не имевшие другой жизни, кроме молитвы и поста, которым сладость «богослужения» позволяла принимать пищу раз в 5 дней и спать не иначе, как стоя или сидя, доканчивавшие свои всенощные бдения в подоженных запертых снаружи язычниками храмах, люди, мученическая кровь которых смешивалась иногда с евхаристической Кровью. Страницы составлявшегося ими устава не могли не оказаться политыми слезами умиления и богожертвенною кровью исповедничества, которые не могут не чувствоваться оттуда и не сообщать книге духа особенной святости и чистоты. В этом и тайна глубокого действия на душу православного богослужения, что участвующий в нем воспринимает влияние церкви всех времен в лице лучших ее сил и живет жизнью всей церкви, и это влияние исходит не только от поэзии и музыки богослужения, но и от самой архитектоники его, от этих 40-кратных «Господи помилуй», безмолвных поклонов, вторгающихся долгой паузой в пение и чтение, от антифонного способа пения, и т. п. Типикон и занимается собственно архитектоникой и эстетикой богослужения. В частности из ряда подвижников ныне действующий устав усваивает свое составление св. Савве, точнее — «яже во Иерусалиме святей лавре преподобнаго и богоноснаго отца нашего Саввы». Это обитель неподалеку от Иерусалима в суровой иудейской пустыне, основанная в V в. св. Саввою Освященным. Какая доля участия принадлежит этому преподобному в выработке нынешнего устава, решить при теперешнем состоянии научных источников еще нельзя. Но во всяком случае родиной нынешнего устава является Палестина и ее постническими подвигами возделанные пустыни. Создатели нашего церковного устава были, следовательно, воспитанием той пустыни, которая воспитала Илию и Иоанна Крестителя и подготовила самого Спасителя к Его общественному служению. Здесь самый воздух был насыщен священными воспоминаниями. Вблизи были величайшие святые христианского мира — Иерусалим с гробом Господним и храмом Воскресения, где молитва сама собою становилась горячее и где, по свидетельству одной западной путешественницы IV в. (Сильвии Аквитанской), когда читались Евангелия Страстей, «весь народ поднимал такой крик и стон, что не было никого, кто не был бы тронут до слез в этот час» [2].

{с. 10}

Ветхозаветно-еврейское богослужение

Чтобы правильно представлять возникновение христианского богослужения и его чина, нельзя забывать, что апостолы и наиболее значительные члены первенствующей церкви были евреи, и если вера и упование их были уже не ветхозаветные, а новые, то молитва и богослужение их не могли далеко выступать из тогдашних иудейских форм. Богослужение и обряд по существу своему консервативны; здесь святость измеряется древностью... Религиозное одушевление, охватившее апостолов и других учеников Христовых по воскресении Христовом, проявляется в том, что они целые дни проводят в храме («бяху выну в церкви») [3], который Христос пришел упразднить, где, конечно, хвалить и благодарить («хваляще и благодарящее») Бога можно было в еврейских

обрядовых формах. Если мы обратим внимание на эти формы, то для нас станет видно, какое влияние оказали они на последующее развитие христианского богослужения.

Ветхозаветное храмовое богослужение

Хотя сущность еврейского храмового богослужения составляли жертвы, но всегда в него приходил музыкально-певческий элемент настолько, что храмовое богослужение как бы все превращалось в музыку и пение [4], а на последнее смотрели, как на особый вид обетной жертвы подле вещественных жертв [5].

Чин жертвенного псалмопения

Установленное Моисеем только для праздничных и особенно торжественных жертв [6], сопровождение их звуком труб [7] стало принадлежностью ежедневной утренней и вечерней жертвы и развилось в сложный чин бого {с. 11} служебного пения и музыки [8]. У жертвенника стоял хор левитов с музыкальными инструментами и два священника с трубами. Как только жертвенное животное клалось на дрова, хор левитов начинал пение псалма с аккомпанементом музыки, так что жертва горела под звуки этого пения и музыки.

Пение псалма при ежедневной жертве начиналось собственно с излияния вина на жертву, потому что пение возможно только в радости сердца, а вино, говорили раввины, «веселит Бога и людей» [9]. Псалом при пении разделялся на три части довольно продолжительными паузами; на этих паузах замолкали пение и музыка, и раздавался только звук трубы. Заканчивая третью часть псалма, левиты подымали тон [10], и это было знаком для священников трубить. На этих торжественных перерывах псалма народ падал ниц, поклоняясь Господу. Таким образом звук священных труб слышан был три раза в обыкновенные дни при жертвоприношении. (В навечерие субботы трубили до этого еще два раза: первый раз, чтобы оставить работу; 2-ой раз для отделения будня от праздника). По исполнении псалма народ восклицал «Аминь. Аллилуиа» [11].

По сожжении жертвы и окончании псалма служивший священник с лестницы храмового притвора (Ulam) преподавал благословение народу, который при этом падал ниц, особенно если жертву приносил и благословение преподавал первосвященник [12].

Псалмы дневные и праздничные. Песни субботы

Псалом при ежедневном жертвоприношении на каждый день недели положен особый: в субботу 91, в воскресенье 23, понедельник 47, вторник 81, среду 93, четверг 80, пятницу 92 [13].

{с. 12}

В особо важных случаях пелись особые псалмы и псалом пелся не одними левитами, а в пении его принимал участие весь народ, подхватывая концы стихов. для этой цели некоторые псалмы и составлены так, что каждый стих или отдел оканчивается одним и тем же припевом (например Пс 135, где каждый стих имеет припев «Яко в век милость Его»; для ряда же псалмов 105–106, 112–118, 134–135 таким припевом служило «аллилуиа»). В Библии указано несколько случаев, когда подобные псалмы пелись с участием народа, причем во всех этих случаях, по-видимому, указывается на одни и те же псалмы — 134 и 135 [14]. Псалмы эти и потому подходили у евреев, как и у первых христиан, для богослужения, что они прямо направлены против идолопоклонства [15].

По субботам по время принесения особенной субботней жертвы пелась песнь Моисея: «Вонми небо» (1/6-ая часть ее в каждую субботу по порядку) — при утреннем жертвоприношении, а при вечернем «Поим Господеву». (Отсюда понятно место Апокалипсиса [16], где говорится, что святые, идя в вечное субботствование, поют песнь Моисея) [17].

В праздник Пасхи и Пятидесятницы пели галлел малый или египетский, т. е. псалмы 113–118, считавшиеся особенно содержательными, так как они прославляют исход из Египта. На Кущи пелся галлел большой, состоявший, по разным мнениям раввинов, из пс 117–135, или 119–133 (степенные псалмы), или 134–136 [18]. Стихи одного из этих псалмов — 117-го вошли в наше уставное «Бог Господь». (По старым уставам Бог Господь полагалось только в праздники) [19]. По образцу степенных псалмов составлены у нас заменявшие прежде нынешний полиелей степенные антифоны (по старым уставам последние и пелись со стихами этих псалмов) [20].

Значение и характер ветхозаветного храмового пения

Для пения псалмов за богослужением еще Давид отделил 4000 певцов и музыкантов из 38 000 всех левитов [21]; с этого времени образовалась у евреев своего рода наследственная каста певцов, сохранившаяся и после плена [22]. В нее введена была строгая специализация: потомки Идифума и Асафа играли на струнных инструментах, хор Емафа — на ударных, сыны Корея, по-видимому, были певцами [23]. Хотя псалмы пелись под аккомпанемент музыки, но, судя по надписаниям псалмов, некоторые псалмы исключительно или {с. 13} преимущественно предназначались для пения — именно надписанные *schir*, *šdā*, песнь, другие — для музыки, — надписанные *mizmor*, *melos*, *psalmos*, псалом. Иногда эти надписания соединяются, причем то первое ставится сначала, то второе; такие псалмы должно быть назначались для пения сначала голосом, а потом музыкой или наоборот. Но вообще пение в ветхозаветном храме считалось важнее музыки. По мысли Талмуда прославление Бога в храме должно было выражаться главным образом громким голосом, а музыка была допущена только по необходимости [24], «так как инструменты облегчали голоса и пение левитов» [25]. Принадлежность к обществу левитов необходимо была только для певцов; каждый израильтянин, если он был известен как знаток музыки, мог явиться к храму с своим инструментом и пристать к хору музыкантов, но никакое родство со священниками не давало права петь голосом с певцами; это было священной обязанностью одних только левитов. Музыканты

назывались огорчителями левитскими т. к. (по толкованию Маймонида) своей игрой заглушали красоту левитской песни [26]. В каком отношении музыка стояла к пению, в таком стояла к музыке игра на трубах: она составляла исключительную принадлежность священников и запрещена была левитам. Женщины левитские также участвовали в храмовой музыке и пении [27].

Пение псалмов за ветхозаветным богослужением отличалось той простотой, какая свойственна была всей древности; оно было, конечно, унисонным (как наше древнерусское и нынешнее старообрядческое), на что находят указание и в Библии (и были как один трубящие и поющие, издавая один голос) [28]. Таким образом еврейская музыка, рассчитанная не на разнообразие, а на силу звука, имела характер гремящий и пронзающий. Талмуд говорит, что когда играли в храме, было слышно до Самарии [29]. Климент Александрийский сопоставляет еврейскую музыку с греческой, именно с дорическим напевом [30], который лег в основу нашего 1-го гласа. Во всяком случае, пение было диатоническим, но не энгармоническим или хроматическим [31]. Высокие голоса, может быть назывались *halomoth*, «по-девичьи» (*soprano*), как надписываются некоторые псалмы (слав. «о тайных»), низкие — «по восьмой» (октавой, слав. «о осмей»); первые тоны выражали радость, а вторые печаль: большей частью псалмы с первым надписанием радостного характера (например 45 Пс), а вторые — скорбного (например 6 «Господи да не яростию» и 12 «Доколе {с. 14} Господи»). Псалмы восхождения должно быть соединяли в себе все тоны, начиная от самого низкого и оканчивая громким *forte* [32].

Светильники и каждение

Одновременно с ежедневной утренней и вечерней жертвой в первой части храма, на его дворе, не оставались без богослужения и две другие части храма — святилище и Святое святых, только богослужение здесь было благоговеино-безмолвным. В святилище утром первосвященником или священником совершалось приготовление (евр. *hetiv*. собств. благоуукрашение, слав. устрояет) светильников [33] для вечернего возжжения их, а вечером самое возжжение их на всю ночь [34]. Возможно, что отсюда христианская вечерня получила название «светильничной» службы, *λοχικὸν* (название усвояемое ей уже памятниками IV в.) [35]. В тоже время совершалось каждение фимиамом на алтаре кадильном, стоявшем перед самою завесою Святого святых и потому принадлежавшем скорее этому последнему, чем святилищу [36]. Происходя таким образом в святейшей части храма, это каждение считалось такой же жертвой, как жертва кровавая [37]. Отсюда может быть наша утренняя и вечерняя получили каждение в начале.

Обряды праздника Кущей

Не останавливаемся на еврейских праздниках, достаточно известных каждому. Отметим только некоторые обряды праздника Кущей. В этот праздник весь жертвенник украшался зеленью, и происходил обряд почерпания воды. Храм не запирался вечером, как всегда, а в нем оставался на целую ночь народ, и под музыку левитов с пением и с горящими

факелами в руках 4 человека совершали священные пляски. Причем двор храма иллюминировался высоко поставленными лампочками в таком количестве, что они будто бы освещали и все дворы Иерусалима [38].

Мы изложили чин ветхозаветного храмового богослужения с обращением внимания на те части его, которые по нашему мнению могли оказать влияние на наше богослужение. Из представленного изложения достаточно очевидна степень этого слияния.

По рассеянии христиан из Иерусалима и по разрушении храма, слишком долго должны были звучать в ушах верующих величественная священная музыка храма и левитские хоры, чтобы это не сказалось на выработке христианского богослужения.

{с. 15}

Синагогальное богослужение

Не могло не оказать некоторого влияния на развитие христианского богослужения и синагогальное богослужение. Синагогальное богослужение было близко к храмовому. В самом храме на внешнем дворе его была синагога, в которой совершавшееся в храме богослужение только дополнялось. Лишенное кровавых жертв и всей сложной обрядности Моисеева закона, синагогальное богослужение более храмового отличалось характером духовным, словесным, а потому стояло ближе к христианскому [39].

Богослужение в синагоге, как и теперь, совершалось не ежедневно, а только по субботам, в великие праздники (как Пасха, Пятидесятница, Куци и Пурим), в день очищения и другие посты. Очень рано к этим дням были присоединены понедельник и четверг [40], просто, может быть, как дни базарные в древнем Иерусалиме. Кроме утреннего и вечернего богослужения, соответствовавшего утренней и вечерней жертве, синагога рано ввела у себя еще и дневное, полуденное богослужение. При этом могли иметь в виду древний обычай у евреев молиться три раза в день, упоминаемый Давидом и соблюдавшийся Даниилом и его друзьями в плену [41].

Синагога первоначально и по идее своей была скорее религиозно-учебным учреждением, чем богослужебным. Но так как она в отдаленных от Иерусалима городах (и в плену вавилонском, где можно искать ее зародыша) была единственным местом, где можно было получить религиозное утешение, то едва не с самого возникновения ее в ней к чтению и объяснению Писания стала присоединяться и молитва, и уже во времена Маккавеев синагога имеет очень сложный богослужебный ритуал [42]. При жизни же Спасителя и апостолов этот ритуал должен был иметь довольно близкий к нынешнему синагогальному богослужению вид. На основании исследований по этому вопросу (начиная от раввина XII в. Маймонида) [43] в древнем и теперешнем синагогальном богослужении можно наметить приблизительно те части, которые должны восходить к I в. по Р. Х.

Синагогальное богослужение состоит из 1) вступительных стихов, псалмов и 2) молитв; 2) чтения Шемы (исповедания) с окружающими ее молитвами; 3) ряда (от 7 до 18) «Благословений» или молитв Шемонеесре; 4) чтения закона (за исключением дневного

богослужения); 5) чтения пророков (на утреннем субботнем и праздничном богослужении); 6) заключительного благословения.

{с. 16}

Предначинательные псалмы и молитвы

Богослужение в синагоге ныне начинается вступительными стихами из псалмов, целыми псалмами (вроде наших предначинательных псалмов) и молитвами (в одной есть слова: «поклонюсь и припаду и преклоню колена»). Псалмы преимущественно употребляются аллилуйные (может быть т. к. самое слово аллилуиа можно рассматривать как обращение чтеца к народу с приглашением восхвалить Господа). Стихи псалма полагаются читать или петь речитативом кому-либо одному, а народ повторяет или тот же стих, или первый стих псалма, или отвечает на него припевом «аллилуиа» и другими [44]. Все это рассматривается только как приготовление к богослужению. В разные эпохи вступительная часть синагогального богослужения имела различный вид, и о степени древности ее нельзя ничего сказать.

Собственно богослужение начинается с того, что совершитель богослужения (scheliach zibbour, кантор) приближается к книжному ковчегу и читает молитвы Kaddisch и Baresц, заключающие прославление имени Божия и начинающиеся словами: «Да возвеличится и святится имя Твое» [45], «Благословите благословенного Господа» [46]. Народ на эти молитвы отвечает: «Аминь. Да будет благословенно великое имя Его вовеки и вечность».

Шема

Затем следует чтение так называемой Шемы, вроде нашего символа веры [47], состоящей из следующих 3-х отделов Писания: Втор 6, 4–9; 11, 13–21 и Числ 15, 37–41 (первый отдел начинается «слушай», евр. schema, отсюда и название).

{с. 17}

Шема предваряется и заканчивается особыми молитвами [48]. В молитвах Шемы Бог прославляется за творение света и Ангелов и за избрание Израиля, и содержится прошение, чтобы Бог продлил милость Свою потомкам св. праотцев и обратил их к исполнению заповедей [49]. Шему с ее молитвами ныне читает один чтец, а народ на молитвы отвечает «Аминь». Шему с ее молитвами обязан читать и помимо синагоги каждый еврей, за исключением женщин, детей и рабов, утром и вечером [50], но без той молитвы, в которой находится славословие Серафимов: «Свят, свят...» Шема — одна из древнейших частей синагогального богослужения. Содержание ее молитв передается у Иосифа Флавия, который относит их ко времени Моисея [51]. Указание на Шему с большою вероятностью находят в вопросе Спасителя книжнику: како чтеши? [52]; книжник на этот вопрос отвечает словами Второзакония, содержащимися в Шеме; может быть вопрос Христа книжником был понят не по отношению ко всему содержанию закона, а по отношению к тому чтению, которое называлось чтением по преимуществу, т. е. к чтению Шемы.

Благословения, Шемонеесре

Зачтением Шемы следуют молитвы называемые «Благословениями» (Тефила) или «Шемонеесре», что значит 18, потому что молитв этих 18 (ныне собственно 19), хотя в таком количестве они никогда не читаются. Первые три из этих молитв прославляют всемогущество и благодать Божию, последние две заключают благодарение за милость Божию и общее прошение о благословении Божиим; остальные же молитвы содержат разные частные прошения: об обращении Израиля к покаянию, прощении, избавлении от зла, здоровье, плодородии земли, о собрании рассеянного Израиля, восстановлении царства, уничтожении еретиков (минимов), награде праведных, возобновлении Иерусалима, послании Мессии, услышании молитв, возобновлении жертвы [53]. «Благословения» напечатлены характером глубокой древности [54], и отличаются {с. 18} глубоким религиозным чувством [55]. Каждый иудей, уже без тех исключений, как для Шемы, обязан произносить Шемонеесре 3 раза в день: утром, в полдень и вечером [56]. В числе 18 «Благословения» положено читать за будничным богослужением; в субботу же и праздники из 18 Благословений читается только 7: три первых, одно среднее, соответствующее дню, и три последних; на новый год, меньший из праздников, читалось 9 благословений; а в посты к 18 Благословениям присоединяется еще 6, так что получается всех 24 [57]. В праздники к Благословениям присоединяется особая «добавочная» молитва (misaf) [58] и, кроме того, в тексте Благословений делаются некоторые изменения и вставки (haudala), например: «Благословен еси Господи, освящающий такой-то праздник»; или например, в день очищения обычное обращение к Богу заменяется обращением «Царь справедливости»; во времена дождей к имени Божьему присоединяется «который посылаешь дождь», а в летнее время «низводящий росу» [59]. — После Благословений следует чтение Св. Писания.

Чтение законов и пророков

Как сказано, главным назначением синагоги по первоначальной идее ее была не молитва, а чтение Св. Писания. Благодаря синагоге еврейство, а вслед за ним и христианство, стало смотреть на чтение Св. Писания, как на часть богослужения, своего рода молитву. Из Писания в синагоге всегда читался главным образом закон Моисеев, Пятокнижие, которое и прочитывалось все сряду (первоначально раз в 3 или 3, 5 года, в половину субботнего цикла лет [60], {с. 19} а потом и каждый год все), для чего Пятокнижие было разделено на небольшие отделы, называвшиеся paraschah (отдел). Что касается двух других частей еврейской Библии — пророков и агиографов, то первые прочитывались не все, а в извлечениях, агиографы же читались изредка. Чтение из пророков подбиралось каждый раз самим чтецом [61], именно такое, чтобы оно соответствовало чтению из закона [62], раскрывало и разъясняло его, следовательно оно относилось к первому чтению, как у нас Апостол к Евангелию [63]. Чтение из пророков называлось haftarah «отпустительное», так как приходилось в конце богослужения. Ряд чтений начинался с субботы после праздника Кущей. В праздники читались не рядовые параши и гафтары, а соответствующие священным воспоминаниям, например, в Пасху из Лев 23, Пятидесятницу Втор 15, 9–13, в

новолетие Лев 23, 25, в день очищения Лев 16, Кущи — Числ 29, 12–39, в субботу предпоследнюю перед Пасхой — об очистительной воде, а в последнюю — о приготовлении пасхального агнца [64]. Большие праздники имели чтения и из агиографов: в Пасху читалась Песнь песней, Пятидесятницу — Руфь, на Кущи — Екклесиаст, на Пурим — Есфирь, на пост 9 ава (июня) в память сожжения Иерусалима — Плач. На будничных службах читался только закон. За чтением каждого стиха и даже выражения следовали перевод и толкование, обращавшееся нередко в целую проповедь. Читать Св. Писание в синагоге мог каждый мужчина, исключая раба и шепелявого. Но требовалось, чтобы первый отдел читал священник, а второй — левит, если они были в синагоге. Перед началом чтения первый чтец возглашал: «Благословите Господа», на что народ отвечал общим благословением Господа, а чтец присоединял благословение за дарование закона, на что народ отвечал «аминь». Пред чтением пророков благословение было не так сложно, — состояло из одной формулы, произносимой чтецом с ответом аминь. Заканчивалось чтение тоже благословением и молитвою kaddisch.

Богослужение в синагоге заканчивалось благословением, которое преподавали все священники вместе, если они были, а если нет, то формулу благословения читал синагогальный служитель.

В синагогальном богослужении пение уже не занимает столько места, как в храмовом. Но все же характер синагогального пения не мог не повлиять на наше.

Синагогальное пение

По нынешнему пению в синагоге нельзя судить о древнем пении в ней. Когда христианство стало господствующей религией, на еврейский культ наложено было повсюду много стеснений; даже там, где этот культ терпелся, например в Италии, положительно было запрещено пение псалмов {с. 20} в синагогах; это запрещение подтверждалось на многих соборах Западной Церкви. Следствием его было введение в синагогах так называемой кантилляции, представляющей нечто среднее между чтением и пением; это громкое чтение, при котором некоторые слоги более или менее удлиняются. Впрочем есть некоторые основания возводить кантилляцию и ко временам храма. Во всяком случае, нынешнее синагогальное пение псалмов должно иметь некоторые следы древности, какую и веет от него. Кантилляция в синагоге напоминает пение псалмов в Римской Церкви, с тем различием, что последнее имеет разные гласы, а кантилляция одинакова для суббот и праздников и напоминает пятый глас римско-католической Григорианской псалмодии, почему думали, что католическая псалмодия перешла в христианскую церковь через апостолов из Иерусалимского храма. Следы древности сохранил на себе и другой род синагогального пения, еще более приближающийся к чтению, именно, самое чтение закона и пророков с музыкальной акцентуацией, знаки которой общи с грамматическими знаками препинания (их в евр. яз. 27); музыкальная акцентуация меняется сообразно с содержанием книг: Пятокнижие, по характеристике раввинов, должно иметь звуки мягкие, но низкие; пророки — звуки высокие и грозные; Притчи — вкрадчивые; Песнь песней — оживленные и веселые; Екклесиаст — серьезные и строгие [65].

Внешние знаки молитвы в синагоге

Из внешних знаков, сопровождавших богослужение и молитву, в синагоге были в употреблении наклонение головы и поясное наклонение корпуса. В посты крестообразно простирались на полу. При богослужении большею частью сидели, вставая только для Благословений [66].

Таково было то богослужение, на котором были воспитаны апостолы и первые христиане, и на основе которого они создавали свое новое служение Богу в Духе и Истине.

Представленная картина синагогального богослужения показывает, что влияние его на христианское касалось разных мелких деталей, отчасти распорядка и материала, но не духа и содержания. Христианство внесло в богослужение такую близость к Божеству и такое упование, о каких не могла иметь и представления синагога. Там, можно сказать, была тень, а здесь и самый образ богообщения [67].

{с. 21}

Богослужение терапевтов

Находят точки соприкосновения у христианского богослужения и с богослужением терапевтов. Терапевты — по новейшим исследованиям [68] — кружок аскетически настроенных александрийских иудеев — законников, затронутых Платоновской философией и стремившихся (подобно Филону, так симпатизирующему им) к одухотворению иудейства. Это не могло не сблизить их с христианством, чем и объясняется, что церковный историк Евсевий видел в них учеников еванг. Марка [69].

Всенощные и трапезы терапевтов

Филон восторженно описывает как образ жизни терапевтов, так и их богослужебные собрания, «всенощные бдения», как называет их Евсевий, соединявшиеся с общо трапезою. Богослужебное собрание у терапевтов начиналось речью председателя по поводу какого-либо места Св. Писания или другого вопроса.

«Затем председатель поднимается и поет гимн во славу Божию [70], или только что составленный им самим, или заимствованный у кого-либо из древних поэтов, от которых осталось много гимнов, назначенных для исполнения во время возлияний и жертвоприношений на алтаре (псалмы?), для пения при столах и танцах. После председателя поют гимны и другие по порядку, в должном благоприличии при глубокой тишине и всеобщем внимании [71], исключая те случаи, когда нужно петь окончания стихов (ακροτελεῦται) [72] или припевы (ἑφύμνια) [73]. Когда каждый кончит свой гимн [74], юные приносят стол, на котором находится святейшая (παναγέστατον) пища: квасной

хлеб с солью и иссопом во образ хлебов предложения. После ужина совершают священную всенощную (παννυχίδα). Всенощная совершается следующим образом».

Пение терапевтов.

«Встают все вместе и на месте пиршества сначала образуют два хора: мужской и женский; начальником и запевателем выбирается в каждом хоре {с. 22} наиболее почтенный и лучший певец. Так поют они составленные в честь Богу гимны разных размеров и напевов, то в один голос, то в антифонной гармонии (ἀντιφώνοις ἁρμονίαις), в последнем случае жестикулируя и приплясывая (ἐπλορχοῦμενοι), вдохновенно исполняя (ἐπιθειάζοντες) мелодии то входные (προσόδια) [75], то остановочные (στάσιμα), делая нужные строфы и антистрофы. Потом когда группа мужчин и группа женщин в отдельности насладится всем этим, они, опьянев, как бы на вакханалиях, от этого боголюбезного вина, соединяются и составляют одни хор [76] в подражание древле составленному на Черном море в благодарность за совершившиеся там чудеса... Видев и пережив чудо, превосходившее всякое воображение и описание и совершенное для них сверх ожидания, тогда евреи, охваченные одушевлением, мужчины и женщины, вместе составив один хор, воспевали благодарственные песни Спасителю Богу, причем мужчинами управлял Моисей пророк, а женщинами Мариам пророчица [77]. С этого-то хора и составляет самую точную копию хор терапевтов и терапевтидок, когда на густой (βαρύν) [78] голос мужчин отвечает тонкий (οξύς) женский голос в перекликающихся (ἀντήχοις) и антифонных мелодиях, что создает действительно гармоническую и музыкальную симфонию» [79].

Таким образом терапевты значительно расширили и развили музыкальный элемент синагогального богослужения, такой незначительный там. По этому пути пошло и христианское богослужение. К ипофонному и епифонному пению синагоги терапевты прибавили антифонное [80].

{с. 23}

I век. Апостольское богослужение

Богослужение по Деяниям

По Деяниям, первые новообращенные христиане в Иерусалиме постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах [1]. Весь день их был как бы непрерывным богослужением, которое состояло прежде всего в «учении апостолов» (ἐν τῇ διδασκίᾳ τῶν ἀποστόλων [2]), т. е. в повествованиях их о жизни и проповеди Спасителя, которые впоследствии составили содержание письменных

Евангелий, и в наставлениях самих апостолов, изложенных потом некоторыми из них письменно в посланиях. К этому учению, благодаря свежести событий и живости воспоминаний, заключавшему в себе особенную сладость, присоединилось тесное общение (κοινωνία) верующих между собою, доходившее до всегдашней неразлучности их друг с другом и до общения имуществ, но особенно ярко выражавшееся и достигавшее зенита своего в преломлении хлеба. Под преломлением хлеба разумеется евхаристия [3] при общих трапезах. Эти трапезы на основании заповеди Спасителя: сие творите в Мое воспоминание, без сомнения, с самого же начала получили богослужбное значение: они заключали воспоминание о смерти Господней и признание жертвенной цены за этой смертью, а также были выражением внутреннего {с. 24} общения учеников между собою. Тем не менее, трапезы эти первоначально не имели исключительно литургического смысла, а служили в первохристианское время и к удовлетворению естественной потребности питания [4]. Наряду с преломлением хлеба Дееписатель ставит молитвы. Мн. ч. — молитвы — указывает на различные молитвы, которые могли быть частью новыми, не связанными формулой христианскими молитвами, частью псалмами и употребительными у иудеев молитвами [5].

Эту общую картину тогдашней христианской жизни, являющуюся по особому характеру этой жизни вместе и картиной богослужения, Дееписатель представляет нагляднее, когда прибавляет: и каждый день единодушно пребывали в храме и преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога [6]. Здесь богослужение первых христиан представляется в двух видах: с одной стороны они участвуют в еврейском, ветхозаветном богослужении храма и должно быть находившейся при нем синагоги, с другой — имеют в качестве восполнения к нему и свое домашнее богослужение. Что первые христиане посещали храм и участвовали в его богослужении, это было весьма естественно. Они в данном случае делали не другое что, как то, что делал сам Христос. Он именно в храме учил народ, и Его даже снедала ревность по нем [7]. Апостолы по вознесении Христовом и до Пятидесятницы ежедневно ходили в храм [8], и после нее мы очень часто видим их в нем [9]. Правда, христиане знали теперь только прообразовательное значение за многими вещами, на которые раньше смотрели как на существенные; но молитвы, жертвы и богослужбные обряды Ветхого Завета говорили их душе и теперь не менее от того, что они узнали их настоящий смысл [10].

На почве этой именно ветхозаветной набожности первых христиан должно было вырасти особое христианское богослужение. Уже и в самом храме, за его обычным богослужением, христиане душевно совершали другое, свое богослужение, как то дает понять Дееписатель в другом месте: они все единодушно пребывали в притворе Соломоновом; из посторонних же никто не смел пристать к ним, а народ прославлял их [11], христиане в храме держались обособленно от иудеев, из которых многие невольно преклонялись пред ними, но опасались открыто присоединиться к ним. На обширных дворах храма христиане избрали себе самое уединенное и удаленное от центра место — портик, тянувшийся вдоль наружной восточной стены хра{с. 25}мового двора (с внутренней, конечно, стороны этой стены [12]) и находившийся, таким образом, во дворе язычников [13].

Но, все же бывая в ветхозаветном храме, христиане могли участвовать только в тамошнем богослужении, которое не могло уже вполне удовлетворять их, и по существу было

недостаточно. Свое, и вместе с тем настоящее, богослужение они могли иметь (продолжаем прерванное рассмотрение Деян 2, 46) только по домам (κατ' οἴκου), совершать его то в одном, то в другом христианском доме (например Марии матери Марка, Иосифа, Никодима [14], Сионской горнице [15]). Здесь только христиане могли совершать и то преломление хлеба, о котором неоднократно упоминает книга Деяний, и которое, как мы заметили, является обозначением общих трапез с евхаристическим характером. По примеру вечери Спасителя, это были вечерние трапезы. В ряду ежедневных и целодневных молитв это был их последний высокий момент, кульминационный пункт, в котором завершалось росшее весь день молитвенное одушевление. Благодаря этому и самое принятие пищи у христиан происходило всегда «в ликующем веселии» (ἡγαλλιάσει). Соединение же за трапезой бедных с богатыми лишало ее какой-либо зависти, сообщало ей «и простоту сердца». Трапеза эта, как и весь день тогдашних христиан, вся была молитвенная, с восхвалением Бога: хваля (αἰνοῦντες) Бога, — может быть, указание на священные песни [16].

Так положено начало агапам, или вечерам любви, которые существовали в христианской церкви до IV в. и тогда, когда евхаристия отделилась от них и перенесена была на утро или полдень, на основе которых возникла теперешняя вечерня с ее благословением хлебов. Как и в ветхозаветной религии, вечер считался в христианстве первоначально самой святою и молитвенною частью дня (имелось в виду, что дни начались с вечера), к которой приурочивалась самая торжественная служба; как в ветхозаветном храме «жертва вечерняя» [17] была священнее утренней и торжественнее ее (возжжение светильников), так и нынешняя вечерня, занявшая место древней евхаристии и агапы, по своему строю наиболее приближается к самой священной службе — литургии; состоит главным образом из ектений, имеет {26} только один предначинательный псалом, не имеет канона, но может иметь самые полные чтения их Св. Писания, не только Евангелие, но и Апостол. Так еще в апостольское время и в живой связи с ветхозаветным культом положено начало одной из нынешних суточных служб со всем ее отличительным строем.

Но евхаристия с агапой была только, как замечено, высшим завершением суточного апостольского богослужения, которое, будучи целодневным, не могло быть все же непрерывным. Подобно еврейскому богослужению, и апостольское богослужение, вероятно, состояло из трех дневных служб: кроме вечернего богослужения — главного, было утреннее и дневное. В той же книге Деяний мы находим ясные указания на тройное именно количество дневных молитв или служб при апостолах. Так в Пятидесятницу апостолы с верующими собираются на молитву утром около 3 часа (по нашему 9) [18], часа приблизительно утренней жертвы во храме; ап. Петр совершал молитву у себя дома около шестого часа (12 ч. д.) [19]; ап. Петр и Иоанн идут в храм в час молитвы девятый [20], час вечерней жертвы.

Составные части апостольского богослужения

Таким образом, и книга Деяний дает хотя отрывочные указания на богослужение апостольского времени, но такие, что по ним можно судить в общих чертах как о составе, так еще более о характере этого богослужения. Правда, относительно состава

богослужения данные книги Деяний не все представляют в желательной ясности. О четырех необходимых частях богослужения: молитве, пении, чтении Св. Писания и поучений на основании книги Деяний можно только сказать, что все это было за апостольским богослужением, но остается неизвестным, в каком виде было.

Так относительно молитв не сообщается не только каких-либо формул их, но не говорится, и какого содержания они были. О молитвах того времени можно судить разве по нескольким образцам их, приведенным в книге Деяний [21]; но это все молитвы по особым случаям. Можно думать, хотя на это нигде нет прямых указаний в Новом Завете, что за богослужением того времени стала уже употребляться, согласно заповеди Спасителя, молитва Господня: памятник начала II в. «Учение 12 апостолов» предписывает употреблять ее 3 раза в день [22], т. е. как раз столько раз, сколько по вышеприведенным данным могло быть в апостольское время молитвенных собраний в течение суток. Ап. Павел в одном месте [23], по-видимому, указывает виды тогдашней молитвы: молитвы (δεήσεις от δεομαι, нуждаюсь, — {с. 27} общее родовое понятие молитвы, как выражения нашей беспомощности пред Богом), моления (προσευχαί — молитва в ее обращении к Богу), прошения (ἐντεύξεις от ἐντυγχάνω, достигаю кого-либо, — ходатайственная молитва за других) и благодарения (εὐχαριστίαι) [24].

Относительно пения за апостольским богослужением определеннее книги Деяний говорит ап. Павел. В двух местах из своих послания он различает три рода употребительных тогда св. песней: псалмы, гимны и песни (ὠδαί) духовные (πνευματικά) [25]. Под псалмами естественнее всего разуметь ветхозаветные псалмы, о широком употреблении которых у тогдашних христиан может говорить и выражение ап. Иакова: благодушествует ли кто, да поет, ψαλλέτω [26], равно как и более частая цитация Псалтири в сравнении с другими ветхозаветными книгами у апостолов [27]. Но так как псалмы представляются у ап. Павла следствием особого вдохновения (исполняйтесь духом, глаголюще себе во псалмех... духовных), то можно разуметь и псалмы собственного составления поющих [28]. Под гимнами («пения») нет основания разуметь так называемые библейские песни: LXX через ὕμνος передают многие еврейские надписания псалмов: schir, tephillah; гимнами апостол называет вероятно песни преимущественно хвалебного характера [29] в отличие от молитвенных и других общего содержания, обозначаемых словом песни, ὠδα, и выделяя первые из последних, как лучшую их часть: по св. Златоусту — «гимны дело более святое, чем псалмы, ибо ангельские силы песнословят (ὕμνοῦσι), а не псалмословят» [30]. Евангельская песнь Захарии, Богоматери и Симеона Богоприимца представляют «хорошие примеры того, как в тесной связи с ветхозаветными прообразами христианских дух творил новые песни» [31].

Нигде в посланиях апостольских не говорится о чтении ветхозаветных писаний за тогдашним богослужением; но его можно предполагать в виду того, что проповедь апостолов всецело основывалась на законе и пророках и последних ап. Павел называет наряду с апостолами основанием церкви [32]. О чтении новозаветных писаний за богослужением могут говорить: требование ап. Павла в послании к Солунянам прочитать это послание всем святым братьям [33], что удобнее всего можно было сделать на богослужебном собрании, — требование {с. 28} колоссянам обменяться посланиями с

Лаодикийской Церковью [34], а также существование, по свидетельству евангелиста Луки, к его времени многих записей о жизни Спасителя [35].

Что касается проповеди, то в апостольском богослужении соответственно потребностям того времени и по неразвитости других элементов богослужения она занимала особенно широкое место; в даваемой Деяниями картине богослужения «учение» поставлено на первом месте; ап. Иакову приходилось уже бороться с словоохотливыми проповедниками [36]; ап. Павел учительство считает важнейшей обязанностью епископа и пресвитера [37].

Развитие апостольского богослужения

Еще менее можно сказать на основании новозаветных писаний о том, в каком порядке следовали на тогдашнем богослужении эти части его. Возможно, что, по крайней мере, на первых порах и в Иерусалимской Церкви, у иудео-христиан богослужение имело близкий к синагогальному чин. Ап. Иаков не только называет место христианского богослужения «синагогой», но указывает на некоторые порядки в нем, свойственные исключительно последней: если в собрание (εἰς τὴν συναγωγὴν, слав. сонмище) ваше войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдет же и бедный в скудной одежде, и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: тебе хорошо сесть здесь, а бедному скажете: ты стань там или садись здесь, у ног моих, — то не пересуживаете ли вы в себе? [38]. Здесь обычная картина синагоги, уставленной скамьями, с креслами впереди для почетных посетителей и с распределением молящихся по правовому положению в обществе [39]. Даже ап. Павел молитву называет синагогальным термином благословение [40].

Но если на первых порах жизни церкви и особенно в иудео-христианской иерусалимской общине богослужение вообще могло напоминать собою храмовое и синагогальное, то с течением времени и в церквях языко-христианских, а особенно после гонений на церковь со стороны иудеев и рассеяния апостолов из Иерусалима, эта близость не могла не уменьшаться. Характерно, что ап. Павел богослужебные собрания называет уже не συναγωγὴ, а ἐκκλησία, церковь [41]. Вообще, новозаветные писания после Деяний и особенно Павловы послания ясно дают заметить, что апостольское богослужение после означенных событий вошло во вторую стадию своего развития сравнительно с той, на какой его представляют Деяния и отчасти посл. ап. Иакова.

Богослужение по 1 Кор

Стадия эта характеризуется двумя признаками, по-видимому разнородными, но связь между которыми можно открыть. Первый — вырождение института агап, второй — развитие духовных дарований и широкое применение их за богослужением. О том и другом подробно говорит 1-е посл. к Коринфянам. Главы 10–14 этого послания всецело посвящены упорядочению коринфского богослужения и дают полную и отчетливую картину того вида богослужения, какое приняло оно у языко-христиан в середине апостольского периода. Весь этот обширный отдел послания распадается на две части, из

которых первая регулирует более внешнюю, телесную в самом широком смысле слова сторону богослужения (гл. 10 и 11), вторая же, как показывает и начало ее: о духовных же братие не хочу вас не ведети, делает то же самое с духовной стороной богослужения, его умственным содержанием [42].

В первом отношении апостол обращает внимание на то пренебрежение, которое оказывается на Господней вечери (κυριακὸν δεῖπνον) [43] к ее святейшему акту — приобщению Тела и Крови Христовой. Некоторые из коринфских христиан приходили на «вечерю Господню» с целью поесть и попить и, так как на вечерах этих из делавшихся приношений кормились бедные, то богатые участники старались возможно скорее насытиться от своих же приношений, чтобы бедные не оставили их голодными. Евхаристия для таких участников «вечери» стояла на втором плане. На такое недостойное отношение в «вечери Господней» жалуется и ап. Иуда, упоминая о сквернителях в любвах [44]. У него таким образом агапы уже названы и этим именем — ἀγάπαι, что указывает на дальнейший шаг в развитии их. Вместе с тем и отношение к ним худших христиан клеймится более сильным выражением — сквернители, σπιλάδες (может означать и подводные камни — для крушения такого учреждения, как агапы) [45]. Такое отношение к {с. 30} агапам было несомненно следствием языческих привычек новообращенных христиан, переносивших сюда обычаи греко-римских ἑσπεριαι (обедов в складчину) и συμπόσια (общих попок). Ап. Павел с горечью и негодованием советует таким участникам христианских вечеров наедаться дома, чтобы не осквернять трапезы Господней жадностью. Так уже в этот столь юный период жизни своей агапы имели задатки к отделению от них евхаристии, а затем к уничтожению всей их материальной стороны, как дававшей повод к таким злоупотреблениям; другими словами: и тогда они уже были близки к преобразованию из вечери в вечерню.

После наставлений в 1 посл. к Коринфянам относительно внешней стороны агап и вообще богослужения, апостол переходит к внутренней духовной стороне последнего (гл. 12–14) и тут рисует нам восхитительную картину возможного только тогда, и никогда более, богослужения, — Богослужения, поистине совершавшегося самим Духом Св. не только неизглаголаннами воздыханиями в сердцах, но и явлением Его во вне в целом ряде различных духовных дарований (πνευματικὰ χαρίσματα), т. к. «благодать Св. Духа в первенствующей церкви разливалась как море» [46].

Совершители апостольского богослужения

Прежде речи относительно употребления за богослужением этих дарований, апостол перечисляет их и их носителей (овых убо положи Бог в церкви первее апостолов, второе пророков, третье учителей...) [47], представляя таким образом последних совершителями богослужения [48]. Уже один список этих литургов может достаточно охарактеризовать тогдашнее богослужение.

Это 1) апостолы. Так назывались не только 12 ближайших учеников Господа, а и другие лица, почувствовавшие в себе призвание от Духа Св. к проповеди Евангелия между неверующими и должно быть по {с. 31} ставленные на это церковью образом, подобным

тому, как это сделано было по кн. Деяний с Варнавою и Савлом (чрез возложение рук харизматических лиц церкви [49]. Целью их было основание новых церквей; сделавши это, они отправлялись в другие непросвещенные Евангелием места, лишь на короткое время навещая основанные ими и вообще существующие церкви для утверждения их [50]. По памятнику II в. «Учение 12 апостолов», истинных апостолов, существовавших следовательно и тогда, по тому и можно было отличить от ложных, что они не оставались в одной церкви долее одного, много двух дней и не брали от общины ничего более, кроме хлеба в количестве необходимом до места следующей остановки [51] (полное бескорыстие). Наставления, какие даются в «Учении 12 апостолов», относительно ложных апостолов [52], показывают, что во II в. это служение было уже близко к прекращению.

2) Пророки — лица, способные к особым откровениям от Бога относительно будущего [53] и сокровенного (тайных мыслей человека) [54], т. е. способные «говорить в духе» (требование, не предъявляемое к апостолам) и занимавшиеся не миссионерством, а проповедью в существующих церквях. Деяния называют следующих пророков: Варнаву, Иуду, Силу и 4 дочерей диакона Филиппа [55]. Образец пророка послеапостольского времени — св. Ерма, автор «Пастыря». Ап. Павел настаивал на самом широком участии пророков в богослужении [56]. Особенно поражали пророки за богослужением своим даром обличать сокровенные мысли присутствующих [57]. Это служение пользовалось едва не большим уважением, чем апостольское: «пророки суть ваши архиереи», говорит «Учение 12» [58]. И по сатире Лукиана (II в.) пророк у христиан был «тиасархом», начальником жертвоприношений [59]. Пророкам «Учение 12 ап.» позволяет за литургией «говорить благодарения ($\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$), сколько они хотят» [60], тогда как для обычных совершителей литургии уже начали устанавливаться формулы молитв. По тому же памятнику, пророк «в духе» может «назначать трапезу», т. е. требовать совершения агапы в неустановленный день. Пророка, говорящего в духе, запрещалось испытывать и судить, даже пророк, учащий не делать того, что сам делает, не должен быть судим, потому {с. 32} что он имеет суд у Бога [61]. «Учение 12 апостолов» вскрывает уже много злоупотреблений в этом благодатном служении; тем не менее, служение пророческое существовало несколько долее апостольского [62]. Св. Ириной († 202) слышал еще пророков [63]. — В связи с пророчеством ап. Павел ставит дар различения духов — восприимчивость к пророчеству, способность проникать в пророческое состояние и отличать истинное пророчество от ложного в одном или в разных лицах, отличать чистую объятость Духом Божиим от нечистых примесей естественно человеческих или демонических возбуждений [64]. Такое различение необходимо было, чтобы из-за ложных пророчеств не заподозрено было и истинное: пророчества не унижайте, вся же искушающе, добрая держите [65]; не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они [66].

3) В Послании к Ефесеям ап. Павел при исчислении благодатных служений после апостолов и пророков пред пастырями и учителями ставит еще евангелистов. Если под ними не разуметь евангелистов в теперешнем смысле, три их которых к этому времени стали известны своими Евангелиями, то трудно сказать, какое служение разумеется. Может быть, это ближайшие помощники апостолов в благовестии. Так назван и Тимофей [67].

4) Учители, у которых «к откровению приводил и труд собственного углубления в божественные истины» [68], почему учителя могли принимать это звание по личному усмотрению [69], как видно из предостережения ап. Иакова: не мнози учителя бывайте [70]. В даре учительства ап. Павел различает два вида: слово (благодатное красноречие) мудрости и слово знания; под первым может быть разумеется практическое или цельное, общее, более субъективистическое познание, а под вторым — теоретическое, детальное, объективное [71]. Благодатное служение учительства сохранялось и в послеапостольское время до III в. включительно. У Оригена часто упоминаются «учители церковные», «лица, которые у нас (в Александрии) мудро исполняли должность учителя и они ставятся наряду с пресвитерами» [72]. Дионисий Александрийский (2-я пол. III в.) в послании говорит, что он созвал «пресвитеров и учителей» окрестных сел {с. 33} ний. И на учителей (διδάσκαλοι) послеапостольского времени смотрели как на особо облагодатствованных лиц: св. Игнатий Богоносец и Дионисий Александрийский предупреждают, что они пишут не как власть имеющие учителя [73].

Все эти чрезвычайные служения (апостольство, пророчество и учительство, присоединяя сюда и следующее — дар чудотворения, см. ниже) не ограничивались какою-либо одною церковью, а простирались на всю церковь, не были столь местными, как церковная иерархия. Апостолы, пророки и учителя, переходившие с одного места в другое, пользовавшиеся во всех общинах высоким значением, объясняют нам, каким образом различные церкви имели между собою столь много общего в строе и жизни, хотя организовались с полной самостоятельностью [74]. Их литургической деятельностью можно объяснять сходство богослужбных форм в разных церквах, которое мы наблюдаем в III и IV вв.

Продолжая исчисление благодатных служений в церкви, ап. Павел после учительства с его дарами называет в качестве благодатного дара — 5) веру, веру, как показывает ближайшее определение этого дара в других местах, чудотворную, эту, по Златоусту, мать знамения, совершительницу того, что выше человеческих сил. Этот благодатный дар, по апостолу, распадается на дар исцелений и сил [75] («сил» — чудес вообще). По св. Златоусту, имевший дар исцелений мог только помогать больным, а кто получал «действия сил», тот мог еще и наказывать [76] так, как, например, ап. Петр наказал Ананию и Сапфиру. Дар чудотворения в апостольское время был довольно частым явлением: ап. Павел указывает его еще и в Галатийской церкви: подай убо вам духа и действующей силы в вас от дел ли закона или от слуха веры [77]. Ориген был свидетелем многих исцелений [78]. Особенный вид этого дара увековечен в церкви таинством св. елея [79]. Эта харисма должно быть дала основание для учреждения в древней церкви должности ексорцистов, заклинателей злых духов (как виновников болезней), и для введения в церковные службы (не только литургию, но и вечерню и утреню) особых молитв над одержимыми (ἐνεργούμενοι) или обуреваемыми (χεῖμαζόμενοι — т. е. от нечистых духов).

{с. 34}

6) Дары вспоможения (ἀντιλήψεις) и управления (κυβερνήσεις), принадлежавшие постоянной и местной церковной иерархии (первый диаконам с их заботами о бедных, больных, второй — пресвитерам и епископам. Это служение не уступало перечисленным

вообще, но за богослужением те чрезвычайные дары и их носители выдвигались на первый план. Еще и во II в. пророку за литургией позволялось импровизировать евхаристийную молитву [80], тогда как епископ и пресвитер должен был придерживаться установленного образца. «Учение 12 апостолов», где даются эти правила, вообще дает заметить, что в его эпоху (нач. II в.) служение пастырское начало заменять служения чрезвычайные — апостольское, пророческое и учителей. «Поставляйте [81] (χειροτονήσατε) себе, — увещевает памятник, — епископов и диаконов; ибо они также исполняют для вас служение (λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν) пророков и учителей. Посему не пренебрегайте ими; ибо они должны почитаться вместе с пророками и учителями» [82] Место, свидетельствующее впрочем и о том, какое широкое и почетное положение в совершении богослужения (λειτουργία) [83] занимали пророки и учителя.

7) и 8) Самыми необычайными для нашего времени, но частыми в апостольское время были дары языков и истолкования их.

Дар языков по Деяниям и 1 Кор за апостольским богослужением

Дар языков (глоссолалия) впервые сообщен был апостолам, а может быть и другим верующим, в день Пятидесятницы при сошествии на них Духа Святого. Этот дар проявился в какой-то особенно воодушевленной (чем-то напоминавшей речь человека в состоянии опьянения) речи (λαλεῖν, ἀποφθεγγεσθαι) «о величиях Божиих» «на иных языках» (ἐτέραις γλώτταις), так что слушатели до 15 национальностей слышали из уст апостолов свое родное наречие (διάλεκτος) [84]. Дух Господень, обнимающий собою человечество в его народах и языках и носящий в себе силу объединения их, произвел во внутреннейших основах души мгновенное устранение наиболее разделяющих человечество национальных границ языка, символически предуказывая этим будущее благодатное единение человечества.

Подобный дар сообщался в апостольской церкви неоднократно после крещения. Так дар языков получили Корнилий и домашние его после крещения, ученики Иоанна Крестителя чрез руковоложение на них ап. Павла [85]. Не знаменательно, что наиболее сильный отзвук великого чуда Пятидесятницы мы находим в столь центральной и значительной языко-христианской церкви, как Коринфская [86]. В Коринфской церкви этот чудесный дар {с. 35} получил самое широкое применение за богослужением. Он и обнаруживался, по-видимому, только за богослужебными собраниями, «в церквях» [87].

Содержанием речи коринфских глоссолатов была молитва [88] и преимущественно хвалебного и какого-то таинственного характера [89]. Язык, на котором говорил глоссолат, был непонятен присутствующим [90] и, по-видимому, не вполне понятен и самому глоссолату (хотя «дух» его «молился» в то время, но «ум» оставался без плода) [91], почему речь глоссолала нуждалась в истолковании [92], но истолкование его речи требовало тоже особого дара Духа Святого [93], которым далеко не всегда обладал глоссолат [94]. Языкоговорение было вожденным даром (желаю, чтобы вы все говорили языками), назидавшим глоссолала [95], степень этого дара зависела от нравственной высоты обладателя, почему, например, ап. Павел обладал им более всех коринфян [96].

Различные понимания дара языков

Вот библейские данные о даре языков. Ими не решается вопрос, был ли дар языков всегда одинаков, и в чем состояла коринфская глоссолалия, получившая такое широкое применение за богослужением. Св. отцы склонялись к тому мнению, что дар языков в Коринфе и вообще во всех случаях, где рассказывается о его проявлении (т. е. еще в 2 упомянутых случаях), был тождественным с глоссолалией Пятидесятницы, т. е. что все глоссолалы получали способность говорить на существовавших тогда иностранных языках. Так думали св. Иустин, Тертуллиан, Ириней, Ориген, Кирилл Иерусалимский, Златоуст, Григорий Богослов, Августин [97]. Против такого понимания возражают, что для коринфских христиан не было надобности в говорении на иностранных языках, какая была в день первой христианской Пятидесятницы, что языки здесь не названы другими, что слово часто стоит в ед. ч. и не поясняется как в Деян чрез *διάλεκτος*, что и спаситель обещал верующим говорение «новыми» {с. 36} языками, а не иностранными. — Другие [98] в языке глоссолалов видят первоязык, смешанный язык, заключавший элементы или рудименты различных исторических языков (рудиментарный язык) и ставший образом для всеобщности христианства; основание для этого понимания — употребление *γλώσσα* в описаниях дара языков иногда в ед. ч. Но ед. ч. может означать какой-либо один из существующих языков, — смысл, подтверждаемый и отсутствием члена при нем. — На том основании, что *γλώσσα* или *γλώσσημα* означает у классиков слово провинциальное или устарелое, необычное (идиотизм), нуждающееся в объяснении (глоссе) [99], думали, что язык глоссолалов состоял именно из таких слов [100]: то архаизмов, то неологизмов, то иностранных. Но Новый Завет не знает такого употребления слова *γλώσσα*; такая речь не выше обыкновенной и во всяком случае не представляет необыкновенного чудесного явления. — Думают далее, что речь глоссолалов состояла из нечленораздельных звуков (сравнивается у ап. Павла с звуками трубы) [101] или едва слышного, молитвенного шепота [102] (1 Кор 14, 2: глаголяй бо языки не человеком глаголет, но Богу, никтоже бо слышит) или, наоборот, из экстатических восклицаний, отрывочных славословий (речь глоссолала называется большей частью не *λόγος*, слово, орудие мысли, а только *γλώσσα*, языком, звуком самим по себе) [103]. Но апостол прямо говорит, что глоссолалы произносили «слова», хотя и «невразумительные»; он сравнивает их с громогласными кимвалами и трубами.

Это последнее сравнение, неоднократно употребленное апостолом, дало повод понимать глоссолалию в смысле какого-либо особого пения. Все термины, употребленные ап. Павлом о глоссолалии, могут иметь и музыкальный смысл. *Γλώσσα* назывался корпус флейты [104]; родами (*γένη*) (роды языков) обозначались у классиков [105] мелодии диатоническая, хроматическая и энгармоническая и в таком приложении слово это естественнее, чем к языкам, которых древние не умели классифицировать; *ἑρμηνεύειν*, объяснять, у классиков употребляется и о музыкальной интерпретации [106]; в выражении и еще по превосхождению путь вам показую [107] путь, *ἕδος* и по превосхождению, καθ' ὑπερβολήν — тоже служили музыкальными терминами: первое означало переход от одних тонов к другим, а гиперболеон назывался тетрахорд на пятой самой высокой струне гитары [108]. Конечно, все эти термины кроме музыкального смысла могут иметь и

обычный. Но настойчивое сравнение глоссолалии с музыкой и целый ряд терминов, могущих иметь приложение и к последней, заставляют задуматься. Знаменательно, также, выражение ἄποφθέγγεσθαι, звучать о глоссолалии в Пятидесятницу [109]; по мнению св. Иринея, апостолы в день Пятидесятницы «воспели на всех языках гимн Богу» [110]. Надо принять по внимание также и широкое применение пения в древности. До изобретения букв законы пелись, чтобы их не забыть [111]. Все это дало повод некоторым видеть в глоссолалии пение [112]. Против такого понимания дара языков — в смысле пения (гимнологическом) — говорит, по-видимому, то, что об этом даре настойчиво употребляется глагол говорить (λαλεῖν). Но, не говоря о том, что этот глагол употребляется у ап. Павла об исполнении за богослужением псалмов, гимнов и песней [113], это возражение исчезнет, если пение было речитативным [114], каковым и естественно могло быть пение в его простейшей форме в первобытной церкви с ее неразвитыми еще формами богослужения. Еще блж. Августин о пении своего времени говорит, что голос певцов походил более на акцентированную речь, чем на пение [115].

Сущность и особенность дара языков

Как видим, все изложенные объяснения для дара языков допускают против себя возражения, но вместе с тем каждое из них имеет и то или другое серьезное основание в тексте Нового Завета.

Все эти объяснения соединимы друг с другом, и возможно, что каждое из них указывает действительную черту в этом необыкновенном явлении. Обращает на себя внимание разнообразие выражений самого ап. Павла относительно дара языков: «язык», «языки», «роды языков», «говорить языком» или «языками», «говорить слова на языке», «молиться языком», «иметь язык», «воспевать», «молиться», «благословлять», «благодарить духом», «духом говорить тайны», «говорить не людям, а Богу» [116]. Уже это показывает, что дар языков мог «бесконечно разнообразиться» [117] в своих проявлениях. Чтобы правильно судить о характере этих проявлений, надо обратить внимание на место, какое отводит апостол этому дару среди других {с. 38} духовных дарований. В своей классификации таких дарований ап. Павел выделяет дар языков с даром истолкования их в особый разряд: располагая духовные дарования по степени пользы, которую они приносят не отдельному верующему, а всей церкви, апостол на первом месте ставит дары ума (учительство, пророчество), на втором — дары воли (чудотворения, пастырство) и на последнем, очевидно, в качестве проявлений чувства, — дар языков [118]. Следовательно, языкоговорение являлось выражением живого внутреннего движения и одушевления тех, которые впервые почувствовали себя свободными от осуждения и ощутили неизреченную радость, неизбежно связанную с первым (свежим) сознанием богосыновства [119]. Это была ликующая радость новых отношений к Богу и людям, новой полной свободы о Христе, искавшая себе необычайного, не связанного природной необходимостью, выражения. Здесь все дело было в этом внутреннем возбуждении: насколько оно было глубоко, видно из того, что оно было понятно только тому, кто чрез Духа Святого приходил во внутреннее соприкосновение с имевшим такие переживания, тому, кто имел способность истолкования. И этот последний разделял с первым его возбуждение, однако оно овладевало им не в такой степени, как первым, и он был в состоянии узнать

божественный объект, которым вызвано было это возбуждение и выразить эти чувства в ясных словах, перевести на понятный язык необычные формы их проявления. При такой глубине этого чувства, естественно, что оно пользовалось для своего выражения всеми возможными для человека способами [120], выбирая между ними наиболее высокие и благородные. Язык — наиболее тонкий способ такого выражения. Но, как замечает грамматик Пселл, у каждого народа есть богопреданные имена, имеющие несказанную силу, которую они как бы теряют от перевода; таковы, например, еврейские имена Серафим, Херувим, Михаил, Гавриил [121]. Древние приписывали чужеземным словам сверхъестественную силу [122]. Язык — не случайное произведение народа, а создание его гения, носитель его идей. Переживаемое первыми христианами, очевидно, было выше и такого великого коллективного творения, как язык каждого народа, и нуждалось в идейном богатстве всех языков. Оно стояло выше и этого последнего. Блж. Феодорит под языками, на которых говорили глоссоалалы, понимает «некоторые мысленные языки, которыми ангелы воспевают хвалы и песнопения Богу» [123]. Посему дар языков не непременно надо понимать, как сплошную речь на иностранных языках; глоссоалал мог заимствовать оттуда наиболее выразительные слова; на это, по-видимому, указывает выражение ап. Павла: приняли {с. 39} Духа усыновления, которыми взываем: Авва, Отче [124]. То возбуждение, в котором находился глоссоалал, могло и речи его на отечественном языке сообщать неясность, нуждавшуюся в истолковании. Речь его выходила из тех глубин души, которые не освещаются светом сознания, из духа, а не ума. Возможно, что эта речь дополнялась другими выражениями чувства, например вздохами, на что, может быть, указывают слова ап. Павла: Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными [125]. Сильное воодушевление могло призывать на помощь слову и звуки пения, так как музыка вообще сильнее слова выражает наши чувства. (Если так, то мы могли бы утешать себя мыслью, что не только содержание христианских молитв и песней, но и самый напев их вдохновлялся Духом Божиим и, конечно, сохранил печать Его до нынешнего времени).

Значение и достоинство дара языков

Одно с несомненностью можно сказать о даре языков, что с внутренней стороны, по душевному состоянию, языкоговорение было состоянием особенной духовной, глубокой молитвы. В этом состоянии человек говорил непосредственно Богу, с Богом, проникал в тайны. Это было состояние религиозного экстаза [126], за доступность которого ему ап. Павел горячо благодарит Бога [127]. С внешней стороны оно было настолько величественным явлением, вполне достойным Духа Божия, что для самых неверующих было знаменем, показывавшим воочию присутствие самого Божества в собраниях христианских [128]. Это было состояние самого высокого душевного подъема. Особенно величественно в этом явлении было то, что, не смотря на всю силу чувства, охватывавшего тогда человека, он не терял власти над собою, мог сдерживать и регулировать внешние проявления этого состояния, — молчать, пока говорил другой, ожидая своей очереди. И духи пророческие послушны пророкам [129], свидетельствует ап. Павел. Настолько это состояние стояло выше какой-либо нервно-физиологической почвы.

И все же ап. Павел ставит дар языков ниже пророчества. В даре языков было что-то как бы стихийное, отвечавшее той ступени развития, на которой стояло тогдашнее человечество. В этом даре было нечто общее с теми примитивными формами пророчествования, которое оно приняло, например, у Саула [130], и которое в свою очередь по внешним формам своим напоминало мантику язычества. Ап. Павел, своим противопоставлением языкоговорения пророчеству, лишает почвы склонность к энтузиастическим {с. 40} эксцессам и помрачению ясного христианского сознания, как они стали заявлять себя в Коринфе. Он закрывает пред церковью дорогу, на которую впоследствии вступили гностики, дорогу к вырождению этого дара в оргазм и магию [131]. Через присоединение истолкования языкоговорения, подобно пророчеству, получало назидательную силу для всех. В времена св. Иринея († 202 г.) языкоговорение хотя сохраняется, но видимо переходит в пророчество. По крайней мере, отличительную у ап. Павла функцию пророка «открывать тайны». Св. Ириной приписывает глоссолалу: «мы слышали многих братьев в церкви, которые имели пророческие дарования и через Духа говорили разными языками и для общей пользы выводили наружу сокровенное в людях и изъясняли таинства Божии» [132].

Следы языкоговорения в древнем и теперешнем богослужении

Тем не менее, как выражение глубокого, потрясающего религиозного чувства, дар языков не мог не оказать большого и прочного влияния на христианское богослужение. Он создавал то благодатное дыхание, которое сохранилось за этим богослужением, и когда прекратился этот дар, сохранилось, отлившись в другие формы. В позднейшем и даже современном богослужении можно указать некоторые частности, которые являются следами древнего языкоговорения на богослужении. Из языкоговорения можно производить, например, древний литургийный возглас Маранафа, положенный при евхаристии в «Учении 12 апостолов» [133] и приводимый должно быть из богослужебной практики ап. Павлом [134]. Этот возглас — сирийское слово, означающее Господь наш пришел (пророческое прошедшее) или прииди: Мар — Господь, ан или ана — наш, ата — пришел, или та — приди. Таким образом возглас выражает напряженное ожидание близкого пришествия Христова у первых христиан. Экзегеты безуспешно стараются объяснить сирийский язык этого возгласа [135]; но при предположении, что он вышел из уст глоссолала на богослужении, эта странность объясняется естественно. — Уже св. Иоанн Златоуст ищет только следов глоссолалии на богослужении своего времени: «А теперь у нас одни только знаки тогдашних дарований. И теперь мы говорим двое или трое и порознь, и когда один умолкает, начинает другой; но все это только знаки и памятники прежнего. Посему-то, когда мы начинаем говорить, народ отвечает: Ду {с. 41} хови твоему, выражая этим, что из древности говорили так не по собственной мудрости, но по внушению Духа» [136].

Остатками языкоговорения должно быть являются такие отрывочные слова в древнем песенном последовании, как «Вселенную, Аллилуия», равно как в нынешнем богослужении некоторая бессвязность и отрывочность (и связанная с ними таинственность) возгласов на важнейшей части литургии («каноне» ее) и при окончании вечерни и утрени. Такого же характера возглас «Премудрость», указывающий на важность

не тех молитв и песней, пред которыми он произносится, а самого момента церковной службы (например, входа).

Возможно, что вековым отголоском глоссолалии были в прежнем греко-славянском богослужении так называемые попевки, или прибавление к тексту песнопения, на особенно торжественных местах, посторонних слогов, — обычай сохранившийся до XVI в. В древнейшем из русских уставов Моск. Типогр. библиотек XI–XII в. на степенных воскресной утрени, заменявших тогда нынешний полиелей, полагается аллилуиа с такими попевками: «аленелуиа аленеве еневене луиа аленеве еневене невеневе еневене елуиа» [137]. В часослове Краковского издания 1491 г. на припевах предначинательного псалма вечерни Слава ти Господи положены такие попевки: Слава ти Господи анене наана неанене нааа инане сотворившему вся [138]. Следом глоссолалии является также употребление на богослужении и тоже в важнейшие его моменты древнееврейских и греческих слов: аллилуиа, аминь [139], Кирие елейсон [140]. В глоссолалии же имеет свое основание стремление к созданию особого богослужебного языка: в римо-католичестве это законное стремление, исходящее из убеждения, что с Богом беседовать нужно на особом, ангельском языке, доведено до крайности, но оно не чуждо и всем православным церквам: греческий богослужебный язык (итатический) едва ли когда-либо был разговорным (как показывает этатическая форма его в древнейших латинских транскрипциях), как и богослужебный славянский. [141].

{с. 42}

Свобода и норма в апостольском богослужении

При обилии духовных дарований в апостольской церкви и широком применении их за богослужением, последнее тогда не могло не отличаться от нашего значительной свободой и разнообразием. Содержание богослужения обуславливалось тем, кто из харизматических лиц, участвовавших в нем, и какие откровения или какое вдохновение получал за богослужением. Но так как отличительным свойством христианского вдохновения является то, что и духи пророческие послушны пророкам, т. е. сохранение при вдохновении полного сознания и самообладания, то и такая свобода и разнообразие тогдашнего богослужения допускала некоторое ограничение чрез правильный порядок и чин, путем свободного подчинения каковым она только выигрывала в своем величии и красоте. Так уже в этот энтузиастический период христианства положено начало строго определенному чину богослужения. Весь указанный отдел 1 послания к Коринфянам имеет целью именно ввести более порядка в богослужебные собрания и в частности определить порядок употребления за богослужением духовных дарований. Ап. Павел хочет, чтобы пророческие откровения, как дающие назидание не только сердцу, но и уму, преобладали за богослужением над языкоговорением, уступающим пророчеству по своей неопределенности и субъективности: ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать [142], — другими словами апостол хочет, чтобы дидактический {с. 43} элемент в богослужении преобладал над лирическим [143]; — чтобы не было переполнения богослужебного материала однородным содержанием: и если кто говорит на (незнакомом) языке, (говорите) двое или много трое, и то порознь, а один изъясняй; ...

и пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают [144], чтобы не было одновременного говорения [145] нескольких лиц (и то порознь требование не очень настойчивое). Во всех этих требованиях апостол ссылается на то, что так бывает во всех церквях у святых [146]. Следовательно, по разным церквям начинал уже устанавливаться более или менее одинаковый порядок богослужения. Оно происходило благообразно (εὐσχημῶν, изящно, эстетически) и чинно (κατὰ τάξιν, в стройном порядке) [147]: первое зависело от второго.

Возможно, что на порядок, в котором чередовались на богослужении выступления харизматиков, указывают следующие слова апостола: когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, все сие да будет в назидание [148]. Язык и откровение (пророчество), как наиболее интенсивные степени вдохновения, поставлены в середине: они подготавливаются вдохновенным пением («псалом») и поучением учителя (дидакала) и заключаются столь же спокойной речью «истолкователя» (истолкования для языкоговорения и, должно быть, пророчества). Все это «харизматическое» богослужение могло предваряться и подготавливаться обыкновенным, состоявшим из чтения Св. Писания, гимнов и молитв. Это же место из ап. Павла, по-видимому, говорит за то, что в тогдашнем богослужении преобладало исполнение богослужебного материала одиночными лицами, а не целым собранием [149]. За это же говорит замечание ап. Павла: если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет «аминь» при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь [150]. Участие всего собрания в богослужении {с. 44} здесь представляется в виде слушания того, что поется и говорится харизматиками с выражением этого участия словом «аминь».

Богослужение по Апокалипсису

Насколько стройный и твердый порядок выработался в богослужении к концу апостольского времени, и какую красоту сообщило это богослужению, хорошо видно из Апокалипсиса, книги, во многих местах являющейся отражением литургической практики того времени. Апокалипсис прежде всего позволяет констатировать решительный, насколько это возможно было, разрыв христианского богослужения с синагогальным. Синагога в нем называется прямо сатанинской (συναγωγή τοῦ σατάν, сонмище сатаны) [151]. Справедливо думают, что в основе главного апокалиптического видения (4 гл.) Бога сидящего на престоле и Агнца с 24 старцами лежит картина тогдашней литургии, совершаемой епископом с сонмом пресвитеров, падающих ниц пред престолом Божиим и Агнцем среди его; под престолом души убиенных за слово Божие — Гробы мучеников, на которых первые христиане совершали евхаристию. Характерно, что старцы поклоняются Богу и Агнцу, когда херувимы поют: Свят, свят, свят Господь... и что к их пению прибавляют: Достоин еси Господи прияти славу и честь и силу, яко ты еси создал всяческая и волею Твоею суть сотворена [152]. Все это напоминает литургийные песни и молитвы. По всему Апокалипсису рассеян и ряд других несомненно богослужебных формул. Такова например доксологическая формула, часто варьирующаяся: Тому слава и держава во веки веков Аминь [153] или: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь и слава и держава во веки веков [154]. Иногда к этим формулам и подобным

прибавляется впереди или сзади аллилуиа и аминь, ей аминь [155]. В разных местах своих Апокалипсис дает до 10 гимнов в честь Агнца [156] и упоминает о песни раба Божия Моисея [157]. В словах: блажен читающий и слушающие слова {с. 45} пророчества сего [158] Апокалипсис прямо предназначается для богослужебного употребления, причем под читающим, ὁ ἀναγνώσκων ед. ч. (ἀναγνώστης) разумеется церковный чтец (lector), который собранию слушателей (οἱ ἀκούοντες) читал Писание [159].

Праздники в апостольский век

Наряду с выработкой суточного богослужения, апостольский век положил основы и христианскому церковному году. Первоначально апостолы и верующие соблюдали еврейские праздники должно быть с тою же ревностью, с какою они посещали храм ежедневно. Даже ап. Павел, этот проповедник полной свободы от иудейского и законного ига, старается не провести вне Иерусалима ни одного из великих еврейских праздников, прерывая для них свои миссионерские путешествия, спеша на них из Малой Азии и Греции в Палестину [160]. Эта тесная связь апостольского христианства с еврейским календарем должна была однако более и более слабеть. Если для уверовавших язычников не считалось необходимым обрезание, то тем более еврейские праздники. Тем не менее ап. Павлу приходилось и в этом отношении ограждать своих неофитов от иудео-христиан: никто да не осуждает вас за пищу или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу [161]. Место показывающее, что еврейский церковный год считался не обязательным для всех без исключения христиан.

Воскресный день

Но празднование воскресного дня положило начало христианскому церковному году, который стал постепенно заслонять иудейский [162]. Первое определенное указание на празднование воскресного дня при апостолах находится в 1 послании к Коринфянам, написанном должно быть около 58 г. в конце 2-летнего пребывания ап. Павла в Ефесе при 3 миссионерском путешествии. Апостол советует Коринфским христианам благотворительный сбор в пользу палестинских братьев делать в первый день недели, как он это ранее установил в галатийских церквах. В этот день каждый верующий должен отлагать, сколько позволяет ему состояние, в пользу бедных и сберегать это до прибытия апостола для передачи ему [163]. Здесь следовательно указание на освящение воскресного дня только благотворительностью. Но от того же года мы имеем указание в Деяниях на освящение воскресного дня и богослужебным собранием. Когда ап. Павел из того же {с. 46} миссионерского путешествия возвращался в Иерусалим и сделал остановку в Троаде, то в первый день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел, намереваясь отправиться на следующий день далее, беседовал с ними и продолжил слово до полуночи [164]. Собрание было не ради предстоящего отъезда ап. Павла, а ради воскресного дня; иначе Деесписатель сказал бы не в первый день недели, а «накануне отъезда». Воскресный день освящается в данном случае евхаристией (преломление хлеба), которое совершается вечером; в горнице, где собрались верующие, замечает Деесписатель, было довольно (ἰκαναί) светильников: она была не просто освещена из-за вечернего

времени, но ярко освещена, очевидно по случаю праздника и, может быть, по примеру еврейской субботы: богослужение затягивается от вечера до рассвета.

Есть основание думать, что чествование воскресного дня апостолами началось задолго до указанного времени. Замечательно, что в первую Пятидесятницу после вознесения Господня апостолы и верующие не идут ни в храм на торжественное утреннее жертвоприношение, ни в синагогу, а устраивают свое молитвенное собрание в частном доме. Пятидесятница же в тот год приходилась в первый день недели [165]. Тем не менее, по крайней мере на первых порах, новый христианский праздник едва ли совсем вытеснил из богослужebной практики верующих субботу. Евсевий говорит об евионитах, что они, «называя апостолов отступниками закона, хранили и субботу и вообще вели образ жизни подобный иудеям; впрочем, как и мы, праздновали также дни воскресные, для воспоминания о воскресении Господнем» [166]; в этой практике евионитов можно видеть след первобытной практики иудео-христиан [167]. В Апокалипсисе воскресный день, который Евангелия и послания называют еще единою от суббот (ἡ μία или πρώτη τῶν σαββάτων) [168], получает уже особое имя дня Господня, ἡ κυριακὴ ἡμέρα [169].

Пасха и пост

Воскресным днем, кажется, и исчерпывался круг праздников юной церкви. Едва ли в словах ап. Павла: Пасха наша за ны пожрен бысть Христос. Тем же да празднуем не в квасе ветсе... [170] можно видеть указание на {с. 47} христианскую Пасху в противоположность иудейской. Скорее такое указание можно видеть в той тщательности, с какою евангелист Иоанн отмечает совпадение смерти Христовой с еврейской пасхой [171]. Настойчивость, с которою христианское предание всегда относилось к самим апостолам учреждение Великого поста, позволяет искать по крайней мере зачатков его в это время. Возможно, что слова Спасителя: егда же отнимется у них жених, тогда постятся, выставленные таким древним писателем, как Тертуллиан, в качестве основания для пасхального поста, были поняты в этом смысле и самими апостолами и побуждали их освящать постом, который они вообще любили [172], годовой день смерти Господней. Так как этот день приходился на еврейскую пасху, то, когда соблюдение еврейских праздников прекратилось у христиан, последние легко могли придти к мысли освящать постом именно день еврейской пасхи в воспоминание смерти Христовой. В виде такого поста и существовала первоначально Пасха, как убедимся из первоначального свидетельства о ней во II в. у св. Иринея. Даже в III в. Пасха сводилась к посту, была крестной Пасхой, подле которой еще и тогда едва лишь начала выступать в качестве самостоятельного праздника Пасха воскресения — под видом торжественного оставления пасхального поста. Этот пост при апостолах вероятно одни оставляли в самый день еврейской пасхи, а другие — в следующее за ней воскресение. По свидетельству Сократа (V в.) совершавшие праздник Пасхи в 14-й день нисана, т. е. в один день с евреями, утверждали, что это им передано от ап. Иоанна, а праздновавшие Пасху в следующее за еврейской пасхой воскресенье говорили, что свое обыкновение получили они от апп. Петра и Павла. Но ни те, ни другие, замечает историк, не могут представить на это письменного свидетельства [173].

II век.

Как ни много общего у II века церковной истории с III-м во внешней жизни христианства (гонения), и во внутренней (в состоянии, например, просвещения), тем не менее он (II-й в.) носит на себе, особенно в первой своей половине, в эпохе мужей апостольских, особую печать, сближающую его несколько с веком апостольским. Не могло и богослужение этого века не иметь особого характера. Для богослужения это был переход от апостольской свободы и первообразования к тем твердым нормам и устойчивым чинам, какие нам дает уже во множестве III в., особенно в своих канонических памятниках. Посему II век вполне заслуживает самостоятельного рассмотрения у историка богослужения.

Источники

Указания на богослужение II в. можно находить прежде всего у писателей того времени, т. е. в сочинениях мужей апостольских и апологетов. Таковы послание ап. Варнавы (70–100 г.), 1 послание св. Климента, еп. Римского (ок. 96 г.), «Пастырь» Ермы (100–150 г.), послания св. Игнатия Богоносца († 107 или 115 г.), послание св. Поликарпа Смирнского († 167 г.), первая апология св. Иустина Философа (139 г.), послание к Диогнету неизвестного автора, сочинения св. Иринея Лионского († 202 г.) Важные сведения сохранились о богослужении и в сочинениях языческих писателей того времени — особенно в письме Плиния к императору Траяну и в сатире Лукиана Самосатского (во второй пол. II в.) «О смерти Перегринуса». Но едва не самым важным литургическим памятником этой эпохи является «Учение 12 апостолов» (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων). Открытие этого памятника митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием в 1875 г. в библиотеке иерусалимского подворья в Константинополе и издание им его в 1883 г. создало эпоху в изучении древнейшей истории христианства. Следы знакомства с этим памятником есть у Климента Александрийского († 217 г.) [1]. Евсевий Кесарийский относит его к числу спорных и подложных книг Нового Завета [2], а Афанасий Великий к неканоническим, но читаемым, — наряду с Премудростями, Есфирью, Иудифью, Товитом [3]. Время написания памятника различные ученые относят к разным годам, начиная от 70 г. до V—VI в.; большинство и наиболее авторитетные ученые относят его в 100–135 г. (Funk, Harnack) [4]. О большой древности памятника говорит существование в его эпоху служений — апостолов, пророков и учителей и {с. 49} чрезвычайная простота памятника. Этот памятник лежит в основе VII кн. Апостольских Постановлений.

Богослужение по письму Плиния

Что касается круга и состава тогдашнего богослужения, то самое обстоятельное и ценное известие об этом мы имеем в известном письме Вифинского проконсула Плиния Секунда или младшего к имп. Траяну от 111–115г. [5]. Произведя по поручению императора дознание о христианах, их учении и поведении, Плиний доносит: [6]

«они (христиане) клянутся, что вся вина их или заблуждение состоит в том, что они имеют обыкновение сходиться в известный день перед рассветом (*stato die ante lucem convenire*) и петь попеременно друг с другом песнь Христу, как Богу (*carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem*) а также обязывать себя клятвою (*sacramento se obstringere*) не на злодеяние какое-нибудь, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодеяния, не нарушать верности, ни отказываться от залога, если бы это потребовалось. Сделавши это, они обыкновенно расходились, и потом снова собирались для принятия пищи, обыкновенной, впрочем, и невинной (*promiscuum Tamen et innoxium*). Но и это они оставили, когда я, по твоему приказанию издал распоряжение, воспевающее тайные сходки (*hetairias*)».

Письмо воспроизведено у Тертуллиана, причем место о богослужбных собраниях передано: «предрассветное собрание для пения (*ad canendum*) Христу и Богу и для совместного обязательства к дисциплине (*ad confoederandam disciplinam*)» [7], и у Евсевия, где это же место передано так: «христиане встают очень рано и воспевают Христа как Бога» [8]. Свидетельство Плиния показывает, что у тогдашних христиан было, по крайней мере в праздничные дни, два богослужбных собрания — одно в глубокое утро, другое днем или вечером.

Утренняя по письму Плиния.

Первое собрание, описываемое Плинием, представляет из себя древнейший тип утреннего богослужения, утрени. Собрание начинается еще ночью, но очевидно незадолго до рассвета. Таким собранием христиане отчасти нарушали заключавшееся уже в законах XII таблиц запрещение ночных {с. 50} собраний. Но возможно, что и вынуждены они были к ночным собраниям гонениями за веру. Впрочем, у христиан были и другие, более сильные мотивы для ночной молитвы. Ночь своею таинственностью вообще располагала к молитве и избиралась для богослужения как язычеством [9], так и иудейством [10]. На основании некоторых евангельских изречений христиане могли ожидать второго пришествия Христова в полночь, — мотив очень сильный для ночных собраний, если иметь в виду тогдашнее напряженное ожидание этого пришествия. Об этом мотиве прямо говорит Лактанций (IV в.): «мы совершаем ночью бдения в виду (*propter*) пришествия Царя и Бога нашего» [11]. Но, кажется, наиболее сильным мотивом для ночного богослужения было то обстоятельство, что воскресение Христово совершилось ночью, до рассвета, было обнаружено глубоким утром еще сущей тьме. Всякая вообще утренняя рассматривалась древними, о чем свидетельствуют другие памятники II–III в. (как увидим ниже), как

служба в честь воскресения Христова; особенно такой смысл должна было иметь утренняя воскресная.

Состав утреннего богослужения в известии язычника, которому, конечно, была чужда и совершенно непонятна христианская богослужебная терминология, и который переводил ее на обыкновенный язык, представляется в виде двух частей: *Carmen* и какая-то клятва, *sacramentum*.

Carmen — обыкновенно значит — стих; этим словом обозначалось все написанное стихами: надписи, прорицания оракула, законы, молитвы, песни. Поэтому и здесь этим словом могли обниматься и молитвы и песни в честь Христа; оно указывает на то, что те и другие были кратки и имели стихотворную форму. Предметом этих стихов является Христос и прославление Его божества, — что может указывать на преобладание в песнях чисто христианского элемента и незначительность ветхозаветного (заключение, согласное с Еф 4, 19 и памятником III в. «Завещание Господа нашего Иисуса Христа», о чем ниже). Образ исполнения «стихов» обозначен словом *dicere*, которое хотя может означать и пение (передается так Тертуллианом), но указывает скорее на пение чередующееся с чтением или похожее на него, речитатив (указание на простоту первобытного христианского пения). Частнее образ этого чтения или пения стиха в честь Христа определяется как взаимный в собрании — *secum invicem*. Это выражение понимают так, что верующие поочередно пели каждый свою песнь, — практика, на которую указывает ап. Павел в 1 Кор 14, 26 (кийждо вас свой псалом имать) и существовавшая еще во времена Лаодикийского Собора (который 59 правилом запретил эту импровизацию мирянами своих песней) [12]. Но прибавка к *invicem* еще и *secum* скорее указывает на общее взаимное пение, — антифонное, ипофонное (с подпеваниями последних слов всем со {с. 51}бранием) или епифонное (с присоединением к пению со стороны всего собрания особого припева [13]). Свидетельства других памятников о существовании в то время этих родов пения делают наиболее вероятным такой смысл для данного выражения. То обстоятельство, что в кратком и официальном рапорте отмечается эта черта христианского пения, свидетельствует, что в богослужении антифонное пение начало уже завоевывать себе то видное место, которое оно получило позднее (в веке IV–VI) в так наз. Песенном последовании с его трехантифонным строем.

Что касается другой части христианского утреннего богослужения, то для загадочного выражения о ней Плиния: «обязываются клятвой...» до сих пор не найдено в науке удовлетворительного объяснения. Понимать это буквально о клятве не позволяет общий взгляд христианства на клятву и отсутствие каких-либо известий об употреблении общей клятвы за богослужением. Для обетов при крещении [14] это выражение слишком сильно, да и не могло крещение совершаться на каждом утреннем богослужении. Довольно искусственно и такое объяснение, что здесь разумеется чтение слова Божия, в частности десятословия, содержащего именно запрещение всех поименованных здесь грехов и в таком же порядке, чтение, к которому присоединялось увещание соблюдать эти заповеди, на каковое увещание (проповедь) собрание отвечало «аминь», и это было своего рода клятвой; обозначить таким термином чтение Св. Писания и проповедь христиане могли, так как любили называть себя «воинством Христовым», *militia Christi, a sacramenti se*

obstringere обыкновенно означало воинскую присягу. Может быть, здесь разумеется какой-либо обряд, вышедший впоследствии из употребления, но обряд, видимо, очень глубокий и потрясающий. Кроме того, это выражение стоит в связи с обвинением христиан в составлении тайных сообществ (гетерий), члены которых связывали себя клятвой для солидарности в осуществлении своих партийных предприятий.

Агапа по Плинию

Что касается второго собрания христиан «в определенный день» (воскресенье), то выражение Плиния «для принятия пищи» не оставляет сомнения в том, что здесь имеется в виду евхаристия или агапа. Время дня, в которое происходило второе собрание, не указано; но противопоставление его утреннему и практика апостольского времени и III в. заставляет полагать его в вечер, более ранний или более поздний. Утром вообще в древности не принимали пищи исключая старых и малых, тем более не могло быть общей трапезы утром [15]. Некоторое затруднение представляет ближайшее определение, даваемое Плинием той пище, которую принимали христиане на {с. 52} этом собрании, что она была «обыкновенная и невинная». До сих пор понимали это выражение, как противовес к обвинению христиан в умерщвлении детей для агап [16]. Но такие обвинения на христиан начались гораздо позже Плиния: о них не упоминают древнейший апологист: послание к Диогнету, апология Аристида, писанная к преемнику Траяна [17]. Первым упоминает о таком обвинении св. Иустин мученик, причём изобретение и распространение этого обвинения приписывает иудеям [18]. Выражение «пища обыкновенная (promiscuum — общественная и общая, ἑλικινὸς и κοινὸς) и невинная» указывает на пищу самую простую и скромную и имеет в виду показать, что христиане своими трапезами не нарушают целого ряда римских законов, изданных незадолго до этого времени против роскошных пиров (leges sumptuariae), т. е. тех самых гетерий (или sodalitates), о которых упоминает Плиний [19]. В частности «невинной (innociud) пищей» у писателей того времени часто называется постная пища без мяса [20]. На особую склонность христиан к такой пище указывает ап. Павел [21], Климент Александрийский. Таким образом свидетельство Плиния в таком понимании проливает нам любопытный свет и на самую пищу христианских агап и на первые зародыши христианской постной диеты; агапы были скромные и постные трапезы, может быть с рыбой [22]. По апокрифу II в. «Деяния Павла и Феклы» на гробнице была ἀγάπη πολλή, gaudium magnum: молодежь принесла «пять кусков хлеба с солью, и кроме того зелени и воды» [23]. Такая пища более достойна была вкушения с евхаристией, чем мясная.

Агапа по «Учению 12 апостолов» и другим памятникам

Известие Плиния не оставляет сомнения в том, что в это время евхаристия совершалась совместно с агапами. На такую же практику указывает другой памятник той же эпохи «Учение 12 апостолов». Здесь находится мо {с. 53} литва пред евхаристией над чашей и преломляемым хлебом, и молитва после насыщения (гл. 9 и 10). Как самое содержание этих молитв, так и надписание 2-й ясно показывают, что евхаристия соединилась с обычной трапезой. Замечательно, что в «Апостольских Постановлениях» (памятник IV в.)

эти же молитвы приводятся в измененном виде приспособительно к одной евхаристии без трапезы, причем надписание «по насыщении» заменено «по причащении» [24] Указанные молитвы в «Учении 12 апостолов» сопровождаются замечанием, что пророки могут «благодарить» (т. е. произносить молитвы при евхаристии), «сколько они желают» [25]. Следовательно, так как памятник имел только местное значение, то на даваемые в памятнике образцы евхаристийных молитв можно смотреть, как на частную попытку заменить молитвенную импровизацию однообразной схемой [26]. Если такая попытка делалась относительно евхаристии, то для других церковных служб еще долго должна была существовать прежняя свобода в молитвах и песнопении.

Совместное с агапами совершение евхаристии в эту пору подтверждается и св. Игнатием Богоносцем: «не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви», — пишет он смирнянам [27]; с крещением могло быть сопоставлено только таинство.

Из других писателей того времени об агапах упоминает автор послания к Диогнету, но слишком кратко, чтобы можно было извлечь новые данные об этом предмете: христиане «имеют трапезу общую, но не простую» [28]. Выражение может говорить за нераздельность евхаристии от агапы.

Литургия и агапа по св. Иустину мученику

Св. Иустин мученик в 1-й апологии своей дает заметить, что во взаимном отношении евхаристии и агапы произошла к его времени существенная перемена. Евхаристия настолько обособилась в самостоятельную службу, что при описании ее св. Иустин совершенно не упоминает о какой-либо трапезе. Но в связи с евхаристией он упоминает о помощи со стороны богатых бедным, что обыкновенно понимается как указание на агапу, принявшую уже чисто благотворительный характер.

Вот места из св. Иустина, относящиеся сюда. Новокрещенного

«мы ведем к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенных и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем {с. 54} друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина». Следует описание евхаристии и выяснение ее значения и установления, после чего апологет продолжает: «И достаточные из нас помогают бедным и мы всегда живем заодно друг с другом. За все получаемые нами благодеяния прославляем Создателя всего чрез Сына Иисуса Христа и Духа Св. В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам и читаются сколько позволяет время (μέχρι εὐχῶρει) воспоминания (ἀπομνησεύματα) апостолов и писания (συγγράμματα) пророков. Потом, когда чтец (ὁ ἀναγνώσκων) перестанет, предстоятель делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда,

как я выше сказал, приносятся хлеб и вино и вода, и предстоятель также воссылает молитвы и благодарение, сколько он может». Дается более краткое, чем ранее, описание евхаристии. «Достаточные же и желающие, каждый по своему произволению, дают, что хотят, и собранное хранится у предстоятеля, а он имеет попечение о сирых и вдовах. В день же солнца мы все вообще делаем собрание, потому что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, творил мир, и Иисус Христом, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых» [29].

Св. Иустин ничего не говорит о времени дня для этого богослужебного собрания, но то, что этому собранию предшествовало крещение, не позволяет относить его к утру и следовательно отождествить его с предрассветным собранием Плиния, как делали старые церковные историки, наивно доверяя бюрократически-хвастливому заявлению Плиния, что он заставил христиан прекратить вечерние трапезы, и полагая, что с Траяна евхаристию вынуждены были перенести на утро. Таким образом практика, описываемая у Иустина, должно быть не разнится ничем от Плиниевой.

Но свидетельство Иустина важно тем, что оно указывает уже на вполне установившийся ритуал евхаристии, которая имеет довольно заметно отделенную от нее подготовительную часть, состоящую из чтения и молитвы. Это часть, образовавшая впоследствии то, что названо было τὸ τολικὸν литургии (или литургию оглашенных) в отличие от канона ее и что послужило прототипом вечерни. Кроме того у Иустина вкушение евхаристии ясно полагается прежде благотворительной трапезы (агапы). О такой практике говорит и апокриф «Акты ап. Иоанна», по которому апостол с неким Андроником совершают на могиле жены последнего в третий день после ее смерти поминовение: после евхаристии, к которой встала и умершая, верующие вкушали пищу [30]. Вместе с тем св. Иустин констатирует переход агап в чисто-благотворительное учреждение [31]. В другом месте св. Иустин пополняет сообщенные здесь сведения о вечернем богослужении, замечая, что на нем «совершаются посредством слова торжественные действия и песни (τόμλας καὶ {с. 55} ὕμνος) за то, что мы сотворены, за все средства к благосостоянию нашему, за различные роды произведений, за перемены времен и воссылаются прошения о том, чтобы нам воскреснуть для песнопения» [32]. (Содержание молитв близко к молитвам Учения 12 ап.) Замечательно здесь упоминание о торжественных действиях за богослужением, новое в сравнении с другими памятниками (может быть литии, выходы к молитвам).

Агапа по Лукиану

Сатирик Лукиан Самосатский (втор. пол. II в.) приписывает основателю христианства учреждение «новых мистерий», называя так очевидно христианское богослужение, и рассказывает, что когда Перегрин, герой сатиры, достигший обманным образом у христиан самого видного положения, ставший у них пророком, фиасархом, синагогевсом и предстоятелем, был заключен в темницу, то «с самого раннего утра у ворот тюрьмы стояла толпа старых женщин, вдов и сирот». «И среди них главы секты, подкупая стражу, проводили у него целую ночь; совершая изысканные ужины (δείπνα ποικίλα), они читали

свои священные книги... Благодаря заключению, к Перегрину приносили большие суммы денег» [33]. Здесь опять христианское богослужение сводится к вечерам, причем, как у Иустина, видное место занимает на этой священной вечери чтение Св. Писания, о котором не упоминает, по-видимому, Плиний. Можно думать, что этот элемент богослужения теперь впервые выдвинулся, занял особое и видное положение подле песней и молитв, благодаря окончательному сформированию новозаветного канона.

Таким образом как ни отрывочны и немногочисленны известия от II в. о тогдашних церковных службах, эти известия уполномочивают на заключение, что существовало два богослужения в течение дня — одно утреннее, другое вечернее. Первое состояло из песней и молитв и, может быть, из чтения Св. Писания; на втором кроме всего этого совершалась евхаристия и агапа. Вторая служба была важнейшей, за которой первая как бы оставалась в тени, почему ряд перечисленных памятников совершенно не упоминает о первой, утренней службе без евхаристии и агапы. Не упоминает о ней и «Учение 12 апостолов», говоря об евхаристии и агапе неоднократно [34]. Нельзя не заметить в течение II в. Постепенного процесса выделения евхаристии из агапы в качестве ее самостоятельной и святейшей части, тогда как в апостольский век они, по-видимому, сливались в одно целое и святое (впрочем, и у ап. Павла видно желание такого выделения в его наставлениях коринфянам о благоговейном принятии евхаристических Даров). Уже «Учение 12 апостолов» говорит об евхаристии, не упоминая об агапах. У Иустина же агапа совсем теряется подле евхаристии, не описывается и не называется. Во всяком случае теперь евхаристия на агапах стала предшествовать принятию другой пищи.

{с. 56}

Дни богослужения

Замечательно еще и то, что большинство памятников II в. говорят о богослужении только воскресного дня (кроме Плиния и Иустина, и Учение 12 ап.: «в день Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедав прежде грехи свои, дабы чиста была жертва ваша» [35]). Но в виду того, что как от апостольского века, так и от III в. мы имеем свидетельства об ежедневном совершении евхаристии, нужно думать, что такая практика существовала и теперь. Вероятно по воскресным дням были общие собрания христиан всего города, всей епископии и епархии, а по будням частные собрания по домам [36]. Епархии в то время часто были не более теперешних приходов [37], так что общие собрания происходили большей частью у епископа: «старайтесь иметь одну евхаристию, — пишет св. Игнатий филиладельфийцам, — ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами; где пастырь, туда и вы, как овцы, идите [38]. Все же увещание иметь одну евхаристию у епископа показывает, что не всегда бывала она одна для христиан известного города. В другом месте св. Игнатий увещевает не делать молитвенных собраний без епископа или по крайней мере без пресвитеров [39].

Часы молитвы

Не оставлен был во II в. Перенятый первыми христианами из ветхозаветной церкви обычай освящать молитвою три важнейших времени дня — утро, полдень и вечер. «Не молитесь как лицемеры (т. е. иудеи, как показывает контекст), — говорит Учение 12 апостолов, — но как повелел Господь в евангелии, так молитесь: Отче наш» — приводится молитва Господня и прибавляется: «Так молитесь трижды в день» [40]. Здесь можно видеть указание на продолжавшееся кое-где у христиан и этого времени употребление еврейских молитв (шемы и шемонеесе) для трех молитвенных часов и решительное требование заменить эти молитвы чисто христианской. В качестве этих молитвенных часов памятники апостольского времени и III в. называют 3, 6 и 9-й. Следовательно, они чтились молитвою и во II в. Таким {с. 57} образом, здесь мы имеем первый зародыш нынешнего чина часов: он состоит пока из одной молитвы Господней, занимающей и ныне в часах средоточное и главное место. Часы не имеют еще христианского знаменования, а освящаются молитвою, просто как важнейшие части дня.

Чин службы

Что касается состава служб того времени, то уже приведенные известия о них в общих чертах намечают его. Ряд других известий позволяет сказать по этому вопросу еще более. Прежде всего несомненно, что в богослужении был уже довольно прочно и определенно установившийся чин, порядок, отступление от которого запрещалось. Климент, еп. Римский, пишет Коринфянам (ок. 100 г.): «мы должны в прядке совершать все, что Господь повелел совершать в определенные времена. Он повелел, чтобы приношения и богослужения (προσφορὰς καὶ λειτουργία — должно быть Евхаристия и прочие службы) совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы. Также и где и чрез кого должно быть это совершаемо, Сам Он определил высочайшим Своим изволением. Итак, приятны Ему и блаженны те, которые в установленные времена приносят жертвы свои [41].

Составные части богослужения.

Молитва.

Первая и важнейшая составная часть каждого богослужения, молитва у св. Игнатия рассматривается, как лучшее средство церковного общения, при условии тесного единения в ней: «В общем собрании да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда». Таким образом, к молитве и единению в ней главным образом теперь свелась та κοινωνία (общение), которая в апостольскую эпоху была постоянным соприсутствием или общежитием верующих, вполне возможным при их тогдашней малочисленности [42]. Главным предметом молитв были единоверные братья: «Молитесь за всех святых», — увещевает св. Поликарп [43], но по заповеди апостола, молитва простиралась и на всех людей: «И о других людях непрестанно молитесь, ибо есть им надежда покаяния, чтобы придти к Богу», — пишет св. Игнатий [44]. «Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих вас и за врагов Креста», — увещевает св. Поликарп [45]. Как мы видели, «Учение 12 апостолов» дает, должно быть, древнейшую

записанную формулу евхаристийной молитвы; оно же указывает на употребление молитвы Господней. На существование ряда определенных молитв и на средоточное положение среди них молитвы Господней, по-видимому, указывает выражение св. Поликарпа: «будем бодрствовать в молитвах, пребы{с. 58}вать в постах; в молитвах будем просить всевидящего Бога не ввести нас во искушение» [46].

Песнопения.

Далее молитвы подвинулось развитие другой составной части богослужения — песнопения. Мы видели, как Плиний сводит к нему все утреннее богослужение. У св. Игнатия в предсмертных посланиях как бы неумолчно звучат церковные гимны, обнаруживая в нем большого любителя пения: «составьте любовью хор и воспойте хвалебную песнь Отцу во Христе Иисусе» [47]; «составляйте вы из себя все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу чрез Иисуса Христа» [48]. Посему нельзя подозревать в исторической недостоверности известие Церковной истории Сократа, что именно Игнатий ввел в Антиохийской церкви антифонное пение [49]. Если так, то антифонное способ пения стал таким образом уже со II в. Преобладающим и характерным в Восточной Церкви (трехантифонный строй) в отличие от западной, где более принят ипофонный и епифонный (респонсории). Какое глубокое впечатление произвел на первых порах антифонный способ пения, чуждый простой древности (в ветхозаветном богослужении, как мы видели, существование его сомнительно), показывает предание, которое историк Сократ прибавляет к известию своему о введении антифонного пения св. Игнатием, — что Игнатию внушило мысль обо этом пении видение ангелов, так именно славословивших Бога. А насколько новым было для христианской церкви того времени антифонное пение, показывает медленность и затруднение, с которыми оно распространялось. В той же Антиохии, в которой начало этого пения связывается с именем Игнатия, над установлением его в IV в. трудятся, по свидетельству блж. Феодорита, пресвитеры Диодор и Флавиан [50]. Когда св. Василий Великий вводил это пение в Неокесарийской церкви, клир ее воспротивился, ссылаясь на древнюю практику общего пения, принятую от основателя церкви св. Григория Неокесарийского, на что Василий Великий отвечает неокесарийцам, что антифонное пение принято уже в Египте, Ливии, Палестине, Аравии, Финикии, Сирии. На Западе это пение впервые вводится св. Амвросием (IV в.) {с. 59} в Медиоланской церкви [51], оттуда оно было перенесено в сев. Африку блж. Августином (V в.), а в Римской церкви принято при папе Целестине I (422–432) [52].

Нововведение св. Игнатия одним фактом своим говорит о том, насколько возрос певческий материал богослужения к тому времени. Причиной же этого роста вероятно была гимнографическая деятельность гностиков, побуждавшая пастырей бороться с ними тем же оружием, т. е. составлением своих песней. Так Валентин и другие гностики для распространения своего лжеучения составляли псалмы [53]. Песни же Вардесана дожили до времен св. Ефрема Сирина (IV в.) [54]. Но из православных песнописцев II в. дошло до нас имя только мученика Афиногена († 159), о котором св. Василий Великий говорит, что он пред смертью своею составил песнь, которая стала весьма известною и долго сохранялась (этою песнью, как увидим, считают «Свете тихий»). Св. Иустину мученику

приписывается [55] составление утерянной книги «Ψάλτης» (певец), составлявшей должно быть сборник песен (названных псалмами, может быть потому что название «гимны» язычество сделало ненавистным для христиан) [56]. Евсевий приводит одно послание против ереси Артемона от III в., где между прочим говорится: «сколько в древности написано верующими братьями псалмов и песней (ὠδαί), богословски воспевающих (ὕμνοῖσι θεολογοῦντες) Христа как Слово Божие» [57]. В мученических актах св. Игнатия говорится, что почитатели святого на гробе его несколько дней пели гимны [58].

Чтение Святого Писания. Образование Новозаветного канона

Первоначальная история богослужебного употребления Св. Писания тесно связана с историей новозаветного канона. Первое определенное свидетельство о чтении Св. Писания за христианским богослужением — это вышеприведенное место из св. Иустина мученика о чтении в «собрании братьев» «воспоминаний апостолов и писаний пророков», место, говорящее о практике около 140 г. Что к этому времени новозаветные писания, при том во всем почти объеме нынешнего их канона, получили в {с. 60} глазах христиан равный авторитет с Ветхим Заветом, это доказывается постоянными ссылками на них в тогдашних сочинениях и стремлением установить гармонию двух заветов (этим последним, можно сказать исключительно, занято уже послание ап. Варнавы, появившееся в конце I в.). Конечно, такое уважение к себе и связанное с этим уважением почетное место за богослужением новозаветные писания приобрели не сразу и не без борьбы. В этом отношении большое значение должна была иметь высказанная ап. Павлом и подробно развитая им же идея Нового Завета вообще, отводившая всему Ветхому Завету, а следовательно и его писаниям, по-видимому, не очень высокое место. Доведенная до крайности Маркионом, идея эта повлекла у последнего даже полное отвержение Ветхого Завета и стремление все его книги заменить Павловыми посланиями. Учение Маркиона по этому пункту было несомненно продолжением тех споров относительно обоих заветов, которые начались еще при апостолах между иудео-христианами и языко-христианами, и отголоском которых еще в IV в. является признание соборных посланий и Апокалипсиса, принадлежащих апостолам из евреев, за «спорные» (ἀντιλεγόμενα). Только постепенно иудео-христиане могли склониться к признанию Нового Завета в том составе, при котором в него входили не только писания апостолов обрезания, но и писателей, заявлявших себя апостолами языков, т. е. Павла и его помощников (к числу последних мог быть причислен и евангелист Марк, который был как бы посредником обоих направлений и потому помещен между Матфеем и Лукою [59]). С другой стороны и языко-христиане только с окончательным выяснением в церковном сознании степени обязательности, какую мог иметь еще ветхозаветный закон могли назвать Ветхий Завет своим и поставить ап. Петра наравне с ап. Павлом. Как показывают ереси евионитов, и особенно гностиков и манихеев, II век является еще свидетелем этой борьбы двух направлений в христианстве, и величайшей честью служит для церкви Христовой то, что она, и первоначально составившись в подавляющем большинстве из язычников, а во II в. и совсем порвав с иудейством, по вопросу о богодухновенном каноне и употреблении его за богослужением противостояла столь естественному в этих обстоятельствах течению, как маркионство, и объявила не только писания всех апостолов

равноценными, но и Ветхий Завет по боговдохновенности равным Новому. Но то, что по св. Иустину чтение «воспоминаний апостолов» предшествовало «пророческим писаниям», ясно показывает, на какой стадии во II в. находился еще вопрос о значении Ветхого Завета: в III в. ветхозаветные чтения уже предшествуют новозаветным. Следы этой так горячей еще во II в., борьбы двух направлений богословской мысли около вопроса о сравнительном значении писаний апостолов обрезания и ап. Павла сохранил и нынешний наш порядок богослужебных чтений из Нового Завета: соборные послания совсем не читаются в воскресные дни и в церковном году следуют за Павловыми; Евангелие Марка читается в посту и занимает в годовых чтениях такое же место, как соборные послания; исключение сделано для евангелиста Матфея, как древнейшего и наиболее чтимого в первенствующей церкви.

Евангелие и Апостол

В новозаветном каноне уже во II в. ясно обособляются как две его части — Евангелия, с одной стороны, и прочие писания апостольские, с другой. «Будем прибегать к Евангелию, как плоти Иисуса», говорит еще св. Игнатий, «и к апостолам, как пресвитерству церкви» [60]. Св. Иринея доказывает уже невозможность другого числа евангелий, чем 4.

Так как 4 страны света, в котором мы живем, и 4 главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит иметь ей 4 столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей. И херувимы имеют 4 лица и их лики суть образы деятельности Сына Божия... Четверовидны животные, четверовидно и Евангелие и деятельность Господа. И поэтому даны были человечеству 4 главных завета: один при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное, третий законодательство при Моисее, четвертый же обновляющий человека и сокращающий в себе все чрез Евангелие... Когда Бог сотворил все стройно и согласно, то надлежало и Евангелию иметь вид благоустроенный и складный. Исследовав мнение предавших нам Евангелие на основании их собственных начал, перейдем теперь к прочим апостолам [61].

Но св. Иринея жил в конце II в. Выражение же св. Иустина о богослужебном чтении Нового Завета еще не полагает такой грани между Евангелиями и прочими апостольскими писаниями. Характерно в этом выражении наименование апостольских писаний воспоминаниями, когда большинство их и носят надписание посланий и имеют характер последних, и когда точнее всего было бы обозначить совокупность их писаниями, как названы у св. Иустина ветхозаветные книги. Не указывает ли такое название на преимущественное употребление за тогдашним богослужением апостольских писаний с повествовательным характером, т. е. Евангелий и Деяний? И за нынешним нашим богослужением Евангелие имеет более широкое употребление, чем Апостол; в богослужении же коптском, сохранившем следы глубокой древней практики, на каждой суточной службе положено Евангелие. Вместе с тем выражение Иустина может указывать

на то, что Евангелия в его время не обособлялись резко от Деяний, что так естественно было при одном авторе последних с 3-м Евангелием. Даже в памятниках III в., как увидим, Новый Завет делится еще на три части: Евангелие, Деяния и Послания, а не на 2 (Евангелие и Апостол). {с. 62} Следом такого высокого взгляда древности на Деяния в нашем теперешнем богослужении является употребление их в период Пятидесятницы. Предоставлению почетного места в новозаветном каноне Евангелиям легко и рано могла содействовать аналогия их с «законом» (Торой) ветхозаветного канона, делившегося в древности на две главные части — закон и пророков. Кажется и сами Евангелия имеют в виду свою аналогию с Пятокнижием, когда, например, Евангелие Матфея озаглавливает свой первый отдел «книгою бытия» (βιβλος γενέσεως, слав. книга родства), а Евангелие Иоанна начинается первыми словами книги Бытия [62].

Способ чтения Святого Писания

Что касается образа чтения Св. Писания за богослужением по II в., то о нем позволяет сказать вышеприведенное единственное об этом чтении свидетельство II в. (св. Иустина), что оно совершалось чтецом (ὁ ἀναγινώσκων), а не предстоятелем собрания (епископом или пресвитером), который выступал после чтения с поучением. Отголоском такого распределения чтения и поучения за богослужением в нашем теперешнем богослужении служит обязательное чтение Евангелия за литургией диаконом, а не священником. О подборе чтений ничего неизвестно.

Проповедь

С чтением Св. Писания в тесной связи стояла проповедь. Насколько существенное место занимала она за каждым богослужебным собранием, показывает увещание ап. Варнавы: «вы не должны отделяться от других, но, собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще» [63]. Первоначально во II в. При неполной общеизвестности апостольских писаний, при колебаниях насчет их подлинности, вызывавшихся появлением апокрифов, при назревавшей оппозиции иудейству, не благоприятствовавшей широкому употреблению за богослужением ветхозаветных писаний, проповедь за богослужением могла если не заменять чтение Писания, постоянно и всецело основываясь на нем, то по крайней мере занимать более заметное положение на нем. Этому благоприятствовало и продолжавшееся действие в церкви духовных дарований, — апостольства, пророчества и учительства, которые церковной проповеди сообщали едва не такую же печать вдохновения, какую имели и самые писания апостолов. {с. 63} По крайней мере писания таких апостолов, пророков и учителей, как Варнава и Ерма, долго ставились наравне с апостольскими. Но и Ерма рассылает и обнаруживает свои пророчества при посредстве пресвитеров, во главе с Климентом, замечая: «ибо ему (Клименту) это предоставлено», равно как и читает их в городе вместе с «пресвитерами, предстоятелями церкви» [64]. Таким образом право проповеди все более утверждается за церковной иерархией. В свидетельстве же Иустина, следовательно около половины II в., в церкви проповедует только предстоятель, хотя духовные пророческие дары существуют и во времена Иринея [65]. Чем далее, впрочем,

тем более проповедь за богослужением должна была уступать свое прежнее место чтению Св. Писания. Наш нынешний устав, назначая за утренним богослужением чтение отеческих бесед, хочет сохранить память о древнейшем типе богослужения.

Церковный год во II в. Воскресенье

Церковный год во II в. развивается столько же через умножение праздников и памятей, сколько чрез усиление и углубление унаследованных от предшествующего периода. Так воскресный день совершенно вытесняет субботу. Он один упоминается в качестве праздничного дня на неделе у ап. Варнавы, у Плиния, Иустина и в Учении 12 ап.. О субботе не только не упоминает ни один памятник, но доказывается отмена ее для Нового Завета наряду с обрезанием и жертвами, как установления, вызванного жестосердием евреев [66]. «Смотрите, как Он говорит, — пишет Варнава, — неприятны мне нынешние субботы, но те, которые я определил, и которые наступят тогда, когда, положив конец всему, сделаю начало дню восьмому, или начало другому миру. Поэтому мы и проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых [67]. Здесь констатируется полная замена еврейской субботы воскресным днем, причем эта замена оправдывается от Ветхого же Завета и воскресному дню усваивается, кроме воспоминания о воскресении Христовом, аналогичное с субботой знаменование. (Восьмым называется этот день, как следующий за 7-м, — субботой; ср. знаменование его у Иустина [68]). У Игнатия Богоносца воскресение называется *Κυριακῆ* [69] — термин, представляющий укорочение апокалиптического *Κυριακῆ ἡμέρα*.

Пасха

В этом же веке несомненно уже читается особенным образом годовая день смерти и воскресения Христова, т. е. праздник Пасхи (существование его в апостольский век, как мы видели, только вероятно).

{с. 64}

Драгоценнейший в этом отношении отрывок из письма св. Иринея, еп. Лионского, к римскому еп. Виктору, сохраненный Евсевием, проливает свет на первоначальный характер праздника Пасхи. Послание написано по поводу споров о времени празднования Пасхи, начавшихся еще при св. Поликарпе, еп. Смирнском († 167), вызвавших ряд соборов и продолжавшихся еще с большею, по-видимому, силою при св. Иринее, еп. Лионском († 202). Споры касались того, праздновать ли Пасху с иудейской в 14–15 день первого весеннего лунного месяца, или в первое за этим днем воскресение.

Св. Ириней о Пасхе

Стоит только внимательно прочесть упомянутый отрывок, обращая внимание на каждое его слово, чтобы ясно стало, что самый спор о времени Пасхи возник потому, что к этому

времени постепенно стал изменяться характер самого праздника, взгляд на него; а именно тогда как раньше на Пасху смотрели как на пост в честь смерти Спасителя, умершего именно в день еврейской Пасхи, теперь хотели соединить с нею и радостное воспоминание о воскресении Христовом, не мирившееся с постом и более приличное не одному какому-либо дню недели, на который приходилась бы еврейская Пасха, а воскресному дню. В Риме Пасха начала уже приобретать второй, так сказать, тон; в Малой же Азии, где жизнь двигалась не с такой быстротой, сохранился должно быть первоначальный древнейший взгляд на Пасху. Посему в споре епископы просто не понимали друг друга. Еще менее мог понимать причину спора и все стадии его развития Евсевий, для которого Пасха была уже столь светлым праздником, как для нас. Но он очень хорошо сделал, что послание св. Иринея представил в своем перифразе не все, а лишь начало его, важнейшую же часть привел в подлиннике. Этим Евсевий спас от неизбежного искажения древнейшее свидетельство о величайшем нашем празднике. «Разногласят не только о дне, но и о самом образе поста (ясное указание, что «день», т. е. Пасхи, чтился, праздновался именно постом); именно одни думают, что нужно поститься только один день, другие два дня, иные еще больше; некоторые же исчисляют этот день свой в 40 часов дневных и ночных (οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὸν ἡμέραν οὐτῶν). Такое различие в соблюдении [70] произошло не в наше время, но гораздо прежде у наших предков, которые вероятно не соблюдали в этом большой точности и простой частный свой обычай передавали потомству. Тем не менее все они сохраняли мир, и мы живем между собою в мире, и разногласием касательно поста (опять не «праздника») утверждается согла {с. 65} сие веры» [71]. К этому отрывку из св. Иринея Евсевий присоединяет рассказ его о споре касательно Пасхи при св. Поликарпе: когда, во время посещения последним римского еп. Аникиты, выяснилось разногласие их как по этому вопросу, так и по другим, то «оба они и касательно других предметов не много спорили между собою, но тотчас согласились, а об этом вопросе и спорить не хотели, потому что ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего; ни Поликарп не убедил Аникиту — соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествовавших ему пресвитеров».

Пасхальный пост

Это свидетельство св. Иринея дает нам видеть и первый зародыш нынешней св. Четыредесятницы, которая в то время, ограничиваясь одним-двумя днями, считалась не предпасхальным постом, а пасхальным, самой Пасхой. Пасхальный пост, по этому свидетельству, продолжался где день, где два, где еще дольше; где обнимал промежуток времени в 40 часов. Три из этих четырех дат ясны. Только последняя выражена так, что допускает, по крайней мере допускала, другое понимание. Именно Руфин († 410), первый и древнейший переводчик «Истории» Евсевия на латинский язык, младший современник самого автора ее, передает последнюю фразу Иринея так: «некоторые же 40, так что определяют день, считая дневные и ночные». Следовательно Руфин усматривал у Иринея здесь указание на 40-дневную продолжительность предпасхального поста, достигая этого просто постановкой знака препинания после слова τεσσαράκοντα («сорок») и видя в последних словах мысль о том, что постились не только в течение дневных часов, но и

ночных. Но для такой мысли последние слова Иринея давали бы очень странное и даже прямо невозможное выражение. Если св. отец хотел выразить мысль, что христиане постились не только до вечера, как то делали евреи в день очищения, но продолжали пост до поздней ночи, то должен был сказать, что христиане постились весь день и часть ночи. К чему здесь речь о «часах», если не указывается количество их? Зачем странное выражение «исчисляют» (буквально «соразмеряют»)? Какой смысл имеет прибавка «свой» к «день»? Да и возможно ли было поститься в течение 40 дней по целым суткам обыкновенным смертным? В житиях св. постников рассказывается, как об особенно редких явлениях даже среди них, о столь продолжительном посте, для которого действительно нужна была сила духа, подобная Моисеевой, Илиинной и Христовой. Все эти странности в выражении св. Иринея отпадают, если видеть в этом месте речь об обычае некоторых христиан поститься перед Пасхой не день и не два, а ровно 40 часов. Тогда как одни и большинство измеряли (συμμετροῦσι) свой пост днями, другие измеряли его часами, постясь зато не одну или несколько таких единиц времени, а символическое, освященное {с. 66} столькими высокими примерами поста — число 40 и заменяя, по немощи своей, дни часами. Странные для понимания Руфинова слова «часы», «измеряют» получают при настоящем понимании самый естественный смысл, равно как и выражение «день свой»: сорокачасовой пост может быть назван одним днем поста, только днем своеобразным («свой»). Кроме того, при таком понимании между практикою поста у разных христиан (вероятно у христиан разных поместных церквей) не будет такой непроходимой разницы, какая была бы, если б в одном месте постились один, два или «больше» дней, а в других целых 40. Самое слово «больше» (πλεόνας) в сопоставлении с 1 и 2 не может означать более 3, 4 и т. д. [72]. Тем не менее в это время, так сказать, в воздухе носится среди христиан и идея поста сорокадневного в подражание посту Христову.

Характерно, что азийцы пост пасхальный оканчивали в тот (κατὰ ταύτην) день [73], с которого другие христиане, по Иринею, начинали его, т. е. в день еврейской пасхи. Во время св. Епифания Кипрского существовала одна ветвь четырнадцатидневников (так названы были сторонники празднования Пасхи вместе с евреями, 14 нисана, отколовшиеся из-за этого от Церкви; по-латыни — quartodecimani) которая одним днем — 14 нисана — ограничивала и предпасхальный пост, и самый праздник Пасхи [74]. Если четырнадцатидневники II века были правы в своем споре с тогдашнею римскою церковью относительно древности своей практики, то возможно, что упоминаемая св. Епифанием ветвь квартодециманов сохранила наиболее древнюю практику пасхального поста. Против такого предположения ничего не может говорить то обстоятельство, что Церковь осуждала квартодециманов, как еретиков (точнее — как раскольников): она осудила их не за верность старине, а за разрыв из-за нее церковного единства. (Их постигла судьба наших раскольников). За глубокую древность этой практики говорит ее крайняя простота. Когда естественнее всего было почтить смерть Христову постом, как не в день этой смерти, и когда естественнее всего было праздновать Пасху христианскую, как не в день Пасхи ветхозаветной, прообразовавшей ее? Еще и у писателей III в. замечается употребление слова «пасха» в смысле «пост». Это словоупотребление можно объяснить только, как отголосок того времени, когда чествование смерти и воскресения Христова происходило в один день. В нынешнем церковном уставе есть следы такого соединения, лишь на первый взгляд несоединимых, вещей. В Великую пятницу совершается вечерня

совершенно праздничного типа (со входом, с праздничным порядком ектений: сначала сугубая, а после просительная), притом даже самого высшего из праздничных типов — с чтением апостола и Евангелия, что делается на вечернях только трех величайших праздников церковного года: Пасхи, Рождества Христова и Кре{с. 67}щения. Утренняя же Великой субботы не только праздничного типа (великое славословие), но по своей торжественности уступает в течение года только пасхальной утрени; кроме того на ней поется целый ряд воскресных песней: тропарь Егда снизшел еси, тропари: Ангельский собор, воскресный седален Гроб Твой, Спасе, два воскресных прокимна и аллилуарий из стихов 67 псалма Да воскреснет Бог. Все это можно считать отголоском той древней церковной практики, когда празднование Пасхи совершалось в вечер того дня, который был постом в воспоминание полупечальным, полурадостным торжеством, иначе сказать — настолько же радостным, насколько печальным, какова была и вся жизнь тогдашних христиан, мешавших слезы небесной радости о Боге со слезами нестерпимого земного горя [75].

Пасхальные споры

После св. Поликарпа защитником малоазийской практики относительно времени Пасхи был Мелитон еп. Сардийский, написавший «2 книги о Пасхе» (ок. 170 г.). Противниками ее (литературными) явились Аполлинарий еп. Иерапольский, Климент Александрийский и св. Ипполит, еп. Римский. В Палестине, Риме, Понте, Галлии и Греции состоялись соборы, высказавшиеся за римскую практику. Папа Виктор (ок. 196 г.) грозил малоазийцам отлучением. Упомянутое послание св. Иринейя и имело целью примирить враждующих. По-видимому, спор продолжался до Никейского Собора, принявшего римскую практику, как повсеместную. Антиохийский Собор (333 г.) отлучает от церкви «совершающих Пасху вместе с иудеями» [76]. Обычай же проститься на Пасху обличает еще и св. Златоуст [77].

Среда и пятница

В «Учении 12 апостолов» находим указание на пост среды и пятницы: «посты же ваши да не будут с лицемерами» (т. е. иудеями, в частности — фарисеями), «ибо они постятся — в понедельник и четверг; вы же поститесь в среду и пятницу» [78]. «Пастырь» Ермы упоминает о посте, имевшем название «стояния» [79]. Так как позднейшие писатели этим именем называют может быть среду и пятницу [80], то данное место Ермы считают древнейшим свидетельством об этих недельных постах. Замечательно, что «Учение 12 апостолов» не упоминает о Пасхе и ее посте.

{с. 68}

Пятидесятница

В одном фрагменте из соч. св. Иринея [81] находим упоминание о праздновании в его время (т. е. в конце II в.) Пятидесятницы, в которую, как в Пасху и воскресный день, не преклоняли колен. Все другие праздники в честь Спасителя получили начало позднее (древнейший из них — Богоявление в III в.).

Мученические памяти

От II в. имеем первые известия о богослужебном чествовании мучеников. Древнейшее из таких известий находится в мученических актах св. Игнатия (107 или 115 г.): «проведа несколько дней над его гробом в пении гимнов, христиане положили и впредь воспевать жизнь и страдания его, и при воспоминании о нем прославлять Господа Иисуса» [82]. Евсевий приводит послание Смирнской церкви к Филомейской церкви (в Малой Азии) по поводу мученической кончины св. Поликарпа († 167); в нем говорится, что проконсул, по совету иудеев, сжег тело Поликарпа, чтобы оно не стало предметом поклонения христиан; «но мы собрали кости его... и положили их, где следовало»; «туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью, — и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения (γενέθλιον)». Замечателен взгляд на кончину мученика, как на день рождения его (natalitiae). Этот взгляд был причиною, того, что церковный год и впоследствии совершенно не имел дней рождения святых исключая Спасителя, Богоматери и Иоанна Крестителя, и что даже эти дни рождения, не исключая Рождества Христова, стали праздноваться сравнительно поздно. Приведенные места говорят о праздновании мученических памятей в общих чертах, не показывая, в чем состояло это празднование. Но ряд других мученических актов дает видеть, что последнее состояло главным образом в совершении агап (если было возможно, на местах их кончины), которые назывались агарае natalitiae [83]. В некоторых из этих актов есть указание на чтение их на гробах мучеников в день памяти последних; посему самым житиям и страданиям мучеников впоследствии усвоено название *legenda* [84] (подлежащие прочтению) — на Западе, а на Востоке «прологи» (вступительные к богослужению чтения) и «синаксари» (чтения на торжественных собраниях) [85]. Памяти мучеников, должно быть, были только местными, но не общецерковными. Но некоторые мученики обстоятельствами своих страданий приобрели широкую известность и стали чтимыми должно быть и за пределами своего отечества, каковы, например, св. Игнатий Богоносец, совершивший пред страданием своим как бы триумфальное шествие по всем христианским областям Римской империи, св. Поликарп Смирнский, о котором смирняне в послании по поводу его кончины свидетельствуют, что он особенно чтится между мучениками и известен даже язычникам многих мест [86]. Вообще бывали мученики, пытки над которыми приводили в содрогание весь тогдашний христианский мир и делали их может быть повсеместно чтимыми. Памяти подобных мучеников и во II в. были близки к тому, чтобы стать общецерковными. Таким образом мученические памяти — старейшие в церкви праздники в честь святых. По примеру мучеников стали почитаться и памяти апостолов. Но о таких памятях от II в. нет известий.

III век

Источники

Сведения о богослужении этого века рассеяны прежде всего в сочинениях церковных писателей того времени; таковы: Климента Александрийского († 217) «Строматы» и «Педагог», Тертуллиана († 220 г.) «Апология», «О молитве», «О посте» и др., Минуция Феликса «Октавий» (нач. III в.), Оригена († 265 г.) «Против Цельса», «О молитве», св. Киприана, еп. Карфагенского († 257 г.). Могли дойти верные известия о богослужении этого века и до церковных историков IV и V веков — Евсевия, Сократа, Созомена, как и до других писателей этого века — св. отцев (свв. Златоуста, Василия Великого, блл. Августина и Феодорита).

Но едва не самым важным источником для истории богослужения III века является ряд канонических памятников этого времени, ныне подвергнутых западными учеными самому подробному и основательному анализу. Анализу этому, впрочем, не удалось все же твердо установить хронологию этих памятников, которая позволяла бы их с уверенностью приурочить в III в. Мы разумеем ряд памятников, которые вместе с «Учением 12 ап.», памятником почти несомненно II в. легли в основу так называемых «Постановлений Апостольских» [1].

Апостольские Постановления, как переработка канонических памятников III в. 1

Этот памятник, приписывающий себя апостолам и св. Клименту Римскому, явно обнаруживает неапостольское происхождение: в нем встречаются такие странные и неправославные мысли, как, например, сравнение епископа, пресвитера и диакониссы с Богом Отцом, Сыном Божиим и Духом Св., [2] или мнение, что обрядовый закон Моисеев дан евреям в наказание за поклонение золотому тельцу [3]. За позднейшее происхождение памятника говорят также такие термины в нем, как «новопросвещенные», «воплощение» (ἐνσωμάτωσις). Но в нем ошутительно веет духом III в. — духом тогдашнего ригоризма, непосредственностью религиозного чувства; кроме того, в Апостольских Постановлениях говорится, как о существующем и частом явлении, об исповедничестве, о некоторых благодатных дарах и служениях апостольского времени и II в.; он отличается совершенною неустановленностью, зачаточностью богословской терминологии и т. п. Тем не менее, по местам Апостольские Постановления носят следы иерархического и богослужебного строя IV в. (должности иподиакона, привратника храма; упоминается праздник Рождества Христова, появившийся на Востоке в конце IV в.). Во всяком случае позже начала V в. Апостольские Постановления не могли произойти: они не заключают в себе отголосков несторианских и евтихианских споров [4]. Автор их обнаруживает в себе сирийца (сирийские названия месяцев), по богословским (христологическим) воззрениям — полуарианина или аполлинариста [5]. Последнее обстоятельство, равно как и вышеуказанные странные мысли памятника, было причиною того, что Трульский Собор, не смотря на известность этого памятника в некоторых по крайней мере частях древним отцам (например св. Епифанию) и всегдашнее уважение к нему на Востоке не решился

признать за ним такого же авторитета, как за «85 Правилами св. апостолов» и постановил о нем:

«поелику же (хотя) в сих правилах (т. е. апостольских) [6] повелено нам приимати оных же св. апостолов Постановления, чрез Климента преданные, в которые некогда иномыслящие, ко вреду церкви, привнесли нечто подложное и чуждое благочестия, и помрачившее для нас благолепную красоту божественного учения, то мы, ради назидания и ограждения христианнейшей паствы, оные Климентовы Постановления благорассмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического лжесловесия и не вмешивая их в чистое и совершенное апостольское учение» [7].

Ученые давно обратили внимание на разнородность и разновременность происхождения Апостольских Постановлений в разных частях. Постепенно удалось открыть древние источники этого сборника. В 1854 г. Де-Лагарде издал «Сирскую Дидаскалию» (ставшую известной еще ранее ученым) и показал, что она соответствует греческому тексту, цитируемому св. Епифанием, который считали заимствованием из Постановлений Апостольских, доказав этим, что первые 6 книг Постановлений представляют из себя переделку этой Дидаскалии в ее несохранившемся греческом оригинале. Дидаскалию ученые единогласно относят в III в., одни — в первой его половине, другие ко второй [8]. Открытое Вриеннием в 1883 г. «Учение 12 апостолов» {с. 72} (II в.) оказалось источником первой части VII книги «Постановлений Апостольских». Что касается VIII книги «Постановлений», то первые две главы ее должно быть представляют переделку утерянного трактата св. Ипполита Римского «О дарованиях духовных (*De charismatibus*)», а остальная часть книги (за исключением 35–39 глав, излагающих чин вечерни и утрени и имеющих не во всех списках «Апостольских Постановлений»), близка к трем следующим древним памятникам: 1) «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» (*Testamentum Domini nostri Iesu Christi*), открытое в сирской рукописи римско-католическим патриархом Антиохии Рамани и изданное им с латинским переводом в 1899 г. [9]. 2) «Каноны Ипполита», сохранившиеся на арабском языке и изданные в латинском переводе Ганебергом в 1870 г. и Ахелисом в 1891 г. [10] 3) «Каноны церковные св. апостолов» или «Египетские каноны», «Египетский церковный устав», — памятник, сохранившийся в греческой, эфиопской, коптской и арабской редакциях, изданный на эфиопском языке с латинским переводом Людольфом в 1691 г., на коптском с английским переводом Таттамом в 1848 г. и Де-Лагарде (без перевода) в 1883 и в греческой редакции — Биккелем в 1856 г. (арабский текст не издан [11]). — Все эти памятники по местам настолько близки между собою и с VIII книгой «Постановлений Апостольских», что между ними не может не быть генетической зависимости. Но в определении этой зависимости, а следовательно и сравнительной древности и времени происхождения этих очень важных в литургическом отношении памятников ученые расходятся. Ахелис древнейшим из этих памятников (не считая «Завещания», которое ему не было еще известно) считает Каноны Ипполита, относя их ко времени Тертуллиана, к первой четверти или половине III в.; Египетские каноны, по Ахелису переработка их, а VIII кн. Апостольских Пост. — переработка Египетских канонов. Рамани древнейшим считает,

конечно, открытое им «Завещание», относя его к концу II в.; Египетский канон, по нему, переделка «Завещания», а Канон Ипполита и Постановления Апостольские — две параллельные переработки Египетских канонов. Функ древнейшим из трех памятников считает VIII кн. Постановлений Апостольских, относя ее, как и другие, к IV в., в более краткой редакции ее (так называемой *Eritome*) видит извлечение (экстракт) из этой книги, а в Египетских постановлениях и Канонах Ипполита видит сокращенную переделку этого извлечения, в «Завещании» же — переделку одного из этих последних памятников, относя «Завещание» к началу V в.

{с. 73}

Завещание (*Testamentum*) Господа нашего Иисуса Христа

В виду богатства литургического материала в этих памятниках, особенно же в «Завещании», для литургиста далеко не безразлично, ко II или V в. нужно относить последний памятник, а равно, древнее ли Постановлений Ап. Канон Ипполита и Египетские Постановления, т. е. можно ли их относить к III в. Посему и полемика Функа с Рамани [12] имеет для нас большую важность. Функ опровергает все доводы Рамани в пользу происхождения «Завещания» во II в., но не все возражения его одинаково сильны, и во всяком случае не в состоянии отодвинуть этот памятник и ему родственные не только к V в., но, по нашему мнению, и далее конца III в.

В «Завещании» 1) говорится не только об исповедниках и мучениках, но об оглашенных — заключаемых в узы и осуждаемых на смерть прежде крещения; 2) не упоминается о разделении оглашенных на классы, о чем говорит уже Григорий Неокесарийский (233–270 г.); 3) не говорится о возложении на главу рукополагаемого епископа Евангелия, — обычай возникший в III в.; 4) чтец ставится иногда выше диакона, тогда как послание папы Корнилия к Фабию Антиохийскому в 251 г. ставит его ниже и иподиакона; 5) символ веры состоит из одних вопросов крещаемому пред погружением в воду, и в этих вопросах не говорится о воскресении тела, которое как великая тайна сообщается только новокрещенным; тайною считается и изображение креста; 6) от принимающих крещение воинов требуется, чтобы они отказались от службы, вместо чего Апостольские Постановления требуют только того, что Иоанн Креститель по Евангелию Луки 3, 14; 7) упоминается о трех благодатных дарах, как продолжающих существовать в церкви: о дарах исцеления, ведения и языков, тогда как Египетские каноны знают только дар исцеления, а Постановления Апостольские на этом месте упоминают лишь о заклинателях [13]. Некоторые из этих доводов Функ не опровергает, выбирая для опровержения другие, менее сильные. Против же этих последних делает такие, например, возражения: 4) в распорядке церковных должностей не было еще единообразия; в Сирии мог чтец стоять выше, а в Риме — иподиакон; 6) требование от воинов в Завещании мягче(!); 7) упоминание о благодатных дарах — остаток древних писаний, которым пользовался составитель Завещания; да и позднее были в церкви лица, считавшие себя харисматиками [14].

Предоставляя читателю судить о силе этих возражений, укажем еще на следующие признаки, не позволяющие датировать «Завещание» позднее, чем концом III в. или самым

началом IV в.: круг праздников в нем состоит только из Пасхи, субботы, воскресенья, Богоявления и Пятидесятницы [15]; {с. 74} нет праздника Рождества Христова, а он есть в Постановлениях Апостольских, возникших в той же Сирии [16]; не упомянуты праздники в честь апостолов и первомученика Стефана, имеющиеся в Постановлениях; о Четыредесятнице говорится только в связи с крещением, как о посте, подготовительном к последнему [17]. Из сопоставления литургической практики «Завещания» с Канонами Ипполита и Египетскими мы убедимся, что первый памятник часто дает менее сложную литургическую практику сравнительно с двумя последними, которые по всем признакам и по единогласному почти мнению исследователей не позднее начала IV в.

С другой стороны считать «Завещание» (с Рамани) древнее второй половины III в. не позволяет присутствие в нем праздника Богоявления, получившего начало в III в., и Четыредесятницы, первые упоминания о которой находим у писателей только второй половины III в. Не позволяет сделать это и даваемый «Завещанием» план христианского храма, в котором есть уже такие части, как солея, завеса, три входа, диаконник, баптистерий, пристройка (неф?) для оглашенных, отделение для записи приносящих дары, газофилаксия. Некоторые из этих частей несомненно, возникли в конце III в., в период некоторого успокоения от гонений (припомним храм Никомидийский). Прочем, и в катакомбных церквах (криптах) св. Агнии (в римских катакомбах) и св. Ианнуария (в Неапольских) существуют отделения для оглашенных, следы столбов, на которых могла висеть завеса, диаконник. В подземной Каппадокийской церкви есть потаенная комната, которая могла служить как для укрывания от преследования [18], так и сокровищницей. О сокровищнице при храме упоминают и св. Иустин Мученик и Тертуллиан [19]. Некоторые черты в том описании храма, которое дает «Завещание», носят печать большей древности, чем план храма в Постановлениях Апостольских. Так «Завещание» не требует от храма базиличной формы, какую требуют Апостольские Постановления; кафедру для чтеца указывает вблизи алтаря, а не на середине храма; назначает для епископа, пресвитеров и вдов особые помещения в самом храме, что предполагает храм в обыкновенном доме; не говорит ничего об освящении храма, которое знают уже св. Ефрем Сирий (IV в.) и писатель под именем св. Дионисия Ареопагита (ок. V в.) [20].

Таким образом, ничто в содержании «Завещания» не мешает относить его по крайней мере к концу III в. Во всяком случае из перечисленных канонических памятников «Дидакалия» несомненно III в., Завещание почти несомненно III в., Каноны Ипполита и Египетские вероятно III в., Апостольские же Постановления близки в III в. и сохранили во многом его {с. 75} богослужебную практику. Картина даваемого ими богослужения во многом подтвердит это заключение.

Агапа в III в

Агапа в начале III в. продолжает занимать главное место среди церковных служб после евхаристии, хотя начинает уже терять свое значение в пользу утрени, и к концу III в. становится второстепенной и редкой службой. Едва не у каждого их писателей III в. и в каждом их описанных канонических памятников этого века есть речь об агапе. Вот свидетельства о ней в приблизительно-хронологическом порядке. Каждое из них

указывает новую черту в ритуале агапы, и все вместе дают очень полную картину этой своеобразной службы в век наибольшего расцвета ее.

Агапа по Клименту Александрийскому.

Климент Александрийский, восставая в своем «Педагоге» против неумеренности на агапах, прежде всего выясняет их глубокий внутренний смысл и значение. Это — «прекрасное спасительное учреждение Логоса... Агапы по истине небесная пища, пиршество Слова (ἑστίασις λογική)... И если ты любишь Господа Бога твоего и ближнего твоего, то это праздничное и блаженное торжество, имея свойства небесного, происходит уже как бы на небесах... Агапы — дело чистое и достойное Бога, и их цель вспомоществование. Радости вечерей любви, вследствие участия в них многих, действуют на любовь оживляющим образом, они — предчувствие радости вечной... Что так именно должно участвовать на агапах открывается из того, что при этом мы принимаем пищу (βρώσις) Христову» [21]. Эти места, по-видимому, говорят за то, что евхаристия продолжала соединяться с агапой [22].

Вместе с тем ученый александриец оставил нам важные сведения и о внешней стороне агап. Он дает чуть ли не полный список кушаний, принятых на агапах. «Осмеливаются некоторые», — говорит Климент, — «дерзким языком давать имя агап каким-то пирушкам (δειπνάρια), пахнущим жареным жиром (κνίσσης) и супами (ζωμῶν), сводя их к вину, горшкам и супам». «Тягчайшее из всех падений есть то, когда непреходящая любовь (ἀγάπη), эта жительница и дитя неба, низвергается с неба на землю в супы». В противоположность такому составу трапезы на агапе Климент требует для нее самых простых блюд: «лук (βολβοί, — может быть, и общее: огородные растения с головками), маслины (ἐλαῖαι), разную зелень (λαχάνων ἔνια), молоко, сыр, а также фрукты (τὰ τε ὠραῖα), разные морсы (ἐψήμαδα) [23], — без супов; если же нужно, можно прибавить вареного мяса (κρέως)». Под мясом {с. 76} Климент разумеет рыбу (иначе он и противоречил бы прежним своим обличениям), так как сейчас же приводит евангельский рассказ, как ученики воскресшему Спасителю предложили рыбы [24]. «Кроме того, обедающие у Логоса не могут лишать себя и настоящего десерта (τραγημάτων). Словом, из кушаний на агапе должны быть самые необходимые, которые можно употреблять сразу без огня, а также какие больше под рукою (ἐπεὶ καὶ ἐτοίμότερα), а затем и подешевле». Припоминая место Притчей: «лучше блюдо зелени (λάχανον) и при нем любовь, нежели откормленный бык и при нем ненависть» [25], Климент оговаривается, что он не считает в агапе чем-либо существенным эту простоту блюд, а — любовь: «не зелень (λάχανον) [26] — агапа, а трапезы (δείπνα) принимаемые с любовью» [27]. В одном месте Климент называет, по-видимому, агапы «πότης» (в непредосудительном смысле) и говорит о «совместном питии» (συνπίνομεν) на них с «воспеванием и прославлением Бога» [28].

В богатой и изнеженной Александрии, как видно, пытались обставить агапы особою пышностью и превратить их в настоящие богатые пиры. Такие деятели, как Климент Александрийский, энергично боролись против этих течений и прямо объявляли агапы с мясными блюдами за обыкновенные ужины. Они требовали соблюдения прежней строгой практики относительно трапез на агапах, практики, указания на которую мы встречали во

II в., т. е. употребления на агапах исключительно растительной, и в крайнем случае рыбной пищи. Здесь, следовательно, зародыш позднейшей постной диеты в христианской церкви. Вместе с тем Климентов перечень блюд на агапе объясняет нам, почему ныне на вечерне при благословении хлебов, которое несомненно является ритуальным остатком агапы, благословляется не хлеб лишь, но вино, пшеница и елей, хотя последние два продукта не вкушаются в церкви и вообще остаются без употребления. В древности эти продукты шли на трапезу агапы.

Агапа по Тертуллиану.

На сравнительную роскошь агап указывает и Тертуллиан, свидетельство которого может говорить о практике римской и карфагенской церкви, как Климентово об Александрии. Тертуллиан кроме того дает ценное указание на порядок и чин агапы. «Наша вечеря (соена)», — говорит Тертуллиан, — «вполне оправдывает свое имя ἀγάπη, которое употребляется греками для обозначения любви (dilectio) Чего бы ни стоили наши вечера, мы издерживаемся во имя благочестия на неимущих. Садятся за стол (discumbitur) не прежде, чем отведают (praegustetur) молитвы Богу; вкушают столько, сколько нужно для утоления голода; а пьют, сколько полезно скромным; {с. 77} насыщаются, как помнящие, что и в течение ночи (per noctem) должно молиться Богу; — беседуют (fabulantur) зная, что Господь все слышит. После омовения рук (post aquam manuaem) и возжжения светильников (et lumina) каждый вызывается на середину — воспеть (canere) Богу или от священного писания или от своего ума (ingenio). Отсюда уже видно, как каждый пил. Вечеря оканчивается, как и началась, молитвою. Затем расходятся как будто устраивали не вечерю, а поучение (disciplinam)» [29] Тертуллиан, как видим, еще мог гордиться пред язычниками полным благочинием на агапах, которого так желал ап. Павел и которое в Александрии и других городах стало опять падать. Агапа представляет у Тертуллиана умиленную картину ястия во славу Божию, с постоянною мыслию о Боге. Впрочем Тертуллиан, как апологет, мог немного идеализировать. Вместе с тем агапа у Тертуллиана получает уже довольно сложный чин, с подробностями, о которых не упоминается во II в. Ей предшествует, кажется, немалой продолжительности молитва. За трапезой следовали омовение рук, что в эту эпоху было общеупотребительным обрядом пред молитвою [30] (продолжающееся сохраняется у нас и теперь в чине литургии); следовательно молитвенная часть агапы начиналась собственно после вкушения ее. Так как агапа совершалась вечером, то эта молитвенная часть ее падала на сумерки и ночь, почему явилась необходимость в светильниках. Пример ветхозаветного богослужения, как мы выше видели [31], мог сообщить особое священное (сакраментальное) значение зажиганию светильников на агапе, которое отмечают и другие памятники III в. [32].

Духовная, молитвенная сторона агапы, по свидетельству Тертуллиана, носила песенный характер, при чем в пении принимал участие едва не каждый из присутствовавших по очереди. Песни употреблялись столько же библейские, сколько христианского составления, по-видимому, даже импровизированные. (И теперь вечерня у нас более песенная служба, чем утренняя). Тертуллиан ничего не говорит об евхаристии ни в этом описании агапы, ни в предшествующем ему описании утреннего богослужения, конечно, потому что это не требовалось целями его апологии.

Агапа по Минуцию Феликсу и Оригену

Из других писателей того времени об агапах упоминает Минуций Феликс, младший современник Тертуллиана: «собрания наши», говорит в его сочинении «Октавий» христианин язычнику, «отличаются не только целомудрием, но и торжественностью; на них мы не предаемся пресыщению яствами, не услаждаем пира вином, самую веселость мы умеряем {с. 78} строгостью, целомудренною речью и еще более целомудренными движениями тела» [33].

Ориген упоминает только о поминальных агапах. «Когда совершается память их (умерших), мы призываем благочестивых вместе со священниками и наравне с клиром угощаем верующих; при этом мы питаем бедных и неимущих, вдов и сирот, так чтобы празднество наше служило в воспоминание и упокоевание души, память коей совершается, а для нас пред лицом Бога было благоуханным запахом» [34]. Последние слова указывают на жертвенный характер этих поминальных агап. Следовательно, — в Александрии в половине III в. агапа еще сопровождается евхаристией. Не то в Карфагене.

Агапа по Киприану

У св. Киприана Карфагенского впервые находим указание на отделение евхаристии от агапы и перенесение ее на утро. Доказывая недостаточность для евхаристии одной воды без вина против обычая некоторых еретиков (евионитов, маркионитов, энкратитов и др.), св. Киприан говорит: «Некоторые, может быть, обольщают себя тою мыслью, что хотя утром и приносится одна вода, однако вечером, когда мы приходим на трапезу, мы приносим растворенную чашу. Но во время вечера мы не можем созывать всего народа, чтобы совершить настоящее таинство (*sacramenti veritatem*) в присутствии всего братства. Правда, Господь не утром, а после вечера предложил смешанную чашу. Так неужели и мы должны праздновать вечерю Господню (*dominicum*, — другие переводят: «день Господень») после вечера и предлагать растворенную чашу тем, которые на собрании? Но Христу надлежало принести жертву вечером, чтобы самым временем показать и захождение и вечер мира... Мы же празднуем воскресенье Господне утром» [35]. Причина для совершения евхаристии утром таким образом — чисто внешняя, физические неудобства и невозможность для большинства из народа вечерних собраний.

Агапу описывает св. Киприан, по-видимому, в следующем месте: «И как теперь праздник и время досуга, то весь остаток дня, когда солнце направляется к западу, мы проводим в радости; но не позволяй себе за столом ни одной минуты остаться без благодарения Богу. Да огласится он трезвенным псалмопением, и поскольку у тебя хорошая память и звучный голос, то начни сам это пение по обычаю. Вы хотите застать для своих лучших друзей лучшим угощением, но если мы будем слушать песни духовные и духовно внимать им, то будем находить благочестивое удовольствие для уха телесного» [36]. Как у Тертуллиана и Климента агапа, по этому свидетельству, наполнена пением (зародыш песенного последования). Может быть, чтение и молитва совсем ушли с нее вместе с евхаристией.

Подобную же картину агап дают и Сивиллины книги, цитация которых в Апостольских Постановлениях [37] дает право относить их в III в.: «Обильными агапами и широко дающими руками, сладостными псалмами и богоугодными стремлениями к Тебе, Бессмертному, мы взываем и славим Тебя, неложного и Отца всех — Бога» [38]. Здесь указание на жертвенный и благотворительный характер агап, на обилие в них кушаний (ср. Климент Александрийский), на высокое одушевление, которое они поселяли, и на преобладание пения, даже как будто на песнь «Свете тихий».

Агапа по «Завещанию».

Из упомянутых канонических памятников III в. описывают агапу «Завещание», Каноны Ипполита и Каноны Египетские; последние в обеих редакциях своих — коптской (изданной Де Лагарде) и эфиопской (изд. Людольфом) не вполне тождественно.

Меньше других говорит об агапе и наиболее простую картину ее представляет «Завещание» [39]. В нем относительно агапы дается несколько частных указаний с неясными терминами, предполагающими хорошо знакомой обычную ее практику.

«На обеде или трапезе берут (подразумевается должно быть: «преломление», хлеб, освященный молитвою и преломлением — так, как то подробно описано в Канонах Ипполита и Египетских, см. ниже) те (подразумевается: сначала), которые ближе всего к пастырю, — также и относительно благословения (по Рамани: *ad benedictionem*; должно быть чаша с вином) [40]. Оглашенный же не получает. Кто близкий или родственник учителю мирских предметов (языческому?), не допускается к восхвалению и нельзя с ним есть из-за одного родства и близости, как бы он не предал волку того, что неизреченно, и не навлек на себя осуждения».

Далее следуют наставления тем, которые приглашены с епископом «в дом верного мужа» (на званную агапу), относительно умеренности в пище, питии и вообще о безукоризненном поведении, приличном «святым», чтобы не огорчить пригласившего; советуется есть так, чтобы были остатки для тех, кому захочет послать пригласивший; не брать пищи раньше старших; не состязаться в разговорах, но есть в молчании; говорить можно только в ответ на вопрос епископа; речь последнего нельзя сопровождать знаками одобрения [41].

Этот чин агапы Завещание дает после описания пасхальной службы, но, при изложении чина, автор предполагает его совершение во всякое время, и только ближайшим образом он имеет в виду Пасху; предваряется же и заключается это описание агапы указанием относительно пасхальной службы, {с. 80} которыми мы воспользуемся позднее. Неясно из «Завещания» отношение евхаристии к агапе. Но судя по тому, что «Завещание» дает особый чин литургии с отдельною частью для оглашенных и излагает этот чин после

утренней службы отдельно от агап, памятник явно предполагает совершенно отдельное от агапы совершение евхаристии.

Агапа по Канонам Ипполита и Египетским

Будучи очень кратким и общим в описании обыкновенной агапы, «Завещание» останавливается с любовью на описании пасхальной агапы, ничем не давая понять, что такая агапа — как увидим, с торжественным возжжением светильников, с пением псалмов и песен, чередующихся с молитвами, с длинными чтениями и поучением, с торжественным отпуском верных домой и продолжением службы на всю ночь для некоторых, что агапа в таком виде совершается еще когда-либо кроме Пасхи [42]. Каноны Ипполита и Египетские, наоборот, ничего не говоря специально о пасхальной агапе, многое из состава и обрядов пасхальной агапы «Завещания» переносят на обычную, по крайней мере воскресную, агапу. Кроме того, они раздельнее и яснее изображают центральный обряд агапы — преломление хлеба. По этим памятникам агапа тоже совершенно отдельная от евхаристии служба. По крайней мере, она может совершаться и без евхаристии: это дают понять памятники тем, что предполагают возможным совершение агапы одними мирянами без духовенства [43]. С евхаристией совершается обязательно агапа только воскресная и поминальная [44]. В последнем случае замечено: «Если бывает ἡνάμνησις (память) за умерших, прежде чем сядут (за трапезу агапы), принимают тайны; однако не в день первый» [45] (не в воскресный или а первый день по смерти?); таким образом евхаристия в таком случае совершалась ранее агапы; о воскресной агапе то же самое, по-видимому говорится в выражении; «обязательна (арабское слово, переведенное издателями по-латыни: *necessaria*) для бедных (для которых устраивается кем-либо агапа в день воскресный) εὐχαριστία, которая бывает в начале литургии» (арабское слово, переведенное издателями по-латыни *missa*). Существенным обрядом агапы считается преломление хлеба, которое совершается и без духовенства и следовательно без евхаристии. Если на агапе присутствует епископ, он совершает молитву над хлебом, благословляет его (*signet*) и разделяет (*distribuet*) между участниками [46]; в отсутствие епископа то же делает пресвитер [47]; «в отсутствие пресвитера диакон заступает его место в том, что касается молитвы и преломления хлеба, который он раздает приглашенным; но мирянину не подобает благословлять хлеб, но пусть только {с. 81} преломит, кроме этого ничего не делая» [48]. Хлеб, получивший такое благословение (а может быть преломление только — последнее неясно), называется хлебом благословения, εὐλόγια, или хлебом заклинания, ἑξορκισμοῦ [49], как очищенный (*purgatus*) молитвою. Хлебу этому, как показывает уже самое название его, приписывается особая святость и чудодейственность, очевидно сила против злых духов (здесь первоисточник примечания 2 гл. нашего Типикона о силе благословенных хлебов); в частности хлеб заклинания вкушают в начале агапы, «чтобы Бог сохранил агапы от страха лукавого, и чтобы невредимо возвышались они в мире» [50]. Оглашенным, которые не допускаются на агапы, посылаются однако же, по распоряжению епископа [51], хлеб заклинания [52] (как и чаша) [53], «чтобы они присоединились к церкви» [54]. Этот основной обряд агапы — преломление хлеба с благословением его и чаши и вкушение от них предваряется в Канонах Ипполита теми обрядами, которыми «Завещание» обставляет лишь пасхальную

агапу. «Если бывает агапа или устраивается кем-либо вечеря для бедных в день Господень (курιακῆ), во время возжжения светильника, в присутствии епископа встает диакон для возжжения. Епископ же молится над ними (бедными, участниками агапы) и над пригласившим их (строителем агапы). И отсылает их, чтобы шли восвояси до наступления темноты. Читают псалмы прежде чем разойдутся» [55]. В Канонах Ипполита и Египетских даются сходные с «Завещанием» предписания и о благоповедении за трапезой агапы, и чин ее заключается указаниями относительно того, что должны делать вдовы (диакониссы) после агапы, напоминающими наставления в «Завещании» вдов и дев в пасхальном бдении, но напоминающими полностью противоположностью им. Там вдовы остаются после пасхальной агапы для всенощной молитвы, здесь — по Канонам Ипполита: «Если кто пожелает приготовить вдовам [56] трапезу, пусть позаботится, чтобы они имели трапезу и были отпущены прежде, чем зайдет солнце [57]. Если же их будет много, пусть остерегается, чтобы не было беспорядка и пусть не препятствует разойтись им прежде вечера. Пусть каждой из них дается достаточно пищи и питья. Но пусть уходят прежде чем наступит ночь» [58]. Здесь те самые вдовы, которые одни с духовенством и девам совершают в «Завещании» пасхальное {с. 82} всенощное бдение после агапы, заботливо удаляются с наступлением вечера по домам, причем указывается и причина такого требования; беспорядки, возникавшие, очевидно, благодаря прежней практике. Есть и еще в этих памятниках несколько новых, по сравнению с «Завещанием», замечаний относительно агап, характерных для их истории. Так памятники ясно дают понять, что невоздержность и шумное поведение на агапе нередко «опечаливали» благотворителя — строителя ее, [59] и для предупреждения этих беспорядков Каноны Ипполита советуют просить строителя агапы о присутствии на ней его со всем семейством [60].

Если агапа совершалась вместе с евхаристией, то последняя предшествовала ей. Это ясно дают понять все рассматриваемые канонические памятники тем, что требуют принятия евхаристии прежде другой пищи. Каноны Ипполита, впрочем требуют этого особенно в дни поста [61]. «Завещание» же говорит об этом, как увидим, в связи с пасхальной службой. «Пусть всегда верный старается причаститься евхаристии прежде принятия пищи, тогда он неведомо для себя избежит печали» [62]. Последнее обещание за вкушение евхаристии прежде пищи Египетские Каноны дают в более конкретной форме: «Кто принимает, (евхаристию) с верою, если что и смертельное будет дано ему, не повредит» [63]. Тон этих требований показывает, что обычай такого принятия евхаристии был еще недавним и требовал особой настойчивости для прочного утверждения.

Начатки, как материал для агап

На устройство агап шли начатки, которые верующие приносили клиру от своих плодов и доходов. Такой древний памятник, как «Завещание», эти начатки поставляет в зависимость от доброй воли каждого: «Кто желает принести плоды или начатки жатвы, пусть приносит епископу»; епископ же благословляет принесенное и читает над ним особую молитву; при этом делается замечание: «Овощи не благословляются, но плоды деревьев, цветы — розы и лилии» [64]. Каноны Египетские и Ипполита уже советуют приносить начатки, но главным образом для благословления их епископом, — первые менее решительно: «Пусть стараются приносить во всякое время епископу начатки», а

Каноны Ипполита: «Кто имеет начатки... , пусть приносит» [65]. Как и в «Завещании» над принесенными начатками читается епископом (Каноны Ипполита) или священником особая молитва, в которой возносится благодарение Богу за плоды земные, призывается на них и на принесшего благословение Божие [66]. Во всех трех памятниках не сделано за {с. 83} мечания о назначении этих приношений, но что они шли между прочим на агапу, увидим сейчас из Дидаскалии. Реестр приношений полнее в Канонах Ипполита и Египетских, чем в Завещании. По Канонам Ипполита кроме древесных плодов приносятся «начатки огорода (вопреки «Завещанию») и виноградников, масла, меда, шерсти и начатки платы за труд» [67]. По Египетским канонам еще определеннее: «виноград, смоква, яблоко, маслина, груша, гранат, персик, вишня, миндаль»; при этом замечено: «не благословляются: лотос [68], лук, чеснок, дыня, арбуз, огурец и др. овощи; если приносятся цветы, принимаются роза и лилия; остальных не позволяй принимать; но за все, что кушается пусть воздают благодарение и вкушают, прославляя Бога» [69]. Вот первоисточник нынешнего благословения винограда и яблок в день Преображения. Эти начатки Дидаскалия уже превращает в прямые подати, увеличивая размер их, по крайней мере точно определяя этот размер: «Приноси (Церковь,) подати и десятины и начатки Христу, истинному Первосвященнику и Его Слугам, как десятину спасения... Когда (епископ) примет их, то он разделит правильно, потому что епископ хорошо знает нуждающихся... Часть пастыря должна быть отделена и отдана ему по обычаю, даже если он и не присутствует на агапе и при дарах» [70]. Следовательно, часть приношений поступала на устройство агапы (благотворительной), а остальное делилось между клиром и бедными. Дидаскалия точно определяет, какую часть из приношений должен получать каждый клирик: вдовица получает одну часть, диакон — две, а предстоятель — две двойных части. Об этих распределениях приношений говорят и Постановления Апостольские в таких же почти выражениях, как Дидаскалия, прибавляя, что певец и привратник получает тоже одну часть. Эти памятники следовательно требуют начатков уже не для благословения их, а на содержание клира и отчасти (Дидаскалия) на агапы, констатируя этим упадок института агап.

Утренняя по Тертуллиану

Тем более поэтому в III в. должно было на счет агапы выдвинуться вперед чисто «словесное», «умное» служение Богу. И так как вечер дня был занят Богослужением агапы, то этого рода и характера служение приурочилось к утру и развилось в довольно продолжительное утреннее богослужение. С падением агапы утреннее богослужение должно было получать все большее значение и преимущество пред вечерним. Но так как первая половина III в. была, можно сказать, временем наибольшего расцвета агапы (писатели этой половины III в., даже канонические памятники конца века дают самый богатый ритуал для нее), то в III в. утреннее богослужение едва лишь начинает приобретать себе такое положение, и только к концу этого {с. 84} века уже занимает в некоторых по крайней мере церквах первое место после литургии.

Из памятников III в. мы имеем лишь два известия об утреннем богослужении. В первом известии, принадлежащем Тертуллиану, знаменательно прежде всего, что писатель, вынужденный в апологетических целях коснуться богослужения христиан, не только

сначала говорит об утреннем богослужении, но и отводит ему не менее места, чем агапе. Не что другое, как утреннее богослужение, должны иметь в виду следующие слова Тертуллиана, непосредственно предшествующие выше приведенному свидетельству его об агапах.

«Мы устраиваем», — говорит Тертуллиан, — «сходки и собрания (*coetus et congregationes*), чтобы окружить Бога общими молитвами, как бы войском, собранным в одно место (*manu facta*). И эта сила приятна Богу. Мы молимся за императора, его слуг (*ministris*), его властей (*potestatus*), за существование этого века (*pro mora finis*) [71]. Мы собираемся для чтения (*commemoratione*) божественных писаний, если обстоятельства времени требуют увещания или напоминания. Этими священными словами мы питаем веру, одушевляем свою надежду, поддерживаем дерзновение, равно как укрепляем дисциплину, напоминанием правил (*disciplinam praeseptorum nihilominus inculcationibus densamus*); здесь даже убеждения (*exhortationes*), порицания (*castigationes*) и суд (*censura*) божественный: суд этот происходит (*nam et iudicatur*) с большою торжественностью (*pondere*), как среди уверенных в присутствии Бога; это — последнее предрешение (*summum praeiudicium*) будущего суда, так что если кто преступит его, удаляется от общения с нами в молитве, собраниях (*conventus*), богослужении и во всех священных отношениях (*commercii*)» [72].

Не лишено значения в этом свидетельстве уже и двоякое обозначение богослужebных собраний христиан, как *coetus* и *congregationes*. Последние, должно быть, были более многолюдны и торжественны, и возможно, что под ними Тертуллиан понимает далее описываемые им агапы, а под *coetus* в таком случае утренние богослужebные собрания. Последние, по Тертуллиану, носят преимущественно молитвенно-гомилетический характер в отличие от описываемых далее агап с сакраментально-певческим характером: тогда как на агапах главное было трапеза и пение [73], утреннее богослужение слагалось из молитв, чтения Св. Писания и поучения. Составные прошения молитвы представляют зачаток нынешних ектений, в частности — великой. В высшей степени замечательно упоминание о каком-то «суде» за богослужением, — может быть, отлученных недостойных членов после публ {с. 85} личного покаяния; эта своеобразная частность богослужения несколько напоминает Плиниеву *sacramento se obstringere* [74].

Утренняя по «Завещанию»

Из других памятников III в. известие об утреннем богослужении находим только в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа». Здесь дается уже полный и довольно сложный чин утрени. Об утреннем богослужении под именем «славословия на заре» (*collaudatio auroraе*) памятник говорит сразу же после литургии; между тем об агапе памятник говорит, как мы видели, только в чине пасхальной службы. Следовательно, к эпохе «Завещания» (концу III в.) утренняя уже заняла свое теперешнее почетное положение в круге суточных служб. Это была единственная после литургии общественная служба.

Все другие богослужебные собрания в особые, молитвенные часы дня, число которых как увидим, в III в. значительно возросло по сравнению со II в., носили частный, необязательный характер. Такою сделалась должно быть и агапа.

Епископская утренняя «Завещания»

«С первой зарей», — предписывает Завещание, — «епископ собирает народ, чтобы совершать службу до самого восхода солнца. Для первого славословия на заре он, окруженный предстоящими пресвитерами, диаконами и прочими (клириками), говорит: «Слава Господу». Народ: «Достойно и праведно есть».

Затем в памятнике помещена с заглавием «Прославление зари» (или славословие на заре) молитва для чтения ее епископом, начинающаяся словами: «Достойно и праведно хвалить Тебя нам и превозносить Тебя и исповедаться Тебе, неизреченный Боже, создавший все». В ней воссылается утренняя хвала Богу премудрому и премилостивому, укрепителю и защитнику душ наших, и Слову Его, почивающему со святыми своими, художнику, несотворенному, изъяснителю невидимых и чистых святынь, открывшему нам тайны мудрости о обещававшем свет бессмертия; во втором отделе молитвы, обращенном сначала тоже к Богу Отцу и Сыну Его, нашему Творцу и Искупителю, воссылается прошение, чтобы Сын Божий дал возможность непрестанно хвалить Его; в третьем отделе молитвы, обращенном уже только к Сыну Божию, Он прославляется за разные частные благодеяния, например, за помощь плавающим в море, заключенным в темницы, пытаемым, распинаемым на кресте, и воссылается прошение, чтобы Он дал нам ходить по Его заповедям и посетил милосердием своим малых и великих, князя и народ его, пастыря и стадо его. На каждый из первых двух отделов молитвы народ отвечает: «Тебя славим, Тебя благословим Тебе исповедуемся, Господи, и молимся тебе, Боже наш» [75]; а на последний: {с. 86} «Аминь». Затем:

«Поют псалмы и песни четыре: одну из Моисея, из Соломона (может быть, надписанный именем Соломона псалом 71) и какую-либо из пророков (т. е. из песней нынешнего нашего канона). Поют мальчики, две девы, три диакона, три пресвитера (не указано вместе, или попеременно-антифонно). И произносится славословие епископом и пресвитером следующим образом: «Благодать Господа нашего со всеми вами». Народ говорит: «И со духом твоим». Священник говорит: «Восхвалим же Господа нашего». Народ: «Достойно и праведно». Священник: «Да будут устремлены сердца ваши». Народ: «Имеем у Господа».

— Затем в памятнике следует с заглавием: «Славословие конечное» молитва из 3-х частей; в первой Бог Отец прославляется за дарование нам света телесного и духовного —

веры и за постоянные благодеяния и содержится прошение, чтобы Господь дал нам непрестанно славить Его; во второй Господь Иисус прославляется преимущественно за благодатные действия Его в душах наших; в третьей после прославления «Господа святого» за благо искупления и примирения с Отцом содержится ряд частных прошений к Нему: «помоги сиротам, помилуй одержимых, мучимых нечистыми духами и очисти их, научи немудрых; обрати заблуждающихся; освободи заключенных в темницы; нас же всех соблюди». На отдельные части молитвы народ отвечает так же, как в предыдущей молитве («Тебя славим, Тебя благословим...») По окончании молитвы

«чтец читает пророков и прочие (чтения); пресвитер же или диакон читает Евангелие; в заключение епископ или пресвитер учит, чему следует и что полезно. Затем бывает молитва и оглашенные получают руковозложение (подразумевается: оглашенные отпускаются). Епископ наставляет народ в том, что составляем тайну. Если же нет епископа, говорит пресвитер, чтобы верные знали, к Кому они приступают, и Кто у них Бог и Отец».

Памятник помещает и самый текст этого «тайного учения», «мистагогии», заключающий в себе изложение важнейших истин вероучения: о двух природах во Христе, о тайне воплощения и искупления, о победе Христа над смертью и адом (в нынешнем богослужении этой мистагогии соответствует символ веры). На мистагогию народ отвечает аминь. «Когда народ будет научен мистагогии, приносится евхаристия. Впрочем, мистагогия не всегда преподается, но только в Пасху, в день субботний, день Господень и в дни богоявления и Пятидесятницы» [76].

Замечание, что тотчас после мистагогии приносится евхаристия, показывает, что изложенная служба является вместе и подготовительной частью литургии, литургиею оглашенных. На ней, как мы видим, есть и молитва об оглашенных и то чтение Св. Писания, какое еще при Иустине мученике входило в состав этой части литургии. Потому-то, излагая в другом месте, выше, чин евхаристии, «Завещание» начинает этот чин прямо с принесения Даров и молитвы над ними, не касаясь подготовительной части литургии. Эта часть литургии таким образом в «Завещании» сливается с утреней.

{с. 87}

Возглашение диакона (утреня диаконская)

Но надо заметить, что изложенный чин утрени, с которой слилась литургия оглашенных, не полон: так как он помещен в отделе об обязанностях епископа, то он дает только молитвы и возгласы епископа. В другом отделе «Завещания», посвященном обязанностям диакона, приводится так названное там «Возглашение диакона» (*Prociatio diaconi*), т. е. ряд возгласов, какие делает за богослужением диакон. За каким богослужением делает их диакон, так не сказано; замечено только, что часть их предшествует молитве епископа или пресвитера, а часть следует за нею. Но возгласы эти отличны от помещенных в чине

евхаристии и соответствуют возгласам диакона на литургии оглашенных в «Постановлениях Апостольских». Следовательно, такое же приблизительно место в чине богослужения должны занимать они и по настоящему памятнику, т. е. должны были входить в состав утреннего богослужения, состоявшего из утрени в собственном смысле (славословия на заре) и подготовительной части литургии. Это «Возглашение диакона», являющееся как бы самостоятельной службой (утреней) диакона, подобно тому, как «Завещание» имеет особую утреню епископскую, особую пресвитерскую и даже особую «утреню вдовиц», состоит из 12 подготовительных возгласов, 22 прошений и 1 заключительного возгласа. Подготовительные возгласы: «Встанем. — Каждый пусть знает свое место. — Оглашенные пусть уйдут. — Смотрите, да не кто нечестивый, да не кто нерадивый. — Смотрите, кто не верит, пусть уйдет. — Единодушно помолимся. — Да не будет какого-либо любодея, да не будет гневающегося. — Кто раб греха, пусть уйдет. — Смотрите, как сыны света будем просить. — Помолимся Господу Богу Спасителю нашему Иисусу Христу». «Затем, когда пресвитер или епископ начнут молитву (неизвестно какую)» — продолжает непосредственно «Завещание», — «народ молится и преклоняет колена. Диакон же говорит так». Следуют 22 прошения в такой форме: «За то-то помолимся, чтобы Господь...». 1-ое прошение — о небесном (свышнем мире), 2 — о вере, 3 — о согласии, 4 — о терпении, 5 — об апостолах (о даровании силы подражать им), 6 — о пророках, 7 — об исповедниках, 8 — об епископах, 9 — о пресвитерах, 10 — о диаконах, 11 — о пресвитерах (опять) [77], 12 — об иподиаконах, чтецах и диакониссах, 13 — о мирянах верных, 14 — об оглашенных, 15 — о царстве, 16 — о высших властях, 17 — о всем мире, 18 — о плавающих и путешествующих, 19 — о гонимых, 20 — об умерших, 21 — о падших, 22 — о всех нас. Ряд прошений заключается общим возгласом: «помолимся и умолим Господа, чтобы принял наши молитвы». «По окончании же возгласов диакона, — продолжает «Завещание», — епископ дает знак рукою, и диакон говорит: «Восстанем в Духе Святом, чтобы, соделавшись уже мудрыми, мы возрастали в Его Благодати, славясь во имени Его, назидаясь на основании апостолов и молясь помолимся, чтобы Господь милостиво {с. 88} принял молитвы наши». Епископ затем оканчивает (делает отпуст). Народ говорит аминь» [78].

Подготовительная часть литургии и связь ее с утреней

Судя по тому, что возглашение диакона высылает оглашенных из церкви, надо думать, что это возглашение следовало за молитвою об оглашенных, руковозложением на них и отпуском их, что все имело место после чтений и поучения [79] (до мистагогии). В Апостольских Постановлениях упомянутая ектения «Завещания» сделана уже ектенией за верных, по удалении из церкви оглашенных, одержимых и иже к просвещению [80], но в другом же месте Апостольских Постановлений аналогичная ектения положена даже после лобызания пред самым принесением евхаристии [81]. Другие древние литургии имеют такую же или аналогичную ектению. Так, литургия халдейская делит такую ектению на две части, помещая одну часть после Евангелия, а другую после символа веры; армянская литургия одну часть ектении имеет пред чтением, а другую после символа [82]; наконец наша литургия (Василие-Златоустовской редакции) поставила эту ектению (в сокращении) на самое начало подготовительной части литургии, а после чтений ввела другую ектению,

не менее торжественную (сугубую); так сделано и по аналогии с литургией у нас и на утрени и вечерни.

Неодинакова была и практика чтений в III в. на утреннем богослужении, сливавшемся с подготовительной частью литургии. Как мы видели, «Завещание» указывает для этого богослужения чтения из пророков и «прочих», а затем Евангелие. Апостольские Постановления заключают уже более сложную и определенную практику чтений: они указывают два ветхозаветных чтения: из закона и пророков, и два или три новозаветных из Деяний, посланий и Евангелий [83]; сирийская и халдейская литургии чтения из Деяний иногда заменяют чтениями из соборных посланий; армянская имеет одно пророческое чтение пред посланиями апостольскими; коптская и эфиопская литургии не имеют ветхозаветных чтений, но пред Евангелием имеют три чтения из Нового Завета в следующем порядке: из посланий Павловых, соборных и Деяний [84]. Из взаимного влияния и соединения этих видов практики и возникла наша теперешняя, по которой ветхозаветные чтения отнесены исключительно к вечерне, новозаветные — к литургии, а утреня, как служба близкая по времени к литургии, оставлена без чтений, исключая иногда Евангелие.

Надо заметить, что, исключая Тертуллиана, другие памятники III в., на говоря о составе утреннего Богослужения, подготовительную часть литургии, слившуюся в Завещании с утреней, представляют приблизительно в таком же виде, как «Завещание». Так, арабская Дидакалия (т. е. арабский перевод «Завещания» для коптской церкви) говорит о подготовительной части литургии в следующих двух местах:

«место для крещения должно быть сбоку церкви, чтобы оглашенные, которые в нем, имели возможность слушать перикопы и гимны духовные и псалмы, которые говорятся в церкви» [85].

Епископ

«начинает служить литургию по чину и именно так. Сначала скажет благодарение, затем, когда весь народ сидит, сделает им объяснение слова, т. е. свящ. книг, и учит их покаянию (обращению), как прилично, и пути честности. Затем пусть говори псалмопение из книги псалмов, их поэтов сентенций, от мудрых благодати; и весь народ с пониманием и страхом это слушает, и с сокрушенным сердцем следует этому. Затем пресвитеры приносят хлеб и чашу евхаристии» [86].

Подготовительную часть литургии должно быть имеет в виду и Тертуллиан, когда говорит об одной монтанистке, что она «по мере того как читаются писания, поются псалмы, произносятся беседы и возносятся молитвы, получает новый и новый материал для видений» [87].

Делая теперь общий обзор утреннего богослужения по «Завещанию» и сопоставляя это богослужение с известием Тертуллиана, получаем такую картину. По «Завещанию» утренняя состоит из пяти главных частей: 1) двух молитв епископа, 2) ветхозаветных псалмов и песен между ними, 3) чтений из Св. Писания, 4) двух поучений: одного для всех, включая и оглашенных, и одного для одних верных, 5) торжественных молитв между этими поучениями: одной над оглашенными с руковозложением и отпуском их, и одной для верных с возглашениями диакона и коленопреклонением. Это таким образом уже очень сложный чин, сложнее даже, чем имеет утренняя в некоторых памятниках IV в.; но эта сложность много обязана тому обстоятельству, что к утрени непосредственно примкнула литургия, и первая ее часть слилась с ней. Не везде и в III в. Произошло такое слияние, а в IV и особенно в V в. большинство литургий уже имеют подготовительную часть, литургию оглашенных; следовательно, это слияние было местным явлением той церкви, где возникло «Завещание» (сирской), а может быть, и некоторых других, и во всяком случае временным явлением. Но оно важно, как свидетельство того, что в утреню стало кое-что вноситься из литургии (как и в вечерню, благодаря прежней связи литургии с Агапами) например, молитвы {с. 90} за оглашенных. — В известии Тертуллиана утреннее богослужение представляется короче, но из указываемых «Завещанием» частей оно не имеет только песен, может быть случайно не упомянутых. «Суд», о котором говорит Тертуллиан, невольно напоминают возгласы диакона: «да не кто любодей...». Эти возгласы — должно быть ритуальный остаток прежнего отлучения тяжких грешников, под формою удаления из с торжественных богослужебных собраний. Итак, в утрени Сирской Церкви III в. уже был дан зародыш и нынешних молитв за шестопсалмием и в конце утрени (главопреклонения), и нынешнего шестопсалмия (псалмы), и великой ектении, и канона (песни Моисея и пророков), и Евангелия.

Пресвитерская или будничная утренняя по «Завещанию»

Представленный чин утреннего богослужения, по «Завещанию» является епископским собственно чином его. По-видимому, он совершался только в праздничные дни, так как «Завещание» дает и другой чин этого богослужения, озаглавливаемый: «Славословие ежедневное» и предназначенный для совершения одним пресвитером. Эта утренняя могла отправляться и без народа, как видно из следующего предварительного замечания к ней: «Славословие ежедневное говорят пресвитеры в церкви, сами по себе в предписанной время». Это ежедневное славословие, т. е. будничная или священническая утренняя представляет из себя сокращение и видоизменение первой, торжественной, праздничной, епископской утрени. Она состоит лишь из одной трехчастной молитвы с вступительным возгласом: «Благодать Господа нашего со всеми вами». Народ: «И со духом твоим». Священник: «Хвалите Господа». Народ: «Достойно и праведно». Священник читает молитву, обращенную исключительно к Богу Отцу, первая часть которой заключает прославление за общие благодеяния Божии и особенно духовные, дарованные искуплением, вторая — за искупление, и последняя — за частные благодеяния Божии страждущим и Церкви. Молитва вдвое короче епископской, но совпадает с ней иногда в выражениях. Народ на каждый из трех отделов ее отвечает теми же возгласами, как на

епископской утрени. Ею и оканчивается богослужение, но прибавлено замечание: «если же кто говорит пророческие слова (присоединит чтение из пророков), будет иметь награду» [88]. В этом чине утреннего богослужения впервые дан тип будничной службы в отличие от праздничной. Вместе с тем чин этот близок к позднему типу часов и однородных с ними служб (полунощницы и повечерия), состоя из одной молитвы и одного чтения, притом же необязательного и ветхозаветного.

Полунощница и утрени вдовиц по «Завещанию»

Назначая для всякой степени клира свою службу, частнее — свою утрени, «Завещание» дает особый чин такой утрени и для вдовиц, главных {с. 91} представительниц («пресвитеров») женского церковнослужения, а вместе и аскетизма той церкви, где возник этот памятник. Вдовица поставлялась здесь в это звание особою молитвою епископа; в лестнице иерархии она стоит ниже диакона и выше иподиакона и чтеца; она обязана была к постоянному молитвенному уединению и должна была совершать особенно в праздники особые службы ночью и утром, на заре. Службы эти вдовицы совершали одиночно; но, замечает «Завещание», если у вдовицы есть единомысленные подруги — девы, весьма хорошо будет, если они с нею будут молиться, чтобы ответить аминь. Службу вдова могла совершать или дома, или в церкви, но в период очищения ей не дозволялось приступать к алтарю. Обе службы вдовиц состоят из одной молитвы. В «ночном славословии» вдовица сначала прославляет святого непорочного Бога праотцев, пророков и апостолов от всей души, сил и сердца своего за Его попечение о бедных и слабых и за то, что благоволил ее сделать слугою Своею, и просит укрепить сердце ее для совершенствования в Духе Святом и возратить им, вдовицам, юность для созидания церкви; обращаясь затем к Сыну, Слову и Уму Отца, и исповедуя все сделанное Им для нашего спасения, вдовица просит Его помочь вдовицам, управить их помышления в крепкой вере. «Утреннее славословие» предназначается (надписанием его) уже «Для вдовиц, пользующихся председательством на собраниях». Славословие обращено к Богу Отцу, и после общего прославления Его Промысла и милосердия заключает молитву, чтобы Он усовершил в рабе Своей дух совета, благочестия и правосмыслия, после чего Следует хвала Богу, удалившему от «нашей» (вдовиц) бедности всякое треволение, раздор, плохой обычай, сомнение, страх, слабость; хвала Богу изменившему образ мыслей вдовиц, исправившему помышления для правого служения Ему [89]. Эти «вдовиц» службы напоминают нынешние келейные «правила» простотою и однообразием своего содержания. Характерно, что они указываются только для аскеток-женщин, а не для мужчин. «Завещание», как памятник, возникший в Сирии, может говорить только о практике этой церкви. Но если такие сложные чины утрени были в III в. у одной церкви, то они возможны были и во всякой другой.

Часы и дни совершения евхаристии

Перечисленные памятники богослужения ясно показывают, что по крайней мере к концу III в. евхаристия окончательно перенесена была на утро, следуя непосредственно за утренним богослужением, которое начиналось с зарею. Так было не только на родине

«Завещания» — в Сирии, но судя по свидетельству Тертуллиана и в других церквях; «таинство Евхаристии, — говорит он, — мы принимаем в предрассветных собраниях и не от других чьих рук, как только от рук председательствующего» [90]. Возможно, {с. 92} что в некоторых местах продолжала держаться и прежняя практика — вечернего совершения евхаристии, о такой практике есть свидетельство не только из первой половины III в. (Климент Александрийский) [91] но и из второй (Киприан Карфагенский [92], Каноны Ипполита и Египетские [93]), — но по странной случайности свидетельство эти касаются лишь Египта, в котором обычай вечернего совершения евхаристии существовал еще и во времена историка Сократа (V в.) [94].

И относительно дней, в которые совершалась евхаристия, не было полного однообразия в церквях. «Завещание» довольно ясно дает понять, что евхаристия совершалась только в субботы, воскресенья и праздники, которых было три: Пасха, Пятидесятница и Богоявление [95]. К этим дням, как увидим впоследствии, надо присоединить и памяти мучеников (местных). Так было следовательно в Сирии во второй половине III в. Но в Риме и Африке, по-видимому, имела место ежедневная евхаристия. Тертуллиан, объясняя молитву Господня, под хлебом насущным понимает тело Христово и замечает: «Итак, прося ежедневного хлеба мы просим вечности (*perpetuitatem*) во Христе и неотделимости от Тела Его» [96]. Отсюда можно заключать к ежедневному совершению евхаристии, особенно если сопоставить эти слова с толкованием 4-го прошения молитвы Господней у св. Киприана: «мы просим давать этот хлеб нам ежедневно, чтобы, будучи во Христе и ежедневно получая от Него евхаристию в пищу спасения, не лишиться небесного хлеба и не отделиться от Тела Христова, если будем удалены от причащения при совершении какого-либо очень тяжкого греха» [97]. Ориген говорит: «христиане каждый день едят плоть Агнца, т. е. Плоть Слова Божия, слушают писания, каждый день принимают Пасху, за нас закланную, т. е. Христа» [98].

Преждеосвященные Дары

Но возможно, что во всех этих свидетельствах речь не об ежедневном совершении евхаристии, а только об ежедневном причащении. От Тертуллиана мы узнаем, что тогда уже существовал обычай брать евхаристические дары на дом для ежедневного принятия их. Тертуллиан представляет христианке и такой довод против брака с язычником: «не заметит ли (муж), что ты нечто вкушаешь втайне прежде ужина? И когда узнает, что это не иное, как хлеб, то что он может подумать на твой счет в своем невежестве?» [99] Св. Киприан рассказывает, что женщина, «пытавшаяся недостойными (по др. ркп. — «нечистыми») руками открыть свой ковчег (*arcam suam*), в котором хранилась свя {с. 93} тыня Господня (*Domini sanguis*), была опалена огнем, исшедшим оттуда» [100]. Возможно, что сохранение Даров вызывалось иногда желанием не нарушать поста их вкушением, о каковом опасении, как увидим, упоминает Тертуллиан [101]. Ввиду этого же, должно быть кое-где стал употребляться обличаемый св. Киприаном обычай употреблять на утренней евхаристии воду вместо вина [102]. Все это подготовляло идею Преждеосвященной литургии.

Молитвенные часы по писателям III в

Утреннее богослужение и агапа с присоединением к тому или другой евхаристии (литургии) были, мы видим, и в III в., как во II и в I, не только главными церковными службами, но и единственными общественными службами. И они не исключали существования особых частных служб, совершавшихся духовенством или одним, или при участии немногих усердных верующих, как в церкви, так и на дому. Апостольский обычай освящать молитвою три наиболее знаменательные и важные в течение дня часы поддерживался, как мы видели, и во II в. и перешел в III в. Во II в. об этом обычае свидетельствует только «Учение 12 апостолов», не указывая, какие именно часы освящались молитвою. Свидетельства III в. По этому вопросу и более часты, и более определены. Видно, что обычай освящать молитвою известные часы дня теперь более и более распространяется и утверждается.

Для Климента Ал. Молитвенные часы твердо установившийся и распространенный обычай.

«Если некоторые отделяют (ταῖς ἀποπέμουςι для молитвы определенные часы, как например, 3-й, 6-й и 9-й, то одаренный ведением (ὁ γνωστικός) молится всю жизнь, стараясь молитвою сопребывать с Богом. Он оставил, коротко сказать, все бесполезное, достигнув туда, где он получил совершенство, как поступающий по любви. Но и выделение трех часов для чествования одинаковыми молитвами (ταῖς ἰσαῖς εὐχαῖς τετιμημένας) общепризнано в виду трех блаженных состояний святых» [103].

Таким образом, на молитвенные часы Климент смотрит, как на хорошее средство к нравственному преуспеянию, не обязательное только для достигшего совершенства и способного к непрестанной молитве. В другом месте Климент говорит о 6 часе дня, как о таком, в котором «имело место (ἐμφαίνει) нечто из домостроительства спасения, — именно завершен (ετελειώθη) человек» (имеется в виду должно быть искупление [104]).

{с. 94}

Тертуллиан о молитвенных часах говорит приблизительно в таком же духе:

«Что касается времени молитвы, то не будет излишним внешнее соблюдение даже известных часов, тех, разумею, общеизвестных часов, кои обозначают собою промежутки дня: 3-й, 6-й и 9-й, на которые и в Писании можно находить указание, как на часы более торжественные (solemniores)»;

сославшись на сошествие Св. Духа в 3-й час, и на молитвы ап. Петра и Иоанна в 6 и 9 часы, Тертуллиан продолжает:

«хотя апостолы действовали просто, без всякого намерения дать правило для исполнения, однако хорошо будет установить некоторое предупреждение (*praesumptionem*), которое и увещание к молитве скрепляет и по временам, как некий закон, исторгает нас от будничных дел для выполнения этой обязанности, — именно, чтобы мы молились ежедневно не менее трех раз, как поклоняющиеся Отцу и Сыну и Св. Духу, — что, как читаем, было соблюдаемо и Даниилом сообразно, конечно, обычаям Израиля. Не говорим об установленных (*legitimae*) молитвах, которые без особого напоминания (*sime ulla admonitione*) должны быть совершаемы при наступлении дня и ночи» [105].

В другом месте Тертуллиан, уже ставший монтанистом, защищая посты этой секты от упреков со стороны православных в новизне и строгости, сравнивает с постами молитвенные часы.

«Если в том же комментарии («Деяниях») Луки указан третий час молитвы, в который исполнившиеся Духа Св. были приняты за опьяневших, а шестой, в который Петр взошел в горницу, и 9-й, в который ходили в храм, то почему мы не понимаем это так, что нужно безразлично всегда и всюду и во всякое время молиться, а так, что это были часы и более знаменательные (*insigniores*) в человеческих делах, разделяющие день, распределяющие работу и сказывающиеся в общественной жизни, и более торжественные в божественных молитвах что доказывает и пример Даниила, молившегося трижды в день, конечно с выделением (для молитвы) каких-либо часов, но не иных, как ставших отсюда знаменательными и для апостолов, т. е. 3, 6 и 9-го» [106].

Есть у Тертуллиана упоминание и о ночных молитвах: доказывая христианке неудобство для нее языческого супружества, Тертуллиан говорит о муже язычнике: «охотно ли он отпустит тебя на ночные собрания (*convocationibus*), если это потребуется?» [107]

Ориген на молитвенные часы держится более высокого взгляда, чем его учитель Климент Ал.: «Вся жизнь мужа святого должна быть великою, непрерывною молитвою, часть которой и составит молитва в собственном смысле, каковая должна совершаться не менее трех раз в день»; сославшись на Даниила, ап. Петра и Давида в доказательство необходимости молиться в три «времени дня», Ориген прибавляет: «но и ночное время не будем проводить без этого рода молитвы, как о Павле в Деяниях говорится, что он с Силою в Филиппах молился ночью» [108].

{с. 95}

Св. Киприан уже старательно углубляется в символику молитвенных часов дня. Видя вместе с Тертуллианом в тройном числе часов таинство св. Троицы, св. Киприан усматривает такое же знаменование и в трехчасовых промежутках, отделяющих эти часы друг от друга; в частности знаменательность 3 часа св. Киприан усматривает в сошествии Св. Духа, 6-го в молитве ап. Петра, решившей принятие язычников в церковь, 6-го и 9-го в том, что

«Господь в час 6-й распятый до 9-го омыл кровию Своею грехи наши... У нас же, возлюбленные братия, сверх часов, из древности наблюдаемых, ныне и времена (spatia) моления и таинства возросли. Ибо должно молиться и поутру, да утренним молением славится воскресение Господа. При захождении солнца и окончании дня нужно опять молиться; так как Христос есть истинное солнце и день истинный, то при захождении солнца и окончании дня, когда молимся, да придет на нас свет, просим (praesamur) пришествия Христова, имеющего подать благодать вечного света... А если мы во Христе, т. е. во свете, всегда пребываем, то и ночью не должны прекращать молитвы... Да не воспрепятствует нам тьма, которой избежали; да не последует опущение молитвы в ночные часы (nulla sint horis nocturnis precum damna) от лености и нерадения» [109].

Итак, все важнейшие церковные писатели III в. упоминают о молитвенных часах и все одинаково в качестве таких часов называют 3, 6 и 9, замечая, что кроме них молитве посвящаемся утро и вечер, и что были в обычае молитвы и ночью. По-видимому, в эти часы предполагается частная молитва, по аналогии этих часов с утренними и вечерними богослужебными собраниями, равно как наименование у Тертуллиана ночных молитв «собраниями» (convocationes) позволяет думать, что кое-где и кое-когда в эти часы делались и небольшие молитвенные собрания. Таким образом писатели первой половины III в. знают уже, не считая утрени с литургией и вечерни, до 6 молитвенных часов (а с этими службами — 8): утренняя молитва, 3, 6 и 8 часы, вечерняя молитва и ночная молитва, может быть даже не одна (св. Киприан: «ночные часы»). Молитвы 3, 6 и 8 часов имели следовательно такой приблизительно характер, как утренние и вечерние молитвы. Отсюда и ныне у некоторых восточных христиан (например армян), сохранивших весьма древнюю церковную практику, утренние и вечерние молитвы считаются церковной службой наравне с другими (как и в некоторых древних греческих и славянских часословах). Замечательно свидетельство св. Киприана, что «ныне и времена моления и таинства возросли»: на его глазах как бы происходило и умножение и усложнение этих второстепенных церковных служб.

Молитвенные часы по каноническим памятникам III в.

Естественно, что канонические памятники III в., которые относятся скорее к его второй половине, чем к первой (на каковую падают вышеупомянутые {с. 96} свидетельства), знают уже и несколько большее количество молитвенных часов и более общественно-богослужебный характер за ними. Свидетельства канонических памятников о

молитвенных часах важны для нас и тем, что они говорят о практике разных церквей: сирской, египетский, римской и тем не менее указывают однообразную практику. Небольшая же разница в этой практике у разных церквей может говорить за то, что эта практика выработывалась независимо. В виду особой важности этой эпохи для выработки ритуала богослужебных часов, которому теперь клались первые основы, мы приведем параллельно все предписания этого рода в канонических памятниках III в. Начнем с «Завещания», как дающего более краткие указания.

«Завещание» в своих предписаниях о молитвенных часах делает различие между клиром (частнее епископом и пресвитером) и мирянами, требуя от первого большего усердия и тщательности в соблюдении этих часов. При этом место об епископо-пресвитерских часах молитвы в Завещании имеет в сирской рукописи и в арабском переводе для коптской церкви характерные разности (отмеченные у нас курсивом)

1. «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» в сирской редакции:

Да будет епископ постоянно у алтаря, пребывая в молениях долго и ночью, особенно же в предписываемые ночные часы, именно в первый, в полночь и в первый час зари, когда появляется рассвет. Сверх же этого утром (,?) в час третий, в час шестой, в час девятый, в час двенадцатый и в час светильника. Если же он молится за народ и за себя во всякое время непрерывно, хорошо делает. И пусть будет один в здании церкви. Но если есть у него один ли два участника, то хорошо, если он с ними пребывает для совместной единодушной молитвы в слове. Ибо где два или три находятся во имя Мое, как помните, Я сказал вам, и Я буду среди них. Если же не может непрерывно всю ночь пребывать, по крайней мере пусть остается (в храме) в вышеуказанные часы. Ибо тогда Ангелы навещают церковь [110].

2. «Завещание» в арабском переводе для коптской церкви («Арабская Дискалия»)

Да будет епископ постоянно при алтаре и свободным для молитвы днем и ночью, — особенно в часы, в которые полагается молитва: в начале дня и во время отхождения ко сну и в полночь и во время рассвета, и затем в час дня первый, а также в 3, 6 и 9 и в сумерки. Если же он молится за себя и весь народ и во всякое время, хорошо поступает; и пусть будет один в церкви. Если же у него есть один или два участника и ему угодно, чтобы они с ним были, пусть устроит так, чтобы они помогали ему во всяком деле, особенно молитвах и молениях, которые нужно совершать внимательно и в согласии, поелику Господь сказал: где два или три собраны во имя Мое, там и Я посреде их. Если же не может совершать молитвы непрерывно днем и ночью, пусть молится в те часы, которые мы указали. Тогда св. Ангелы будут посещать церковь и служить ей [111].

{с. 97}

3. Завещание (о молитвенных часах для мирян).

Всегда народ пусть заботится о том, чтобы неопустительно молиться с самым рассветом, как только встанут с ложа и помоют руки; а затем уже пусть идут на дело, какое кому угодно. {с. 98} Пусть все заботятся о том, чтобы молиться в третий час со скорбью и трудом, или в церкви, или если не могут пойти в церковь, то дома. Это час, в который был введён на крест Единородный. Равным образом да будет молитва со скорбью в шестой час ибо тогда был разделён день мраком. И так да будет голос, который подражал бы пророкам творению скорбящему. Также и в час девятый пусть простирается одно моление со славословием, как бы в подражание душам тех, которые славят Бога неложного, помянувшего святых Своих [112] и пославшего Слово Свое и мудрость Свою для просвещения их. Ибо в этот час жизнь открылась верным, потекли кровь и вода из ребра Господа. {с. 99} Вечером, так как он начало следующего дня и представляет образ воскресения (конечного), (Бог) сделал, чтобы мы (Его) хвалили. В полночь пусть встают хвала и превозносятся Бога за (Господне) воскресение. Необходимо, чтобы муж верный, имеющий (не?) верную жену, шел и совершал молитвы в установленные часы. {с. 100} На заре пусть прославляют с псалмопением, поелику, Христос) воскресши прославил Отца при пении апостолов. Те, которые чисты, пусть не опускают какого-либо из указанных часов молитвы [115].

4. Каноны Ипполита

Все принадлежащие к чину христиан, должны молиться прежде всего в то время, когда встают от утреннего сна. Когда же собираются молиться, пусть умоют руки. Тоже пусть делают перед каждым своим делом. Если в Церкви есть собрание для слова Божия, то каждый пусть спешит туда на это собрание и пусть знает, что слушание слова Божия нужно ставить гораздо выше наслаждения всем блеском этого мира, и что тот понесет большой убыток, кому когда-либо нужда помешает услышать слово Божие. Пусть стараются почаще, освободившись от дел, собираться в церковь и крепко отгонять от себя ненависть к врагу, особенно если кто-либо знает грамоту. Тем более он получит пользы, если слышит то, чего не знал, ибо Господь присутствует на месте, где совершается память величия (Его) и сходит Дух на соборных и изливает на всех благодать Свою. Кто же между ними человек двойного сердца (мужества?), в тех Он почивает, так как вы слышали о поставлении их (хиротонии?) в Духе. Движущиеся же своим разумом (следующие только его внушениям?) (и остающиеся) дома, не следуют тому, что слышат в церкви. И так каждый пусть старается с большим усердием посещать церковь во все дни, в которые совершаются молитвы. А в какой день в церкви не молятся, возьми Писание и почитай в нем. Пусть солнце утром увидит Писание на коленях твоих. {с. 98} Пусть молятся и в третий час, так как в это время Спаситель добровольно был распят для спасения нашего, чтобы даровать нам свободу. Затем молись в шестой час так как в этот час вся тварь

пришла в смятение из-за ужасного преступления, совершенного иудеями. В час девятый опять пусть молятся, так как в этот час Христос молился и предал дух в руки Отца Своего. {с. 99} И в час, когда солнце заходит пусть молятся, так как это — завершение дня. А затем и в светильничное вечером пусть молится, так как Давид говорит: ночью говорю. А затем и в полночь пусть молится, так как Давид то же делал. Павел и Сила, слуги Христовы, молились в полночь и хвалили Бога [113]. Итак, должны мы воспоминать о Боге каждый час. И когда кто ложится на постель для сна, должен молиться в сердце своем, делая это таким образом (выпала молитва, может быть Господня) [114]. Кто же связан супружеством, всякий раз, когда захочет встать от бока жены своей, пусть молится. Ибо супружество не сквернит. И после возродения не нужно бани, исключая омовения рук и ничего кроме этого, так как Дух Св. благоухает тело верного и все его очищает. Пусть же старается каждый с большим усердием молиться в полночь, ибо отцы наши говорили, что в этот час вся тварь готова для службы славе Божией, чины Ангелов и души праведных благословляют Бога, как свидетельствует Господь, говоря об этом: «полунощи же вопль бысть: се Жених грядет, исходите во сретение ему». {с. 100} А затем и в то время, в которое поет петух, должны быть установлены молитвы в церквах, так как Господи сказал; «бдите яко не весте, в кий час Сын человеческий приидет, в петлоглашение или заутра» [116].

{с. 97}

5. Египетские Каноны

Все верные, мужчины и женщины, вставши утром от сна, прежде чем примутся за какое-либо дело пусть умоют руки и помолятся Богу и тогда только отправляются к своим делам. Но если имеет место поучение в слове Божиим, каждый пусть предпочтет идти в то место, приняв в соображение, что Бог услышит, когда он будет говорить (с Ним) чрез поучающего. Ибо, помолясь в церкви, он будет в состоянии миновать неприятностей дня. (Бого)боязненный должен помнить, что большая потеря не идти в место, где учат, особенно же (если) он может читать. Или (?) если пришел учиться, то никто из вас пусть не будет (приходит?) последним в церкви, на месте, где сообщается наставление. Тогда должно предоставить проповеднику предлагать, что всем полезно, и ты услышишь то, о чем не думал, и получишь пользу от того, что Святой Дух даст чрез поучающего. Таким образом твоя вера утвердится в том, что ты услышишь. Далее же тебе в том месте будет сказано и то, что ты должен делать у себя дома. Посему пусть каждый будет усердным в посещении церкви, места, где цветет Дух Святой. Если же в какой день не бывает поучения, то каждый пусть дома у себя возьмет св. книгу и вдоволь читает в ней то, что ему кажется полезным. {с. 98} И если ты дома, молись в третий час и хвали Бога. Если же ты в другом месте, и наступит этот час, то молись в сердце твоём к Богу. Ибо в этот час виден был (оказался) Христос пригвожденным ко Кресту. Посему и в Ветхом Завете закон повелевал класть на каждый час хлебы созерцания (предложения) в прообраз Тела и крови Христовых, и (повелевал) заклятие бессловесного агнца, который есть прообраз совершенного Агнца, ибо пастырь — Христос; Он хлеб, пришедший с небес. Подобным

образом молись снова в шестой час. Ибо когда Христос был пригвожден ко кресту, то день этот разделился, и появился великий мрак. Посему в этот час пусть молятся сильной молитвой, подражая голосу Того, который молился, когда вся тварь померкла от иудейского неверия. А далее великую молитву и великую хвалу должно совершать в девятый час, чтобы ты знал, как душа праведных славит Господа истинного Бога, который вспомнил о святых (и) послал им Сына Своего, Который есть Его Логос, чтобы Он просветил их; ибо в этот час Христос был прободен в ребро копьем, истекла кровь и вода и затем Он просветил еще остаток дня до вечера. {с. 99} Посему должен и ты, идя спать начать день и сделать его образом воскресения. Молись далее, прежде чем упокоишься на ложе твоего сна. И в полночь, поднимаясь на ложе твоем, умойся и молись; мыться же нужно чистой водой. Если имеешь жену, молитесь вместе попеременно. Если она еще неверующая, отойдя один, помолись и опять возвратись на ложе твое. Ты связан браком не для того, чтобы пропускать молитву; ибо вы не осквернены; кто омылся, тем не нужно снова мыться; ибо они чисты и непорочны; подувши на руку твою и назнаменав себя слюною уст твоих, ты весь чист до ног твоих. Ибо это дар Духа Св. и каплями воды (служат капли) крещения, сходящие на источник, т. е. сердце верующего, очищая того, кто стал верующим. Нам же необходимо в этот час молиться, ибо старцы (греч. т.: πρεσβύτερος) предали нам этот обычай и научили нас так умываться. В этот час вся тварь покоится, благословляя {с. 100} Бога. Звезды, деревья и воды как бы стоят; все воинство Ангелов совершает служение с душами праведных; они благословляют Бога всемогущего в этот час; посему кто верит, пусть молится в этот час. Господь же так сказал, свидетельствую об этом: «полунощи вопль бысть: се Жених грядет; исходите в сретение ему». И прибавил: «сего ради бдите, яко не весте дне ни часа, в онь же Сын человеческий придет». Подобным образом вставая в час, в который петух поет, молись. Ибо в этот час сыны Израилевы отреклись Христа, Которого мы, веруя в Него узнали чрез веру, взирая полные надежды на день вечного света, который будет светить нам вечно в воскресении мертвых [117].

Сопоставляя друг с другом все эти свидетельства, нельзя не заметить прежде всего, что «Завещание» сообщает молитвенным часам отчасти тот характер, какой они имеют теперь в католической церкви, будучи обязательными только для духовенства (*horae canonicae*), хотя и оно требует устройства в эти часы хотя небольших молитвенных собраний. Вторые же два памятника — Каноны Ипполита и Египетские — более настаивают на неопустительном наблюдении молитвенных часов всеми верующими. Характерно указание этих памятников на очень частое, едва не ежедневное совершение утреннего богослужения причем важнейшею частью его признается чтение Св. Писания. При редкости тогда списков Библии, храм был единственным местом, где можно было изучать ее, наиболее доступной школой богословия. Непонятным представляется, что памятники требуют посещения утреннего богослужения особенно от «умеющих читать»: может быть, последние более других пренебрегали этими собраниями, считая достаточным домашнее чтение Св. Писания. Каноны Египетские особенно отмечают широкое развитие проповеди (недаром у них общая родина с Оригеном). «Завещание» и Каноны Египетские выделяют из ряда других молитвенных часов девятый, указывая для молитв. его преимущественно {с. 101} радостный и хвалебный характер. Такой характер носит служба этого часа и

теперь. «Завещание» сравнительно с канонами Ипполита и Египетскими имеет новые молитвенные чины. Так в сирийской редакции оно вечером указывает, кроме светильничного часа (вечерни) и «первого часа» ночи, соответствующего службе отхождения ко сну прочих памятников или нашему повечерию, еще 12-й час дня, в качестве молитвенного, поставляя его пред светильничным. Отголоском этой практики является то, что в нынешнем коптском часослове «повечерие» предшествует вечерне [118]. Арабская редакция «Завещания», опуская службу 12 часа, имеет другую, избыточествующую против Канонов Ипполита и Египетских — именно первый час (дня). Возможно, что на эту службу указывает и сирское «Завещание» словом «утром» (если после него поставить запятую). Характерна та настойчивость, с которою «Завещание», но только в сирском тексте, требует наблюдения ночных часов молитвы; или потому что эти часы более пренебрегались, или по особой благоприятности их для молитвенного настроения. Некоторые древние часословы, как увидим впоследствии, имеют целую систему «ночных часов», уравнивая их в количестве с дневными и доводя то и другое количество порознь до 12.

Таким образом уже в III в. существуют положительно все нынешние наши церковные службы под формою молитвы в соответствующие часы, причем из этих служб: литургия, утреня, вечерня и часы 3, 6 и 9 восходят началом своим и к апостольскому веку.

Чин часов III в

Памятники III в. не указывают для молитвенных часов какого-либо чина. Следовательно, здесь все предоставлялось свободе верующего. Но уже во II в., как мы видели, необходимою принадлежностью наблюдавшихся тогда молитвенных часов служила молитва Господня. Что так было и в III в., ясно видно из того, что Тертуллиан именно в трактате о молитве Господней говорит о молитвенных часах, равно как из того, что едва не каждый значительный писатель III в. оставил комментарий на эту молитву (Тертуллиан, Ориген, св. Киприан). Насколько молитва Господня считалась основною, всеисчерпывающею и необходимою при всякой молитве, следовательно и в чествовании священных часов дня, показывает тон защиты, в котором Тертуллиан говорит о других молитвах: «так как существуют прошения, соответствующие обстоятельствам каждого, то, предпославши установленную и обычную молитву (т. е. Господню, как показывает контекст), как бы основание, мы имеем право на выражение вторичных (accidentium) желаний, право как бы перейти за пределы прошений» [119]. Эти «добавочные» к Отче {с. 102} нашей молитвы, должно быть, не имели нигде еще готовых образцов, судя по тому, что «Завещание», столь богатое молитвами, не дает таких образцов, но на «молитву вдов» в полночь в том же «Завещании» можно смотреть, как на первую попытку формулировать и молитвы богослужебных часов.

Тертуллиан позволяет сказать и более о молитвенном ритуале богослужебных часов. Тотчас после речи об этих часах, заметив, что и «брата, пришедшего в дом нельзя отпускать без молитвы», он говорит: «более усердные в молении имеют обычай присоединять к молитвам аллилуиа и псалмы таким образом, чтобы заключительными

словами их могли отвечать (ему) присутствующие». С этим свидетельством Тертуллиана можно сопоставить следующее предписание «Завещания»: «тому, кто поет в церкви, пусть отвечают девы, и мальчики. Если и дома частным образом поют два или три, подобным же образом попеременно пусть отвечают поющие; также и мужчины» [120]. И там и здесь явно речь о той полупубличной — полупубличной молитве, какую являются в канонических памятниках III в. молитвенные «часы», и в качестве принадлежности этой молитвы, т. е. тогдашнего чина часов, указываются уже, как и ныне, и псалмы, и аллилуия (теперь у нас заключающее часовые псалмы), и пение или другое общественное произношение наиболее выразительных стихов псалмов (ср. нынешний прокимен, припевы к тропарям часа и «стих» часа). — Тот же Тертуллиан в том же трактате знакомит нас с целым рядом употребительных при этих полупубличных молитвах обрядов, из которых одних он не одобряет, о другие рекомендует, и которые в большей или меньшей степени отразились на нынешнем богослужении вообще, и в частности часовом. Из этих обрядов самым употребительным и необходимым представляется у Тертуллиана коленопреклонение: «каждый день мы должны повергаться пред Богом, по крайней мере при первой молитве, которою встречаем день; в посты же и стояния никакая молитва не может быть без коленопреклонения» [121]. Едва не столь же необходимым при каждой молитве было «лобзание мира» [122] (сохранившееся у нас только за литургией). Было в обычае также воздевание вверх и распростирание рук [123], омовение рук пред молитвою [124]. Неодобрительно отзывается Тертуллиан об обычаях снятия верхней одежды при молитве и сидения после нее [125]. Не упоминает Тертуллиан в этом перечне обрядов крестного знамения, но в другом месте говорит о нем: «при всяком уходе (progressum) и движении, при всяком входе и выходе, при одевании и обувании, при омовении, при столе, при зажигании света, при ложе, при сидении и во всяком случае чертим (terimus) на челе образ (signaculo) креста» [126]. Но Каноны Ипполита и Египетские говорят о крестном знамении непосредственно после речи о богослужебных часах и в связи с ними.

Каноны Ипполита.

Мы же вместе с оглашенными будем наставлять и друг друга относительно служения Богу; тогда демоны не могут опечалить нас, когда во всякой молитве мы вспоминаем Христа. Знаменуй чело твое знаменем креста для победы над сатаной и для прославления (Бога) за веру. Сие сделал и Моисей кровию агнца, которою помазал косяки и перекладины дверей... [127].

Египетские.

Вы же все верующие, если эти (молитвы в установленные часы) совершаете и держите в памяти, уча друг друга и оглашенных делать это, то ничто вас не соблазнит, и никогда вы

не падете, если во всякое время помните Христа. На всякий час прими (во уме) это имя, чтобы запечатлеть (σφραγίζεiv) твое чело в страхе. Ибо это известное и явное знамение, которым губится диавол. Когда творишь это в вере, то являешь себя (христианином) не только у людей, но и в совести своей, во которой ты утешаешься как преследователь (диавола), так как противник диавол смотрит только на силу сердца, и когда он совнутри видит человека, что он разумен, будучи запечатлен печатью слова Божия совне и свнутри, то он убегает тотчас, будучи преследуем Св. Духом, сущим в человеке, который дал ему место в себе. Это сделал и Моисей... [128].

Характерен взгляд на крестное знамение как на заклинание против диавола.

{с. 104}

Составные части богослужения

Чтобы картина суточного богослужения III в. была полною, нужно сделать еще некоторые общие замечания о характере тогдашних служб, их внутреннем содержании, т. е. ближе войти в рассмотрение общих и необходимых составных элементов каждого богослужения: чтения Св. Писания, молитвы и пения, — в III в. Тогда, кроме состава тогдашних служб, мы вполне будем представлять и все их содержание.

Чтение Св. Писания

Как ни часты вышеприведенные свидетельства памятников III в. о чтении за тогдашним богослужением Св. Писания, не всё они по этому пункту оставляют ясным. Не указывают они прежде всего круга читавшихся священных книг. Нужно иметь в виду, что новозаветный канон священных книг тогда еще не вполне определился. Не все священные книги, ныне считаемые за боговдохновенные, признавались всюду, во всех церквах за таковые, и в IV в., как показывает выделение некоторых из этих книг у Св. Афанасия и Евсевия Кесарийского в разряд ἀντιλεγόμενα (спорных) или же только ἀναγινωσκόμενα (читаемых, т. е. допускаемых для чтения за богослужением в качестве полезных на ряду с боговдохновенными). Такое колебание в IV в. Происходило относительно Послания к евреям, большинства соборных посланий и Апокалипсиса. Судя по тому, что в разряд таких «спорных» относительно их каноничности относились в IV в. и некоторые уважаемые древние писания, впоследствии решительно признанные за небоговдохновенные, как-то: послание ап. Варнавы, «Пастырь» Ермы и т. п., можно думать, что в II и III в. объем читаемого за богослужением Св. Писания был шире нашего, т. е. что на ряду с теперешними каноническими книгами Нового Завета читались и не отделялись резко от них писания мужей апостольских, а в некоторых церквах вероятно и апокрифы. След этой практики сохранился до ныне в Абиссинской церкви, где в качестве Св. Писания за богослужением читается, например, книга Еноха [129]. В нашем

богослужении следом этой практики является чтение неканонических книг Ветхого Завета: Премудрости Соломоновой и Иисуса сына Сирахова в качестве паремий наряду и наравне с каноническими книгами, равно как отчасти чтение Деяний и посланий апостольских как бы наравне с чтением из отцев на всенощной пред шестопсалмием.

Перикопы

Впервые от III в. мы имеем свидетельства о богослужебном разделении Нового Завета для чтения. Арабская Дидаскалия, как мы видели [130], упоминает о перикопах («зачалах»). Свидетельство этого канонического памятника, {с. 105} в принадлежности которого III в. возможно сомнение, подтверждается писателями III в. Ориген упоминает о перикопах в толковании на кн. Царств: «прочитанного очень много; и так как нужно говорить о разделенном на две перикопы, а прочитано по порядку о Навале...» [131]. Заметно иногда, как дневная перикопа заставляет Оригена в беседе останавливаться на мало благодарных для поучения отделах Писания, например, на родословиях, на исчислениях еврейских станом в пустыне [132]. Все это позволяет также заключать, что деление Писания для богослужебного чтения было должно быть непрерывное, без пропусков. Бедность церковного года (свящ. Памятей) исключала нужду в каких-либо отступлениях от рядовых чтений. Тем не менее, для существовавших памятей, должно быть, были подобраны особые чтения; это видно из того, что тот же Ориген в толковании на кн. Иова говорит о чтении ее во дни поста в честь страдания Христова: «в церковном собрании читается страдание Иова во св. дни, в дни поста, в дни воздержания, в дни, в которые как бы состраждут тому чудному Иову постящиеся и воздерживающиеся, в дни, в которые постом и воздержанием мы следуем святому страданию Господа нашего Иисуса Христа... Не без основания (merito) и теперь в дни страдания, в дни освящения, в дни поста читается страдание блаженного Иова, над ним размышляют, его непрестанно исследуют» [133].

Чтец.

В начале III в. чтение всего Св. Писания безразлично усвоялось чтецу, взгляд на должность которого был самый высокий: она считается почетной и для исповедника. «Так и следовало», — пишет св. Киприан относительно поставления в чтецы исповедников Авраамия и Целерина, — «начать им с должности чтеца. Ничто не приличнее для голоса, исповедавшего Господа славною проповедью, как раздаваться при совершении божественных чтений; после высоких слов, которые изрекло мученичество за Христа, читать Евангелие Христово, благодаря которому и бывают мученики» [134]. «Что другое следовало сделать пришедшему к нам с такою рекомендацией (dignatione) от Господа, прославившемуся удивлением того самого, кто его преследовал, как не возвести его на трибуну церковную, чтобы, опираясь на высоту высшего места, видный всему множеству славою своего звания (honoris), он читал наставления и Евангелие Господни, которым стойко и верно следует? Пусть исповедавший Господа голос ежедневно слышен будет в том, что Господь сказал. Пусть посмотрит, есть ли большая степень, которой он мог бы достичь в церкви. Нет ничего, в чем {с. 106} так был бы полезен исповедник братьям, как в том, чтобы когда евангельское чтение будет слышаться из уст его, всякий слушающий

станет подражать вере чтеца» [135]. Эти места ясно показывают, что в Карфагене в половине III в. чтец читал и Евангелия (хотя уже II век выделял последнее, как особо священную книгу). Но «Завещание» уже поручает чтение Евангелия пресвитеру или диакону [136].

Поучения.

В отношении поучения III в. важен тем, что теперь впервые записывают те гомилии, которые произносят в церкви в разъяснение читаемых отделов Св. Писания (Ориген, Ипполит). Этим положено начало той церковной литературы, которая впоследствии дала такой богатый материал для богослужебных святоотеческих чтений. Но из писателей III в. наш устав не выбрал ни одного для богослужебного употребления.

Молитвы.

В отношении молитв за суточным богослужением III в. тоже делает значительный шаг в сравнении со II в. Там впервые появляются формулы евхаристических молитв (в «Учении 12 апостолов»), здесь появляются такие же формулы молитв для других важнейших суточных служб, по крайней мере для утрени, и по крайней мере темы для часовых молитвословий.

Св. Киприан упрекает еретика за то, что он, «презрев епископов, оставив священников Божиих, дерзает ставить другой алтарь, совершать другую молитву недозволенными словами» [137].

Напевы.

Богослужебное пение, как мы видели, во II в. получило значительное развитие по сравнению с I в., если верить преданию, что именно св. Игнатий Богоносец был инициатором антифонного пения в христианской церкви. В III в. оно делает не менее значительный шаг: сознается необходимость урегулировать самый напев (не чин лишь) христианского пения. Следовательно, в вопросе о пении III в. заглядывает глубже II-го. Мы имеем в виду высказанные у Климента Александрийского соображения о приличной для христиан и их богослужения музыке. Прежде всего Климент обращает внимание на отличие христианского богослужения от еврейского и языческого в музыкальном отношении: «мы для прославления Бога единственно пользуемся мирным словом, и уже не пользуемся ни древнею псалтирью, ни трубою, ни тимпаном, ни флейтою» [138]. Но не все роды и голосового пения, по мнению Климента, могут быть приняты христианами и {с. 107} были приняты церковью его времени. «К музыке должно прибегать для украшения и образования нравов. Ведь и на пиршестве (агапе?) мы пьем для взаимного пения, воспевая наше вожденное (упование) и прославляя Бога за независтный дар человеческих наслаждений и за постоянное доставление всего необходимого для роста и тела и души. Должна быть отвергнута музыка чрезмерная (περιττή), надламывающая

душу, вдающаяся в разнообразие, то плачущая (θρηνώδη), то неуправляемая и страстная (ἀκόλαστον καὶ ἠδουλαθῆ), то неистовая и безумная (ἐκβατχευομένην καὶ μακίην)» [139]. Остановившись на существовавших в его время родах вокальной греческой музыки, завоевавшей внимание всего тогдашнего мира, давно приникшей и к восточным народам и, должно быть, повсеместно вытеснившей национальные напевы, Климент находит некоторые из этих родов совершенно не приемлемыми для христианина и церкви. «Мелодии мы должны выбирать проникнутые бесстрастностью и целомудрием; мелодии же, разнеживающие и расслабляющие душу, не могут гармонировать с нашим мужественным и великодушным образом мыслей и расположений. Искусство, выражающееся в переливах голоса по разным коленам, есть ложное искусство; оно развивает склонность к бездельной и беспорядочной жизни. Мелодиями же строгими и серьезными предупреждается бесстыдство, пьянство в самом зародыше (должно быть имеются в виду агапы). Нужно предоставить хроматические гармонии (χρωατικὸς ἄρμονίας) беззастенчивым (ἀχρώμοις) попойкам и музыке гетер с букетами» [140]. «Разные яды сокрушающих песней и жалобных стихов карийский музы столь же губительны для нравов, увлекая их безудержной и безвкусной (κακοτέχνη) музыкой в страсть такого же пиршества» [141]. Но о некоторых родах тогдашней греческой музыки Климент отзывается одобрительно, по-видимому, находя в них что-то общее с священной музыкой древних евреев. «Образец для музыки может дать Давид, поющий и пророчествующий, воспевающий Бога ритмически (ἔμμελῶς). Дорической гармонии именно наиболее подходит такой энгармонический лад (γένος ἑναρμόνιον), а фригийской — диатонический (διάτονον), как говорит Аристоксен; итак, гармония варварской еврейской псалтири, обнаруживающая в себе нечто почтенное, как древнейшая, и становится, особенно у Терпандра (греч. музыканта), образцом для дорической гармонии, когда он воспевает Зевса следующим образом: Зевс — начало всего, вождь всех, это начало песен возношу к тебе Юпитер» [142]. Следующий из греческих напевов, карийский, Климент характеризует как слишком жалобный, мрачный для христианского употребления; более о нем ничего не известно. Что же касается напевов хроматического, энгармонического и диатонического, то нам {с. 108} известно и самое построение их. Разница их зависела от величины каждого из трех интервалов в тетра хорде (система 4 струн или звуков), составлявшем основу греческой музыки. Общая величина интервалов в тетра хорде равнялась 2 1/2 тонам, и наиболее простое построение тетра хорда было такое, когда он состоял из двух целых интервалов или тонов и одного половинного; такое построение называлось диатоническим (через тон), более искусственное построение было, когда тетра хорд состоял из полуторного тона и двух полутонов; такое построение называлось хроматическим (колоритным, пестрым). Еще искусственнее было построение, когда тетра хорд составляли из двойного тона и двух четвертей тона. «Такой тетра хорд вероятно не употреблялся в певческой практике по невозможности точного выполнения голосом и различения слухом четвертей тона, а практиковался в области музыки инструментальной» [143]. Это последнее построение тетра хорда называлось энгармоническим. Но Климент, по-видимому, под энгармоническим напевом понимает какой-то другой (унисон?), так как считает его проще диатонического и усваивает его дорическим мелодиям, которые позднейшие писатели причисляют к диатоническому роду музыки наравне с фригийским.

Все эти замечания Климента о музыке видимо вызваны неразборчивостью александрийских (естественно, очень образованных вообще и музыкально в частности) христиан к разным родам музыки. Климент таким образом первый из учителей церкви пришел к мысли об урегулировании богослужебного пения христиан в отношении самого напева его и высказался решительно за недопущение в церковь наиболее искусственных и страстных напевов. Позднейшие организаторы церковного пения — на Западе свв. Амвросий и Григорий Великий, а на Востоке св. Иоанн Дамаскин из своей системы гласов, совершенно сообразно с указаниями Климента, исключили хроматический напев и приняли дорический и фригийский диатонического характера.

Развитие песнотворчества

Писатели III в. считают себя в праве хвалиться пред язычниками обилием песней в своем богослужении и состязаться с ними в этом отношении. Климент Александрийский говорит язычнику, что на «боголюбезной чистотенистой горе» (в церкви) «предаются веселию (βακχεύουσι); но не Менады (жрицы)... а дочери Божии, прекрасные агницы, совершающие (θεασπίζουσαι) честные торжества (ἄργια) Слова, составляя здравомысленный (σώφρονα) хор; хор здесь — праведники; тут пение, тут гимн Царю всего; поют отроковицы, славословят Ангелы, говорят пророки» [144]. Тертуллиан говорит: «если забавляет кого сценическое искусство, — у нас довольно пи {с. 109} саний, довольно стихов, довольно изречений, довольно песен (canticorum), довольно пения (vocum), и не басня, но истина, не строфы, но простота» [145]. Ориген на замечание Цельса, что христиане чтили бы Бога, если бы воспевали Солнце и Минерву, говорит: «мы произносим (λέγομεν) гимны только единому Богу всего и Его Единородному Слову Богу, воспеваем (ὑμνοῦμεν) Бога И Его единородного, также как (воспевают) Его солнце, луна, звезды, все воинство небесное» [146].

Большой рост церковнопевческой литературы встречал у иных епископов даже реакцию. В направленном против Павла, еп. Самосатского (увлекавшегося ересью Артемона) окружном послании (втор. полов. III в.) епископы обличают его, между прочим, за то, что «он упразднил псалмы во славу Господа нашего Иисуса Христа, как позднейшие (νεωτέρους) и как произведения новейших лиц; напротив среди церкви, на великую Пасху, велел петь в честь самому себе (ψαλωδῆν εἰς ἑαυτὸν) и для того назначил женщин, слушая которых нельзя было не содрогаться» [147].

Песнописцы и песни III в

Не смотря на столь богатую гимнографическую деятельность III века, от него до нас не дошло почти совсем не только произведений этого рода, но и имен творцов. Объясняют это уничтожением христианских книг язычниками и тем, что христиане скрывали свое учение, заключавшееся, между прочим, и в песнях (ὑμνοὶ θεολογοῦντες), особенно учение о св. Троице, выдвинутое главным образом III веком, не только от язычников, но и от оглашенных (disciplina arcani), почему должно быть христиане опасались записывать свои песни (как и символ веры) [148]. Тем не менее от III в. сохранилось не только несколько

имен песнописцев, но и несколько творений их. Евсевий приводит из сочинения Дионисия Александрийского «Об обетованиях» место где этот святитель, упрекая Непота еп. египетского Пентаполя † 246 г., за хилиастические воззрения, хвалит его за «множество духовных песней, которыми и донныне услаждаются многие из братьев» [149]. — Климент Александрийский заключает свой «Педагог» гимном Пастырю, т. е. Спасителю; возможно, что этот гимн имел богослужебное употребление, и во всяком случае он {с. 110} может дать понятие о характере тогдашней церковной поэзии. Гимн, начинающийся словами: «Неукротимых онагров укротитель», весь состоит из длинного ряда (до 30) восторженных и нежных наименований (эпитетов) для Христа (например: крыло птенцов, Царь, Слово, Податель мудрости, Спаситель, делатель, кормило, узда, ловец рыб), и прошения ко Христу собрать своих детей для славословия Его и вести их по стезе Своей. Наиболее поэтическим признается заключение гимна: «Небесное млеко, из славных сосцев | Девы благодатной (т. е.) | Мудрости Твоей источенное! | Мы, Твои дети, | нежными устами вскормленные, | нежным дыханием | материнской груди | исполненные, | песни простые, | гимны невинные | Христу царю | в награду святую | за учение жизнь | поем все вместе; | поем просто | Отрока державного». Гимн состоит из 4-х строф; написан анапестами, спондеями и дактилями, не везде правильными и равномерными стихами. Гимн следовательно характерен как первый опыт применения греческого стихосложения к христианской песне. — Аллегорический диалог сщмч. Мефодия, епископа сначала Патарского (в Малой Азии), а затем Тирского († 311 г.), «Пир десяти дев» (должно быть написанный в противовес Платонову «Пиру», — доказывающего превосходство девства над браком) заканчивается «Песнью дев Христу Богу» из 24 строф (в подражание, может быть, алфавитным псалмам), с припевом, которым хор отвечает на обращение каждой девы ко Христу. В гимне, начинающемся: «Свыше, о девы, раздастся глас...» девы приглашают в виду грядущего гласа, пробуждающего мертвых, нестись на сретение грядущему Жениху, выражают свою преданность Христу до самозабвения, воодушевляя себя примером «Предтечи, пострадавшего за любовь истине», и Родительницы Жениха «благодатной, непорочной, недоступной, непорочной Девы, подвергшейся подозрению в девстве»; гимн заключается молитвою к Отцу с Сыном принять дев «в двери жизни вечной» [150]. Гимны Климента и св. Мефодия напоминают и позднейший акафист — первый множеством эпитетов и обращений, а второй 24-строфным делением. Но по духу и содержанию тот и другой нечто неподражаемое для последующего времени: столько в них непосредственности религиозного чувства, нетронутого еще богословской рефлексией, такая, так сказать, интимность в богообщении и сила любви ко Христу, возможная только в те века.

Из нынешних церковных песен наиболее близка к этим гимнам песнь «Свете тихий». Судя по тому, что о ней говорит, как о «древней», св. Василий Великий [151], нельзя составить ее полагать позже III в. Замечательно, что все эти памятники богослужебной поэзии III в. имеют исключительно или преимущественно («Свете тихий») христологическое {с. 111} содержание: такого же характера, как мы видели, были церковные песни и во II веке [152]. В этом отношении от песней разнились молитвы: по примеру молитвы Господней и в виду постоянного упоминания Спасителя, в наставлениях относительно молитвы, об Отце (что к Нему должна направляться молитва),

молитвы, сохранившиеся от III в., большей частью обращены к Отцу. В IV в. это вызвало даже особое постановление Иппонского Собора: «когда предстоят алтарю, молитва всегда должна направляться к Отцу» [153]. Обычай этот и постановление могла быть вызвано и стремлением предохранить догмат о Троице от тритеистического понимания и отметить в этом догмате идею единоначалия.

Из нынешних богослужебных песней можно отнести к III в. (судя по тому, что он помещается в кодексах Св. Писания IV в.) — «Славословие великое». Как гимны Климента, Мефодия и песнь «Свете тихий» образец оригинального христианского творчества III в., так эта песнь образец искусной компиляции из Св. Писания. Стихосложение в ней еврейское — параллелизм членов. Первые три песни могут служить образцом тех песен, которые по свидетельству и ап. Павла и позднее Тертуллиана пелись отдельными лицами за богослужением (импровизировались или составлялись заранее) поочередно; последняя, может быть, образец песен для того всенародного исполнения, которое по заявлению неокесарийцев Василию Великому, введено было в их церкви св. Григорием Чудотворцем († 270 г.) [154], и о котором все чаще упоминают писатели IV в. Отголосок этой разницы в двух родах песней (для одиночного и общенародного употребления) сохранил нынешний устав в своем требовании, чтобы «Свете тихий» произносилось предстоятелем, а для пения «Славословия великого» сходились оба лика. Особым характером первого рода песней, может быть, объясняется то, что не все они вошли в богослужение даже от позднейших веков (не вошли в богослужение, подобно гимнам Климента и Мефодия, стихотворения Григория Богослова и гимны св. Ефрема Сирина).

Церковный год III в. Праздники и будни

Относительно церковного года в III в. по сравнению со II в. нужно отметить прежде всего большее выделение и обособление праздничных дней от будней. Хотя александрийская школа богословия не одобряла такого обособления [155], {с. 112} но оно сказывается в том, например, что в воскресенье и Пятидесятницу теперь впервые запрещаются работа, пост и коленопреклонения. «Мы, говорит Тертуллиан, как получили по преданию, в один только день Господня воскресения должны воздерживаться не только от коленопреклонения, но и от всякого рода беспокойства и службы, отлагая свои будничные дела, чтобы не дать место диаволу» [156]. «В день Господень мы считаем непозволительным (*nefas dicimus*) пост или молитву с коленопреклонением» [157]. «Непреклонение колен в день Господень, говорит псевдо-Иустин, есть символ воскресения, чрез которое мы по благодати Христовой освободились от грехов и от смерти, Им умерщвленной; этот обычай получил начало от времен апостольских, как говорит блаженный Иринеи, мученик и епископ Лионский, в своем рассуждении о Пасхе» [158].

Воскресенье

Тертуллиан таким образом первый упоминает о покое или свободе от работ, как признаке христианского праздника и в частности воскресения. Но александрийцы: Климент и Ориген в согласии с писателями II в. (особенно св. Иустином и Иринеем) говорят только о покое от мирских дел и настаивают на том, что христианский праздник не должен быть похож на иудейскую субботу с ее абсолютной праздностью [159]. Характерен взгляд Оригена на воспоминание, соединяемое с воскресением, выраженный в следующем его месте: «теперь, так как есть много народа (в храме) вследствие пятницы и особенно в день Господень, который есть напоминание страданий Христовых (ибо воскресение Господне празднуется раз в году, а не всегда после 7 дней), то пусть молится Богу всякий, чтобы пришло к нам слово Его» [160]. Такой взгляд на воскресенье проглядывает и в нашем уставе, когда он назначает для воскресенья кроме воскресного и Крестовоскресный канон, когда ирмосы для канона назначает общеназидательного содержания, а не посвященные событию и т. п.

Суббота.

Хотя таким образом продолжается начатая во II в. полемика против Иудейской субботы, и писатели III в. подобно II в. все сходятся в убеждении относительно ее полной необязательности для христиан [161], тем не менее с самого начала III в., с ослаблением антагонизма к иудейству, возникает тенденция к какому-либо чествованию субботы, выделению ее из ряда обычных {с. 113}венных дней, и тенденция эта к концу века и началу IV в. приводит к тому, что в некоторых церквах суббота читается едва не одинаково с воскресеньем. Так Тертуллиан, непосредственно пред вышеприведенным местом о чествовании воскресения, говорит: «И в отношении коленопреклонения молитва претерпевает разнообразие в виду тех немногих, которые в субботу воздерживаются от коленопреклонения. Так как это отступление упорно защищается в церквах, то да подаст Господь Свою благодать, чтобы или отстали от него, или следовали своему мнению, не вводя в соблазн других» [162].

Замечательно, что как те места «Сирской Дидаскалии», где она говорит о чествовании воскресного дня, составитель «Апостольских Постановлений» интерполирует в смысле празднования субботы.

Дидаскалия

В день Господень все откладывая сходитесь в церковь. Ибо чем оправдается пред Богом тот, кто не ходит слушать спасительное слово и питаться божественной пищей во веки пребывающей.

Апостольские постановления.

Особенно же сходитесь туда («в здание Господне») с большим тщанием в день субботний и в день воскресения Господня воссылать хвалу Богу, сотворившему все чрез Иисуса и пославшему Его к нам, попустившему Ему пострадать и воскресившему Его из мертвых. Ибо чем оправдается пред Богом тот, кто не хочет ходить слушать спасительное слово о воскресении в такой день, когда и три моления совершаем стоя в память Воскресшему в 3-й день и когда бывают чтения пророков и проповедь Евангелия и приношение жертвы и дар священной снеди [163].

Вставка о субботе здесь сделана чисто механически: речь не возвращается после к ней. (Параллели важны и как показатель, как развивался ритуал воскресной службы и взгляд на евхаристию). К другому же месту Дидаскалии, где она говорит о чествовании воскресного дня, Апостольские Постановления не делают добавки о субботе, хотя тоже переделывают его (текст Дидаскалии отмечен курсивом): «В воскресный день Господа, т. е. в *Κυριακή*, собирайтесь неуклонно, благодаря Бога и исповедуя чем облагодетельствовал вас Бог чрез Христа» [164]. «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» назначает для субботы литургию с мистагогией, как для воскресенья, Пасхи, Пятидесятницы и богоявления [165], и предписывает при евхаристии в {с. 114} субботу приносить три хлеба во образ Троицы, а в воскресенье 4 — во образ Евангелия [166].

Среда и пятница

Из прочих седмичных дней продолжали в III в. чествоваться постом среда и пятница. Истинный «гностик» по Клименту «знает загадку (*μὲνῆμα*) поста в те дни, т. е. в среду и пятницу» [167]. По Оригену «мы имеем 4-й и 6-й день седмицы, в которые обыкновенно постимся» [168], Особенно высоко ставит Ориген пятницу, сопоставляя ее с воскресением [169], и даже с Пасхой и Пятидесятницей [170]. Сирская Дидаскалия говорит о посте в среду и пятницу по связи с пасхальным постом (в отделе о посте): «Он сказал нам, уча нас: «разве вы для Меня поститесь в эти дни, или Я имею нужду, чтобы вы огорчали вашу душу; но ради братьев ваших (иудеев, — ради прощения их греха против Христа), вы это дела ли и так делайте в те дни, в которые поститесь — в среду и в пятницу — все время, как написано у Захарии: пост в четвертый день и пост в пятый, т. е. в пятницу» [171]».

Каноны Ипполита не постящихся в среду и пятницу считают противниками Бога, постившегося за нас [172]. 69-е Апостольское правило уже грозит за несоблюдение этих постов клирику извержением, а мирянину отлучением.

«Завещание» в предписании «жертва (евхаристия) должна приноситься в субботу и воскресенье только и в день поста» [173], по-видимому, имеет в виду седмичные посты.

Пост вообще

Это последнее место показывает, что на пост смотрели, как на своего рода праздник, торжество. Но было и противоположное течение во взгляде на пост, о котором

неодобрительно упоминает Тертуллиан, склонявшееся к мнению, что пост нарушается принятием евхаристии: «Многие думают, что в дни стояний [174] не нужно присутствовать при молитве жертвоприношений, {с. 115} ибо по принятии Тела Господня стояние было бы нарушено. Итак что же? Повиновение евхаристии освобождает от обета Богу? Не будет ли торжественнее твое стояние если ты стоишь у алтаря Божия? Если ты примешь Тело Господне и еще сохранишь [175], тогда то и другое будет спасительно, — и участие в жертве, и исполнение обязанности. Если стояние получило свое наименование из примера воинского (ибо и мы суть воины Божии), то ведь никакая радость или печаль, случающаяся в воинских лагерях, не нарушает стояния солдат; ибо радость делает исполнение дисциплины более приятным, а печаль более рачительным» [176].

Пост продолжался до 9 часа. Православные упрекали монтанистов, между прочим, и за удлинение дневного поста далее этого часа. «Они (православные) смотрят на стояния наши как на недостойные», говорит Тертуллиан, сделавшись монтанистом, «некоторые же из них (стояний) обвиняют и в новизне, как введенные позднее, говоря также, что эту обязанность (поста) нельзя исполнять и по произволу и затягивать далее 9-го часа, утверждая это, конечно, на основании своего обычая» [177].

Кроме среды и пятницы и пасхального поста, о котором сейчас речь, других постов еще не существовало, но были в обычае общественные посты по случаю бедствий, например, засухи. Такие посты трогательно описывает Тертуллиан. «когда не бывает дождей, и вследствие этого грозит голод», говорит Тертуллиан язычникам, «то вы, ежедневно сытые и постоянно готовые есть..., ищите неба у Капитолия, ожидаете облаков с потолков, отвернувшись от самого Бога и от самого неба. А мы, иссохшие от постов, обессиленные от воздержания, удалившись от всякого удовольствия жизни, одевшись во вретисе и осыпавшись пеплом, стучимся в небо, касаемся Бога; а когда испросим милость, то чтят Юпитера» [178].

Удлинение пасхального поста

Сорокадневный пост пред Пасхою, заменивший в III в. хотя не везде еще, прежний более короткий пост, по происхождению своему и характеру имеет нечто общее с последнего рода постами. Он если не возник, то удлинился до 40 дней несомненно под влиянием практики оглашения, из желанья содействовать постом и молитвою подготовлению оглашенных ко крещению. Об обычае поститься с оглашенными говорят еще и памятники II в. По словам св. Иустина, обращающихся в христианство «учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы {с. 116} молимся и постимся с ними» [179]. «Пред крещением пусть постятся», — предписывает «Учение 12 апостолов», — крещающий и крещаемый и, если могут, некоторые другие. Но крещающемуся прикажи, чтобы он наперед постился день или два» [180]. «Приступающим ко крещению», говорит Тертуллиан, «нужно молиться частыми молитвами, с постами, коленопреклонениями и бдениями, с исповеданием всех прежних грехов [181]. Так как крещение приурочивалось в III в. к Пасхе, то пост этот и оказался предпасхальным. «Завещание» нас знакомит с самою первою стадиею в существовании 40-дневного поста пред Пасхою, с его зарождением. Оно говорит о нем в такой связи. Из получающих

оглашение, срок которого назначается «Завещанием» в 3 года, избираются готовые уже ко крещению и «заклинаются от того самого дня, в который избираются (по-видимому, ежедневно), крестятся же в дня Пасхи. В 40 дней Пасхи пребывает народ в храме бодрствуя, молясь, слушая писания, гимны и речи поучительные» [182]. Далее описывается крещение, миропомазание и приобщение новокрещенных. Пост Четыредесятницы, если только «40» не позднейшая вставка [183], представляется здесь в виде того соучастия верных в молитве и посте с готовящимися ко крещению, которого — требует «Учение 12 апостолов» и о котором говорит Иустин мученик. так и по Тертуллиану «торжественным днем для крещения является Пасха, когда исполнились страдания Господа, в которые мы крещаемся... В виду того, что Спаситель постился после крещения 40 дней, и нам, скажет кто-нибудь, надлежит лучше после крещения поститься. А что удерживает, если не необходимость радости и благодарения?» В последних словах Тертуллиана уже явно носится идея 40-дневного поста пред крещением и, следовательно, пред Пасхой. (Вместе с тем они проливают свет и на первоначальный смысл льгот в Пятидесятницу от поста и коленопреклонений). Но хотя пост Четыредесятницы возник в связи с крещением, уже и в III в. на него смотрят, как на нечто самоценное. Таким он является отчасти и в свидетельстве о нем «Завещания». Каноны же Ипполита говорят о нем и без отношения к крещению, хотя тотчас после чина крещения. «В дни поста, которые установлены в правилах на четвертый день недели и в шестой и Четыредесятницу... (повреждено) кто же присоединяет к ним другие посты, получит награду. Кто же этому противится и кого в этом не извиняет болезнь, бедствие или необходимость, тот противится Богу, постившемуся за нас» [184]. Наконец о Четыредесятнице упоминает Ориген: «Мы имеет дни Четыредесятницы, посвященные посту» [185].

{с. 117}

Но не во всех церквях еще предпасхальный пост получил 40-дневную продолжительность. Относительно той же Александрии, где жил и действовал Ориген, и от эпохи Оригена же мы имеем свидетельство, что предпасхальный пост ограничивается несколькими днями. Св. Дионисий, еп. Александрийский (246–265 г.), был запрошен еп. Василидом, когда нужно оканчивать пасхальный пост, вечером ли в субботу, или утром в воскресенье при пении петуха, как это делается в Риме. Высказавши свой взгляд на различные сроки для конца поста, александрийский епископ прибавляет: «и шесть дней поста соблюдаются не всеми равно и одинаково; ибо одни проводят все дни без пищи, а иные ни одного; тем, которые весьма ослабели от продолжительного поста и почти погибают от изнеможения, простительно более раннее вкушение пищи; но если иные четыре предшествующие дня поста не только не постились без перерыва и даже роскошничали и потом, когда наступают последние два дня, их, т. е. пятницу и субботу, непрерывно постятся и думают, что делают нечто великое и славное, если воздерживаются до утра, то я думаю, что они не были в таком подвиге, как те, которые упражнялись больше дней» [186].

Противоречие Дионисия с Оригеном можно примирить тем, что Ориген, живший долго в Палестине, говорит о практике тамошней церкви. Удлинение поста до 40 дней могло первоначально произойти в Палестине, и так как Иерусалимская церковь пользовалась большим авторитетом, то отсюда 40-дневный пост легко мог распространиться по всему христианскому миру. В самом начале IV в., как увидим, мы его застаем уже повсюду;

следовательно возникнуть он должен был не позже III в. [187]. Переходом от {с. 118} недельного поста к 40-дневному мог быть двух — или трехнедельный пост, — срок, которым ограничивался предпасхальный пост кое-где еще и в IV в., по свидетельству историка Сократа [188]. Трехнедельный пост «Завещание» предписывает епископу и пресвитеру после их посвящения [189].

Пасха по писателям III века

Пасха в III в. продолжала оставаться тем скорбно-радостным постом в честь страданий Христовых, каким она, по свидетельству св. Иринея, была в II в.; но разрешение этого поста в ночь после субботы обставляется теперь особенно торжественностью и дает таким образом начало Пасхе с ее нынешним характером, хотя она еще не вполне обособляется от предшествующего поста.

Характерно совершенное молчание о посте такого писателя, как Климент Александрийский. И сердцу Оригена мало говорит праздник Пасхи. Объясняя предписания книги Исход об установлении Пасхи и евангельские места о совершении Спасителем ветхозаветной Пасхи, Ориген совершенно не упоминает об аналогичном христианском празднике, настаивая только на мысли, что Пасха наша Христос [190]. Но все же он дважды упоминает о христианском празднике Пасхи. Доказывая Цельсу, что христианство выше не только языческих, но и иудейских праздников, Ориген замечает: «Если кто возразит, что и у нас делается нечто подобное в день Господень (воскресенье), пятницу, Пасху и Пятидесятницу, то можно ответить, что совершенный христианин, пребывая словами, делами, мыслями с Словом, Богом по природе, всегда живет в воскресенье, всегда проводит воскресенья (дни Господни)» [191]. Другое упоминание Оригена о Пасхе мы выше видели [192]. Тертуллиан знает, по-видимому, только постную пасху. Слова Божии при установлении ветхозаветной Пасхи: «это Пасха Господня», Тертуллиан объясняет: «т. е. страдание Христа» [193]. Хотя в одном месте Тертуллиан выражается о Пасхе, что ее «мы празднуем (*celebramus*) ежегодно в первом месяце» [194], но это «празднование» в других местах он сводит к бдению и строгому посту. Доказывая христианке неудобство иметь мужа язычника, Тертуллиан говорит: «в праздники (*solennibus*) Пасхи перенесет ли он беззаботно твое от {с. 119} сутствие ночью (*abnoctantem*)» [195]. Не одобряя обычая воздерживаться в посты от обычного при молитвах лобзания, Тертуллиан замечает: «но в день Пасхи, когда пост есть общая и как бы общественная религиозная обязанность, мы справедливо воздерживаемся от лобзания мира» [196].

Пасха по каноническим памятникам III века

Из канонических памятников III в. короче других говорят о Пасхе Каноны Ипполита и Египетские. По-видимому, предписание о Пасхе одних канонов составляет переработку других, или оба они имеют позади себя общий первоисточник. Поэтому сопоставление относящихся сюда мест из обоих памятников небезынтересно для истории праздника.

Каноны Ипполита

Седмица, в которую иудеи совершают Пасху, должна быть наблюдаема всем народом с большим усердием; особенно пусть берегутся, чтобы в эти дни поста оставить всякую страсть, так чтобы (и) при всякой беседе говорить не с веселостью, а с печалью, поелику известно, что Господь всего бесстрастный пострадал за нас в то время, чтобы мы терпеливо переносили скорби, которыми мы можем освободиться от заслуженных нами за грехи наши мучений, — а также чтобы мы, ставши участниками скорбей, которые Он принял за нас сделались участниками и царства Его. Пища же, которая прилична времени Пасхи, это хлеб с солью и водою. Если же кто подвержен болезни, или живет в деревне, где не знает христиан, так что время Пасхи, не зная ее срока, проведет в радости, или же будет вынужден к тому тяжкою болезнью, все такие пусть постятся после Четыредесятницы и благочестиво соблюдут Пасху, чтобы видно было, что у нас не было в глубине души намерения, отринув страх и пренебрегая постом, установить себе свою Пасху, полагая другое основание, а на то, которое положено... [197]. Ночь воскресения Господа нашего Иисуса Христа должно соблюдать с величайшим усердием; ибо Он сам — величайший. {с. 120} Никто посему в эту ночь пусть не спит до зари; тогда мойте тело водою, прежде чем приступить к Пасхе, и весь народ пусть будет в свете. Ибо в эту ночь Спаситель снискал свободу для всей твари; и тогда праздник совершают небесное и земное и все, что на небе и земле, так как Он воскрес из мертвых и вознесся на небо и сидит одесную Отца, откуда придет во славе Отца и Ангелов Своих воздать каждому по делам его; делавшим добро в воскресение жизни, а делавшим зло в воскресение суда, как написано.

Египетские каноны

О том, что неприлично кому-либо вкушать что-нибудь на Пасху ранее часа, в который можно есть. Не может вмениться пост тому, кто не воздержится до часа, который составляет окончание поста. Но если кто болен и не имеет силы поститься два дня, то пусть по крайней мере постится в день субботы, но пусть довольствуется хлебом, солью и водою. Если же кто-либо в плавании и не знает дня Пасхи, то пусть он, когда узнает его, свой пост отложит на после Пятидесятницы. Ибо не Пасха то, что мы соблюдаем; что составляет образ, то минуло. Посему мы не сказали: во втором месяце [198]; но когда он узнает наверно (день Пасхи), пусть приступит к посту [199].

{с. 120}

Для обоих памятников Пасха — пост в честь страданий Христовых, но для первого в понятие ее входит уже и торжественное разрешение от поста в ночь воскресения.

Другой, и, по-видимому, более сложный фазис в развитии пасхального ритуала, представляет Сирская Дидаскалия. Замечательна трогательность и одушевление, с которыми она говорит о Пасхе и которых нет в канонах Ипполита и Египетских. Интересна также та переработка, которой подверглись предписания Дидаскалии относительно Пасхи в Апостольских Постановлениях. Кроме того, что Пасху последние восполняют целым кругом новых праздников и постов: Рождеством Христовым, Богоявлением, Четыредесятницей, Фоминой Неделей, Вознесением, Пятидесятницей и недельным постом после Пятидесятницы (Петров пост), самый тон предписаний о Пасхе Дидаскалии в Апостольских Постановлениях изменился, и не везде в лучшую сторону.

Сирская Дидаскалия

Итак, верному нельзя клясться ни солнцем, ни каким-либо из других небесных знамений или элементов и не упоминать устами своими имени идолов и не произносить устами своими злословия, но благословения и псалмы Господни и божественные писания, которые суть основания нашей веры, и особенно дни Пасхи, которыми все верные постятся по всему миру. Как сказал Господь наш учитель, когда спрашивали его: «почему ученики Иоанна постятся, Твои же не постятся?» И ответил им, говоря: «не могут печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених; но придут дни, когда отнимется от них жених; и тогда {с. 121} будут поститься» [200]. Теперь же Он с нами делами своими, в видою своим далеко, потому что восшел на высоту небесную и сидит одесную Отца своего [201]. От второго дня недели (понедельника) поститесь 6 дней до ночи после субботы, и это будет считаться у вас седмицей. В десятый же день (т. е. 1-го весен. месяца), так как начало Моего имени есть йод [203], — день, в который было возобновление постов (должно усилить пост?) не по обыкновению прежнего народа (евреев), но по новому завету, который Я для вас учредил; поститесь также в четвертый день недели (среду) за них, так как в четвертый день недели начали они губить свои души и схватили Меня... Опять же и в пятницу за них (иудеев) поститесь, потому что они пригвоздили меня среди праздника опресноков своих, как у Давида предсказано: «среди праздник своих положиша знамения своя и не познаша» [204]. Вы же непрестанно в эти дни поститесь во всякое время, и особенно которые из дома язычников (христиане из язычников). Ибо народ (еврейский) не послушался (Меня) и их Я освободил от слепоты и заблуждения идолов и принял их, чтобы за пост ваш и тех, которые из дома язычников, и за служение ваше в те дни, когда вы молитесь и упрашиваете за заблуждение и гибель народа, молитвы и прошения ваши были приняты пред Отцом Моим, Который на небесах, как бы исходящие из одних уст всех на земле верных, и чтобы отпущено было им все, что они сделали на Меня. Посему и в евангелии Я сказал; «молитесь за врагов ваших», и блаженны, которые скорбят о погибели неверных. Посему знайте, братия, что пост наш, которым мы постимся на Пасху, вы будете поститься за упорство наших братьев... [207]. {с. 122} Посему нужно вам жалеть и поститься и молиться за них... [208]. Посему молитесь за них и просите и особенно в дни Пасхи [209]. Нужно вам, братие, дни Пасхи тщательно определять и пост ваш совершать со всем усердием. Начинайте же, когда братия ваша, которые из народа (христиане из евреев) совершают Пасху, поелику Господь

и Учитель наш, съевши Пасху с ними, был предан Иудою после этого часа, и мы тотчас начали скорбеть, так как Он у нас был отнят По счету луны, сообразно счислению нашему, счислению верных иудеев, в десятый день луны во второй день недели собрались и пришли священники и старейшины народные во двор Каиафы первосвященника и составили совет взять Иисуса и убить... Иисус же в тот день был в доме Симона прокаженного [211]. Посему от десятого дня, который есть второй день недели, во дни Пасхи будете поститься и употреблять только хлеб и соль и воду в час девятый до четвертого дня недели; в пятницу же и субботу поститесь совершенно, ничего не вкушая [212].

{с. 123}

Соберитесь вместе и без сна бодрствуя всю ночь, молясь и умоляя и читая пророков и Евангелие и псалмы со страхом и трепетом и прилежным молением до третьего часа ночи после субботы, и тогда разрешайте ваш пост. Так и мы постились, когда страдал Господь наш, во свидетельство трех дней, и бодрствовали в молитвах и молениях за погибший народ, так как по заблуждению они не поверили Спасителю нашему... Особенно строго вам нужно поститься в пятницу и субботу и бодрствовать и бдеть в субботу и читать писания и псалмы, и молиться и умолять за тех, которые согрешили и ожидать и чаять воскресения Господа нашего Иисуса до часа третьего в ночь после субботы. И затем принесите жертвы ваши, и тогда вкушайте и радуйтесь и веселитесь и ликуйте (exsultate), поелику залог воскресения нашего Христос воскрес, и это вам да будет в закон навсегда до скончания века. Но кроме Пасхи нельзя поститься тех 3-х часов ночи, которые между субботой и первым днем недели, так как это ночь первого дня недели [217]. {с. 120}

Апостольские Постановления

Запрещено также клясться идолами и произносить мерзкие имена их устами или поклоняться им и бояться их» — и далее подробное развитие этих мыслей без соответствующего Дидакалии упоминания о молитвах во дни Пасхи и о Пасхе [202]. {с. 121} Да сохраняется у вас пост Четырдесятницы, содержащий воспоминание о жительстве и законоположении Господнем, а совершайте пост этот прежде поста пасхального. После этих дней отпостившись начинайте св. седмицу Пасхи, постясь в оную все со страхом и трепетом, молясь в эти дни о погибающих [205]. Ибо совет против Господа предприняли во второй по субботе день (понедельник) 1-го месяца, называемого ксантиком, а в 3-й день после субботы (вторник) занимались совещанием, в 4-й же день (среду) определили вознести Его (подробно передается история предательства Иуды и обнаружение его замысла на тайной вечери, что приурочивается к 5-му дню недели, — затем передается дальнейшая история страданий Христовых) [206]. Он сам заповедал нам поститься в эти шесть дней по причине нечестия и беззакония иудеев, повелев сетовать о

них и плакать о погибели их; ибо и Сам проливал слезы о них, не узнавших времени посещения своего. В среду же и пятницу Он повелел нам поститься — в ту потому что тогда Его предали, а в сию потому что тогда Он пострадал; а разрешать пост повелел Он в седьмой день, когда пропоет петух; в самую же субботу повелел Он поститься не потому, что должно поститься в субботу, когда закончено творение, но потому что должно поститься в ту только субботу, в которую Создатель был еще под землю. Ибо иудеи схватили Господа в самый праздник свой, чтобы исполнилось слово, которое говорит: «положиша знамения своя посреде праздника Своего и не познаша». И так должно сетовать о них, потому что {с. 122} они не поверили Господу, когда Он пришел, но отвергли учение Его, сами признав себя недостойными спасения [210]. Итак вы, братие, искупленные кровью Христовою, должны соблюдать (ποιεῖσθαι) дни Пасхи с точностью и со всем усердием после равноденствия, чтобы воспоминание одного страдания не совершить в году дважды, но чтобы единожды Умершего воспоминать в году однажды, не наблюдая впредь, чтобы праздновать с иудеями; ибо у нас теперь не никакого общения с ними, потому что они заблуждаются и в самом времясчислении, почитая оное правильным, как во всех отношениях заблудившиеся и от истины удалившиеся. Вы же с точностью наблюдайте возвращение равноденствия весеннего времени, бывающее в 22-й день 12-го месяца дистроса (марта), замечая до 21 луны, чтобы 14 день луны не пал на другую какую седмицу [213] и чтобы ошибившись по неведению, не совершить нам Пасха дважды в год или чтобы не отпраздновать нам Воскресение Господне в другой день, кроме дня Господня [214]. Во дни пасхальные поститесь, начиная с понедельника до пятницы и субботы 6 дней, употребляя в пищу только хлеб, соль и овощи, а в питье — воду; от вина же и мяса воздерживайтесь в эти дни сетования, а не празднества. В пятницу же и субботу совершенно поститесь, кто только может, ничего не вкушая до ночного пения петухов; а если кто не может пропоститься два дня сряду, тот пусть соблюдает по крайней мере субботу. Ибо Господь говорит о Себе в одном месте так: «когда отнимется у них жених, тогда будут поститься в те дни», а Он в эти-то дни и был отнят у нас лжеименными иудеями и пригвожден ко кресту и сочтен наряду с беззаконниками [215]. {с. 123} Поэтому убеждаем вас поститься в те дни до вечера, как и мы постились, когда Он был взят от нас. В прочие же дни до пятницы пусть каждый ест в 9 часу или вечером, или как кто сможет. В субботу же поститесь до пения петухов, бодрствуя и собравшись вместе в церкви, пребывайте всю ночь в бдении, молитвах и прошениях к Богу, читая до пения петухов закон, пророков и псалмы и крестя оглашенных своих, и прочитав Евангелие со страхом и трепетом и предложив народу беседу об относящемся ко спасению, прекращайте сетование свое и молитесь Богу, чтобы Израиль обратился и получил место покаяния и прощение нечестия [216].

Эти места показывают прежде всего, что в ту эпоху впервые возникают затруднения в определении времени христианской Пасхи и отношения ее к еврейской пасхе; до сих пор христиане, по-видимому, всегда праздновали Пасху одновременно или вслед за еврейской; теперь они не доверяют еврейскому исчислению Пасхи и устанавливают свою пасхалию [218], вследствие чего Пасха христианская иногда повремени значительно отстоит от еврейской. Это вызывает нужду в предварительном определении времени Пасхи, чем занимаются в III в. св. Ипполит, еп. Римской пристани, и Дионисий, еп.

Александрийский [219]. В IV в. вопрос этот, окончательно разрешается церковью — в постановлении праздновать Пасху в первое воскресенье после полнолуния, приходящегося 21 марта или позже [220]. Апостольские Постановления, по-видимому, знают уже такое постановление.

{с. 124}

Затем характерен взгляд этих канонических памятников на Пасху, как на умиловительный за иудеев пост, подле чего самое воспоминание страданий Христовых как бы отступает на второй план.

Подле этого последнего воспоминания уже выступает (что стало заметно у Тертуллиана) в качестве момента в понятии праздника и воспоминание воскресения Христова. Но этот момент не получает в этих памятниках еще равноправного значения с грустным элементом праздника. Пасхальное бдение по памятникам представляется посвященным страданиям и смерти Христовой, и только окончание оно получает радостное — в честь воскресения Христова. Нынешний церковный устав с поразительной верностью воспроизводит дух этой практики, когда пасхальное бдение составляет из страстной (канон Великой субботы) и воскресной (пасхальная заутреня) служб; эти две половины пасхального бдения и в нынешнем уставе рассматриваются как совершенно равноправные; это видно из того, что а) они одинаковой продолжительности; б) при совпадении благовещения с Пасхой, канон благовещения поется не только на пасхальной заутрене, но и с каноном Великой субботы.

Рассмотренные канонические памятники III в. почти сходятся в определении часа, в который прекращается пасхальный пост. По Канонам Ипполита это делается на заре, по Дидакалии — в третьем часу ночи, по Апостольским Постановлениям — при пении петухов. Но Дионисий Александрийский замечает, что в его время не было однообразия в этом отношении. «Тех которые спешат и встают ранее полуночи, мы укоряем, как презрителей и невоздержных; тех же, которые откладывают и мужественно воздерживаются до самой четвертой стражи, мы принимаем как благородных и терпеливых в трудах; к тем же, которые разрешаются (от поста) между этими сроками, на сколько в них есть произволение или сила, к тем мы не относимся сурово» [221].

Пасха по «Завещанию»

На той же ступени развития представляет Пасху и «Завещание Господа нашего Иисуса Христа», предписания которого о Пасхе значительно пополняют даваемые рассмотренными памятниками сведения о ней от III в. Если из последних мы знакомимся только с общим характером и духом праздника в ту эпоху, то «Завещание» дает и обстоятельный ритуал его. Но многие места в этом отделе Завещания крайне неясны. Памятник говорит о Пасхе по связи с крещением. Сказав о том, что намеченные ко крещению оглашенные со дня их избрания заклиняются, Завещание продолжает:

«с приближением дней {с. 125} Пасхи епископ закликает каждого по одиночке... В пятый день последней недели (Великий четверг) они должны вымыться и натереть голову (маслом?)... В пятницу и субботу они постятся. В субботу совершается общее заклинание пред крещением всех епископом. (Здесь вышеприведенное замечание о 40 днях поста). В последнюю субботу бодрствуют ночью (верные), когда закликаются оглашенные до полночи той субботы» [222].

Описывается крещение, миропомазание и приобщение и после краткого вставочного замечания о порядке благотворительности (которой обычно сопровождалась евхаристия) памятник возвращается к обрядам Пасхи.

«В пятый день последней недели Пасхи (вел. четверг) приносится хлеб и чаша, и пострадавший за того, кто принес, сам и бывает и приступающим (неясное выражение, передаваемое коптско-арабским переводом: «в пятый день вечером приносит священник хлеб и чашу, смешанную с водой и вином, для исполнения таинства Пасхи; также делает и в субботу»). Приносится светильник в храм диаконом, который говорит: «Благодать Господа нашего со всеми вами» и весь народ отвечает: «И со духом Твоим». Мальчики говорят псалмы духовные и песни на возжжение светильника. Весь народ, поя согласным голосом, отвечает: «Аллилуиа». И никто не преклоняет колен, пока говорящий (отрок?) не кончит. Точно также если читается чтение или произносится слово наставления. Когда же произносит имя Господне или другое что (подобное), как сказано, никто не падает ниц. Разрешение Пасхи бывает в полночь, которая следует за субботой. В Пятидесятницу никто не постится и не преклоняют колен; ибо это дни покоя и радости. Обремененные тяжелыми трудами несколько отдыхают в дни Пятидесятницы и великий день Господень. Епископ пред принесением жертвы произносит установленным порядком положенное для жертвы, когда одетые в белое попеременно друг с другом говорят: Аллилуиа» [223].

Далее в Завещании следуют предписания о порядке на агапах, о приношении начатков, о поминальной милостыни, молитва благословения хлебов, опять а начатках, — о молитве пред принятием пищи [224], вслед за тем памятник продолжает:

«Во дни Пасхи, особенно последние — в пятницу и субботу — днем и ночью [225] бывает столько молитв, сколько песней; поучение бывает долгое, чтения разные и частые. Бдения и заутрени ночные совершаются благолепно. Диаконам, которые ходят между женщинами, чтобы не оказалось между ними не положенных юношей, помогают чтецы. Этим же заведуют иподиаконы. На позволяют молодым спать. Ибо то ночь, по преимуществу же следующая за субботой, есть образ царствия небесного. Работающие и устающие могут устать до полуночи, (посему) сначала отпускаются оглашенные, получив благословение от преломления хлеба. Верные, когда отпускаются, идут в порядке и

скромно в свои дома; и не оставляют молитвы и на своих пиршествах. Священники же не прерывают своей службы. Женщины расходятся, каждая следуя за {с. 126} своим мужем (одновременно с мужьями). Вдовицы же остаются до утреннего времени в храме, получая здесь и пищу. Девы тоже остаются во храме, и епископ оказывает им содействие и заботу, а диаконы служат им. Пресвитеры остаются у епископа до утреннего времени, молясь и отдыхая. Точно также и новокрещенные. Девы же — невесты сопровождают матерей своих и идут домой; так приличнее. Епископ велит провозгласить, чтобы никто не вкушал ничего пока не будет совершено жертвоприношение, и тело церкви не получит новой пищи. Тогда с начала вечера имеющие крестятся крестятся после первого чтения. Если кто прежде чем примет евхаристическое причащение, съест что-либо, то становится виновным, и ему совсем не вменится пост, которым он постился. На оглашенных, когда они отпускаются, возлагаются руки. Если какой верный по болезни остается, диакон ему относит жертву, т. е. евхаристическое причащение. Если же пресвитер не может прийти в церковь, пресвитер относит ему (причащение). Если женщина больна беременностью и не может соблюсти поста тех двух дней, пусть постится второй день и примет в первый час хлеб и воду, и если не может приступить (ко причащению в церкви), пусть отнесет ей причастие диаконисса. О тех, кто болен, пусть извещают епископа, чтобы он навещал их по возможности; ибо этим доставляется большое утешение больному» [226].

Настолько позволяют судить эти несистематические и часто переходящие на другие предметы предписания, праздник Пасхи по «Завещанию» имел такой порядок. Начиналось грустно-радостное торжество с великого четверга, когда совершалась, с особою тождественностью и особыми обрядами (важнейшие из которых — возжжение светильника и пение аллилуиа) евхаристия, но какая-то особенная, может быть без приобщения, о чем может говорить неясное выражение: «пострадавший (Христос) из того, кто принес, сам бывает и приступающим»; не приобщались может быть в виду поста. С этого же, по-видимому, дня оставлялись в виду Пасхи и на всю Пятидесятницу коленопреклонения (как и ныне оставляются с вечера среды). Пятницу и субботу проводили в самом строгом посте и непрерывных дневных и ночных службах, совершавшихся, отмечает памятник, с особым благолепием, причем были особенно длинные чтения (паремии), но они перемежались таким же количеством песней (ср. нынешний образ чтения паремий в Великую субботу). В субботу после торжественного заклинания крестились оглашенные, Особенною продолжительностью отличалось бдение в ночь после субботы. На этом бдении или вслед за ним совершалась пасхальная евхаристия, которая в виду того, что к ней готовились двухдневным постом, и в виду того, что за ней приобщались впервые новокрещенные, получала исключительное значение: она обязательно вкушалась до принятия другой какой-либо пищи и преподавалась решительно «всему телу церкви», почему Дары рассылались и отсутствующим, больным. (Последнее обстоятельство хорошо объясняет нынешний причастен на пасхальной литургии: «Тело Христово приимите»).

Пятидесятница

По связи с Пасхой, почти все писатели и памятники III в. говорят и о Пятидесятнице, первое упоминание о которой находится, как мы видели [227], в одном фрагменте св. Ириней (II в.). Но при этом можно заметить, что более ранние писатели, как например, Тертуллиан, знают Пятидесятницу в качестве 50-дневного промежутка времени, следовавшего за Пасхой и считавшегося радостными днями, а более поздние, как например, Ориген, усвоят имя Пятидесятницы одному праздничному дню. Доказывая преимущество христианства пред язычеством, Тертуллиан замечает: «каждый языческий праздник имеет для себя один день в году; а у тебя воскресение возобновляется чрез каждые 7 дней; собери все языческие праздники, расположи их подряд, и они не в состоянии будут наполнить Пятидесятницу» [228]. Рассуждая о наиболее удобном времени для крещения и указав на Пасху, как на самый торжественный день для крещения, Тертуллиан прибавляет: «весьма значительный промежуток времени для совершения крещения представляет Пятидесятница, когда, и Воскресший Господь обращался среди учеников, и благодать Духа Св. была дана, и просияла надежда на второе пришествие Господа; ибо тогда, по вознесении Его на небо, ангелы сказали апостолам, что Он таким же образом придет, как взшел на небо, именно (придет) в Пятидесятницу» [229]. Упомянув в другом месте о недозволительности поста и коленопреклонения в воскресение, Тертуллиан прибавляет: «тою же льготою (immunitate) мы пользуемся (gaudemus) от Пасхи до Пятидесятницы» [230]. Наконец в одном месте Тертуллиан говорит, что «50 дней» от Пасхи «мы проводим во всяком ликовании» (in omni exultatione) [231]. У Оригена же сопоставление Пятидесятницы с Пасхой и пятницей предполагает за первой один день праздника [232]. «Завещание», как мы видели, знает Пятидесятницу и в качестве периода и в качестве однодневного праздника с такой же торжественной литургией, как в субботу, воскресение, Пасху и богоявление [233]. Характерно молчание о Пятидесятнице Канонов Ипполита и Египетских.

Богоявление

В III в. получил начало праздник Крещения Господня или Богоявления. О нем впервые упоминает Климент Александрийский [234]. Говоря {с. 128} в Строматах о различных попытках и способах установления хронологии для воплощения и смерти Христовых, он замечает: «Есть и такие, которые, еще любознательнее определяя не только год, но и день рождения Спасителя нашего, говорят, что оно было в годы Августа в 25 день пахона (декабрь или май); последователи же Василида празднуют и день крещения Его, проводя всю предыдущую ночь в чтениях (πρὸ διαυκτερεῖοντες ἀναγνώσει); они говорят, что оно было в 15 год Тиверия 15 Туби (январь), другие, что оно было 11-го того же месяца» [235]. Следовательно, в Александрии при Клименте у православных этого праздника еще не было. Возможно, что василидиане ранее православных пришли к мысли о праздновании дня Крещения Господня и назвали его Богоявлением, так как по взгляду этих еретиков Христос стал Сыном Божиим именно со времени крещения и сошествия на Него Духа Св. У православных праздник мог быть установлен в противовес еретическому и в него конечно вложен был другой смысл. Упоминание о Богоявлении в «Завещании» [236] свидетельствует, что в III в. праздник получил широкое распространение. указанными тремя праздниками и ограничивался церковный год III в.: праздник Рождества Христова становится известен позднее [237], в IV в., вознесение в V в. [238], другие еще позднее.

Мученические памяти

Почитание мучеников в III в. веке носило такой же местный характер, как во II в. Памятники III в. не упоминают ни одного общецерковного праздника в честь какого-либо святого или мученика. Но конечно, благоговение к мученикам растет и готовят идею общецерковного чествования некоторых из них. Такие мученики, как св. Лаврентий († 258) должны были ужаснуть перенесенными пытками весь христианский мир. На какой степени находилось чествование мучеников и свв. в III в., хорошо показывает интерполяция места Сирской Дидаскалии о мучениках в Постановлениях Апостольских.

Сирская Дидаскалия.

Итак, блаженны мученики и чисты от всех грехов и искушения удалены от всякой неправды, как сказано о Христе у Исаии: 57, 1–2 [239].

Апостольские Постановления.

А касательно мучеников говорим вам, чтобы они были у вас во всякой чести, как и нами (апостолами) чествуется блаженный Иаков епископ и св. сослужитель наш Стефан [240].

{с. 129}

Это единственные святые, о чествовании которых (общецерковном) упоминают Апостольские Постановления; следовательно в эпоху Дидаскалии не было еще и в честь их повсеместной памяти.

По-видимому, в III в. не полагалось еще слишком резкой грани между памятью мучеников и поминанием обыкновенных умерших. Тертуллиан говорит: «мы делаем приношения (oblaciones) за скончавшихся (pro defunctis) в годичный день страдания (pro natakitiis annua die)» [241]. «Мы совершаем», — говорит Ориген, — «память святых и родителей наших; также чествуем память друзей, умирающих в вере, как радуясь о их упокоении, так и самим себе испрашивая праведной кончины в вере. Когда совершается память их», бывает агапа [242], — «так чтобы празднество наше служило в воспоминание и упокоение души, память которой совершается, а для нас пред лицом Бога было благоуханным запахом» [243]. Здесь поминовение включает не столько молитвы об упокоении умерших, сколько проникнуто твердой и радостной уверенностью в таком упокоении. Но в Дидаскалии характер поминовения уже ближе к нашему. «Вы же по Евангелию и по силе Святого

Духа собираясь в мемориях, совершайте чтение Свящ. Писаний и воссылайте непрестанно к Богу молитвы и приносите евхаристию, принятую по подобию царственного Тела Христова, как во всяких собраниях, так и в усыпальницах и при кончине умирающих» [244].

Делая краткий обзор сделанного III-им веком в области богослужения, частнее — для будущего церковного Типикона, находим, что в отношении богослужебных чинов теперь впервые выработан, в некоторых церквах по крайней мере, довольно сложный чин утрени, кое в чем совпадающий с нынешним нашим, а также чин непосредственно примыкавшей к ней вступительной части литургии. В сравнении со II в. на этих службах обращает внимание а) формулировка молитв; б) установление определенного порядка для чтения Св. Писания; в) выбор особенных напевов для церковного употребления из ряда существовавших греческих. Что касается вечерней службы, то она вся сводилась к агапе, для которой, в некоторых по крайней мере церквах, был тоже точно выработанный чин; но регламентация здесь простиралась на обрядность службы (преломление хлеба и раздаяние чаши), но не на внутреннее содержание ее: молитвы, песни и поучения на агапе (в противоположность утрени и литургии), по-видимому, всецело предоставлялись усмотрению участников под наблюдением председательствующего, каким мог быть в отсутствие епископа и пресвитера диакон и даже мирянин, если агапа не соединялась с евхаристией. Но агапа была сравнительно редкой и случайной службой (уже потому одному, что и стоила недешево). Обычно же вечер освящался такой же получастной-полуобщественной молитвою, как и другие знаменательные часы дня, богослужение {с. 130} которых хотя не менее агапы предоставлялось свободе каждого, но в большинстве случаев состояло из пения псалмов с разными припевами, преимущественно с аллилуиа, и с присоединением, должно быть, импровизируемых молитв, являвшихся, впрочем, лишь добавлением к молитве Господней. — Что касается церковного года, то прежде всего праздники заметно обособляются от будней; из ряда седмичных дней начинает выделяться кое-где суббота; Пасха приобретает себе самое видное, исключительно положение в календаре, изменяя и прежний характер свой — поста в честь страданий и смерти Христовой на двойственный колорит скорби о них и радости о воскресении Христовом. В количественном отношении церковный год увеличивается только одним праздником по сравнению со II в. — Богоявлением.

{с. 131}

IV–V века.

Прекращение гонений, оживление богословия, под влиянием христологических споров, и расцвет монашества не могли не оказать самого благотворного влияния на развитие богослужения в IV и V в. Если уже к концу III в. создается в некоторых церквах твердый и сложный чин, кроме литургии, и для утреннего, как важнейшего, богослужения, то в два следующие века такой чин создается уже почти для всего нынешнего круга суточных

служб. И хотя этот чин различен у отдельных церквей и последующему времени он передал далеко не все из своего состава, тем не менее к началу VI в. по всему Востоку вырабатывается тот довольно однообразный и устойчивый тип богослужения, или вернее — несколько таких типов, из видоизменения и слияния которых к началу IX века намечился в существенных чертах нынешний чин суточного богослужения. Вместе с тем в эти века, IV и V, возникает впервые месяцеслов святых, и цикл великих праздников из 3–4 предшествующего века расширяется почти до нынешнего количества их. Наиболее плодотворные в богословии, с самым сильным биением церковной жизни, эти века были самыми творческими и в церковном богослужении: оно создавалось теперь в доживших доньше (бессмертных) основах строя своего в теперешней форме своей и схеме, которую VI–VIII века заполнили только гимнографическим содержанием, а IX–XII века отделили до эстетического изящества.

Уничтожение агапы

В области богослужебных чинов IV–V в. ознаменовались прежде всего уничтожением агапы.

Ближайшей причиной этого уничтожения явился широкий внешний рост Церкви, в которой оказалось теперь много недостойных членов; у последних агапа превращалась в то, чем она являлась некогда для недостаточно проникшихся идеалами новой веры языкохристиан времен апп. Павла и Иуды; и тогда как таких христиан тогда было немного, и они постепенно возвышались до достойного участия в агапе, этом «пиршестве Слова» (про выражению Климента Александрийского), в IV–V в. таких христиан, плевал в пшенице Церкви, становилось все более, и Церковь вынуждена была отказаться надолго, если не навсегда, от древнего и высокого своего учреждения. Кроме того агапа не вполне мирилась и с тем аскетическим духом, которым, под влиянием полного юной свежести и силы подвижничества, теперь стало проникаться христианское богослужение.

Первая половина IV в. уже требует апологии для агапы и искусственного поддержания ее. Император Константин Великий упоминает о «весьма скромных пиршествах (σφρονέστατα δε καὶ σπιτόσια), устрояемых в память {с. 132} мучеников многими, по чувству жалости к неимущим и для вспомоществования странникам и нищим» и замечает: «кто считает из излишними, тот мыслит не по божественному и святейшему учению» [1]. Гангрский Собор (ок. 340 или позже) предаёт анафеме тех, «кто станет презирать устрояющих по вере агапы и созывающих в честь Господа братию и не захочет иметь участия в этих приглашениях, на том основании, что считает это дело ничтожным» [2]. Но насколько агапа была еще жизненным и полезным учреждением, видно из того, что император Юлиан считает ее учреждением, едва не самым опасным в христианстве для язычества: он говорит, что как торгующие детьми заманивают из на корабли лакомствами, и христиане «таким же способом начинают (в своем совращении язычников) с так называемых у них агап, угощения, служения за трапезами; как учреждение это, так и самое имя его (агапа — любовь) у них много значит (εἶστι πῶλύ); наиболее вовлекло то и другое в безбожие» (в христианство) [3].

Со второй половины IV в. мы встречаем впервые ограничительные меры в отношении к агапам и борьбу против них пастырей церкви. Лаодикийский Собор (ок. 360 года или ранее) запрещает как «совершать приношение (евхаристию) в домах» [4], что соединялось с агапой, так «и в местах господних (κυριακοῖς) или в церквах устраивать так называемые агапы и есть в доме Господнем и возлежать (ἀκούβιτα στρωνύειν)» [5]. Иоанн Златоуст († 407 г.) считается, по-видимому, уже с отживающею привычкою своих слушателей к агапам. Настаивая на том, чтобы празднование в честь мучеников было по преимуществу духовным, состояло из чисто-молитвенного собрания во храме, он прибавляет: «но ты хочешь участвовать и в телесной трапезе? Можно, по окончании собрания, здесь подле храма мучеников, расположившись под смоковницей или виноградом, и телу дать отдых, и совесть избавить от осуждения. Мученик, видимый вблизи, находящийся подле, и предстоящий самой трапезе, не допустит удовольствию перейти в грех» [6]. Блж. Августин рассказывает о Медиоланской церкви в епископство св. Амвросия († 397 г.): «по обычаю африканских церквей, мать моя и здесь во дни поминовения святых делала приношения во храмы для общей трапезы из разных яств; однажды, когда она явилась с такими приношениями, ее остановил привратник храма и сказал, что епископ запретил такие приношения» [7]. И «повсюду», во время блж. Августина, по его свидетельству, «в большей части Италии и во всех или большинстве других церквей агапы или не совершаются вовсе или, если устраиваются согласно обычаю, то оканчивались и отменялись после любвеобильного {с. 133} увещания епископа» [8]. Тем не менее в Африке законодательное запрещение агап имеет место более полустолетия позже, чем во Малой Азии. Только 3-й Карфагенский Собор 418 г. постановляет: «епископы или пресвитеры да не угощаются в церкви, разве только во время путешествия по необходимости будут иметь там отдых: и мирянам насколько возможно, да воспрещаются такие пиршества» [9]. На Западе же агапа сохраняется и еще долее. Для Арелатского (Арльского) Собора агапа еще нечто неотделимое от евхаристии или близкое к ней по святости: «Кто священническою властью отлучен от причащения, тот не должен быть приглашаем на собеседование или пиршество (collatio atque convivio) не только клириков, но и всего народа» [10]. Запрещает агапы на Западе впервые Собор Оксерский 584 г. [11].

Особенную важность уничтожение агапы имело для позднейшего богослужебного устава, кроме влияния ее ритуала на строй вечерни, в том отношении, что окончательно утвердило обычай принятия евхаристии прежде вкушения пищи. Уже в III в. обычай этот имеет повсеместное распространение; но не находит себе порицания и противоположный обычай. Причиной последнего обстоятельства является то, что агапа, служба вечерняя, все еще часто соединяется с евхаристией и поддерживает взгляд на нее, как на столько телесное, сколько духовное, питание, не обособляет евхаристию резко от пищи вообще. Поэтому мы видим, что в африканских церквах, где дольше других держится агапа, позднее других прививается обычай утреннего, дообеденного совершения литургии. По Сократу (V в.), «египтяне, соседние с Александрией, и фивейцы в субботу совершают богослужение, но на нем не принимают, как это обычно у христиан, св. таинств, а, пообедавши и наевшись всякой пищи, под вечер приобщаются Св. Даров» [12]. Тон осуждения, в котором говорит историк об этом обычае, указывает на повсеместную практику другого рода. Тем не менее эта последняя практика требует еще законодательных мер для своего утверждения и допускает исключение: «Святые тайны

жертвоприношения, — постановляет 3-й Карфагенский Собор (419 г.), — должны быть совершаемы людьми не иначе, как под условием, если они не ели, за исключением одного дня в году, в который совершается вечера Господня» [13].

{с. 134}

Суточные службы IV–V вв

Уничтожение агапы сообщило кругу суточных служб уже совсем духовный, «умный» характер, лишив христианские богослужение последнего, что делало его несколько похожим на богослужение как ветхозаветной, так и естественных религий.

Различные суточные службы благодаря этому уничтожения не могли не получить, на первых порах по крайней мере, приблизительно одинакового строя, каковой они и сохраняют в течение двух рассматриваемых веков. Только уже следующий период в истории богослужения (VI–VIII в.) занялся обособлением друг от друга суточных служб, дал каждой из них своеобразный вид.

В настоящее время мы владеем довольно обстоятельными сведениями о суточном богослужении IV–V в. от трех различных стран и частей тогдашнего христианского мира, каждая из которых вырабатывала богослужебный ритуал самостоятельна, хотя, благодаря всегдашнему тесному общению церковью, не без влияния со стороны. Мы имеем в виду те литургические данные, которые заключаются: 1) в Апостольских Постановлениях, 2) в «Путешествии ко св. местам» конца IV в., приписываемом Сильвии Аквитанской, и 3) в древнейших иноческих уставах. Первый памятник, имеющий, как мы видели, сирийское происхождение [14], знакомит нас с богослужением Сирской Церкви IV–нач. V в., второй — с богослужением Иерусалимской Церкви конца IV в., а третий — с молитвенным правилом египетских и палестинских подвижников начала V в. Первые два памятника дают тип соборно-приходских церковных служб для мирян; последний представляет собою первый и древнейший устав иноческого богослужения. Тот и другой тип церковной службы не мог не оказать влияния на богослужебную практику лавры св. Саввы Освященного, ученика учеников египетских подвижников, основавшего свою обитель в непосредственной близости к Иерусалиму, — основоположника нынешнего церковного устава, деятельность которого относится уже к VI в.

Вечерня и утреня по Апостольским Постановлениям

Апостольские Постановления, памятник, как мы видели, разновременного происхождения, говорят об утреннем и вечернем богослужении в трех местах; во II кн. и в добавлениях к кн. VII и VIII. Первое место принадлежит к древнейшим частям памятника, именно представляет переработку Сирский Дидаскалии III в., сделанную в IV–V в. [15]. Переработка в данном случае и выразилась в том, что к общему увещанию Дидаскалии почаше молиться {стр. 135} в церкви Апостольские Постановления присоединяют

требование утреннего и вечернего общественного богослужения и назначают для того и другого определенный псалом. (Прибавки Постановлений к Дидакалии печатаем курсивом).

«Епископ заповедуй народу и убеждай его, чтобы прилежно ходил (ἐνδελεχίζειν) в церковь каждый день утром и вечером и не оставлял собрания (σύνολον), но ходил в оное постоянно... чтобы никто удалением своим от нее не увечил церкви и не дробил на части тело Христово. Каждый день собирайтесь утром и вечером поя и молясь в церквах (ψάλλοντες καὶ πρᾶσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς), утром говоря (λέγοντες) псалом 62-й, вечером же 140» [16].

Первый же из этих псалмов («Боже, Боже мой к Тебе утреннюю») входящий в состав нынешнего нашего шестопсалмия (на 3-м месте), назначает для утреннего богослужения из той же эпохи псевдо-Афанасий в сочинении «О девстве» [17] и, как увидим, Златоуст. Первый прибавляет: «а на рассвете (говорите): «Благословите вся дела Господня Господа», т. е. Песнь 3 отроков). Об употреблении 62-го пс. за утренним богослужением говорит прп. Иоанн Кассиан [18] и немного позднее (в нач. VI в.) прп. Бенедикт [19].

В прибавлении к VII книге Апостольских Постановлений без всякой связи с предыдущим, а в некоторых кодексах и без написания помещают «молитву (προσευχή) утреннюю», начинающуюся словами «Слава в вышних Богу» и буквально почти тождественную с частью нынешнего великого славословия, затем «вечерний» («ἑσπερινός») подразумевается должно быть гимн: «Хвалите отроцы Господа», близкий к нынешнему «Сподоби Господи» с «Ныне отпускаеши» в заключении и наконец «молитву за завтраком» (εὐχή ἐπ' ἄριστῳ) «Благословен еси Господи, питаяй мя от юности мояя», сходную с молитвою в нынешнем чине о пангии [20]. О первой из этих молитв («Слава в вышних») упоминает и псевдо-Афанасий [21] и приводит начало ее; она же читается в кодексах Св. Писания Александрийском (V в.) и других, как приложение к псалмам с небольшим отличием от нынешней своей формы. Последнюю молитву в таком же почти виде, как в Апостольских Постановлениях, приводит псевдо-Афанасий [22] и св. Иоанн Златоуст [23].

Наконец в приложении к VIII кн., имеющемся не во всех кодексах, Апостольские Постановления дают чин и даже текст вечернего и утреннего богослужения. Самый строй того и другого совершенно одинаков, но содержание, конечно, различно — приспособлено к времени дня. Так как каждый {с. 136} свой отдел Апостольские Постановления возводят к какому-либо апостолу из 12, то и настоящий отдел, занимающий в книге последнее место и составляющий приложение к ней, памятник возводит к апостолу, но не из 12, а верховному из прочих (70) апостолов, — Иакову Брату Господню. Так как этот апостол был по преданию первым епископом Иерусалимской Церкви, то поставление имени его над чином богослужения может говорить об иерусалимском происхождении этого чина. Действительно, описания Иерусалимского богослужения в конце IV в. у Сильвии Аквитанской [24] говорить о значительном сходстве между настоящей и той практикой, почти о тождестве в основных чертах строя.

«Когда настанет вечер, ты, епископ, собери церковь, и после того как скажут (ρηθῆναι) светильничный (ἐπιλύχνιον) псалом, диакон возгласит (προσφωνήσει) — (т. е. произносит положенные молитвенные возгласы, соотв. нынешней ектении) за оглашенных, за обуреваемых (χειμαζυμένων) [25], за просвещаемых, за кающихся, как мы выше сказали (т. е. в чине литургии). По отпущении же их диакон скажет: «Елицы вернии помолимся Господу», и по возглашении им заключающегося в первой молитве (τὰ τῆς πρώτης εὐχῆς, разумеется молитва диакона в чине литургии, соответствующая нынешней великой ектении и близкая к ней) скажет...»

Следует с надписанием: «Возглашение светильничное» (προσφώνησις ἐπιλύχνιος) ряд возгласов, близких к нынешней просительной ектении [26], начинающихся «Спаси и возстави нас, Боже: вставши помолимся...», что указывает на предыдущую коленопреклонную молитву [27]. За возгласами (просительной ектенией) диакона следует молитва епископа, начинающаяся: «Безначальный Боже и безконечный, Творче всего», которая просит Бога, создавшего день и ночь, зарю и солнце и проведшего нас через день к началу ночи, принять вечернее благодарение, подать нам мирный вечер и безгрешную ночь и сподобить вечной жизни (близка к 3-й части 1-й молитвы Пятидесятницы). После этого произносится епископом еще молитва руковозложения, предваряемая возгласом диакона: «Приклонитесь к руковозложению»; эта молитва просит Бога, устроившего человека, поставившего его во главе земных обитателей и учредившего среди людей начальников (ἄρχοντες) и иереев, преклониться к преклонившим Ему выи сердца. явит им лице свое и благословит их через Христа. Служба оканчивалась возгласом диакона: «Изыдите в мире».

{с. 137}

Утренняя Апостольских Постановлений, будучи, как замечено, такого же строя, как вечерня, отличается от нее только содержанием молитв. Начинается она «утренним псалмом» под которым разумеется, как видно из предыдущего, 62-й пс. Диаконские возглашения на ней (просительная ектения) приспособлены к утру (слова «вечер», «ночь» заменены «утро» и «день»; есть и другие незначительные различия в тексте возглашений). Первая молитва епископа о верных (по выходе оглашенных и т. п.) «Боже духов и всякия плоти» просит Бога, создавшего солнце, луну и звезды, милостиво призреть на нас, принять утренние благодарения и сподобить вечной жизни за верность Ему («не бо прострохом руки наши к богу чуждому»). Вторая молитва, главопреклонения, «Боже вечный и истинный» просит Бога, милостивого к тысячам и тьмам любящих Его, друга смиренных и предстателя нищих, в Котором все имеет нужду и Которому все работает, просит призреть на преклонивших Ему главы, благословить их благословением духовным, соблюсти в благочестии и правде и сподобить вечной жизни.

По сравнению с единственным дошедшим до нас полным чином суточного богослужения от III в., именно утреней в «Завещании (Testamentum) Господа нашего Иисуса Христа», [28] этот чин богослужения, принадлежащий и той же приблизительно церкви, если не

короче, и не проще, то, по-видимому, несколько не длиннее и не сложнее. Но надо принять во внимание, что настоящий чин почти исключительно (если не считать начального псалма, которого нельзя было не упомянуть) указывает священнослужительские молитвы на богослужении (как нынешний служебник). Невероятно, чтобы за целой вечерней или утреней не пелось ни одной песни христианского составления, если такие песни уже во втором веке (по Плинию) и даже в апостольском веке составляли главное содержание богослужения. Те же Апостольские Постановления выше приводят утренний и вечерний гимны, а здесь не указывают им места в чине утрени и вечерни. Мало вероятно и то, чтобы на целой службе пелся один только псалом, как и то, чтобы на ней не было чтений Св. Писания и поучения. И так, даваемый Апостольскими Постановлениями чин утрени и вечерни, как намеренно неполный, ограничивающийся одними молитвами, не допускает подробного сопоставления с суточным богослужением III в., например в «Завещании». Такое сопоставление возможно только относительно молитв того и другого богослужения. Молитвы за богослужением «Апостольских Постановлений», сравнительно с молитвами «Завещания», отличаются большею общностью содержания и как будто меньшею теплотою чувства. Затем заметно усиление обрядовой стороны в молитвах: не говоря о целой грации богомольцев по классам, — вместо изустного благословения священнослужителя (словами: «Благодать Господа... с вами») в «Завещании», настоящий памятник вводит руковозложение епископа, применяемое в «Завещании» только к оглашенным, придавая ему особое значение, делая его средоточием и {с. 138} главным моментом молитвы. В расположении молитв по сравнению с «Завещанием» нельзя не заметить большей упорядоченности, стройности и последовательности. Это расположение очень приближается к нынешнему: часть нашей вечерни, начиная с просительной ектении, в отношении священнослужительских молитв дана здесь вполне, закончила свое развитие: первой молитве епископа за «возглашением» диакона, соответствует нынешний возглас после просительной ектении, являющийся остатком прежней молитвы здесь (которая позднее присоединена к 7 светильничным молитвам); за этим возгласом теперь у нас следует, как и в «Апостольских Постановлениях», молитва главопреклонения. Но самый важный шаг с сравнением с III в., — что вечерня получает равноправное место в ряду суточных служб с утреней (следствие уничтожения агапы и окончательного перенесения литургии на утро).

Иерусалимское богослужение IV в. по «Паломничеству», приписываемому Сильвии

Если «Апостольские Постановления» сохранили для нас образцы молитвы за суточным богослужением IV–V в. и потому знакомят нас с внутренним содержанием последнего, то «Путешествие ко св. местам» (*Peregrinatio ad loca sancta*), приписываемое Сильвии Аквитанской [29] и описывающее богослужение Иерусалимской Церкви конца IV в., знакомит нас с внешним строем и {с. 139} составом богослужения той же эпохи и приблизительно той же местности или соседней с той, где возникли «Апостольские Постановления».

Путешественница описывает сначала будничное богослужение, затем воскресное и наконец праздничное (последнее без начала и конца). Но основной строй каждого из этих

видов богослужений тот же; воскресное и праздничное богослужение отличается от будничного более местом совершения, чем составом. Круг суточных служб состоит из утрени, часов третьего, шестого, девятого и вечерни (не считая литургии), но из них третий час совершался только в Великий пост, а 6 и 9, по-видимому, только в будни.

Богослужение, описываемое паломницей, настолько тесно связано в строе с местом совершения своего, что для понимания его описания необходимо ясное представление всех храмов, к которым оно приурочивается. Обычно (исключая праздники) оно совершается в трех храмах, построенных Константином Великим на месте распятия и погребения Христова и составлявших может быть один комплекс зданий: а) церковь Воскресения, называемая у паломницы прямо «Воскресение» (*Anastasis*); в ней или при ней находилось пещера (*spelunca*) гроба Господня, отделявшаяся от храма решеткой (*cancelli*) и представлявшая собою алтарь этого храма; б) церковь у Креста (*ad crucem*), т. е. на месте обретения креста Христова или для хранения его; от первой церкви она была отделена большим двором, называвшимся «пред Крестом» (*ante crucem*); [30] место за этой церковью называлось «за Крестом» (*post crucem*) и здесь же (*post crucem*) стояла с) третья большая (*maior*) церковь, называвшаяся Мартириумом [31], потому что находилось на самой Голгофе, месте «мучения» (распятия) Христова [32]. В трех этих церквях и совершается богослужение всedневное и воскресное, переходя из одной церкви в другую. Богослужение же праздничное кроме того переходило в торжественных литаниях и в другие церкви Иерусалима и его окрестностей, как-то: в церковь на Сионе, на месте дома, в котором Спаситель являлся апостолам по воскресении, в церкви на Елеоне (одна над пещерою, в которой Христос обыкновенно учил апостолов и другая на месте вознесения, называвшаяся Инбомон), — церковь в Гефсимании, — церковь подле Вифании, и в Вифлеем над пещерою Рождества Христова [33].

{с. 140}

Утреня и часы по Сильвии

Ежедневное богослужение тогдашней Иерусалимской Церкви, по описанию паломницы, состояло из утрени, шестого часа, девятого часа и вечерни. Будничная утреня, не называемая этим именем и вообще никаким у паломницы, вся совершалась в храме Воскресения. Она начиналась ночью, «до пения петухов»; но до рассвета имела место менее торжественная ее часть, совершавшаяся без епископа чередными священниками и диаконами для монашествующих и девственниц (*monazintes et parthenae*), а также для более усердных из мирян обоого пола (*et laici praeterea — viri aut mulieres*). Эта часть утрени (соответствующая нашей полунощнице и части утрени до свeтильна) состояла из гимнов, псалмов и «антифонов», причем пение псалмов было респонсорным, т. е. с подпеванием всем народом заключительных слов каждой части или каждого стиха псалма (*dicuntur ymni et psalmi responduntur, similiter et antiphonae*), псалмы и антифоны, замечает в другом месте паломница, на богослужении всегда соответствовали по содержанию времени суток; на утрене были не те, что на вечерне и часах, — «всегда так подходящи, так осмысленны (*rationabiles*), что относятся к тому, что совершается» [34];

«на каждой песни (*cata singulos ymnos*), — продолжает паломница свое описание утрени, — бывает молитва, которую произносит пресвитер. Когда же наступает рассвет, начинают утренние песни; и вот приходит епископ с клиром и тотчас (иначе на вечерне) входит внутрь пещеры (пещеры гроба Господня, служившей алтарем) и изнутри решетки (отделяющей пещеру от храма, — соотв. иконостасу) сначала говорит молитву за всех и поминает имена тех, кого желает, а затем (*sic*) благословляет оглашенных; потом говорит молитву и благословляет верных; по выходе же епископа из-за решетки все подходят к руке его, и он выйдя, благословляет каждого поодиночке, затем уже на рассвете бывает отпуст (*fit missa*) [35]. В шестой час (в полдень) все подобным образом сходят в Воскресение, произносятся (*dicuntur*) псалмы и антифоны, пока не известят епископа: он также сходит и не садится (иначе — на вечерне), но тотчас входит внутрь решетки (как на {с. 141} утрени) в Воскресение, т. е. где был и утром, и оттуда подобным образом сначала творит молитву, затем (*sic*) благословляет верных и когда выходит из-за решетки, все подобным образом подходят к руке его. — То же делается на девятом часе, что на шестом» [36].

Затем у паломницы описывается последняя служба дня — вечерня. Таким образом паломница не говорит о совершении литургии в будни, если последняя не обозначена словами *missa fit* (в воскресенье — говорит). Разница между церковными службами в описании паломницы совершенно не выступает: часы (6 и 9) дня имеют, по-видимому, совершенно такой же состав, как утрени (вечерня, как увидим, была сложнее утрени); если это так и было, если сходство служб здесь не должно быть отнесено на счет общности и неточности описания или недостаточной наблюдательности, то Иерусалимское богослужение этой эпохи походило на позднейший так называемый песенный строй [37], сообщавший часам, по крайней мере в некоторых случаях (например, в страстную седмицу или вообще в Великий пост), строй, одинаковый с утреней и вечерней: с пением, ектениями, чтением апостола и Евангелия и т. п. Но выражение паломницы о шестом часе не позволяет, однако, отождествлять вполне его строй с утреней, так она не упоминает (возможно, что и по краткости описания) о песнях (*ymni*) и сопровождающих их молитвах на часах; не упоминает паломница и об особой молитве на часах за оглашенных. Главнейшим и средоточным моментом каждой службы является молитва епископа внутри решетки в самой пещере гроба Господня (алтаре храма) и как бы выносимое им оттуда благословение народу. Таким образом то молитвенное пребывание епископа в каждый из священных часов в храме, которого памятник III в. «Завещание Господа нашего Иисуса Христа» только желает [38], здесь находит осуществление, хотя для этого сокращается число молитвенных часов.

Вечерня по Сильвии

Совершенно своеобразную и наиболее торжественную службу в течение дня представляла в Иерусалимской Церкви IV в., по свидетельству рассматриваемого памятника, вечерня. Служба эта была настолько торжественна, что не изменяла своего состава (а может быть и содержания) и для воскресения, и для самых великих праздников (только на страстной

седмице и в Пасху вечерня отличалась от вседневной тем, что имела евангельской чтение).

«В десятый час, что зовется *lucipicon* (чит. «*лухикон*»), а мы называем вечерня (*lucernare*), подобным же образом все собираются в Воскресение, зажигаются все лампы и свечи (*candelae et cerei*), и делается {с. 142} большой (*infinitum*) свет. А огонь не приносится извне, но дается из внутренности пещеры, т. е. из-за решетки, где день и ночь горит светильник. Поются вечерние псалмы и более продолжительные (чем на утрени или часах?) антифоны (избранные стихи псалмов?). Потом извещают епископа, который сходит и садится вверху (на кафедре); садятся и пресвитеры на своих местах (очевидно для слушания чтений, которые в позднейших уставах назывались «сидением вверху» или сидением внизу» [39]). Поются песни и антифоны (не псалмы, как ранее). И когда их доведут до конца (*ad ubi perducti fuerint*), епископ встает и становится перед решеткой; и один из диаконов поминает всех поодиночке, как это принято по обычаю; и когда диакон произносит имя каждого, стоят много мальчиков (*pisinni*), которые постоянно отвечают *kyrie eleyson*... голоса их многочисленны [40]... Произносит молитву епископ и молится за всех, после чего молятся все, как верные, так и оглашенные вместе. Затем диакон возглашает, чтобы каждый из оглашенных как стоит (*quomodo stat*) [41], преклонил свою главу, и епископ стоя произносит благословение над оглашенными. Затем читается молитва, и диакон опять возглашает (*mittit vocem*), чтобы каждый из верных стоя преклонил главу, и епископ благословляет верных, после чего бывает отпуск (*fit missa*) в Воскресении; и все начинают подходить к руке епископа. И поле этого (идя) от Воскресения до Креста поют песнь (*ymnus dicitur*); епископ идет вместе со всем народом. Когда придут (как видно из дальнейшего, на двор «перед Крестом»), сначала читает (епископ) молитву и благословляет верных. После этого епископ и весь народ идут за Крест (должно быть двор за храмом креста — по аналогии с предыдущим), где снова совершается то же, что перед Крестом (конец вечерни — в третий раз). И подобным же образом подходят к руке епископа, как в Воскресении; так делают и перед Крестом и за Крестом. Везде висит множество огромных стеклянных лампад (*candelae vitreae ingentes plurimae*) и множество свечников (*ceceofala*), как перед Воскресением, так и перед Крестом и за Крестом. Оканчивается же все это с сумерками (*cum crebris*). Такая служба (*operatia*) совершается ежедневно в течение 6 дней у Креста и в Воскресении» [42].

Следовательно, отличием вечерни от ут{с. 143}рени, сообщавшим ей большую торжественность, было: а) сидение священнослужителей, т. е., чтения на ней (паремии); б) ектения диакона и в) лития в ближайшие свящ. местности, на которой повторялись последние важнейшие молитвы и обряды вечерни, как бы совершалась опять вечерня в сокращении. Паремии и лития и ныне составляют главное отличие вечерни. Лития, характерно называемая древне-славянскими уставами «исхожение» [43], вызывается в практике этой церкви, очевидно, желанием помолиться во всех означенных страданиями Христовыми местах, на месте самого распятия (почему в праздники она направляется и в отдаленные местности, за город), и связанными с ними воспоминаниями

подогреть молитвенное одушевление. Замечательно, что лития не входит в другую церковь (в Мартириум), а совершается пред нею и за нею (как ныне — в притворе).

Воскресное богослужение По Сильвии

Воскресная утренняя отличалась от будничной прежде всего тем, что первая ее часть, совершавшаяся без епископа, отправлялась не в храме Воскресения, который в этот день открывался не ранее пения петухов, а в базилике возле этого храма. Епископ к утрени являлся не на рассвете, как в будни, а с первым пением петухов. С его только приходом открывался для народа храм Воскресения, обильно освещенный, и в нем начиналась как бы сызнова утренняя (в будни епископ только продолжал или вернее заканчивал ее своими молитвами); пелось респонсорно три псалма — первый пресвитером, второй — диаконом, третий — клириком, за каждым из которых следовала молитва; на третьей молитве совершалось поминовение всех. Затем вносились кадила, и храм наполнялся благоуханием; епископ, войдя за решетку, брал Евангелие и из дверей (в решетке) читал о воскресении Господнем. После Евангелия шли с песнями ко Кресту, там пелся псалом, читалась молитва, епископ благословлял народ и бывал отпуск (*missa fit*), епископ уходил домой, но служба продолжалась; монашествующие с чередными пресвитерами и диаконами и с более усердными из верных возвращались в Воскресение, где до рассвета пелись псалмы и антифоны с молитвою после каждого из них [44]. Т. е. в воскресную утреню, по сравнению с будничной, вводилось чтение Евангелия и лития.

«С рассветом в Мартириуме, — продолжает паломница, — все совершается по обычаю, соблюдаемому везде в день воскресный», т. е. бывает, как видно из дальнейшего ее описания, литургия (*missa*); так как ей предшествует поучение нескольких пресвитеров и епископа, то затягивается она до 4–5 часа (10–11 часов утра по нашему). После литургии монашествующие провожают епископа с песнями до храма Воскресения, куда вместе с ним входят только верные без оглашенных; епископ входит за решетку; совершается благодарение (*aguntur gratiae*) Богу, бывает молитва главопреклонения, благословение епископа изнутри решетки и все {с. 144} оканчивается (*protraitur missa*) часов в 5–6 (11–12). Вечерня совершается ежедневная (*item et ad lucernas similiter fit juxta consuetudinem cotidianam*) [45]. Таким образом часов в воскресенье, по-видимому, не было; как бы взамен из литургии получала в конце особую добавочную часть, — литию для одних верных (так как оглашенных не оставались до конца литургии).

Паломница отмечает особое многолюдство на воскресной утрени и умиление, с которым народ слушал воскресное Евангелие [46].

Сопоставляя эту богослужебную практику с практикой Апостольских Постановлений и принимая во внимание ту, отмеченную выше, намеренную неполноту, с которой изображена последняя, находим, что важнейшие суточные службы — утренняя и вечерня — там и здесь имеют едва не буквально тождественный строй. Говорить о «псалмах», «гимнах» и «антифонах», как мы видели, выходило за пределы задачи Апостольских Постановлений; что же касается священнослужительских молитв, составлявших вторую и важнейшую часть вечерни и утрени, то они в обоих памятниках следуют одному порядку, близкому к нынешнему нашему. Главное отличие Иерусалимской практики (в

«Паломничестве») от сирийской (в «Апостольских Постановлениях»), что утрени сообщена меньшая торжественность, по сравнению с вечерней (и это должно быть было новизной и реформой, — ср. «Завещание»), почему в первой опущена диаконская ектения, а ко второй прибавлена лития, утряющая конец вечерни. Чисто посторонняя в литургическом отношении разница, что Иерусалимская церковь не знала такой сложной градации в разрядах молящихся, какая выступает в Апостольских Постановлениях (оглашенных, обуруемых, просвещаемых, кающихся), а делила их просто на полноправных и неполноправных богомольцев (оглашенных и верных); последующая практика вывела из чина вечерни и утрени и это деление. Гораздо значительнее отличие иерусалимского устава от сирийского, точнее — шаг вперед первого по сравнению со вторым, — это приспособление богослужения к праздникам церковного года, о чем молчат как «Завещание», так и Апостольские Постановления (не считая Пасху). Характерно и то, что Апостольские Постановления начинают изображение богослужебного чина с вечерни, а паломница с утрени. Но последняя могла говорить здесь с точки зрения своей, римско-западной: у римо-католиков церковный день начинается и ныне с утра. (Не проглядела ли благодаря этому паломница, вообще не глубокая наблюдательница богослужения, вечерен под праздники?).

{с. 145}

Суточное богослужение по другим писателям IV–V в

Богослужебную практику, рисуемую двумя рассмотренными памятниками: Постановлениями Апостольскими и Паломничеством, приписываемым Сильвии Аквитанской, едва ли можно ограничивать пределами тех двух церквей, где возникли эти памятники. и в III в. мы наблюдали поразительное сходство между самыми отдаленными церквами в богослужебных чинах. В IV–V же в. сходство это должно было возрасти. Теперь только открылась полная возможность тесного общения между церквами; это был самый цветущий период Соборов и начинавшейся централизации в церковном управлении. Что первый из рассмотренных памятников возводит свою практику к апостолам, уже это одно говорит за ее сравнительную общепринятость; каноническая часть Апостольских Постановлений отразила на себе нормы тогдашнего общего, повсеместного права; того же нужно ожидать и от литургических отделов памятника. Что касается богослужебной практики Иерусалимской Церкви IV в., изображенной в Паломничестве Сильвии, то придавать этой практике чисто-местное значение не позволяет то исключительное положение, какое всегда занимала эта церковь в христианском мире. Действительно, если мы сопоставим с богатым литургическим материалом, какой дают эти два памятника, скудные данные о богослужении IV–V в., какие можно встретить у писателей этих веков, то убедимся в значительном согласии различных церквей по этой стороне их жизни; равно как даваемая памятниками картина богослужения от этого получит кое в чем и восполнение. Из писателей IV в. мы соберем сначала данные о днях и часах богослужения, затем о общем строе, чине его и наконец о составных частях, элементах его: молитве, пении, чтении и поучении.

Количество и виды служб

И в других церквях имело место то ежедневное совершение богослужения, которого требуют Апостольские Постановления, и которое констатирует в Иерусалимской Церкви Паломничество IV в. По крайней мере утреннее и вечернее богослужение совершалось ежедневно если не во всех храмах, то в более значительных — епископских, и посещалось аккуратно. Св. Иоанн Златоуст говорит о псалме 140: «отцы установили читать этот псалом каждый вечер; следовательно этот псалом можно сказать все знают и во всяком возрасте поют... каждый день поют, а смысла не понимают» [47]. В объяснении 1 Тим. 2 св. Златоуст замечает: «что значит «прежде всех» (творити моления...)? Значит при ежедневном богослужении. И это знают посвященные в таинства, как бывает у нас каждый день и вечером и утром, как мы творим молитвы за весь мир, за царей и за всех, которым вверена власть» [48]. Собор Agathensis (в южн. Галлии) 506 г. пр. 20 постановляет: {с. 146} «Гимны утренние и вечерние да поются во все дни и при заключении утренних и вечерних мисс да читаются capitella (краткие чтения) из псалмов, и народ по общей (collecta) молитве да отпускается епископом с благословением» [49].

Кроме утра и вечера наблюдались везде и установленные предшествующими веками молитвенные часы: 3, 6, 9, начало, середина и конец (пред рассветом) ночи. Они тоже читались если не общественным богослужением, то сложную, определенную молитвою (молитвенным правилом), по крайней мере у подвижников и в монастырях. Св. Василий Великий на вопрос: «какие времена приличны для молитвы»? отвечает:

«... не должно пренебрегать времен молитвы, установленных в братствах, которые (времена) избраны нами по необходимости, так как каждое из них особенным образом напоминает о благах, подаваемых от Бога. Так не должно пренебрегать утра, чтобы первые движения души и ума посвящаемы были Богу... чтобы и тела не приводили в движения для делания, пока не исполним сказанного: «к тебе помолюся Господи. Заутра, услыши глас мой» [50]... Затем и в третий час должно становиться на молитву и собирать братию, если бы случилось, что каждый особо занят своим делом; вспоминая дар Духа, данный в 3 час апостолам, все должны поклоняться единокорно, чтобы и самим сделаться достойными приятия освящения и просить у Духа руководства и учения на пользу, подражая сказавшему: «сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав...» [51]. В 6 же час признали мы необходимым молиться в подражание святым, говорившим: «вечер и заутра и полудне повем...» [52] о том же, что 9 час нужен нам на молитву, предано нам самими апостолами в кн. Деяний [53]. А по окончании дня нужны как благодарение за то, что в день сей дано нам... так исповедание в том, чего мы не выполнили..., почему и сказано: «яже глаголете в сердцах ваших, на ложах ваших умилилися» [54]. Опять и при наступлении ночи нужно просить, чтобы упокоение наше было непреткновенно и свободно от мечтаний, читая в этот час 90-й псалом. а что и полночь нужна нам на молитву, это предали Павел и Сила, как сказует история Деяний [55]; и псалмопевец говорит: «полунощи возстах исповедатися Тебе о судьбах правды Твоя» [56]. И опять надо вставать на молитву, предваряя утро, чтобы день не застал нас во сне и на ложе, по сказанному; «предваристе очи мои ко утру поучитися словесем Твоим» [57].

— Значение, какое имел св. Василий для иночества своего и позднейшего времени, делает {с. 147} вероятным, что наставления, преподанные им здесь относительно чествования каждого из молитвенных часов, были приняты во внимание при формировании службы для них: все псалмы, из которых он берет выдержки, внесены в эти службы, равно как в молитве повечерия буквально повторено его выражение. (Отсюда может быть надписывание его именем большинства молитв на часах и др. службах).

Возникновение 1-го часа

По свидетельству прп. Иоанна Кассиана, впервые в его время, и именно в Вифлеемском монастыре, установлено особое «утреннее богослужение» (*matutinam canonicam functionem*) «при восходе солнечном», т. е. 1-й час, но, замечает преподобный, это богослужение не вновь заведено, а получилось чрез отделение от ночных бдений (*nocturnarum vigiliarum*), совершавшихся после пения петухов до зари (утрени), последней части, следовавшей за 150 пс., — именно, псалмов 50, 62, 89 (которые и отнесены к 1 часу). Установлено это богослужение, по словам Иоанна Кассиана, чтобы удержать иноков от долгого сна в промежуток времени между окончанием бдения (утрени) и 3-м часом [58]. Так, по-видимому, нужно понимать неясное выражение об этом Кассиана:

«песни (*hymnos*, т. е. псалмы, как видно из дальнейшего), который в этой стране заимствовали (*exserere*) для утренней службы (новоустановленной, т. е. 1 часа), и доселе также поются в конце ночных бдений, обыкновенно оканчивающихся после пения петухов до зари, т. е. псалом 148 и следующие за ним; псалмы же 50, 62 и 89 назначены (*deputatos*, — отчислены) для этой новой службы, как мы знаем. В Италии и ныне во всех церквях по окончании утренних песней поется 50-й псалом, что несомненно не иначе, как отсюда, заимствовано» [59].

Побуждением для установления новой службы по Кассиану было злоупотребление сном со стороны некоторых монахов после ночной службы: по окончании ее они спали не до рассвета лишь, а до следующей службы, какою был 3-й час, навёрстывая дневным сном часы, употребленные на ночную молитву [60].

Будничная утренняя по Василию Великому

Что касается чина ежедневных служб в разных церквях IV–V в., то краткие указания на него даются и в вышеприведенных свидетельствах, и эти указания по большей части совпадают с подробными, хотя тоже неполными данными о чине сирско-иерусалимского богослужения в Постановлениях Апостольских и Паломничестве. Обстоятельное описание утреннего богослужения Дает св. Василий Великий в письме к неокесарийским клирикам:

«Утвердившиеся ныне обычаи во всех церквах Божиих однообразны и согласны. Ибо народ у нас с ночи встречает утро (ἐκ νοκτὸς γάρ ὀρθρίζει) в доме молитвы, в труде, скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу; {с. 148} после чего (τελευταῖον), вставши (с колен) от молитвы, становятся на псалмопение. И вот, разделившись на две части, поют попеременно (ἀντιψάλλουσι ἀλλήλοις)... Потом в свою очередь, предоставив одному начать пение (τοῦ μέλους), прочие подпевают (ὑψυχοῦσι) и таким образом проведя ночь в разнообразии псалмопения, перемежаемого молитвами (μεταξὺ προσευχόμενοι), на рассвете уже дня, все вместе (κοινῆ) как бы едиными устами и единым сердцем возносят Господу псалом исповедания, творя покаяние каждый собственными словами» [61].

На этой утрени, начинающейся, как Иерусалимская по «Паломничеству», также до рассвета и соединявшей следовательно полунощницу и утреню, псалмы поются, как и на той, то антифонно, то респонсорно и чередуются с молитвами. в ней обращает на себя внимание покаянный тон, в связи с которым стоит какое-то общественное или частное?) исповедание грехов в начале службы (соответствует нашему шестопсалмию, которое по Типикону полагается слушать «молящся о гресех наших» [62]) и одиночная покаянная молитва в конце службы (соответствует нынешним 12 поклонам с тайною молитвою). Это первое свидетельство об употреблении за утреню 50 пс. (ср. выше у Кассиана), который по древнейшим полным уставам (например Софийскому Константинопольскому IX в.) является важнейшею средоточною частью утрени.

Субботнее бдение по Кассиану

Из ряда седмичных дней в богослужебном отношении, кроме воскресения, значительно выделялась, по местам по крайней мере, суббота. Утреннее богослужение, которое и в другие дни, как начинающееся глубокою ночью, могло быть названо бдением в собственном смысле, так как начиналось с вечера накануне субботы (ab vespera illuscente sabbato) и продолжалось «всю ночь», и только незадолго до Кассиана оно было укорочено «старцами» (seniores) для зимнего времени настолько, чтобы оканчивалось к четвертому пению петухов и чтобы остающиеся 2 часа до рассвета можно было поспать [63]. Установление этого бдения Иоанн Кассиан возводит ко времени «апостольской проповеди» и объясняет тем, что когда «Господь и Спаситель наш был распят в 6 день недели, то ученики так были поражены только что совершившимся Его страданием, что всю ночь ту провели в бодрствовании». «Ради труда бденного» под субботу, прибавляет Кассиан, «по всем церквам восточным не несправедливо держится в день субботний разрешение поста» [64]. Замечательно при этом, что о бдении под воскресенье Кассиан не говорит, хотя посвящает особую главу вопросу «чем воскресное богослужение отличается от службы других дней». Следовательно, воскрес {с. 149} ная утренняя (в местностях, наблюдавшихся Кассианом) была столь незначительно длиннее будничной, немного лишь ранее ее начиналась, как то было в Иерусалимской Церкви по «Паломничеству». Римско-католическая церковь сохранила отголосок этой практики, когда вигилию приурочивает

не к самому празднику, а к кануну его. — Субботнее бдение по Кассиану имеет такой состав:

«сначала стоя пропевают (*concinuerunt*) три антифона; потом, сидя на земле или на низеньких стульцах, исполняют респонсорно (*respondent*) вслед за одним певцом (*uno modulante*) три псалма, которые однако братия поочереды подпевают (*qui tamen singuli a singulis fratribus vicissim succedentibus sibi praebentur* [65]; и сидя в том же спокойном положении присоединяют ко всему этому три чтения» [66].

В этом чине обращает на себя внимание отсутствие гимнов и молитв, если первые не понимаются под антифонами, то отсутствие их объясняется тем, что здесь имеется в виду монастырское богослужение, которое тогда вообще (как увидим впоследствии) исключало из своего состава гимнографический материал, считая его принадлежностью мирских церквей. Что же касается молитв, то священнических не было в нем очевидно потому, что богослужение совершалось без священника, а обыкновенных, потому, что они были исключительно покаянного характера, а суббота праздновалась едва не так, как воскресенье.

Бдения

О бдениях часто говорит св. Иоанн Златоуст, называя их иногда и «всенощными (*παννυχίδες*)» (может быть риторически); но большей частью он имеет в виду бдения в честь мучеников или оставляет в неизвестности, какие он имеет в виду; немного сообщает он и о составе бдений. Так, например: «Вы превратили ночь в день вашими священными всенощными» [67]. Или: «Войди в церковь, посмотри на бедных, остающихся здесь от полуночи до дня, посмотри на священные бдения, соединяющие день с ночью, посмотри на христолюбивый народ, не боящийся ни днем, ни ночью ни тиранства сна, ни нужды бедности». «Всенощные и непрерывные стояния» противопоставляет Златоуст дневным стояниям, прерываемым и несовершенным: «в них мы подражая ангельскому ликостоянию приносим непрерывное песнословие Создателю. О чудны дары Христовы: в вышних ангельские воинства поют славу; на земле люди своими ликостояниями в церквах подражают этому славословию; вверху серафимы взывают Трисвятую песнь; внизу же воссылает ее множество людей; устраивается общее для земных и небесных торжество; одно благодарение, одно ликование, одно радостное ликостояние» [68]. Отсюда можно заключить, что песнь ангельская: «Слава в вышних Богу» и Серафимов: «Свят, свят...» входила в состав бдения.

{с. 150}

Воскресное богослужение по Кассиану

Возможно, однако, что по местам бдения совершались и под воскресенья. За это может говорить, как то, что у св. Иоанна Златоуста они представляются очень уже обычным и частым явлением, так и то, что в начале VI в. мы их находим в практике не одного лишь монастыря св. Саввы. Тем не менее Иоанн Кассиан в качестве особенности воскресного богослужения на Востоке (по-видимому, преимущественно в Палестинских и Месопотамских монастырях) поставляет то, что «в воскресенье до обеда бывает одно только собрание, на котором чести ради причащения Господня, с большою торжественностью и вниманием исполняя псалмы и молитвы, совмещают часы третий и шестой; таким образом в последованиях молитвословия ничего не умалается; и однако ж в честь воскресения Господня дается братиям некоторое послабление и снисхождение сравнительно с другими днями» [69]. Согласно с этим в Иерусалимской церкви IV в. (по Паломничеству), в которой не было службы 9-го часа, после литургии совершалась служба взамен 6-го и 9-го часа [70].

Дни литургии и приобщения

Литургии в большинстве церквей совершались кроме воскресенья только в субботу. Так было в Александрии, по свидетельству ее архиепископов св. Афанасия и Тимофея (380–385 г.) [71], в соседних с нею церквях и монастырях Египта и Фиваиды по свидетельству Сократа [72] и Иоанна Кассиана [73], в Малой Азии по свидетельству Лаодикийского Собора [74], в Константинополе по свидетельству Сократа [75]. По Василию Великому, «мы причащаемся четырежды на каждой седмице — в воскресенье, среду, пятницу и субботу, а также в другие дни недели, если случится память мученика; но хорошо и полезно каждый день приобщаться и принимать св. Тело и Кровь Христовы» [76].

Из этого последнего места видно, что в IV в. приобщались за каждой литургией все. Но некоторые места из беседы Златоуста показывают, что многие под предлогом недостойнства своего не только перестали приобщаться за каждой литургией, но ограничивались однократным или двукратным в {с. 151} год приобщением [77]. Таким св. отец не без иронии говорит, что если они недостойны, то не нужно и однажды в год приступать к св. тайнам [78]. Прп. Макарий Египетский говорит женщине, подвергшейся влиянию волшебства: «никогда не оставляй посещать церковь; никогда не уклоняйся от приобщения Христовых Таин; несчастье случилось с тобою от того, что ты уже пять недель не приступала к пречистым тайнам Спасителя нашего» [79].

Крепче держался обычай ежедневного приобщения на Западе. По блж. Иерониму, в его время этот обычай был в Риме и в Испании [80]. Но судя по тому, что к блж. Иерониму и Августину обращаются с письмами разные лица о целесообразности этого обычая [81], он близок был уже и на Западе, как на Востоке, к ослаблению. Псевдо-Амвросий говорит: «Если хлеб — насущный (*quotidianus*), почему ты принимаешь его через год, как греки привыкли делать на Востоке? Принимай ежедневно то, что ежедневно тебе нужно» [82].

Прекращение общего причащения за каждой литургией имело то влияние на выработку богослужебного устава, что подняло вечерню и утреню до высоты, близкой к литургии,

создало взгляд на них, как на столь же необходимые и обязательные службы, как последняя [83].

Литании

Говоря о церковных службах IV–V вв. нельзя не упомянуть о так называемых литаниях (λίτάνεια). Это были торжественные процессии, крестные ходы из одного храма в другое, или на городскую площадь, или за город, имевшие место при перенесении мощей или других останков мученика, в памяти мучеников к местам их страданий или к церквям их из главной церкви, а также по случаю общественных бедствий. Начало им положено еще в III в.; но в тогдашнее, тяжелое для христиан, время эти процессии ограничивались случаями перенесения мученических останков и совершалось большей частью ночью [84]. Только в IV в. они получили широкое применение {с. 152} и стали открытыми и более торжественными. «Несколько дней перед этим, — говорит св. Златоуст, — по случаю сильных дождей были литании и моления, и весь наш город, как поток, устремился в апостольские места; мы умоляли, призывая св. Петра и блаженного Андрея, эту двоицу апостолов, а также Павла и Тимофея» [85]. Василий Великий говорит о литаниях, как учреждении новом, но полезном: «не было при нем», т. е. при Григории Чудотворце († 270 г.), епископе неокесарийском, пишет он неокесарийцам, и «литаний, какие вы совершаете ныне; и не в обвинение ваше говорю, потому что желал бы, чтоб все вы жили в слезах и непрестанном покаянии» [86]. Об Епифании, епископе Тичинском (Ticiensis, в Италии) IV в., рассказывает его жизнеописатель Еннодий (V в.), что он «установил (censuit) при всяком поветрии (aeris errore) совершать процессии (procendendum)» [87]. Император Феодосий Великий пред войною с Евгением устроил литанию чрез город: во власянице с священниками и народом он обошел все молитвенные места, лежал ниц пред гробами мучеников и апостолов, прося у святых помощи себе [88]. То же делали имп. Феодосий Мл. и Мартиан [89]. Греческий писатель Марк Диакон (V в.) в жизнеописании св. Порфирия, еп. Газского († 420), рассказывает о литии по случаю бездождия: «взявши знамение (signo) Честнаго Креста, которое нам предшествовало, мы вышли с гимнами к древней церкви, находящейся на запад от города. Сам Порфирий следовал (шел сзади), неся св. Евангелие и имея кругом себя благочестивый клир»; далее автор указывает и количество молитв на этой литии у разных храмов [90]. Часто упоминаются и литии в честь мучеников. Так Сидоний Аполлинарий, еп. Овернский (Arvernorum, в Галлии) V в. говорит о «предрасветной процессии» ко гробу муч. Иуста [91]. Ритуальных подробностей о таких литаниях сохранилось мало. Созомен о процессии при перенесении останков мученика Мелетия в Антиохию замечает, что она совершалась при «попеременном пении псалмов» [92]. Блж. Августин говорит, что в процессии при перенесении останков св. Стефана епископ шел в середине народа [93].

Таким образом лития или литания в IV в., т. е. с самого возникновения своего получает двойственный характер: с одной стороны она является скорбно-покаянною молитвою при общественных бедствиях или в предупреждение их, с другой она приурочивается к памяти святых. Такой характер она имеет и во все последующее время, как в Восточной,

так и в За{с. 153}падной Церкви; такую печать носит она и ныне у нас [94]. Вместе с тем, с возникновения своего литания или лития является чем-то прибавочным к древним церковным службам, честнее к бдению: она совершается после бдения (как в известии Марка Дякона) или до него (как у Сидония Аполлинария). Такое место по отношению к церковным службам занимает лития и теперь у нас. Но в практике Иерусалимской Церкви IV в. она, как мы видели, уже теснее сливается с другими церковными службами (вечерней и утреней), хотя не теряет основного характера своего — прибавки к ним.

Элементы богослужения IV–V вв

Чтобы картина богослужения в IV–V в. была полная, нужно подробнее охарактеризовать составные элементы тогдашнего богослужения. т. е. молитву, пение, чтение и поучение, для чего необходимо собрать из писателей этого периода известия, касающиеся этих элементов богослужения. Свидетельства эти важны и тем, что знакомят с практикой разных Церквей (св. Василий Великий — Малоазийской, св. Златоуст — Антиохийской и Константинопольский, блж. Иероним — Римской, блж. Августин — Африканской и т. д.).

Молитва.

Что касается молитвы за богослужением IV и V вв., то у писателей IV и V в. мы не находим ничего, что существенно пополнило бы сведения о ней, даваемые приведенными полными чинами тогдашнего богослужения (в «Постановлениях Апостольских» и «Паломничестве»). Но эти последние сведения настолько полны, что в этом отношении и желать более нечего. Мы имеем там и самый текст тогдашних молитв, и подробные указания на место, занимаемое или в богослужении, и на образ совершения их. В сравнении с позднейшими и теперешними молитвами они отличаются, понятно, большею краткостью, но за богослужением они занимали гораздо более видное и значительное место, чем теперь: благодаря тому, что они не были, как ныне, тайными, они должны были занимать не менее половины каждой церковной службы, если не более: по «Паломничеству», приписываемому Сильвии, первая часть службы, до прихода епископа, состоит из перемежающихся между собою псалмов, гимнов и молитв, вторая же половина службы — с епископом — как будто и вся состоит из молитв. В богослужении же «Апостольских Постановлений» молитвы занимают такое доминирующее положение, что другие элементы богослужения автор и совершенно обходит молчанием.

Св. отцам IV–V в. приписываются многие из употребительных ныне молитв. Так целый ряд молитв на нынешних часах, как увидим в том числе и молитва «Иже на всякое время», приписывается Василию Великому, {с. 154} как и молитвы Пятидесятницы (иные из которых употреблялись прежде на всякой вечерне, так наз. песенной). Некоторые утренние и вечерние молитвы, как и молитвы пред причащением и после него, приписываются св. Златоусту, Макарию Великому. Молитва «Нескверная, неблазная» приписывается св. Ефрему Сирину [95]. Если эти надписания не всегда достоверны (часто они противоречат друг другу в разных памятниках), то они, во всяком случае

свидетельствуют о том, что IV и V вв. издревле почитались наиболее нормативными в отношении церковных молитв.

Пение.

Пение за богослужением IV–V вв. По сравнению с III в. получило гораздо больше места. На утрени «Завещания» оно заполняет только как бы необходимый перерыв между двумя длинными рядами молитв; службам же, описываемым паломницею IV в., могло бы быть усвоено название «песенных».

Псалтирь.

Певческая часть службы слагалась, как и ныне из библейского материала и гимнов христианского составления. Первый и в рассмотренных памятниках, и у писателей того периода сводится почти исключительно к псалмам. Из других песней Св. Писания упоминается, как мы видели, об употреблении за богослужением песней 3 отроков и Симеона Богоприимца [96]. Употребление Псалтири за богослужением было не уже теперешнего: «В наших собраниях, — говорит св. Златоуст, — Давид первый, средний и последний» [97]. «Давид наш Симонид, Пиндар, Алкей, Флакк, Катулл, Серен», — говорит блж. Иероним [98]. Из храма Псалтирь проникала и в домашнее употребление: по Сократу имп. Феодосий Младший со своими сестрами ежедневно совершал псалмопение [99]. По блж. Иерониму, «земледелец за плугом поет аллилуиа; жнец, покрытый потом, утешается псалмами, и виноградарь с ножом поет что-нибудь Давидово» [100]. Выбор псалмов для пения за богослужением еще во многом зависел от предстоятеля: «мы приготовили себе короткий псалом, который велели петь чтецу», — говорит блж. Августин. [101].

Виды псалмопения

Что касается способа пения псалмов, то все более и более, по-видимому, распространяется респонсорный и антифонный способ пения псалмов взамен общего.

{с. 155}

Общее пение

Вышеприведенное место из письма Василия Великого к неокесарийским клирикам [102] как будто дает понять, что неокесарийцы считали нововведением первые два рода пения. Из слов св. Златоуста: «некогда пело все собрание в один голос, что и мы ныне делаем» [103], — можно тоже заключить, что это был первобытный способ пения, и что он теперь стал уступать место другим. Блж. Августин тоже упоминает о таком способе пения псалмов: «Мы пропели псалом в один голос (*una vice*), поощряя друг друга, говоря единодушно: «приидите возрадуемся»» [104].

Одинокое пение

Противоположный этому роду пения составлял такой, когда псалом (или песнь, гимн) пелся только хором певцов или одним певцом без участия молящихся. Замечено, что св. Кирилл Иерусалимский, ссылаясь на пропетые псалмы в своих катехизических поучениях, никогда не выражается: «как мы или вы пели», а всегда: «как вы слышали» [105]. Собор же Лаодикийский даже запрещает петь в церкви кому-либо, кроме «канонических певцов» [106]. По Иоанну Кассиану у Египетских монахов псалом всегда пелся одним из братии, а прочие сидя слушали [107]. Подробнее характеризуя этот род исполнения псалмов, Иоанн Кассиан дает понять, что оно совершалось ровным распевом (*parili pronunciatione*), в одних монастырях без перерыва стих за стихом (*contiguus versibus*) [108], в других с разделением из на две или на три статьи (*intercisiones*) с промежуточными молитвами про себя [109]. Из обычая непрерывного пения псалма одним певцом возник на Западе способ исполнения псалмов, которому усвоено несколько позднее название *psalmus tractus* (*tractim dicere* — говорить без перерыва), и которое состояло в том, что псалом или стих его пелся одним певцом, без ответа ему со стороны хора (по определению Амалария, писателя IX в.) [110]. Из такого пения псалмов возникло нынешнее наше чтение из, которое является собственно речитативным пением.

Респонсорное или ипофонное пение

Наряду со сплошным пением псалма целым народом или одним певцом писатели IV–V вв. нередко упоминают о респонсорном пении псалма. «Отцы установили, — говорит св. Златоуст, — чтобы народ, когда не знал {с. 156} всего псалма, подпевал (ὕπηχεῖν) из псалма стих сильный, заключающий в себе какое-либо высокое учение, и отсюда извлекал потребное наставление» [111]. Какое сильное впечатление производило это пение, показывает известный случай с св. Афанасием: когда во время богослужения вошли в церковь воины, чтобы задержать св. Афанасия для представления в суд (по требованию ариан), он велел петь псалом с припевом: «Яко в век милость Его», исполнявшимся всем народом, и это помогло св. Афанасию скрыться от воинов [112]. По Созомену, при внесении мощей сщмч. Вавилы в Антиохию народ припевал к каждому стиху псалма: «Да постыдятся вси кланяющиеся истуканном, хвалящиеся о идолах» [113]. Иногда такие припевы были очень длинными, обнимая два стиха из псалма. Так, в объяснении 18 псалма блж. Августина говорится о пении всем народом 3 и 14 стихов его: «Грехопадения кто разумеет? От тайных моих очисти мя» [114]. . . . Весь псалом при таком способе исполнения должно быть пелся или читался одним певцом. «Певец (ὁ ψάλλων) поет (ψάλλει) один, хотя все подпевают (ὕνηχῶσι), как бы из одних уст возносится голос» [115]. (О чтении псалмов св. Амвросий: «вы слышали сегодня, как читалось (*lectum*): «гневайтесь и не согрешайте» [116] и блж. Августин: «лучше всего то, что говорили об александрийском епископе Афанасии, что он так настроил чтеца петь псалмы, что тот как будто не столько поет, сколько читает» [117]. «Паломничество «Сильвии говорит, по-видимому, преимущественно о респонсорном пении псалмов. Широкому распространению такого способа пения способствовало, как мы сидели из слов Златоуста,

нетвердое знание текста псалмов народом и, должно быть, редкость списков их. Из респонсорного пения псалмов возникли наши прокимны и римско-католические респонсории [118]: вместо целых псалмов стали брать для пения с припевом сначала должно быть известные отделы их, а впоследствии лишь несколько стихов (сначала 4, отсюда великий прокимен, а потом и 2). Но известия от IV и V вв. предполагают еще цельное пение псалма с припевом. Такое пение целого псалма с припевом к каждому стиху теперешним нашим уставом сохранено только для 135 пс. и то потому, что припев {с. 157} («Яко в век милость Его») поставлен здесь при каждом стихе в самом библейском тексте.

Антифонное пение

Еще сложнее был антифонный способ пения. Точно неизвестно, какое пение обозначалось этим термином в IV–V в. Первоначально, должно быть, так называлось попеременное пение стихов псалма между двумя половинами молящихся. Если так, то первым поводом для введения и распространения такого пения могло быть увеличение числа верующих: общее пение всеми псалма при чрезмерно большом числе молящихся могло мешать стройности пения. На такой именно способ пения указывает св. Василий в вышеприведенном месте из послания к неокесарийским клирикам [119]. Сократ, возводящий, как было указано выше [120], происхождение антифонного пения к Антиохии и считая учредителями его пресвитеров Диодора и Флавиана (IV–V в.), говорит о пении на два хора (следовательно, певцами, а не народом).

Тем же термином обозначался, по-видимому, и другой несколько отличный от этого способ пения, именно такой, когда пред псалмом или после псалма, исполнявшегося попеременно двумя хорами, пелся один какой-либо стих этого псалма или другой какой-нибудь; стих этот, близкий к содержанию псалма, и назывался антифоном (отголоском, эхом) [121]. По определению вышеупомянутого Амалария: «до симфонии антифона псалом поется двумя хорами, а на самом антифоне хоры соединяются» [122]. Такие антифоны должно быть не только заимствовались из псалмов и вообще из Св. Писания, но могли быть и собственного христианского составления. Сильвия, как мы видели, заметно отличает их от псалмов, но, впрочем, и от гимнов. Но Сократ в том же месте выражается: ἀντιφώνους ὕμνους («нужно сказать, и откуда получил начало обычай антифонных гимнов в церкви» [123]). Блж. Августин, приписывая св. Амвросию введение в Милане восточного способа пения, по-видимому имеет в виду антифонное пение именно этого последнего рода, так как респонсорное пение вообще имело тогда повсюду широкое распространение, а антифонное в широком смысле (первом из вышеуказанных) существенно не разнилось от него. «Тогда, — говорит блж. Августин об епископстве св. Амвросия в Медиолане, — было установлено пение по обычаю восточных стран, чтобы народ не томился скукою» [124]. Теперь и у нас, и в римско-католической церкви антифонами называются именно особые стихи, не всегда из псалмов [125] и не всегда {с. 158} (у нас) соединяемые с пением псалмов; у нас, впрочем, антифонами обозначается и попеременное пение стихов псалма (так например, части кафизм называются антифонами [126]); остатком антифонного исполнения псалма целым собранием молящихся является у нас пение «Да исправится» на литургии преждеосвященных [127].

Восточные песнописцы

Если термин «антифон» имел смысл самостоятельной прибавки к псалму в начале и в конце его (или прибавки к известному отделу псалма), то он составлял переход от псалмов к тем песням, гимнам, которые уже в III в. получили значительное место за богослужением. Как и в III в. оживлению гимнографической деятельности в церкви способствовали попытки некоторых еретиков распространить свое учение путем гимнов. Это делали в Сирии последователи Вардесана [128]; с именем Ария известен был сборник гимнов под заглавием *Θάβλια* [129] (одна из муз), с именем Аполлинария «Новая Псалтирь»; [130]; донатисты тоже пользовались гимнами для распространения своего учения [131]. В борьбе с этой еретической гимнографией прославились свв. Афанасий Великий, Ефрем Сирийский, Григорий Богослов и Златоуст. Но первый и последний боролись более путем организации богослужения. Св. Златоусту предание приписывает введение в богослужение тропарей-антифонов [132], причем может быть имеется в виду только перенесение их из Антиохии в Константинополь [133]. Свв. же Ефрем и Григорий явились и знаменитыми песнописцами. Первому († 378) сирийцы и копты приписывают 12–14 тысяч гимнов; но большинство из таких гимнов носят следы позднейшего составления и только подражают подлинным гимнам Ефрема [134]. В «Актах (житии) св. Ефрема» говорится, что «он возвышенными и духовными песнями (odas) своими преподавал учение о рождестве Христовом, крещении, посте, страдании (Христовом), воскресении, вознесении и прочих таинствах оного божественного промысления; сюда он присоединил и другие гимны — о мучениках, о пока {с. 159} янии, об умерших» [135]. (Заметим, что круг праздников, даваемых в этом перечне, вполне подходит к IV в.). Песни св. Ефрема на праздники по характеру своему очень напоминают позднейшие «стихиры»; так, например, песнь на Рождество Христово изображает душевное состояние прав. Иосифа при виде Божественного Младенца: «кто дал мне в сына Сына Всевышнего... напрасна была моя ревность к Марии... Давид, возложи венец на Его главу...» [136]. Некоторые из гимнов св. Ефрема на праздники употребляются и ныне маронитами (сирийскими монофелитами). Св. Ефрему приписывается также около 50 песен в честь Богородицы, большинство которых тоже употребляется ныне у маронитов; есть известие [137], что из этих песен св. Ефрема Павел Акморейский (в XI–XII в.) извлек свои стихиры Пресв. Богородице, положенные в нашем октоихе на Господи воззвах воскресной вечерни «идеже несть Минеи». Гимны св. Ефрема, несмотря на теплоту религиозного чувства, не вошли в наше церковное употребление, должно быть потому, что написаны были на сирском языке. Григорию Богослову († 389), довольно плодовитому поэту, приписывается около 12 гимнов, лучшие между которыми: «Гимн Богу», довольно близкий по содержанию к «Тебе Бога хвалим» [138], «Гимн Христу после безмолвия (поста) на Пасху», в котором впрочем, прославляется не воскресение, а творческо-промыслительная деятельность Божия и воплощение. Гимны св. Григория несколько отвлеченного содержания и потому не приняты в богослужение (нельзя утверждать, что не употреблялись за богослужением в древности). Зато ряд мест из слов св. Григория превращен позднейшими песнописцами в церковные песни (например, «Христос рождается»). Еще большею отвлеченностью отличаются гимны Синазия Киренского, несколько проникнутые неоплатонизмом [139].

Латинская гимнография

Запад в этот период выдвинул более знаменитых песнописцев Илария Пиктавийского (Пуатьеск. † 367), папу Дамаса († 384), св. Амвросия Медиоланского († 397), блж. Августина († 430), Пруденция (Aurelius Prudentius Clemens, род. 318 г.), Седулия (Coilius Sedulius, перв. пол. V в.), Фортуната (Venantius Fortunatus, † ок. 610 г.). Этой же эпохе принадлежит на Западе {с. 160} гимн «Тебе Бога хвалим» (Te Deum) (судя по упоминанию о нем у писателей VI в. [140]), надписанный в римско-католических богослужебных книгах именем св. Амвросия и Августина. По одному преданию он был написан св. Амвросием в благодарность за окончательную победу над арианством. По другим преданиям воспет по вдохновению (импровизирован) св. Амвросием и блж. Августином во время крещения последнего первым, когда они оба стояли в источнике; св. Амвросий пел один стих, блж. Августин — другой; последний стих: «на Тя Господи уповах...» закончил блж. Августин [141]. Св. Амвросию и блж. Августину этот гимн не может принадлежать, потому что не упоминается в творениях их (другие гимны их упоминаются) и разнится от несомненно подлинных их гимнов. — В гимнографическом отношении IV и V вв., следовательно, на Западе были плодороднее, чем на Востоке: они внесли в римско-католические богослужение не менее материала, чем может быть все последующие века. Отсюда римско-католическое богослужение гордится пред нашим древностью своих песней, равно как и поэтической формой их (упомянутые писаны большей частью ямбами без рифм). Но латинские гимны IV и V вв., послужившие образцами и для последующей латинской гимнографии, по сравнению с позднейшими восточными «стихирами», вошедшими в наше богослужение, очень отвлеченного и общего характера, — не приурочены к священным воспоминаниям дня (напоминая этим из восточной гимнографии современные им произведения св. Григория Богослова и Синезия) [142]. Такое развитие песнописания в IV–V вв. должно быть вызвало постановления на Востоке Лаодикийского Собора против употребления за богослужением «псалмов частных» (ἰδιωτικῶς) и книг неканонических [143], на Западе Толедского Собора 633 г., допустившего употребление гимнов только св. Илария и Амвросия, а также малого и великого славословий [144].

Напевы

Если в III в. напев церковных песней привлекал на себя заботы пастырей, то в настоящий период эти заботы должны были усилиться. Однако каких-либо достоверных известий по этому пункту от этого периода не сохранилось. Есть известие о св. Василии Великом († 379), что он применил к церковным песням напев Пиндаровых эпиникий [145]. Именем св. Амвросия надписывается имеющий более позднее происхождение нотный {с. 161} Антифонарий [146]. Он включает в себе 4 напева, основанных на четырех греческих музыкальных ладах: дорийском, фригийском, лидийском и миксолидийском; различие этих напевов замечалось на том, что они начиналось с разных звуков октахорда: 1-й с ре, 2-й ми, 3-й фа, 4-й соль, и потому господствующий звук (доминату), приуроченный к 1 ступени октахорда (во втором напеве — к 6-й, так как на 5-й ступени изменчивое «си»), имели на разных нотах. Так получилось 4 гласа (к ним позднее прибавлено еще 4) [147]. Гласы эти носят название амвросианских; в составе нынешнего римско-католического

осмогласия (григорианского) они соответствуют гласам 1, 3, 5 и 7. Из наших гласов они (первые три из них) близки к 1, 2 и 3 гласам.

Богослужбное чтение в IV–V вв

Богослужбное чтение в IV и V вв. по сравнению с III в. претерпело значительные изменения в отношении и объема читаемого, и приурочения чтений к тому и другому богослужению, и подбора чтений.

Сформирование канона.

В первом отношении окончательно положена резкая граница между каноническими и неканоническими свящ. книгами. По-видимому, в самом начале IV в. было еще некоторое колебание в этом отношении, но со второй половины этого века канон свящ. книг повсюду получил нынешний свой состав. Так Евсевий († ок. 337 г.) еще колеблется в признании Апокалипсиса канонической книгой, равно как в принадлежности соборных посланий Иак., Иуд., 2 Петр., Ин. 2 и 3 этим апостолам [148]. Св. же Афанасий († 373) [149], равно как Соборы Лаодикийский (втор. пол. IV в.) [150] и Карфагенский (419 г.) [151] знают канон уже в нынешнем виде (Лаодикийский Собор не называет, впрочем, в списке канонических книг Апокалипсиса). Точное установление канона не могло не возвысить авторитета библейской письменности, не усилить, так сказать, чувства богодохновенности ее и благоговения к ней. Чтение свящ. книг за богослужением теперь окончательно получает то сакраментальное значение, которое ему усвоилось отчасти и в прежнее время (не без влияния синагоги). Вместе с тем — по сравнению с III в. — теперь Ветхий Завет все более отодвигается на второй план при богослужбном чтении.

Количество чтений из Ветхого и Нового Завета.

В начале этого периода замена еще некоторая равномерность в чтении обоих Заветов при богослужении. Так Апостольские Постановления назначают {с. 162} (для литургии, на которой тогда и были только чтения) два чтения из Ветхого Завета [152]: из закона и пророков [153] и два или три Нового: из Деяний, посланий Пала и Евангелий [154]. Позднее или в других церквах было, по-видимому, одно чтение из Ветхого Завета и два из Нового. Иоанн Златоуст в беседах, произнесенных в Константинополе, говорит: «Коснемся ныне чтенного... И блаженный Давид привлекает к себе служение наше и апостольское слово, изреченное к Тимофею; и Исаия любомудрствует о человеческом естестве; и Владыка из Иисус, беседующий с учениками: «жатва многа...» [155] «Чтец начинает: «пророчество Исаино» и никто не внимает... Потом громко возглашает: «Сия глаголет Господь» и никто не внимает» [156]. «Напрасно войдя сюда говорил один пророк, беседовал с нами один апостол, и о чем?» [157] Василий Великий в беседе к готовящимся ко крещению упоминает о чтении в тот день после псалмов из Ис. 2 гл., Деяний 2 гл. и Мф. 11 [158]. В другой беседе упоминается о чтении «в утренний час» после псалмов из притчей, Апостолов и евангелий [159]. Ср. в армянской литургии —

lectio prophetica, Apostolus, Evangelium [160]. Так было и в западных церквях. Максим, еп. Турский (Туринский в Италии, в V в.), говорит о чтениях в один день из Исаии, ев. Мф. и Ин. [161]. Блж. Августин иногда говорит о чтениях только из посланий и евангелий [162], но иногда и из пророков, например Исаии (57, 13) [163]. Древнейшие списки западных литургий галликанской [164], медиоланской, мозарабской (в Испании) и древнейший лекционарий испанской церкви Liber comicus [165] (ок. VI в.) имеют ветхозаветное чтение (lectio) пред апостольским (epistola) и евангельским (lectio s. evangelii) [166]. Напротив древнейшие списки римской литургии в Sacramentarium Gregorianum (припис. св. папе Григорию Великому, † 604) и древнейшие, впрочем не восходящие выше VIII в. галликанские лекционарии (Comes ab Albino emendatus при Карле Велик. и другие) имеют только новозаветные чтения — Apostolus и {с. 163} Evangelium [167]. Отсюда заключают, что в римской литургии никогда не было ветхозаветных чтений [168]. По Валафриду Страбону († 849) папа св. Целестин I (422–432) впервые ввел в литургию ветхозаветный элемент, предпославши апостольскому и евангельскому чтению антифоны входные (ad introitum): «до его времени пред жертвою читалось одно только чтение апостола и Евангелия» [169]. (Ср. ниже свидетельство Иоанна Кассиана). Может быть, под влиянием римской практики ветхозаветные чтения постепенно отменены и в восточных литургиях. В VI в. уже нет ветхозаветных чтений в греческой литургии: они не упоминаются в деяниях Константинопольского Собора 526 г., в житии св. Саввы Освящ., составлено Кириллом Скифопольским, где речь о литургии и ее чтениях [170]. Св. Софроний патр. Иерусалимский, хотя говорит в соч. «О св. одеждах и литургии» о «пророческих словах» на литургии «после первого моления» (ектении), но понимает под ними антифоны [171]. Другие восточные литургии, хотя не имеют и в древнейших списках своих ветхозаветных чтений, но в том, что они имеют целых 4 новозаветных чтения, можно видеть след прежнего существования ветхозаветных чтений. Так литургии коптская (иаковитов) и эфиопская имеют чтения из «Апостола», т. е. посланий ап. Павла, из «Соборного», т. е. соборных посланий, из Деяний и Евангелия [172]. На несторианской литургии тоже 4 чтения и все из Нового Завета; например для Вознесения Господня: 2 Кор. 2, 1–15 и Деян. 1, 1–14; затем 1 Тим 1, 8–11; 3, 4–16 и Лк. 24, 36–54 [173]. (Деяниям, как Евангелию, предшествует Апостол!). Ветхозаветные чтения на этой литургии отменены только в VII в. (патр. Мар-Бабеем ок. 614 г. [174]). Подобное следовательно можно думать и о литургии коптско-эфиопской.

Удаленные с литургии ветхозаветные чтения, конечно, не были оставлены вовсе, а приурочены к другим службам, именно к вечерне, как службе, заступившей место прежней вечерней литургии и потому наиболее близкой к ней по строю. Но от IV и V вв. нет сведений о существовании за вечерней чтений (исключая глухое указание Паломничества Сильвии [175]). Но есть известия, что ветхозаветные чтения приурочивались преимущественно к будням, в которые большей частью не совершалась литургия. Так Иоанн Кассиан говорит, что в египетских монастырях на будничных службах (каких, не указывает) бывает одно чтение из Ветхого Завета, а одно из Нового Завета, а в субботу и воскресенье оба чтения из Нового Завета (конечно, на {с. 164} литургии, так как в оба эти дня почти повсеместно совершалась литургия, как мы видели, непременною принадлежностью которой еще со II в. являлись чтения); также и во всю Пятидесятницу [176]. Замечательно ограничение, которое делалось для будней в отношении новозаветных чтений и отголосок которого можно видеть в требовании

Лаодикийского Собора, чтобы в субботу читалось «(и) Евангелие с (μετὰ) другими писаниями» [177]: должно быть в будни Евангелие не читалось.

Паломничество Сильвии говорит о чтении Евангелия только на воскресной утрене и на службах великих праздников (и Страстной седмицы), чаще же говорит о «чтениях» вообще [178]. Впрочем, нужно заметить, что так как чтение и издревле приурочивалось к литургии, то по местам, в дни, когда не было последней, не было и чтений. Кассиан называет чтение за будничным богослужением чем-то «сверхдолжным, только для желающих» [179].

Перикопы

Что касается подбора чтений, то встречается в этот период еще более, чем в III в. [180], упоминаний о «перикопях», о «чтениях» (lectiones). Но так же, как там, перикопы эти не были приурочены к известным дням года, а читались сряду по одной за богослужением, исключая большие праздники и отчасти Четыредесятницу, для которых были особые чтения. «Помнит ваша святость», говорит блж. Августин, «что мы обыкновенно рассматриваем Евангелие от Иоанна по порядку чтений. Но как теперь наступило празднование св. дней, в которые положены определенные чтения из Евангелия, и они ежегодные, так что не может быть других, то мы принятый порядок по необходимости прервем, но не оставим совсем» [181]. Некоторые места у св. Златоуста звучат, впрочем, так, как будто перикопы были уже распределены между богослужебными днями года, между воскресеньями. «Мы часто указываем вам за много дней ранее предмет (ὑπόθεσις) беседы, чтобы вы в промежуток времени взяли в руки книгу и просмотрели перикопу» [182]. «Каждый за несколько дней в какой-либо день недели, хотя бы в субботу, пусть бы взял и прочел дома в связи (συνεχῶς) имеющую читаться перикопу Евангелия» [183]. Но Златоуст мог говорить так и в том случае, если перикопы не были приурочены к дням, а следовали в порядке Евангелия [184].

Предстоятели пользовались некоторой свободой в выборе перикоп для чтения. «Потому-то мы и велели (fecimus), — говорит блж. Августин, — прочесть то именно чтение из Евангелия, где Господь искушаем был слова {с. 165} ми псалма, которые только что вы слышали» [185]. Иногда тема, намеченная проповедником, обуславливала подбор чтения: «помни обещание наше, — говорит блж. Августин, — мы велели предложить и соответственные чтения из Евангелия и Апостола» [186]. Если проповедь нужно было продолжить за следующим богослужением, то повторялось на нем и чтение: «Помнит любовь ваша, что мы в прошлое воскресенье беседовали о возрождении духовном; это чтение мы велели прочесть снова, чтобы докончить не сказанное тогда» [187].

Евфалий

От IV–V вв. сохранился опыт деления библейского новозаветного текста для богослужебного употребления, принадлежащий Евфалию, по одним рукописям, диакону (Александрийскому), по другим епископу Σούλκης (неизвестного места в Египте), может

быть сначала диакону, а позднее епископу. В своем «издании (ἔκθεσις)» Деяний [188], посланий ап. Павла и соборных Евфалий прежде всего делит библейский текст на стихи, помещая в каждый стих столько слов, сколько в состоянии произнести одним дыханием чтец, но сообразуясь при этом с смыслом; затем он делит текст на 57 чтений (ἀναγνώσεις), указывая (в Ἀνακεφαλαίωσις), с каких слов начинается чтение и сколько глав содержит оно (главы почти нынешней величины, иногда меньше); Деяния разделены на 16 чтений, Римл. и 1 Кор. — 5 чт., 2 Кор. 4 чт., Евр. 3 чт., Иак., 1 Петр., 1 Иоан., Гал., Еф., Филип., Кол., 1 Сол., 1 Тим., по 2 чт., остальные по 1. (В отношении посланий ап. Павла Евфалий воспользовался существовавшим до него делением на главы). Для каждой главы указываются ее цитаты и параллели из других свящ. книг и апокрифов и дается обзор содержания. Ныне оспаривают принадлежность этого труда в целом виде одному лицу и несогласно определяют время жизни его. Под Афанасием, которому автор посвящает свой труд, одни разумеют знаменитого архиеп. Александрийского, другие архиеп. Александрийского Афанасия II (490–496). Находят, что труд мог произойти в IV в. (при Афанасии Великом), но кое-что в нем, и, между прочим, деление на чтения — позднейшее наслоение, так как не отвечает никакому делению церковного года (деление, думают, имело в виду частное или монастырское употребление) [189]. Если Евфалий направил свою работу на Апостол, то, можно думать, Евангелие имело уже деление на богослужебные чтения, — хотя опытов такого деления от IV–V в. не сохранилось.

{с. 166}

Величина перикоп

Все эти известия о делении библейского текста для богослужебного употребления и следы такого деления показывают, что в настоящий период свящ. книги читались за богослужение без пропусков. Об этом же говорят и сохранившиеся гомилии IV и V вв., большей частью изъясняющие священную книгу всю, стих за стихом. Св. Златоуст в одной беседе говорит: «Кто регулярно ходит в церковь, то хотя бы он дома не читал, а только здесь слушал предлагаемое, тому достаточно года для приобретения богатого познания; ибо мы не читаем здесь сегодня одни, а завтра другие писания, но всегда те же и непрерывно (διάπαντος)» [190]. Так как такие чтения, т. е. богослужение с чтением Св. Писания бывали большей частью не менее двух раз в неделю (в субботу и воскресенье), иногда и три [191] или каждый день, [192] то перикопы для рядового чтения должны были быть немногим более нынешних зачал, чтобы весь Новый Завет без пропусков мог быть прочитан в течение года [193]. Ветхий же Завет, конечно, читался не весь (как и в синагоге [194]).

Праздничные чтения

Если обыкновенные дни и даже воскресенья в году не имели еще определенных перикоп, то праздники, Четыредесятница и Пятидесятница по местам по крайней мере уже имели их. В Четыредесятницу читалось Бытие. Златоуст говорит в одной из бесед о статуях, которые были произнесены в постное время: «сегодня я рассмотрю предложенное нам чтение», и объясняет Быт. 1, 1. [195]. Второй ряд бесед на Бытие (числом 67) произнесен в Четыредесятницу другого года, а 3-й (9 бесед) — 3-го года [196]. И беседы Василия

Великого на Шестоднев произнесены в пост: в них есть указание, что они говорились весною [197]. Основание, почему в это время читалось Бытие, могло заключаться в том, что церковный год по местам начинался с весны [198]. Св. Амвросий в приветствии с Пасхой пишет: «вы слышали, как читалась книга Иова, которая окончена (*est decursus*) за торжественной службой (*munere*) и в торжественное время» [199]. Беседы на кн. Иова, приписываемые св. Златоусту, начинаются: «Ежегодный страдалец человечества при {с. 167}шел сегодня» [200]. Св. Амвросий упоминает о чтении на страстной седмице кн. Ионы: «на следующий день читалась по обычаю книга Ионы: был же день, в который Господь предал себя за нас, когда в церкви покаяние (пост) ослабляется (*relaxatur*, — Великий четверг или суббота)» [201]. Паломничество Сильвии, указывая для каждого дня страстной седмицы, начиная с Лазаревой субботы, определенное евангельское чтение, для некоторых же дней и несколько таких чтений, говорит и «о чтениях вообще в эти дни, для Великой же пятницы указывает кроме Евангелия чтения из псалмов, посланий апостольских и пророчеств [202]. Дни страстной седмицы и повсюду имели строго определенные чтения. Тот же блж. Августин, который позволял себе в обычное время такую свободу в выборе чтений [203], вызвал неудовольствие народа, когда в Великую пятницу к положенному чтению из Ев. Матфея велел прибавить параллельные места из других Евангелий (может быть следуя обычаю другой церкви) и должен был вернуться к принятому порядку [204].

Одинаково и в Восточной и в Западной Церкви в Пятидесятницу читались Деяния. У св. Златоуста есть специальная беседа в объяснение этого установления [205]. Блж. Августин говорит о Деяниях, что они читаются «на ежегодном торжестве (*anniversaria solemnitate*) по страданию Господнем» [206], что чтение их «начинается от недели Пасхи» [207]. О чтениях для других праздников не находим упоминаний у писателей IV–V вв., исключая указания в Паломничестве Сильвии на чтение в Сретение, неделю Ваий, неделю Антипасхи и Пятидесятницу, соответствующих праздникам мест Евангелия (в Пятидесятницу — из Деяний о сошествии Святого Духа и Евангелия о вознесении [208]; места о других неподвижных праздниках кроме Сретения в рукописи не сохранились. В многодневные праздники, каковою была Пасха, было на каждый день особое чтение. Блж. Августин говорит в словах произнесенных на Пасху: «О воскресении Господа нашего в эти дни по обычаю читается из всех книг св. Евангелия» [209]. «О воскресении Господнем и ныне читалось, но из другой книги Евангелия, именно от Луки; ибо сначала читано было по Мф., вчера же по Мк., сегодня по Лк.; таков порядок евангелистов. Как страдание Его описано всеми евангелистами, так эти 7 или 8 дней дают место для чтения о воскресении Господнем по всем евангелистам. Страдание же, так как читается в один день, читается обыкновенно только по Матфею» [210].

{с. 168}

Лекционари

Едва ли в этот период существовали письменные обозначения праздничных и постных перикоп в библейских кодексах (по крайней мере в сохранившихся от IV и V вв. кодексах Св. Писания — Синайском, Ватиканском и Александрийском таких обозначений нет), тем более что-либо похожее на позднейшие «Евангелистари», «Лекционари», «Праздничные Евангелия»: устав о чтениях сохранялся по преданию. От этого периода мы

имеем известия только о первых попытках Лекционариев. По свидетельству Геннадия, пресвитера Марсельского (Massiliensis), жившего в исходе V в., Музей (Musaeus), пресвитер тоже Марсельский (ок. 458 г.), по убеждению св. Венерия (Venerii), извлек из Св. Писания чтения на праздничные дни всего года, а также респонсорные стихи псалмов, приспособленные к времени и чтениям (*responsoriam etiam psalmodiarum capitula temporibus et lectionibus apta*) [211]. Второе известие тоже из Галлии: Сидоний Аполлинарий, епископ Арвернский V в. (вышеупоминавшийся), в эпитафии Клавдиану, брату Клавдиана Мамерта [212], говорит, что тот «приготовил (*paravit*) на ежегодные праздники (*solemnibus*) приличные каждому времени чтения» [213].

Церемониальная сторона чтений

Более, чем для распределения чтений по церковному году, сделано IV–V веками, по-видимому, для выработки церемониальной стороны богослужебного чтения. По крайней мере, от этих веков мы находим не только первые известия о подготовительных и заключительных обрядах и возгласах к богослужебным чтениям, но большинство таких обрядов и возгласов сохранились в неизменном и даже в неувеличенном виде доныне.

Читавшие лица

Прежде всего в отношении читавших лиц была введена более точная регламентация. Именно, чтение Евангелия почти повсеместно усвоено высшим степеням клира, начиная от диакона, не исключая и епископа. Тогда как во II в. — у Иустина мученика делом епископа является проповедь после чтения [214], совершавшегося чтецом, — по «Завещанию Господа нашего Иисуса Христа» [215] и Апостольским Постановлениям [216] Евангелие читает диакон и пресвитер. «Паломничество» Сильвии усваивает чтение Евангелия часто епископу [217]. {с. 169} В других местах, главным образом, по-видимому, в Западной Церкви, чтение Евангелия считалось прерогативой диакона (как ныне в Римской Церкви и отчасти у нас): блж. Иероним напоминает диакону Сабиниану о том, что он «в качестве (*quasi*) диакона постоянно читал (*lectitabas*) Евангелие» [218]. Сократ говорит о чтении диаконом (Саббатием) Евангелия на каждом богослужебном собрании [219]. По словам Созомена в Александрии Евангелие читалось только архидиаконом, в других местах диаконами, во многих местах только пресвитерами, а кое-где на большие праздники — епископами, например, в Константинополе на 1-й день Пасхи [220]. В редких местах сохранялось прежнее право чтеца на чтение всего Св. Писания, не исключая Евангелия, как можно заключить из постановления 1 Толедского Собора 400 г.: «кающиеся да не допускаются в клир, разве только по необходимости и для пользы дела, и в таком случае пусть причисляются к чтецам, (но) с тем, чтобы (*ita ut*) не читали евангелий и посланий» [221].

Возглас «Мир всем»

Чтение Св. Писания предварялось рядом возгласов, и прежде всего возгласом: «Мир всем». Впрочем этот возглас усвоился не исключительно чтению, но им открывалось каждое новое священнодействие, каждая часть службы. Особенно часто о нем говорит св. Иоанн Златоуст: «Когда входит предстоятель церкви, тотчас говорит: мир всем; когда поучает (ὁμιλῆ), — мир всем; когда благословляет, — мир всем; когда велит приветствовать, — мир всем; когда совершится жертва — мир всем» [222]. Если в этом перечислении не названо чтение Св. Писания, то потому, что оно совершалось тотчас по входе предстоятеля в церковь, как видно из того, что второе преподание мира указано пред поучением, которое следовало за чтением, и как показывает следующее место у блж. Августина: «Мы вышли к народу, церковь была полная, раздавались радостные голоса: «Богу благодарение, Богу слава» (Deo grattias Deo laudes); никто не молчал; там и здесь восклицали; я приветствовал народ и опять возгласили (clamabant) тем же горячим голосом; когда же наконец водворилось молчание, происходит торжественное чтение божественных писаний» [223]. Что это «приветствие» епископа народу при входе в храм пред чтением заключалось в преподании мира, видно кроме приведенного места Златоуста, и из нескольких других мест его бесед, которые указывают и ответ народа на приветствие: «Войдя в церковь, мы тотчас {с. 170} по этому закону (сообразно с заповедью Спасителя и примирении с ближними пред молитвою) говорим: «мир вам», и вы отвечаете: «и со духом твоим» [224]. «Что извращеннее и безрассуднее, — обличает блж. Августин донатистов, — как говорить чтецам и читающим послания мир ти (pax tecum), и отделяться от мира тех церквей, к которым эти послания написаны» [225]. Из этих мест вместе с тем видно, что практика Восточной и Западной Церкви по этому пункту была одинакова: там и здесь чтение предварялось преподанием мира; формула, по-видимому, не была еще твердо установлена и всюду однообразна. Преподával мир предстоятель собрания. т. е. большей частью епископ. Но из того, что Карфагенский Собор 419 г. запрещает чтецам «приветствовать (salutent) народ» [226], можно заключать, что первоначально это мирное приветствие произносил сам чтец [227], и только когда ему усвоено было sacramентально-молитвенное значение, право на него передано было епископу или пресвитеру.

Вонмем

Св. Златоуст упоминает о возгласе «Вонмем» пред чтением: «Стоит диакон, общий служитель, громко возглашая и говоря: «вонмем»; и это часто... после него начинает чтец: «пророчество Исаии»; затем произносит громко (εἰς ἑπήκοον): «сия глаголет Господь» [228], а стоящий диакон заграждает уста всем наложением молчания (очевидно, возгласом: Вонмем), то он говорит это, оказывая честь не чтецу, но Говорящему со всеми чрез него» [229]. Об этом наложении молчания упоминают также св. Амвросий [230] и блж. Августин [231]. О возгласах после чтений, даже после чтения Евангелий, памятники IV и V вв. не упоминают [232]. {с. 171} Факт возникновения всех этих возгласов говорит о том, какое благоговение возбуждало к себе чтение Св. Писания за богослужением [233]

Обряды чтения

О том же благоговении говорит обстановка, в которой происходило чтение. Здесь прежде всего нужно отметить почти повсеместный обычай стояния за чтением Св. Писания (в противоположность синагогальному сидению), впервые отмечаемый памятниками IV–V вв. [234], но еще борющийся с обычаем сидения на этих чтениях. Борьба разрешилась тем, что стояние усвоено евангельскому чтению, а сидение прочим. Уже «Апостольские Постановления» предписывают: «Когда читается Евангелие, все пресвитеры, диаконы и весь народ да стоят в полной тишине» [235]. Но Св. Кассиан говорит, что египетские монахи во время чтений обыкновенно сидели на низеньких скамейках, причем он не отмечает какой-либо разницы в этом отношении для новозаветных чтений [236]. Созомен отмечает, как нечто странное (ξέρον) в Александрийской церкви, чего он не знает и не слышал о других, — что епископ не встает на чтение Евангелия [237]. Филосторгий (IV–V вв.) рассказывает о Феофиле, епископе Арианском, что он, придя в Индию, «исправил многое, что там совершалось не по чину (οὐκ εὐαγῶς), ибо там сидя слушали и евангельское чтение и кое-что другое допускали, не дозволенное Божественным законом (ὧν μὴ θεῖος θεσμός ἐπέστέται)» [238]. В жизни Св. Анастасия I, папы Римского (398–402 г.), рассказывается, что он установил, чтобы «каждый раз как читается Евангелие, священники не сидели, но стояли согбенно (curvi)» [239].

На упрек пресвитера Вигилиянция, боровшегося против почитания мучеников, что Церковь допускает возжжение светильников при дневном свете у гробниц мучеников, блж. Иероним замечает: «и помимо мощей мучеников {с. 172} по всем церквам Востока, когда следует читать Евангелие, возжигаются светильники (luminaria), даже при свете солнечном, — чтобы под образом света вещественного представлялся тот свет, о котором в Псалтири читаем: «светильник ногама моима закон Твой и свет стезям моим» [240]. Следовательно, это обычай был еще не повсеместный, но едва ли новый: он сохранился от того времени, когда Евангелие всегда читалось вечером или ночью — на литургии, которая в древности совершалась вечером с агапой, а позднее (со II в.) глубоким утром, причем подготовительная часть ее сливалась с предрассветной утреней [241].

Чтение неканонических книг

Наряду с каноническими книгами Св. Писания, за богослужением в IV и V вв. читались и другие уважаемые писания. Но окончательное установление или определение канона клало резкую грань между чтениями теми и этими, равно как было причиной того, что второго рода чтения имели ограниченный объем. К ним принадлежали, прежде всего, так наз. неканонические книги Ветхого Завета, ныне помещаемые в греческой и славянской Библии. Насколько высок был взгляд на них в это время, видно из того, что Собор Карфагенский, блж. Августин и папа св. Иннокентий I (402–417) причисляют некоторые из этих книг к каноническим: первый — Премудрость Соломона, Товит и Иудифь [242], второй — все [243], третий — Товит, Иудифь и Маккавейские [244]. Но большинство писателей этого периода, резко отделяя эти книги от канонических, говорит только о большом уважении церкви к ним и о чтении их в ней. Так блж. Иероним о книгах Соломоновых говорит, что «как Церковь читает Иудифь, Товит и книги Маккавеев, но не принимает их в число канонических писаний, так и эти две книги (Премудрость и Екклесиаст) она читает для назидания нарда (ad aedificationem plobis), но не для

утверждения авторитета церковных догматов» [245]. Другие писатели этого периода подобным же образом отзываются об этих книгах, ставя наряду с ними некоторые сочинения апостольских мужей и древние христианские произведения в качестве неканонических книг Нового Завета. Св. Афанасий, перечислив канонические книги Ветхого и Нового Завета, замечает: «но для большей точности, пища и это по необходимости, присовокупляю, что кроме сих есть и другие, не внесенные в канон, которые однако же установлено отцами читать вновь приходящим (ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις) и желающим огласиться словом благочестия. таковы: Премудрость Соломона, Премудрость Сирахова, Есфирь, Иудифь, Товия, так называемое Учение (Δίδαχῆ) апостолов и Пастырь» [246]. По {с. 173} Руфину (пресвитер Аквилейский, † 410 г.) «есть и другие книги, которые предками названы не каноническими, но церковными (ecclesiastici), каковы Премудрость Соломонова и другая Премудрость, называемая сына Сирахова; того же разряда книга Товии и Иудифь и книги Маккавеев; в Новом же Завете книги называемая Пастырь или Ермы, называемая Два пути или Постановление Петра (Due Viae sive Judicium Petri = «Учение 12 апп.», которое начинается словами: «Два пути...»); все эти книги назначены для чтения в церквах (quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt), но не для доказательств из них веры» [247]. О чтении «Пастыря» в церквах упоминает и Евсевий: «она, как мы знаем, была читана в церквах всенародно (ἐν ἐκκλησίαις ἱσμεὲν αὐτό δεδημοσιευμένον)». Кроме того он говорит о церковном чтении и послания св. Климента, еп. Римского: «известно, что оно было читано всенародно (ἐπὶ τοῦ κοίνοῦ δεδημοσιευμένην) и в древности и теперь у нас самих» [248]. Когда окончательно определился канон, чтение этих книг за богослужением должно было или прекратиться, или получить другой характер, чем чтение канонических книг. В некоторых церквах, по-видимому, имело место первое. Так св. Кирилл Иерусалимский увещевал: «ничего общего не должно иметь с апокрифами (так называет он все неканонические книги); то только нужно изучать, что в церкви открыто (μετὰ παρρησίας) мы читаем... а что в церкви не читается, то и у себя не читай» [249]. Тем не менее Созомен говорит (неодобрительно) о чтении именно в некоторых палестинских церквах апокрифического Апокалипсиса Петра (в Великую пятницу) [250]. В большинстве же церквей не только продолжалось, как показывают вышеприведенные свидетельства, чтение неканонических книг и после того, как они решительно были признаны неканоническими, но по примеру их стали читаться писания и позднейших учителей церкви, причем лишь полагалась резкая грань между чтениями боговдохновенных писаний и этих последних. Ограничивая богослужebное чтение каноническими писаниями, Собор Карфагенский воспрещает чтение других книг не безусловно, а «под именем божественных писаний» [251]. Блж. Иероним говорил о св. Ефреме Сирине: «Ефрем диакон Едесской церкви много написал на сирийском языке и достиг такой известности, что в некоторых церквах его сочинения читаются публично после чтения писаний» [252]. «Если пресвитер, — постановляет Вайсонский (в Галлии) Собор 529 г., — по какой-либо немощи не может сам проповедывать, пусть диаконами читаются гомилии св. отцев» [253]. Жизнеописатель вкладывает в уста Цезария, еп. Арльскому (IV в.), такие слова: «если слова Господня пророков и апостолов читаются пресвитерами и диаконами {с. 174}ми, почему не читать пресвитерам и диаконам слов Амвросия, Августина, или моей бедности, или каждого из святых?» [254].

Обычай чтения мученических актов за богослужением, начавшийся может быть еще во II–III вв. [255], получил теперь широкое распространение, хотя по местам вызывал

законодательные ограничения и запрещения из-за неисправности этих актов. Евсевий (Кесарийский) ссылается на «записки о мучениках» и на составленную им же «книгу о мучениках» или «сборник мученичеств» (ἡ τῶς μαοτύρων συναγωγή) [256]. Блж. Августин неоднократно упоминает о чтениях этого рода за богослужением: «в страдании, которое сегодня нам читалось» [257]. Карфагенский Собор 397 г. постановляет: «пусть читаются и впредь (*liceat etiam legi*) страдания мучеников, когда совершаются ежегодные памяти (*dies*) их» [258]. Только в Римской Церкви декретом папы Геласия на Соборе 70 епископов в 494 г. было запрещено чтение мученических актов, которые «из особенной осторожности, по древнему обычаю, не читаются во св. Римской Церкви, потому что имена тех, которые написали их большей частью не известны, (и в них), думают, написано неверными простецами (*idiotis*) много лишнего и несообразного с делом, каковы, например, страдания некоего Кирика и Иулитты, как и Григория и др., составленные явно еретиками» [259]. Тем не менее этот же декрет упоминает о чтении во многих римских церквях, только не в Латеранской, актов св. папы Сильвестра.

Было в обычае читать в церкви и, конечно, за богослужением постановления Соборов. Блж. Августин говорит, что во многих африканских церквях принято было ежегодно во дни поста, т. е. в Четыредесятницу пред Пасхой, когда у строго постящегося народа есть более досуга, прочитывать деяния Карфагенского Собора (*eadem gesta collationis*) все с начала до конца по порядку [260].

Так как в чине литургии, даваемом Апостольскими Постановлениями [261], как и во всех так называемых апостольских литургиях, в основах своих восходящих к IV в. и ранее [262], указывается чтение только из канонических книг (закона, пророков, Евангелий, Деяний, посланий), то все другие чтения, должно быть, имели место за другими службами, как и ныне. Если так, то {с. 175} еще в IV в. получили начало так наз. уставные чтения за вечерней и утреней.

Проповедь

Проповедь за богослужением IV–V вв. занимала не менее значительное место, чем в прежние века, благодаря живости богословских споров и повышению общего уровня образования в клире (многие церковные деятели IV–V вв. получили образование в лучших светских школах того времени). Едва ли какой период ставил более длинный ряд знаменитых проповедников и дал более материала для нынешних уставных чтений. На Востоке прославились: Евсевий Кесарийский, свв. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский, Макарий Великий, Ефрем Сирин, Иоанн Златоуст, Прокл патр. Константинопольский, Кирилл Александрийский, Епифаний Кипрский и блж. Феодорит; на Западе: св. Амвросий, блж. Августин, Петр Хрисолог, Лев Великий, Цезарий, еп. Арльский. Большинство сохранившихся от этого периода проповедей представляет из себя изъяснение Св. Писания; значительное количество посвящено догматическим спорам; менее — чисто назидательного характера и сравнительно небольшой круг представляют из себя праздничные проповеди. Из проповедей первого рода вошли в нынешнее наше богослужение в наиболее широком размере беседы св. Златоуста, отчасти Василия

Великого; второй род проповедей этого времени, как имевший временный характер, не вошел вовсе в наше богослужение. Из третьего пода вошли беседы св. Ефрема; из четвертого — большинство немногочисленных произведений этого пода.

Проповедники этого периода нередко отмечают усердие, с которым посещались их поучения и иногда вынуждены бороться даже с преувеличенной оценкой места и значения проповеди в составе богослужения. «Проповедь», говорит св. Златоуст, «для вас все. Вы говорите, что делать в церкви, если нет проповеди? Это совершенно превратный взгляд. Что за нужда в проповеднике? Собственно из-за вас он стал необходимым. Зачем проповедь? Все ясно из Св. Писания» [263]. «Часто я искал в оный священный час (евхаристии) такого многочисленного собрания, какое теперь здесь составилось, и не находил нигде, и глубоко вздыхал я о том, что вы вашего сораба, говорящего с вами, слушаете с таким рвением, а когда Христос является на св. вечери, церковь пустеет» [264]. Но так было не везде и не всегда в этот период, может быть, только у таких витий, как Златоуст. Карфагенский Собор 399 г. постановляет: «кто выйдет из собрания (de auditorio), когда священник держит слово в церкви, да будет отлучен» [265]. Цезарий Арльский (нач. VI в.) после бесплодных убеждений не уходит с проповеди велел на время {с. 176} ее запирать церковные двери [266]. Вообще на Востоке проповедь за богослужением занимала гораздо более места, чем на Западе, как видно и из этих последних свидетельств, и из списка проповедников там и здесь, и наконец, из явно преувеличенного, но характерного свидетельства Созомена, что в Риме «ни епископ, ни другой кто не учит в церкви» [267].

Время проповеди

Главным моментом для проповеди по прежнему была литургия, и именно ее подготовительная часть, литургия оглашенных, как это показывает целый ряд бесед св. Златоуста и др., часто напоминающих слушателям только что слышанные ими литургийные возгласы и молитвы. Но иногда и по местам проповедь была и за другими службами. Так беседы на Шестоднев св. Василия произносились по две в день — за утренним богослужением и вечерним («когда вы были на короткой утренней (Ἑωθεν) беседе, то мы натолкнулись на такую скрытую глубину мысли, что отчаялись на счет дальнейшего и т. п.» [268]. По Сократу «в Кесарии Каппадокийской и на Кипре в день субботний и недельный всегда вечером с возжжением светильников (μετὰ τῆς λυχνανσίας) пресвитеры и епископы изъясняют Писания» [269]. Беседы св. Златоуста на Бытие произносились вечером («мы излагаем вам Писания, а вы, отвратив глаза от нас, обратили внимание на светильники, на того, кто зажигал светильники» [270]. «Обратите внимание на продолжение псалма, о котором мы на утрени говорили», приглашает своих слушателей блж. Августин [271]. Так как проповедь считалась непременною принадлежностью литургии [272], то она, надо думать, имела место обязательно в те дни, когда совершалась литургия и настолько часто, насколько где-либо совершалась последняя. Но в Четыредесятницу и Пятидесятницу, особенно в первую — в виду оглашенных, проповедовали большей частью ежедневно. Так в беседе св. Златоуста на Бытие и «о статуях», равно как в словах блж. Августина на псалмы постоянно

встречаются ссылки на «вчерашнюю» беседу. В монашеских же общинах, по крайней мере некоторых, как увидим, авва и в течение целого года ежедневно поучал братию.

Проповедовавшие лица.

Что касается проповедовавших лиц, то по примеру апостолов и по практике II и III вв., [273] настоящим служителем слова считался епископ. «Собственно обязанность (*progrium munus*) епископа — учить народ» [274]. По св. Иоанну {с. 177} Златоусту способность к учительству в епископе «должна быть прежде всего» [275]. Проповеднический талант тогда наиболее выдвигал лиц на епископские кафедры, как показывают примеры Евсевия Кесарийского, свв. Григория Богослова, Златоуста и блж. Августина. Но в церковном учительстве гораздо более прежнего времени принимают участие и пресвитеры. Еще в III в. столь знаменитый проповедник, как Ориген, был пресвитером только. Апостольские Постановления предписывают: после чтений, а в частности после Евангелия «пресвитеры поодиночке, а не все сразу, пусть увещевают народ, а после всех их епископ, который подобен кормчему» [276]. Согласно с этим, в Иерусалимской Церкви по описанию Паломничества, приписываемого Сильвии, в день воскресный «из всех сидящих пресвитеров проповедует кто пожелает, а после всех их проповедует епископ» [277]. Св. Златоуст именно в сане пресвитера проповедовал в Антиохии в присутствии своего епископа Флавиана, который иногда присоединял свое увещание к его проповеди [278]. Блж. Августину, когда он был пресвитером, его престарелый епископ Валерий, плохо владевший латинским языком своей паствы, поручил проповедование в церкви, и когда епископа упрекали за это, он сослался на восточный обычай такого рода [279]. Следовательно, на Западе до того времени проповедь была прерогативой одного епископа. Но уже блж. Иероним об этом говорит: «весьма плохой обычай, что в некоторых церквях пресвитеры молчат и не говорят в присутствии епископов, как будто те им завидуют и или не достаивают слушать их» [280]. в случаях необходимости или исключительных допускались к проповеди и диаконы. Еще в III в. по свидетельству св. Киприана во время гонений, которые иногда лишали Церковь пресвитеров, право проповеди предоставлялось и диаконам [281]. Один из самых знаменитых проповедников IV в. св. Ефрем имел только сан диакона. Св. Папа Григорий Великий († 604 г.) во время болезни поручал диаконам читать свои проповеди [282]. Выше мы видели, что диаконам поручалось чтение за богослужением гомилий св. отцев [283]. Даже миряне допускались к проповедованию, но только в самых исключительных случаях. Так было еще в III в. по свидетельству Евсевия, когда Ориген удалился из Александрии в Кесарию Палестинскую, «здесь местные епископы (Александр Иерусалимский и Феоктист Кесарийский) просили его беседовать и изъяснять Св. Писание всенародно в церкви, несмотря на то, что тогда он не был еще рукоположен в пресвитера» и на упрек со стороны Димитрия, еп. Александрийского, «что никогда не слыхано было и теперь не в обычае {с. 178} мирянину проповедовать в присутствии епископа», ссылались на целый ряд прежних примеров в разных странах [284]. Но от IV и V вв. неизвестно уже таких примеров, если не считать речи имп. Константина Великого к первому Вселенскому Собору. Напротив, когда некоторые монахи на Востоке стали присваивать себе право церковной проповеди, папа Лев I Великий (440–461), для которого, может быть, странна была и проповедь пресвитера в церкви, писал против этого Максиму, еп. Антиохийскому, и Феодориту, еп. Киррскому,

говоря в письме первому: «кроме священников Господних никто не смеет проповедовать, монах ли то, или мирянин, какую бы ученостью (*cujus libet scientiae nomine*) ни славился он» [285]. Но Карфагенский Собор 399 г. постановляет: «мирянин (*laicus*) до не дерзает учить в присутствии клириков, если они сами не попросят его об этом» [286].

Только женщине, как и всегда, с апостольских еще времен [287], безусловно воспрещалась проповедь, Тот же Собор постановляет: «Женщина, хотя бы ученая и святая, да не присваивает себе права (*non prasesumat*) учить мужчин в собрании» [288]. В восточных Церквах, впрочем, диакониссам позволялось заниматься оглашением готовящихся ко крещению женщин, но не публично, а частно [289]. В этом отношении от Кафолической Церкви резко отличались некоторые еретические общины, не только допускавшие проповедь женщин, но имевшие пророчиц, какими у монтанистов были Приска и Максимила, и возводившие женщин в степени епископскую и пресвитерскую, как у них же Квинтилла и Присцилла [290]. То же было у коллиридиан IV в., у которых женщины совершали священнодействия в честь Пресв. Девы Марии, как и у катафригов [291].

Возгласы и обряды сопровождавшие проповедь

Так как на проповедь, служившую объяснением Св. Писания и всецело основывающуюся на нем смотрели тоже, как на слово Божие в некотором роде, то и обставлялась проповедь обрядами и возгласами почти такими, как чтение Св. Писания. Так пред проповедью диакон приглашал присутствующих к тишине и вниманию [292], может быть, возгласом «Вонмем». Пред поучением проповедник совершал молитву, должно быть, тайно [293]. Пред поучением было в обычае приветствие народа во стороны проповедника во имя Божие [294]. {с. 179} Это приветствие обычно выражалось возгласами: «Мир вам» [295] или: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, любви Бога Отца и причастие Св. Духа со всеми вами» с ответом «И со духом твоим» [296]. Начиналась проповедь разными молитвенными возгласами, например «Благословен Бог» (*Εὐλογησὸς ὁ Θεός*) [297]. Заключением проповеди было обыкновенно славословие Св. Троице [298].

Что касается положения тела, в котором произносилась и слушалась проповедь, то по крайней мере епископ обычно произносил проповедь, сидя на своем амвоне [299], что, может быть, было заимствованием у синагоги и основывалось на примере Спасителя [300]. Но у св. Златоуста указывается и на стояние проповедника [301]. Слушатели всегда стояли. Блж. Августин говорит: чтобы не держать вас долго, так как я говорю сидя, а вам стоять трудно...» [302] И Константин Великий не хотел садиться при долгих проповедях Евсевия Кесарийского [303]. Августин позволял только слабым и больным слушателям садиться [304].

Монашеское богослужение

Богослужбные формы IV–V вв., имевшие столь много общего у разных церквей, не могли не получить того стремления к еще большему единообразию, которое так сильно тогда сказывалось и во всем веросознании и вероучении, — этой внутренней основе культа. Этой естественной тенденции тогдашнего христианского мира к ритуальному объединению была положена некоторая преграда и временная задержка возникновением в недрах церкви особого вида богослужения, которое почти отказалось считаться со всем выработанным доселе в этом отношении и старалось создать себе новые формы. То было монашеское богослужение, возникшее в качестве чего-то самостоятельного в IV в. и по крайней мере в течение этого и V в. имевшее очень мало общего с соборно-приходским богослужением. Только с VI в. начинаются попытки объединения того и другого богослужения, вполне заключившиеся лишь к XIII–XIV векам.

Начало монашества

Монашество в церкви появилось гораздо ранее IV в. С первых дней ее в ней было всегда нечто соответствовавшее этому институту. Не говоря о великом {с. 180} подвижничестве Иоанна Крестителя, собственно и открывшем эру Нового Завета, и Спасителя и апостолы предполагали и санкционировали аскетические наклонности в некоторых христианах [305]. У писателей II и III вв. все чаще встречаются указания на существование в Церкви целого класса людей, поставивших целью жизни воздержание [306]. В III в. такие аскеты составляют уже целые общины. По крайней мере есть известие об общинах девственниц от этого времени; в одну из таких общин (εἰς παρθενῶνα) прп. Антоний поместил свою единственную сестру пред удалением в пустыню [307]. Девственницы и внешним видом, одеждою отличаются от обыкновенных христиан [308]. Ряд писателей III в. занимается вопросом о них, пишут послания к ним и сочинения о них, большей частью восхваляя их воздержание [309], но иногда обличая и недостатки их [310]. От II в. известны и примеры удаления на более или менее продолжительное время в уединенные места для аскетических целей [311], иногда по внешним побуждениям, например из-за гонений на христиан [312], но часто исключительно для подвигов воздержания. Последнее явление известно по крайней мере в Египте, где до прп. Антония были не редки отшельники, но подвизались они вблизи своих селений, так что «инок не знал еще великой пустыни» [313].

Отшельничество

Все эти отшельники и даже общины их, и по немногочисленности своей, и по малоизвестности, и потому, что не порывали окончательно с прежним укладом жизни, не оказали влияния на выработку богослужения. Влияние это со стороны подвижничества началось тогда, когда, при дальнейшем развитии последнего, некоторые из отшельников

достигли обще {с. 181} церковной славы, когда их образ жизни (*modus vivendi*) и молитвенные подвиги стали вызывать у многих подражание.

Прп. Павел Фивейский

Первым такого рода подвижником был прп. Павел Фивейский, о котором самому св. Антонию было открыто, что тот выше его. Родом египтянин, удалившись в пустыню [314] 15-ти лет в одно из гонений на христиан, опасаясь предательства зятя своего, прп. Павел прожил там безвыходно около 100 лет (умер 113 лет в 341 г., когда прп. Антонию было 90 лет), не видя человеческого лица; жил он в пещере у источника, при котором росла финиковая пальма; плоды ее служили ему пищей, а из листьев он делал себе одежду. Открыл этого подвижника только за несколько дней до его смерти прп. Антоний [315]. Но этим все сделано было для того, чтобы такая жизнь не прошла без глубокого влияния на церковь. Может быть и значение самого Антония в развитии монашества было только шире и заметнее. Для истории богослужения здесь важно было то, что подвижник совершенно отказывался от подаваемого богослужения утешения и заменял его своею молитвою. Этим клалась основа для выработки нового типа богослужения.

Прп. Антоний

Прп. Антоний Великий († 356 г.) удалился в пустыню уже исключительно по аскетическим побуждениям и провел в ней всю свою 105-летнюю жизнь с 20 г. Он поселился вначале в гробовой пещере вблизи родного селения в нижнем Египте у г. Гераклеи. и Фиваидской пустыни на западном берегу Нила, потом в опустелом укреплении восточной пустыни (между Нилом и Чермным морем), и наконец, в глубине той же пустыни на горе, в келии, высеченной в скале, длиною и шириною в рост человека [316]. Питался прп. Антоний сначала только хлебом и солью, который доставляли ему два раза в год [317]; в старости же, отчасти чтобы избавить от труда доставлявших ему хлеб, он стал засеивать плодородное место в пустыне и по просьбе учеников стал есть маслины и масло; пищу принимал прп. Антоний раз в день при закате солнца, оставаясь без пищи по 2 дня и более, до 4 или 5 [318], часто целую ночь проводил без сна; спал на голой земле, {с. 182} иногда на рогоже [319]. Особенно удивляло всех (и усиливало притягательную силу его подвигов) то, что при такой жизни «тело его сохранило прежний вид, не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов» [320]. Постоянным занятием прп. Антония были молитва и богомыслие, при чем на первых порах ему пришлось выдерживать тяжелую борьбу со смущавшими его помыслами и привидениями (*φαντασία καὶ σχηματισμοί*) [321]. С последними прп. Антоний, зная их последний источник (демонов), боролся благодатною силою Св. Писания, которое он, решительно отказавшись в детстве (не смотря на интеллигентное происхождение свое) от обучения грамоте, не мог читать, но помнил по чтением в храме [322]; особенно пользовался он в этой борьбе некоторыми местами Псалмов, например Пс. 117, 7: «Господь мне помощник, и аз воззрю на враги моя», Пс. 26, 3: «Аще ополчится на мя полк, не убоится сердце мое», Пс. 67, 2: «Да воскреснет Бог и расточатся врази его и да бежат от лица Его ненавидящие Его». Это вообще свидетельствует о широком употреблении псалмов прп. Антонием за молитвою. Кроме того, это обстоятельство из жизни прп. Антония и др. подвижников,

могло содействовать появления в богослужебном уставе прокимнов, *versicula*, *capitula* и т. п., которых IV–V в. еще не знали. Очень рано прп. Антоний создал необходимость присоединить к молитве и ручной труд, мысль о чем, как очень важная и новая, по преданию, внушена преподобному особым видением (бывшим уже на втором месте его подвигов) — ангела в монашеской одежде, плетущего в промежутках между молитвою веревку из пальмовых листьев [323]. С этого времени до конца жизнь он молитву перемежал плетением корзин и рогож из пальмовых листьев. В рассказе Лавсаика об искусстве, которым подверг прп. Антоний св. Павла Простого пред допущением его к себе ученики, описывается отчасти молитвенно-подвижнический день самого прп. Антония. После работы прп. Павла (над плетением веревки) продолжавшейся до 9 часа, прп. Антоний хочет, по-видимому, предложить ему пищу; но в целях испытания откладывает это до захода солнца. Тогда

«Антоний принес и положил на стол четыре сухих хлебца, унций по 6 каждый, и размочил один для себя а для него три, потом начал петь псалом, какой знал он и пропев его двенадцать раз, столько же раз молился, чтобы и в этом {183} испытать Павла (оттянуть время еды). После 12 молитв Антоний сказал ему: пойдешь. Воспретив однако затем есть, преподобный «сказал ему: вставай, помолись и ложись спать. В полночь Антоний разбудил его на молитву», и продолжал молиться до девятого часа дня. После трапезы, бывшей поздно вечером, Антоний прочитал 12 молитв и пропел 12 псалмов. После молитвы они уснули немного первым сном; потом опять встали и пели псалмы от полуночи до самого дня» [324].

Таким образом в молитве у прп. Антония наблюдается определенный порядок (чин) как в отношении часов ее, так и количества.

Дальнейшее отшельничество

Прп. Сисой Великий

Раз появившись, подвижничество не могло не развиваться и не расти не только в объеме, но и в степени и силе. Действительно, следующие после Антония Великого отшельники разрабатывают в частности и усовершенствуют до возможных пределов подвижничество, иночество. Они если не превосходят первоначальников монашества, то вызывают большее изумление своими подвигами, а следовательно неотразимее влияют на весь уклад церковной жизни. Это были живые уставы поста и молитвы, с которых писанные уставы были слабыми копиями и которым во всяком случае более обязан наш Типикон, чем всем позднейшим уставам, ктиторским и другим. Каких невероятных результатов достигла эта младшая генерация египетских подвижников, об этом примерное понятие могут дать некоторые черты из жизни прп. Сисоя Великого († 429 г.).

«Брат спросил Сисоя, почему он, оставив Скит (монастырь, основанный младшими современниками прп. Антония в Фиваидской пустыне), поселился здесь (в пустыне). Старец отвечал: когда Скит начал делаться многолюднее, и я услышал, что авва Антоний почил, — встал я и пошел в сию гору; нашедши это место спокойным, я поселился здесь на несколько времени. — А давно ли, авва, живешь здесь? — спросил брат. — 72 года, — отвечал старец» [325]. «Ученик аввы Сисоя часто говаривал: авва, встань, поедим. Старец говорил: разве мы еще не ели, сын мой? Не ели, отец, отвечал ученик. Тогда старец говорил: если не ели, пожалуй поедим» [326]; ели же не чаще одного раза в день — вечером. «Сказывали об авве Сисое: он не ел хлеба (а только сырые овощи). В праздник Пасхи братия упрашивали его разрешить с ними трапезу. Старец сказал им: я одно что-нибудь могу сделать: буду есть или хлеб или яства, вами приготовленные. Они сказали ему: ешь один хлеб. Так он и сделал» [327]. «Один отец рассказывал о Сисое: однажды он, желая победить сон, привесил себя к утесу в пещере. Ангел пришел, снял его и запретил ему повторять это, дабы не подать примера другим» [328]. «Рассказывали об авве Пимене. Когда бывали у него {с. 184} какие-нибудь старцы и, разговаривая о старцах, упоминали об авве Сисое, Пимен говорил: перестаньте говорить об авве Сисое; ибо дела его выше повествования» [329].

Влияние египетских отшельников на монастырские уставы

а) Пост

Вообще жизнь египетских подвижников этой эпохи наметила идеал для всех сторон монастырского строя, затрагиваемых писанными уставами. Более всего, конечно, сделано было в отношении поста. Сами собой установились известные нормы, правила, минимальные требования, и очень нелегкие, как на счет вида пищи для подвижника, так и относительно времени принятия ее и сроков поста. Мясо, конечно, безусловно не употреблялось [330], но вкушение его по нужде не считалось нарушением обета [331]. Молочные продукты, по-видимому, иногда допускались [332], рыба — {с. 185} чаще [333]. Вино принципиально дозволялось [334], но многие не пили его [335] и вообще ничего кроме воды [336]. Обычная пища состояла, у большинства египетских отшельников, по-видимому, из одного хлеба с солью с воздержанием от всего другого [337]; иные по десяткам лет питались лишь сырыми овощами, отказывая {с. 186} себе и в хлебе [338]; но многие позволяли себе вообще всякую, только самую простую растительную пищу, даже по временам (например, в праздники) масло [339].

Что касается времени принятия пищи, то ранее 9 часа (3 часа по полудни) вообще не ели [340]; но ревностнейшие подвижники могли похвалиться, что {с. 187} «солнце никогда не видало их ядущими» [341], и от учеников требовали вкушать пищу не в 9-й час, а вечером

[342]. В отношении продолжительного полного неядения нормой для хорошего подвижника считалось принятие пищи через два дня [343]; это некоторые отшельники советовали и своим учениками [344]. Иные не вкушали пищи по 5 дней [345] или ели раз в неделю [346]. Как исключительные случаи, отмечаются опыты неядения по 40 дней [347] и более [348]. Долгой практикой подобного пощения некоторые отшельники достигали, по-видимому, того, что после двухдневного неядения совершенно не ощущали голода [349]. Но с течением времени подвижничество однако пришло к заключению, что неядение долее одного, должно быть как не для каждого посильное, опасно, и его не стали рекомендовать [350].

{с. 188}

При таком посте, в который обращалась вся жизнь отшельника, тем не менее признавалось необходимым чтить общецерковные посты, выделять их из ряда подобных постов и, конечно, усилением воздержания, хотя у иных отшельников, по-видимому, некуда было здесь идти дальше. Это были таким образом посты из постов. Пред Четыредесятницей прп. Макарий Александрийский, «наломавши большое количество пальмовых ветвей (для рукоделия), стал в углу и в продолжении всей Четыредесятницы до самой Пасхи не принимал хлеба, не касался воды, не преклонял колен, не садился, не ложился и ничего не вкушал, кроме нескольких листьев сухой капусты; да их ел только по воскресеньям и то для того, чтобы видели, что он ест, и чтобы самому ему не впасть в сомнение; а ежели когда выходил из кельи для какой-либо нужды, то как можно скорее опять возвращался и принимался за дело; не открывая уст и не говоря ни слова, он стоял в безмолвии; все занятие его состояло в молитве сердечной и в плетении ветвей, которые были у него в руках» [351]. Прп. Павел Великий, галатянин, «провел всю Четыредесятницу в с малою мерою чечевицы и кружкою воды и был в затворе до самого праздника» [352]. Чтили подвижники и пост среды и пятницы. «Непозволительно, говорил прп. Аполлос Гермопольский (нач. V в.), нарушать без всякой нужды (*nisi grandis aliqua necessitas fieret*) всеобщие (καθολικὰς, *legitima*) посты (среды и пятницы), ибо в среду Спаситель предан, а в пяток распят; посему, кто нарушает это пост, тот вместе с врагами предаст распинает Спасителя. Если в пост придет к тебе брат, имеющий нужду в успокоении (по Руфину: и ранее 9 часа захочет подкрепиться для дороги), предложи трапезу ему одному; если же ему не угодно, не принуждай; ибо все мы имеем общее предание о посте» [353].

б) Сон и одежда

Составив жизнью своею главу о постах для позднейших иноческих уставов, отшельники имели влияние на эти уставы и другими сторонами своей жизни, именно отношением своим ко сну и одежде. Сон подвижники считали таким же опасным врагом своим, как чрево. Спали многие из них не более часа в сутки, и то не ложась, а сидя [354].

{с. 189}

Одежду носили отшельники иногда из пальмовых листьев или из ветхости совершенно негодную для употребления [355]. Нечего и говорить, какое влияние оказала такая

практика на предписываемый иноческими уставами порядок дня (большинство служб — ночью, иные уставы, как увидим, имели службы 12 «ночных часов») и на главу в них «об одеждах и обушах».

в) Молитва

Отшельники IV–V вв. положили основы и для выработки монастырского правила молитвы и псалмопения. Наш устав именно от них унаследовал широкое употребление Псалтири. «Любовь к псалмопению родила монастыри», говорит блж. Августин [356]. Сказания о жизни отшельников пестрят упоминаниями о Псалтири и ссылками на нее в их изречениях. Очень рано у подвижников устанавливаются и особые правила для молитвенного применения Псалтири. Древнейшим правилом такого рода вероятно было прочитывание за раз всей Псалтири в качестве дневной или ночной молитвы.

«Один старец пришел к другому; тот сварив несколько чечевицы, сказал: совершим малое молитвословие (σύναξις), — и один из них прочел всю Псалтирь, а другой наизусть прочел двух больших пророков. Когда настало утро, пришедший старец удалился; они забыли о пище» [357].

«Шел некогда авва Серапион († ок. 358 г.) чрез одну египетскую деревню, и увидев блудницу, которая стояла у своей горницы, сказал ей: ожидай меня вечером; приду к тебе и ночую с тобой. — Хорошо авва, ответила блудница. И вот она приготовилась и постлала ложе. Вечером старец запер дверь и сказал ей: подожди немного; я только исполню наше обычное правило (ἐπιειδὴν ο μ ο ν ἔχομεν, ἕως οὐ ποιήσω αὐτόν). И старец начал свое молитвословие (τῆς συνάξεως). Начав Псалтирь, он на (κατὰ) каждом псалме творил молитву (εὐχήν) о ней, прося Бога, да дарует ей покаяние и спасение, — и Бог услышал его. Блудница стояла дрожа и молилась подле старца. Когда старец окончил всю Псалтирь, она пала на землю. Старец взял Апостол, много прочитал из него и окончил свое молитвословие (σύναξις)» [358].

Блудница эта впоследствии превзошла {с. 190} постами, по-видимому, всех отшельников (не ела более 40 дней). Случай этот характерен по проводимому в нем взгляду на благодатную силу молитвенного правила. Постепенно, должно быть, стали уменьшать такое очень уже большое «правило» (вся Псалтирь). Может быть правило исполнял и Эрон (вышеупоминавшийся), когда идя с автором Лавсаика и другими по пустыне, дорогою «прочитал 15 псалмов (1/10 часть Псалтири), потом великий псалом (118?), потом послание к евреям, потом Исаию и часть Иеремии пророка, затем Луку евангелиста и Притчи» [359]. Неоднократны указания на употребление у отшельников в качестве молитвенного правила 12 псалмов. Два отшельника, выбравшие себе в руководители прп. Макария Египетского, когда тот навестил их и переночевал у них, наутро предлагают ему:

«Хочешь ли мы споем (βάλλωμεν, recitemus) двенадцать псалмов? — Хорошо, отвечал я», — рассказывает об этом Макарий. «Тогда младший пропел (ψάλλει) 5 псалмов и после (ἀπὸ) каждых 6 стихов пел одно аллилуиа (букв.: по, ἀπὸ, 6 стихов и 1 аллилуиа). И на каждом стихе огненный луч выходил из уст его и восходил на небо. Подобным образом, когда и старший отверзал уста для пения, из них выходила как бы огненная вервь и достигала неба. И я также проговорил (εἶπον) немного наизусть» [360].

Когда подвижника-римлянина в монастыре (Скиту) посетил какой-то великий египетский подвижник, они с наступлением вечера «прочитали (ἔβαλον) 12 псалмов и легли. То же сделали и ночью», и опять легли [361]. Тот же подвижник так описывает свое молитвенное правило: «вместо музыки и пения я прочитываю (λέγω) 12 псалмов (днем или вечером); равным образом и ночью, за грехи, которые содеял, тотчас с упокоением (ἄρτι μετ' ἀναπαύσεως — после короткого сна?) совершаю малую мою службу (ποιῶ τὴν μικρὰν μου λειτουργίαν)» [362]. Кроме псалмов и Св. Писания употреблялись краткие молитвы, произносившиеся сотнями раз. Павел Фермейский (IV в.) совершал 300 молитв в сутки, которым вел счет, вынимая из пазухи камешки (зародыш четок); когда же он услышал, что одна девственница совершает по 700 молитв, ему его правило стало казаться малым, и он обратился за разрешением недоумения к прп. Макарию Египетскому; тот ответил: «я вот уже шестидесятый год совершаю только по 100 положенных молитв (τεταγμένας εὐχάς)» [363]. Образец подобной краткой молитвы дан в наставлении прп. Макария в вопросившим его: «как должно молиться?»

— «Не нужно многословить, но должно воздеть руки и говорить: Господи, как тебе угодно и как знаешь, помилуй. Если же нападает искушение: Господи, помоги» [364].

Воспоминанием об этих кратких отшельнических молитвах служит у нас молитва «Господи Иисусе {с. 191} Христе», которую положено сотни раз произносить неграмотным за опускаемые церковные службы.

Как всегдашний пост у пустынножителей усиливался в период церковных постов, так и обычное молитвенное правило увеличивалось для праздников.

«Сказывали об авве Арсении, что по вечерам в субботу на воскресный день он становился задом к солнцу, и подняв руки свои к небу, молился до того времени, как солнце начинал светить ему в лицо; после чего он садился»

(бдение подлинно — всенощное) [365].

В воскресные дни, также и в субботу, отшельники обычно причащались. «Монахов, живущих в пустыне, жжет яд злых демонов, и они с нетерпением ждут субботы и воскресения, чтобы идти на источники водные, т. е. приступить к телу и крови Господней, дабы очиститься от скверн лукавого» [366]. Для этого отшельники ходили большей частью в соседние храмы, не смотря на отдаленность их [367]. «Рассказывали, что авва Сисой Фивейский имел обычай бегом бежать в свою келью по окончании церковного служения, и говорили: в нем бес» [368]. О приобщении отшельников запасными Дарами говорит Василий Великий: «все отшельники (μονάζοντες), живущие в пустыне, где нет священника, храня причастие в доме, сами себя причащают» [369]. Есть указания на совершение литургии специально для отшельника в его келии пресвитером. «Рассказывали об авве Марке Египетском: он 30 лет прожил, ни разу не выходя из своей кельи; к нему обыкновенно приходил пресвитер совершать для него св. приношение (ποιεῖν αὐτῷ τὴν ἑγίαν προσφορὰν)» [370]. «К некоему отшельнику ходил один пресвитер, совершая для него приношение св. Таин (τῶν ἁγίων μυστηρίων τὴν προσφορὰν)» [371]

Отшельнический устав

Таким образом во отношении и поста и молитвы или богослужения у св. отшельников постепенно выработалась более или менее однообразная практика, общие правила, один устав. Это не покажется удивительным, если принять во внимание то тесное и постоянное общение, в котором находились между собою пустынножители не только в пределах Египта, но синайские и палестинские с египетскими; они часто посещали друг друга для взаимного назидания, ближайšie же любовно заботились друг о друге; среди них то там, то здесь являлись светила подвижничества, делавшиеся центром духовного назидания для обширной окрестности. Отшельники составляли одну корпорацию, как бы один монастырь с постепенно вырабатываемым уставом и некоторой организацией. Начинаящие и молодые {с. 192} имели руководителей, но власть последних всецело основывалась на неизмеримом нравственном превосходстве [372]. Это был обширнейший и лучший монастырь, какой когда-либо видела земля.

Анахоретские монастыри древнего христианского Египта.

Затворничество свое преп. Антоний оставил чрез 35 лет, на втором месте подвигов. «Приходящие к нему знакомые, в виду того, что он не позволял им входить внутрь укрепления (заброшенного, в котором он подвизался), нередко дни и ночи проводили на дворе. Но так как многие домогались и желали подражать его подвижнической жизни, некоторые же из знакомых пришли и силою разломали и отворили дверь, исходит Антоний, как таинник и богоносец из некоего святилища». После совершенных тут же исцелений и слов назидания, преподобный «убедил многих избрать иноческую жизнь; таким образом к горах явились монастыри; пустыня населена была монахами,

оставившими свою собственность... По силе удивительного слова его возникают многочисленные монастыри» [373]. Монастырем (μοναστήριον, от μονάζω, жить одному, μοναστής живущий одиноко) называется здесь (в Афанасиевой «Жизни Антония») келия-домик [374] или пещера [375], как то видно из того, что и опустелое укрепление, в котором жил прп. Антоний, называется «монастырем» его [376], как затем видно из замечания, что до прп. Антония «немногочисленны были монастыри в Египте» [377], и из сравнения монастыря с палаткой [378]. когда прп. Антоний удалился на последнее место подвигов своих, там вскоре тоже возникла целая колония из монашеских келий; ими покрылась окрестные горы, но и они скоро стали тесными для подражателей прп. Антония, и иноки стали селиться на другой стороне Нила около города Арсиное [379] «Эти монастыри а горах подобны были скинии {с. 193} ям, наполненным божественными ликами псалмопевцев, любителей учения, постников, молитвенников, которых радовало упование будущих благ и которые занимались рукоделиями для подавания милостыни» [380]. В этом описании указаны и занятия иноков в «монастырях» прп. Антония. В монастыре-келии должен был проходить весь день инока. В ней он должен был находиться по возможности безвыходно: «как рыба», говорил прп. Антоний, «вынесенная из воды умирает, так погибает и страх Божий в сердце монаха, если он напрасно выходит из келии» [381]. В этом уединении или затворничестве инока в его келии прп. Антоний различает разные степени. К полному затвору, в котором он сам жил (который, впрочем, тоже не был безусловным), он считал способным и допускал только немногих. Прп. Павлу (Простому) он говорит: «если тебе хочется быть монахом, то пойди в общежительный монастырь (κοινόβιον), где много братий, которые могут снисходить к немощам твоим; а я здесь живу один»; только когда Павел выдержал тяжелый искуc, прп. Антоний устроил ему келью поприща за 3 или 4 от своей [382]. Большинство же учеников прп. Антония, живя уединенно по своим келиям, однако имели некоторое общение друг с другом: «к научению достаточно и писания», говорил Антоний своим ученикам, «однако же нам прилично утешать друг друга верою и умащать словом» [383]. В чем ближайшим образом и конкретно выражалась общая жизнь в «монастырях», руководимых непосредственно прп. Антонием, не позволяют сказать сохранившиеся известия. Не упоминается в них о молитвах монахов общих или частных [384], о пище их и мере воздержания. Есть указания только на общую трапезу [385]. Но довольно отчетливо выступает в известиях система духовного руководства, управления общинами. По-видимому, молодые иноки находились под неослабным наблюдением старших, опытных. «Монах», говорил прп. Антоний, «должен откровенно сказывать старцам, сколько он делает шагов, или сколько пьет капель в своей келии, чтобы как-нибудь не погрешить в этом» [386]. Высшим руководителем духовной жизни в возникших подле места подвигов прп. Антония монастырях являлся, конечно, он сам. В ближайших от его местожительства «монастырях» он «часто беседует» [387] с иноками. Одна из таких бесед должно быть примерная, объединяющая {с. 194} в себе разновременные наставления преподобного (о борьбе с демонами), передается и описывается св. Афанасием: «в один день он выходит, собираются к нему все монахи и желают слышать от него слово. Антоний же египетским языком говорит им» [388]. Иногда преподобный принимает участие и в общей трапезе иноков. «Нередко со многими другими иноками приступая ко вкушению пищи и вспомнив о пище духовной, отказывался от вкушения и уходил от них далеко, почитая для себя за стыд, если увидят другие, что он ест. По необходимому же требованию тела,

вкушал пищу, но особо, а нередко и вместе с братиею, сколько стыдясь их, столько уповая предложить им слово на пользу» [389]. Влияние и авторитет св. Антония в его монастырях всецело основывались на нравственной высоте его. Обычным наименованием его у иноков было «Великий»: «Великий сказал», «Великий сделал» [390]. «И лицо его имело важную и необычайную приятность. Приял же Антоний от Спасителя и сие дарование: если бывал он окружен множеством монахов, и кому-нибудь, не знавшему его прежде, желательно было видеть его, то желающий, миновав других, прямо подходил к Антонию, как бы привлекаемый взором его» [391].

Таким образом монастыри прп. Антония были анахоретского типа, «являясь как бы переходною ступенью от строгого анахоретства к строгому же общежитию» [392]. В них не только не было каких-либо писанных правил [393], но строй жизни не был разработан в деталях; был намечен только общий дух этого строя. Едва ли в поселениях иноков, монастырях (в широком и позднейшем смысле слова), основанных прп. Антонием, были, кроме самого прп. Антония и какие-либо общие аввы или игумены [394].

{с. 195}

Нитрия

Несколько сложнее по устройству и ближе к общежительным монастырям (киновиям) был ряд египетских монастырей, основанных при жизни прп. Антония его сподвижниками или младшими современниками. Значительнейшими из этих монастырей были Нитрийский, Скитский и Келлиотский. Первый был основан на Нитрийской (νίτρον — селитра) горе (пустынной возвышенности) к югу от Мареотского озера в 40 millia (40 000 шагов) от Александрии. Из египетских подвижников впервые поселился здесь, следовательно явился основателем этого монастыря, прп. Аммон, начавший отшельничество на 40 году жизни, проведенный в пустыне около 20 лет и умерший ранее прп. Антония (ок. 350 г.), с которым он встречался [395]. В нач. V в. на Нитриской горе было до 5000 иноков [396]; они жили в отдельных домиках-келиях (tabernacula), которых было до 50 разной величины; в одних из этих домиков помещалось больше иноков, в других меньше (ραυσί), а в иных и по одному. Иноки находились под руководством одного «отца» (sub uno patre posita) [397]. Это руководство принадлежало одному из 8 пресвитеров, которые состояли при Нитрийской церкви, и переходило по смерти его к следующему из них: «доколе жив первый пресвитер, прочие не служат, не судят и не говорят поучений, а только совосседают с ним в безмолвии». Применялись телесные наказания (удары бичом). Жизнь монахов была трудовая. Монастырь имел благоустроенное хозяйство: в нем были пекарни, готовившие хлеб не только для его нужд, но «и для отшельников, удалившихся во внутреннюю пустыню, числом до 600», были свои врачи и аптекари; приготавлилось вино не только для собственного употребления, но и для продажи; была странноприимница. В церковь собирались только по субботам и воскресеньям. Но ежедневно, по крайней мере вечером совершалось богослужение по келиям: «по наступлении вечера можно стать и слушать в каждой келье хвалебные песни и псалмы, воспеваемые Христу, и молитвы, воссылаемые на небеса; иной подумал бы, что он восхищен и перенесся на небеса» [398].

Келлии

На расстоянии 10 millia от Нитрии находился другой замечательный монастырь древнего христианского Египта — Келлии. Основан он был иноками Нитрийскими, любителями полного уединения, и был чисто анахоретского типа. Одним из первых руководителей-пресвитеров был прп. Макарий Александрийский († 494 г.) [399]. Монастырь состоял из множества одиночных келий, расстояние между которыми было такое, что из одной келии нельзя {с. 196} было ни видеть другой, ни слышать ничего оттуда [400]. Иные кельи были так малы, что в них нельзя было лечь, протянувшись во весь рост [401]. Иноки безвыходно сидели по своим кельям; только в субботу и воскресенье они сходились в церковь и «там смотрели друг на друга, как вернувшихся с неба»; если кого не было на этом собрании, это было признаком его болезни и его навещала братия, доставляя ему нужное для жизни [402]. Некоторые в монастыре вели и более затворническую жизнь, не выходя из келии по 40 дней [403]. В праздники устраивалась в церкви и трапеза [404]. Одежда иноков несколько отличалась от обычной местной: «некто из отцев рассказывал, что при авве Исааке (V в.) один брат пришел в церковь, что в Келиях, в малом кукуле; старец выгнал его, говоря: здесь монахи, а ты мирянин, — не можешь быть здесь» [405]. Подобно другим египетским монастырям, иноки хоронились здесь в том левитоне (хитон с короткими рукавами) и кукуле, в которых принимали монашество и которые в продолжение жизни надевали только для приобщения св. Тайнам [406]. О высоте подвижнической жизни в монастыре свидетельствует такой случай: однажды прп. Макарию прислали кисть свежего винограда; хотя ему тогда очень хотелось есть, но он отослал виноград больному брату, тот отослал другому, и так виноград обошел весь монастырь и вернулся опять к настоятелю [407]. В монастырь проникло монофизитство и впоследствии в нем было 2 церкви: одна для православных, а другая для монофизитов [408].

Скит

Едва не самым значительным из тогдашних египетских монастырей был так наз. Скит (коптское «шиит» — обширная равнина). Основанный прп. Макарием Великим или Египетским († 390 г.) [409], он расположен был к югу от Келлий, еще далее вглубь египетской (Ливийской) пустыни, в 24 часах пути от Нитрии; сюда не было и дороги, а путь нужно было направлять по течению звезд. Для жизни в такой пустыне, лишенной достаточного количества воды, требовалась необыкновенная сила духа [410]. Управление монастырем сосредоточивалось в собрании братии, происходившем обыкновенно в церкви под председательством пресвитера [411]; на этих собраниях решались и богословские вопросы [412]. Более мелкие дела управления сосредоточивались в руках пресвитера; он, например, заведовал хозяйственной частью монастыря [413], вообще занимал почетное положение среди братии [414]. (Первым был рукоположен во пресвитера в Скит прп. Макарий Великий) [415]. Скит славился постничеством. Обычную пищу братии здесь был только хлеб. На вопрос Иоанна Кассиана о норме ежедневной пищи для инока, Скитский авва Моисей отвечал: «знаем, что об этом предмете предки наши рассуждали часто; и вот рассмотрев различные способы воздержания, состоявшие в том, что одни питались только бобами (leguminibus), другие — только овощами (oleribus)

или фруктами (romis), они предпочли всем им питание одним хлебом, признав наиболее подходящим количеством его — два хлебца (рахинасиис), весом оба вместе около фунта (librae = 12 унций или 24 лота)». На замечание Кассианова спутника, что много будет съесть сразу такой хлеб, Моисей отвечал: «если вы хотите испытать силу этого определения, то постоянно держитесь этой меры, не прибавляя ничего вареного (coctionis pulmentum) ни в воскресный день, ни в субботу, ни по случаю посещения братьев; потому что подкрепляя себя вареным, можно не только довольствоваться меньшею мерою в остальные дни, но и без труда долго не употреблять всякой другой пищи» [416]. На вопрос Германа, как же быть, если после вкушения пищи (хлеба) в указанной мере, т. е. после 9-го часа, монаха навестит гость, которому нужно предложить трапезу и разделить ее с ним, Моисей советует: в 9 часу (обычное время принятия пищи) съесть только один из двух хлебцов, а другой оставить к вечеру на случай посещения брата; если он придет, съесть хлебец вместе с ним; если же нет, то одному [417]. Всякая другая пища кроме хлеба в Скиту считалась непозволительной роскошью.

«Однажды авва Ахилла (V в.) в Скиту пришел в келью аввы Исаии и увидел, что он ест. На блюде у него была вода с солью (ἄλας). Старец, заметив, что авва Исаия спрятал блюдо за корзину, спросил его: «скажи мне, что ты ел?» Исаия отвечал: «прости, мне, авва: резал я ветви, и настал жар; я взял кусок с солью, но горло высохло от жары, и кусок не пошел, потому я принужден был подлить в соль немного воды, чтобы можно было мне поесть. Но прости мне!» Тогда старец сказал: «пойдите посмотрите на Исаию, как он хлебает похлебку (ζωμόν) в Скиту. Если хочешь хлебать похлебку, то ступай в Египет» [418].

Иоанну Мосху и Софронию (нач. VI в.) говорил авва Иоанн из Петры: «Поверьте моим словами: когда я был еще юношею в Скиту, один из отцев заболел селезенкою. В четырех лаврах Скита искали несколько укосу и не нашли. Такова была в них нищета и воздержание, а там было отцев около 3500» [419]. Авва Вениамин, пресвитер из {с. 198} Келлий († ок. 392 г.), рассказывал (о бытности своей в Скиту):

«Когда после жатвы возвратились мы в Скит, принесли нам из Александрии подавание, на каждого по алебастровому сосуду чистого масла. При наступлении следующей жатвы, братия приносили, если что оставалось у них в церковь. Я не открывал сосуда, но просверлив его иглою вкусил немного масла, и было у меня на сердце, будто я сделал великий проступок. Когда же братия принесли свои сосуды, как они были, а мой был просверлен, то я устыдился, как бы обличенный в блуде» [420].

Тот же авва рассказывал:

«Пришли мы в Скит в одному старцу и хотели дать ему немного масла; но он нам сказал: вот где лежит малый сосуд, который вы принесли мне назад три года; как вы положили его, так он и остался» [421]. «Во время начатков в Скит принесен был сайт (σάιτις) вина, чтобы раздать братьям по стакану. Когда один брат хотел убежать от сего в толос (θόλος — круглый домик), толос развалился. Собравшиеся на шум увидели брата поверженным и начали порицать его, говоря: хорошо случилось с тобою, тщеславный; но авва защищал его и сказал: оставьте сына моего; он сделал доброе дело, — и жив Господь, не восстановится толос сей во времена мои, дабы понял мир, что через стакан вина обрушился толос в Скиту» [422].

Отступления от этого сурового режима [423] делались для праздников, особенно на агапах [424], но неохотно [425], и для гостей [426]. {с. 199} Строгость жизни в Скиту начала падать еще в IV в. По отзыву Пимена (V в.), «с третьего Скитского поколения и со времени аввы Моисея († 400 г.) братья не сделали новых успехов» [427]. По словам того же Пимена, «авва Исидор, пресвитер Скитский, говорил однажды к собранию так: Братья, не для труда ли мы пришли в это место? а ныне здесь уже нет труда. Потому взяв милоть свою, пойду туда, где есть руд, и там найду покой» [428]. В начале V в. монастырь был опустошен кочевниками, о чем авва Арсений, имея в виду разрушение Аларихом Рима в 410 г., говорил: «мир потерял Рим, а монахи — Скит» [429]. Скит продолжал впрочем существовать и после этого разорения. В VI в. монофизитство увлекло большей частью скитских монахов; ныне в Скитской пустыне яковитский монастырь [430].

Другие анахоретские монастыри Египта

Кроме этих трех важнейших монастырей, не имевших писанного устава, но способствовавших сформированию его, в древнем христианском Египте возник еще ряд монастырей такого же типа, имевших без сомнения тоже некоторое слияние на выработку позднейших иноческих правил. Так на горе Ферма к югу от Нитрии по пути в Скит жило до 500 подвижников [431], между которыми особенно знаменит был прп. Павел и которые, вероятно, составляли одну общину. Около Гермополя (в Фиваиде) был монастырь Аполлоса или Аполлония (по Руфину), имевший около 500 братьев. Особенностью этого монастыря было ежедневное приобщение евхаристии в 9 часу дня;

«после приобщения (иногда — по Руфину) садились слушать поучение {с. 200} Аполлоса, которое продолжалось до вечера, затем (по Руфину, по Палладию — до поучения, сразу после приобщения) принимали пищу, после чего одни удалялись в пустыню и там целую ночь читали Св. Писание наизусть, другие оставались на месте собрания и проводили всю ночь до рассвета в гимнах и хвалах (laudibus) Богу; иные же сойдя с горы в 9 часу (для приобщения) и приняв евхаристию, тотчас опять удалялись, довольствуясь одной духовной пищей до другого девятого часа; и так поступали (по Палладию — многие из них) в течение многих (plurimos) дней. И при таких подвигах у них была всегда такая радость, веселие и ликование (exultatio), какая невозможна на земле у обыкновенных

людей; между ними никого не было скучного и печального; если же кто казался печальным, авва Аполлос тотчас спрашивал о причине скорби и открывал, что было у каждого в тайне сердца».

Аполлос и всем внушал мысль о необходимости ежедневного приобщения для монаха [432].

Из других монастырей, должно быть, такого же типа были монастыри Фиваидского же города Оксириха. По Руфину в этом городе (ныне представляющем засыпанные песком развалины) было около 10 тыс. иноков и ок. 20 тыс. дев; древние публичные здания и храмы обращены были здесь в монастыри и последних было более, чем частных домов; под влиянием монастырей жители города отличались особым благочестием (имели 12 церквей, кроме монастырских, и гостеприимством, особенно к пришлым инокам [433]. Около города Гераклен был монастырь прп. Исидора, отличавшийся строгою замкнутостью: братия совершенно не сообщались с миром и странников не пускали далее гостиницы у ворот; иноки этого монастыря, как рассказывал его привратник-пресвитер Руфину и Палладию, были «так святы, что почти все могли совершать чудеса, и никто из них не бывал болен до смерти; когда же приходило время преставления которого-нибудь из них, он, предварительно возвестив об этом всем, ложился и умирал» [434]. У г. Арсиноэ был ряд монастырей с 10 тыс. иноков под руководством прп. Серапиона;

«он чрез братию собирал множество хозяйственных припасов; ибо во время жатвы все иноки сносили к нему хлебные продукты, которые получали вместо платы за уборку соседних полей, и все это авва употреблял на вспомоществование бедным, так что никто не терпел нужды в окрестности; хлеб отсылаем был бедным даже в Александрию; это делали, впрочем, и другие монастыри Египта» [435].

Возможно, что такого же полуобщежительного типа были монастыри около Александрии, в которых прожил года три автор Лавсаика, и в которых он насчитывает около 2 тыс. «великих весьма ревностных и доблестных мужей» [436].

{с. 201}

Прп. Пахомий и его монастыри

Прп. Пахомий († 348 г.) составил эпоху в развитии монашества тем, что основал первую киновию (κοινὸς βίος — общежитие), — строго-общежительный монастырь и дал ей письменный устав. Родом из верхнего Египта, и значительно удаленного от Нижнего Египта (района жизни и деятельности первых египетских отшельников и большинства выше поименованных монастырей), и разнящегося от него по климату (более знойный), язычник по происхождению, принявший христианство под обаянием христианских добродетелей, прп. Пахомий первоначально уединился в заброшенном храме Сераписа,

возделывая овощи и пальмы и добывая отсюда питание не только для себя, но и для бедных; через 3 года Пахомий отправился к знаменитому в той местности отшельнику Паламону, около которого уже возникла община монахов; так как немногие в состоянии были вынести тот образ жизни, которого требовал от своих учеников Паламон, то последний и Пахомия стал отсылать от себя, указывая ему на тягость предстоящих подвигов:

«Мы всегда бодрствуем половину ночи, размышляя о слове Божиим; очень часто мы с вечера до утра вьем веревки, чтобы бороться со сном и снабжать себя необходимым для поддержания тела; остающееся же сверх нашей нужды отдаем бедным. Мы не знаем, что значит есть масло или что-нибудь вареное или пить вино; летом мы постимся ежедневно до вечера, а зимою по 2 и по 3 дня сряду. Правило общих молитв [437] у нас — 60 раз молиться днем и 60 раз ночью, кроме тех молитв, которые мы творим на каждое мгновение и коих счета не знаем».

После нескольких дней испытания Пахомия Паламон облек его в монашеские одежды и опоясал иноческим поясом и стал приучать его особенно к ночным молитвам и бдению. По смерти Паламона Пахомий поселился в опустелом селении Тавениси («пальма Изиды») [438], о котором получил откровение еще при жизни Паламона, что здесь возникнет большая обитель. Сюда пришел к нему брат Иоанн, который скоро умер, а затем постепенно возникает около него монастырь. Первоначально он состоял кроме Пахомия из трех человек. Но скоро слава Пахомия привлекает к нему и небезызвестных в Египте отшельников (например, прп. Корнилия). С своими иноками прп. построил и содержал в соседнем селении церковь, а когда братии собралось до 100, построил и в монастыре церковь, причем в субботу иноки были на богослужении в сельской церкви, а в воскресенье пресвитер приходил в монастырь и здесь совершал литургию. Священного сана и сам Пахомий не принимал, и другим в своей обители не позволял принимать в предотвращение гордости. Монастырь состоял из нескольких домов, в каждом из которых был начальник и помощник («вторствующий»); иноки занимались разными мастерствами, особенно выделыванием рогож; все это доставляло монастырю порядочные средства, но, конечно, вырученные деньги шли на общие нужды {с. 202} и благотворительность (были в распоряжении особого эконома); между иноками же были такие, которые не могли отличить золота от серебра (поступившие в монастырь с родителями). Главным руководителем монастыря, конечно, был сам Пахомий, а главным орудием управления в руках его были беседы с иноками. Кроме частных бесед прп. Пахомий говорил три общих поучения в течение недели: одно в субботу и два в воскресенье. В среду и пятницу говорили поучения своим монахам начальники домов. Пища в непостные дни состояла из сыра, яиц [439], овощей вареных, похлебки из них; по средам и пятницам многие совсем не ели; иные вкушали пищу раз в два дня. Все ели не более раза в день — одни в 6 часу, другие — в 7, 8, 9, 10, 11, или вечером с появлением звезд. Такую картину жизни в Тавеннисотском монастыре дают «Жития» прп. Пахомия, сохранившиеся в разных редакциях — греческой, латинской, коптской (на двух наречиях — мемфисском и фивском), эфиопской и арабской; большая часть этих сведений находится в коптском

житии, сохранившемся в рукописи X в. [440]. С этой картиной вполне сходится описание Руфина и Палладия. Это описание относится к тому времени, когда в Тавенниси было уже ок. 3 тыс. монахов и ими управлял прп. Аммон. (кон. IV в.): «иноки принимали пищу с лицом покрытым, опустив глаза вниз, чтобы не видеть, как есть близ сидящий брат; за трапезой все хранили такое строгое молчание, что, казалось, находишься в пустыне; за трапезу садились только для виду, чтобы скрыть свое подвижничество; одни раз или два подносили к устам руку, взявши хлеба или маслин, или чего-либо другого, что было предложено на трапезе, и вкусив от каждого яства по одному разу, тем и были довольны; другие, съевши немного хлеба, ни до чего больше не дотрагивались, а иные довольствовались только ложками тремя кашицы (ζωμοῦ)» [441]. В Четырдесятницу тавеннисийские иноки, по словам Палладия, не употребляли вареной пищи; сверх того, иные налагали тогда на себя еще особые подвиги: одни принимали пищу вечером, другие чрез 5 дней., иные всю ночь стояли на молитве, а днем сидели за рукоделием [442].

Когда к прп. Пахомию пришла сестра его Мария, он, отказавшись видеть ее, чрез привратника посоветовал ей поселиться в уединении на значительном расстоянии от Тавенниси, на другой стороне Нила, где построил для нее жилище; около последнего скоро возник женский монастырь с таким же строем жизни, как в мужском; инокини приготовляли для последнего шерстяные одежды и за это получали оттуда средства пропитания. Когда все возраставшее число иноков в Тавенниси сделало тесным монастырь, {с. 203} прп. Пахомий основал другой монастырь неподалеку в местности Певоу, а затем еще 7 монастырей. Всеми ими руководил прп. Пахомий, поселившийся в Певоу. Преподобный часто посещал монастыри. В Певоу иноки других монастырей собирались дважды в год — на Пасху и осенью, когда давали эконому отчет в работах. Здесь крестили в Четырдесятницу оглашенных. Когда в монастырь стало поступать много греков, (первоначально в них были одни копты), то посредником (переводчиком) в сношениях их с настоятеле и вместе начальником их сделан был Феодор, бывший чтец Александрийской церкви. Перед смертью прп. Пахомий предложил братии избрать ему преемника, а когда та предоставила это ему, назначил игуменом престарелого Петрония, умершего через месяц и назначившего преемником Орсисия; помощником последнего по управлению многочисленными монастырями прп. Пахомия и настоятелем Певоу сделан был прп. Феодор Освященный († 368 г. ранее Орсисия), основавший неподалеку от Певоу женский монастырь [443].

Внутренний строй Пахомиевых монастырей

Таковы были внешняя сторона и история Пахомиевых монастырей. Внутренняя организация, сообщенная прп. Пахомием своим монастырям, значительно расходилась со всем строем жизни как отшельнической, так и выше перечисленных ниже-египетских монастырей анахоретского типа. Основой здесь была власть, регламентация и кара (епитимия), начала, которыми отшельники в своем духовном руководительстве отказывались пользоваться, а анахоретские монастыри применяли в самом ограниченном размере. Послушание теперь стало главной монашеской добродетелью и все настойчивее восхваляется в аскетической литературе [444]. Когда повара, в отсутствие прп. Пахомия, перестали готовить похлебку по субботам и воскресеньям, вопреки уставу, в виду того,

что большинство братьев не ели ее, а свободное время употребили на изготовление рогож (главный заработок монастыря), прп. Пахомий (по жалобе одного инока на лишение вареной пищи) велел сжечь 500 выделанных благодаря такой экономии рогож. Брату, сделавшему две рогожи вместо одной в день, прп. Пахомий велел принести их в церковь и просить у братии прощения и молитв, безвыходно сидеть в келии на хлебе с солью и ежедневно плести по две рогожи. Неисправных иноков прп. Пахомий изгонял из монастыря и в иные годы таких изгнанных было много. Двух самоубийц в женском монастыре прп. Пахомий запретил поминать в молитвах, совершать за них литургию и подавать милостыню, всех же сестер за непредотвращение поступка отлучил от причастия {с. 204} на 7 лет [445]. Новизна или своеобразность таких начал в тогдашней иноческой жизни станет очевидна из сопоставления из со следующими фактами из отшельнической практики.

«Брат просил авву Сисоя: дай мне наставление. Старец сказал: что ты заставляешь меня празднословить? Делай, что видишь на мне» [446]. «Брат пришел однажды к авве Феодору Фермейскому и пробыл при нем три дня, прося у него наставления; но авва не отвечал ему, и брат пошел печальный» [447]. «Один согрешивший брат выслан был пресвитером (игуменом) из церкви; авва Виссарион встал и вышел вместе с ним, говоря: и я также грешник» [448].

Прп. Антоний дважды отправлял изгнанного из киновии монаха в ту же киновию и этим вынудил принять его обратно [449].

«Некогда в Скиту брат впал в грех. Братия, собравшись (Скит, как мы видели, управлялся собранием братьев), послали за аввою (отшельником) Моисеем, но он не хотел идти. Тогда послал к нему пресвитер с такими словами: иди, тебя ожидает собрание. авва, встав, взял худую корзину, наполнил ее песком, и так пошел. Братия, вышедши к нему на встречу, спрашивают его: что это значит, отец» Старец отвечал им: это грехи мои сыплются позади меня, но я не вижу их, а пришел теперь судить чужие грехи. Братия, услышав это, ничего не стали говорить (согрешившему) брату, но простили его» [450].

Подобное сделал в Скиту по поведи такого же судебного собрания братьев авва Пиор: носил по монастырю полную суму песку на плечах в знак своих грехов и немного песку в корзине перед собою в знак грехов павшего брата [451].

«Жил в киновии один отшельник, по имени Тимофей. До настоятеля дошел слух, что один брат подвергся искушению, и он спросил Тимофея: что делать с падшим братом? Отшельник присоветовал выгнать его. Когда же выгнали брата, искушение, бывшее с ним, постигло и Тимофея» [452].

Неудивительно, что у прп. Пахомия в виду такого расхождения принятых им начал для своего общежития с общеподвижнической практикой иногда являлось сомнение в правильности их, но вот как оно было разрешено одним из столпов отшельничества. Прп. Макарий Александрийский (пресвитер Келий) «пришел к авве Пахомию Тавенисиотскому. Пахомий спросил его Если братия не соблюдают порядка, хорошо ли учить их? Авва Макарий отвечал ему: Учи и строго суди своих подчиненных, а из посторонних не суди никого» [453]. Дело Пахомия, по преданию, получило одобрение — уже после смерти его — и от главы отшельничества, {с. 205} прп. Антония [454]. Посетившим его тавеннисииотам прп. Антоний говорил о Пахомии: «Пахомий сослужил Господу великую службу, соединяя все эти полчища и подчиняя из одному правилу в деле служения Господу. До него одни человек, по имени Аут, начинал это служение, но как его намерение исходило не из глубины сердца, то он не получил этой благодати» [455]. Строй жизни в Пахомиевом монастыре, как ни разнился он от других монастырей тогдашнего Египта, отвечал запросам действительности. Он приноровлен был, так сказать, к среднему человеку посредственных нравственных сил. Когда в Тавенниси инкогнито поступил в число братьев при прп. Пахомии же прп. Макарий Александрийский (из Келий), он сразу же так превзошел всех подвигами, что братия стали роптать на настоятеля за прием его в монастырь: «откуда ты привел к нам сего бесплотного человека на осуждение нашу? или его изгони отсюда, или все мы, да будет тебе известно, сегодня же оставим тебя» [456].

Устав, данный Ангелом

Неудивительно, что важность и необычность предпринятого Пахомием требовала небесной санкции для его дела; отсюда предание, что устав для Тавеннисииотского монастыря дан прп. Пахомию Ангелом на медной доске [457]; предание приводится в Лавсаике, у Созомена (в краткой передаче), латинской редакции жития Пахомия — у Дионисия Младшего (VI в.), арабской редакции жития [458] — всюду с небольшими вариантами в правилах. Приводит этот устав по Лавсаику с указанием более существенных вариантов в других памятниках.

«Позволяй каждому есть и пить по потребности; назначай им труды, соразмерные с силами каждого; не возбраняй ни поститься, ни есть; труды тяжелые возлагай на тех, которые крепче силами и больше едят, а малые и легкие назначай слабым, которые не привыкли к подвижничеству [459]. {с. 206} Кельи устрой отдельные в одном здании [460], и в каждой келье пусть живут по три. Пища пусть предлагается для всех в одном месте [461]. Спать не должны они лежа, но пусть устроят себе седалища с отлогими спинками [462] и спят на них сидя, постлавши постель свою. На ночь они должны оставаться в льняных левитонах и препоясанные; у каждого должна быть белая козья милоть (μηλωτή αἰγία) [463]; без нее не должны они ни есть, ни спать. Но к принятию Таин Христовых по субботам и воскресениям [464] да приступают только с кукулем, развязав пояс [465] и снявши милоть. А кукули Ангел назначил им без подвязок, как у детей [466], и на них приказал положить изображение пурпурового креста [467]. — Братию он повелел

разделить на 24 чина по числу 24 букв, так чтобы каждый чин означался греческими буквами от альфы и виты по порядку до омеги; чтобы когда архимандриту нужно будет спросить или узнать о ком-либо из столько многих братий, они спрашивал бы у своего помощника: в каком состоянии находится чин альфы или чин виты, — отнеси благословение чину ро [468]. Наименование каждой буквы уже само собою указывало бы на означаемый ею чин. Иноками, более других простым и незлобивым, продолжал Ангел, дай имя йоты (ι), а непокорных и крутых нравом отметь буквою кси (ξ) [469], выражая таким образом самую формою буквы свойство наклонностей, нравов и жизни каждого. Знаки сии будут понятны только духовным [470]. {с. 207} На доске было написано еще, что ежели придет странник из другого монастыря, где живут по другому уставу (ἄλλου ἔχοντος τύπον), он не должен ни есть ни пить вместе с ними, даже не входить в монастырь, исключая того случая, когда он будет найден на дороге [471]. А однажды вошедшего, чтобы остаться с ними навсегда [472], к высшим подвигам (εἰς ἀγῶνα ἀδύτων) [473] прежде трех лет не допускай, только после трех лет, когда совершит он тяжкие работы [474], пусть вступит на это поприще. За трапезою головы у всех должны быть покрыты кукулем, чтобы одни брат не видал, как есть другой. Не должно также разговаривать во время трапезы, ни смотреть по сторонами, а только на стол и на блюдо [475]. Ангел положил (ἔτύπωσεν) совершать монахам в продолжение всякого дня (διὰ πάσι τῆς ἡμέρας) 12 молитв (εὐχὰς) и на вечерни (ἐν τῷ λυχνικῷ) 12, и на всенощных (ἐν ταῖς παννοχίσι) 12, и в девятый час (καὶ ἐννάτην ὥραν) три. Когда братии рассудиться прийти на трапезу в большом числе (ὅτε δε δοκεῖ τὸ πλῆθος ἐσθίειν), то каждый чин пред совершением молитвы должен петь псалом (ἑτάστῳ τάγματι καθ' ἑκάστην ψαλμὸν προάδεσθαι ἐτύπωσεν) [476]. Когда же великий Пахомий сказал на это, что молитв мало, Ангел говорит ему: я положил столько для того, чтобы и слабые удобно, без отягощения, могли выполнять правило (τὸν κανόνα) [477], совершенные же не имеют нужды в уставе (νομοθεσίας), ибо, пребывая наедине в келье, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога [478]. Устав я дал тем, у которых ум еще не зрел, чтобы они, хотя как непокорные рабы по страху к господину выполняя общее правило жизни (τὴν σύνταξις τῆς πολιτείας), достигали свободы духа».

{с. 208}

Можно, конечно, заподозривать не только отдельные подробности в дошедших до нас известиях об этом уставе и обстоятельствах его появления, но и самое происхождение его от прп. Пахомия. Но если должна была появиться когда-либо запись иноческого устава, то первая такого рода запись на могла быть ни проще настоящих «правил», ни целесообразнее их. Они регулируют все важнейшие стороны монастырской жизни (пища, сон, одежда, прием в монастырь, управление им), но ограничиваются о каждой из них самыми общими и принципиальными указаниями, принося в выработанную отшельничеством подвижническую практику к самым слабым силам [479] (тогдашним!) и кладя основы для выработки внешней стороны монастырской жизни. Этой последней касаются правила об одежде, которая получает здесь уже очень сложный состав, характер и символику, — затем правило о поведении за трапезою.

Особенно важно из этих правил внешнего монастырского общежития, почему и поставлено в заключении, правило о числе молитв (внутренняя сторона молитвы, конечно, стоит выше каких-либо уставов). Здесь важно прежде всего то, что молитва приурочивается к тем часам суток, которые в миру освящались общественным богослужением; при этом прямо указывается, что молитва должна заменять церковные службы 9-го часа, вечерни и панихиды; под последней, очевидно, разумеется утренняя, не только начинавшаяся задолго до рассвета, иногда в полночь, но и оканчивавшаяся с рассветом. Дневные же молитвы в этом уставе, очевидно, заменяют все прочие церковные службы, т. е. часы 3, 6 и литургию; возможно, что в Египте, как и в Иерусалиме [480], 3 час совершался только в Четыредесятницу, а 6-й не совершался в воскресенье, заменяясь литургией; в виду такой неустойчивости дневных служб. Они и обобщены в уставе под общим именем «дневных молитв», тогда как остальные службы поименованы отдельно. Характерно в уставе число 12 для каждого ряда молитв (исключая 9 часа, для которого, как службы более краткой и второстепенной, назначается только 3 молитвы) [481]. Мы видели, что это число было наиболее принятым числом в молитвенном правиле и отшельников. — Трудно что-нибудь с уверенностью сказать о характере и содержании этих молитв. По свидетельству прп. Иоанна {с. 209} Кассиана, наблюдавшего жизнь египетских монастырей, впрочем, спустя десятки лет после Пахомия, богослужение там состояло в пении псалмов одним из братий, по очереди, с присоединением к каждому пропетому псалму тайной (про себя) молитвы и земного поклона [482]. Возможно, что такой состав имели и те «молитвы», определенное число которых назначает прп. Пахомий для каждой из суточных служб. Думать так можно как в виду широкого употребления Псалтири в тогдашнем монашестве [483], так и в виду определенного указания в уставе прп. Пахомия на такой состав «молитвы» (из псалма и собственно молитвы) пред трапезой [484]. В таком случае богослужение в Пахомиевых монастырях имело бы тот вид «пения 12 псалмов», какой ныне констатирован у отшельников и о котором, как свыше указанном для монахов, говорит прп. Кассиан [485]. Итак, устав прп. Пахомия взамен церковных служб, которые были недоступны для иноков, обязанных безвыходно пребывать в монастыре без пресвитера [486], вводит особые службы, более однообразные, но, конечно, не менее продолжительные. Если эти службы могли казаться небольшими («молитв мало», возражает Пахомий Ангелу), то по сравнению лишь с молитвенным правилом отшельников, включавшим в себе (для одного раза, в один прием) всю Псалтирь да еще несколько книг Св. Писания (например, «двух больших пророков») [487].

Правила прп. Пахомия в позднейших редакциях

Как простота и несистематичность рассмотренного «Устава» прп. Пахомия, так и ореол небесного происхождения, которым окружает его предание, достаточно ручаются за то, что в нем мы имеем дело с самым первоначальным уставом Пахомиевых монастырей, в происхождении которого от самого преподобного нет никаких оснований сомневаться [488]. Но нельзя того же сказать о другом, более обширном сборнике Пахомиевых правил. Этот {с. 210} сборник известен ныне в трех редакциях. 1) «Правила (Regula) св. Пахомия», переведенные на лат. яз. блж. Иеронимом [489] (ок. 404 г.) для монахов-латинян Пахомиева монастыря Метания (μετάνοια — покаяние) в Каноне (на зап. рукаве Нила). «Иеронимовский сборник правил св. Пахомия (в количестве 194) есть лишь

отрывочное обобщение тех явлений, какие были заметны в жизни киновии Пахомиевой приблизительно полвека спустя по смерти Пахомия: так, например, о наказаниях монахам за нарушение правил иноческих в Иеронимовском уставе говорится очень много, а в «Житиях» первоначальников общежития мало. Вообще «Правила» блж. Иеронима дают далеко не столь привлекательную картину жизни в Тавеннисии, как «Жития» [490] и Лавсаик. 2) Другая редакция «Правил» прп. Пахомия короче этой первой: правил в ней 128; некоторые изложены яснее, чем у блж. Иеронима [491]. 3) Самая краткая редакция «Правил» включает их только 50, причем правила кратки (особенно в отделе о наказаниях), более отрицательного характера и вообще производят впечатление большой древности [492]. Но несомненная принадлежность первой редакции блж. Иерониму делает ее наиболее надежным документом (почему ею мы и будем пользоваться).

Правила прп. Пахомия, переведенные блж. Иеронимом

Свой перевод правил прп. Пахомия блж. Иероним снабдил кратким предисловием, в котором дает общий очерк жизни в Пахомиевых монастырях его времени и который помогает уразумению правил, по местам очень неясных. Из этого предисловия узнаем также, что переведенный блж. Иеронимом сборник правил включает правила не только прп. Пахомия, но и преемников его прп. Феодора и Орсисия, и что во время блж. Иеронима он существовал уже в переводе с египетского языка на греческий. Правила излагаются без системы [493]. «В каждом Пахомиевом монастыре», замечает блж. Иероним в предисловии к переводу «Правил», есть отец (авва), эконо, седмичные, слуги и смотрители отдельно для каждого дома; в доме живут по 40 или более или менее братьев, повинующихся одному настоятелю; в монастыре же, смотря по числу братьев, бывает от 30 до 40 домов, причем 3 или 4 дома соединяются в отдельную общину, частью для совместного выхода на работы, частью для очередных седмичных служб». Управление монастырем сосредотачивалось в руках аввы (*abbas, princeps*). Каждое утро он делал распоряжения (правила 24, 25), назначал и утверждал епитимьи, {с. 211} наложенные смотрителями (пр. 147, 151, 181), принимал в обитель и назначал принятому дом или занятие, судя по способностям (пр. 49), перемещал братьев из дома в дом (пр. 83), разрешал отлучки из монастыря (пр. 52, 93). Заместителем аввы был «вторствующий» (*secundus*), но права и обязанности его не определяются в правилах [494]. Смотритель дома (*praepositus domi*) имел непрерывное наблюдение над подчиненной братией в дому, в церкви, на трапезе и на работах вне монастыря; никто не мог сделать без его позволения ничего (пр. 157), даже ходить по монастырю (пр. 84, 52), или пойти в келию брата (пр. 127); он получал и раздавал материалы для работ, требовал отчета в них и сам давал его (пр. 26, 146, 123). У смотрителя был свой вторствующий, который, кроме замещения его в нужных случаях, имел и постоянное заведование разными мелкими делами (пр. 66, 70, 95). Денежная часть в монастыре лежала на эконо, который имел помощника — расходчика. Правила дают полную картину жизни инока в монастыре, со дня поступления его сюда. Ищущего поступления в монастырь, пришедшего с этою целью ко вратам его, в течение нескольких дней не впускали даже в гостиницу (для странников и посетителей), а оставляли вне монастыря без всякого внимания, чтобы испытать твердость намерения. Выдержавшего этот искус помещали в гостиницу под надзор особого брата и заставляли выучить молитву Господню и несколько псалмов. Тем временем наводили о нем справки,

не преступник ли он, не беглый ли раб и т. п. После этого снимали с него мирские одежды, облекали в иноческие, и вратарь вводил его в собрание братьев во время молитвы (пр. 49). Среди братьев он всюду занимал последнее место, пока не поступал другой новичок, так что место инока среди братии определялось исключительно временем поступления в монастырь (пр. 1). Затем новопоступивший должен был выучить наизусть еще несколько псалмов, до 20, и две книги из Нового Завета; если он был неграмотен, то выучивал это со слов инока, к которому приходил в 3, 6 и 9 часу и, стоя перед ним, повторял за ним слова (пр. 139). После его учили грамоте, и он уже сам продолжал изучение Писания; в монастыре таким образом все были грамотны и знали наизусть по меньшей мере Псалтирь и Новый Завет (пр. 140). Вся жизнь инока определялась правилами, ни одно нарушение которых не оставлялось без наказания, епитимьи. Степени епитимьи были различны — начиная от внушения старшего (пр. 102, 148 и др.) и кончая изгнанием из монастыря; наиболее употребительные епитимьи — стояние, когда другие сидят (пр. 8, 22, 31 и др.), стояние без пояса с опущенной головой или руками (пр. 9 и др.); применялись и телесные наказания (за кражу — пр. 149). Нарушение правил предупреждалось неослабным надзором, без которого инок не оставлялся никогда и нигде: в стенах монастыря и вне его на работе он всегда был на глазах смотрителя дома или старшего над работой {с. 212} недельного (пр. 189); из монастыря на дом к родным и на свидание с посетителями в странноприимницу инок отпускался не иначе, как с другим братом, обязанным наблюдать за ним (пр. 62, 63). «Правила» подробно регламентируют все стороны внешней жизни инока: его работу, одежду, пищу и молитву. В монастыре производились разные работы (рукоделие). По словам блж. Иеронима, «братья, занимавшиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного смотрителя; например ткающие полотно живут вместе, приготовляющие рогожи составляют особую семью; швецы, мастера, делающие повозки, валяльщики сукон, башмачники, каждые порознь, управляются своими смотрителями; по прошествии недели все вообще представляют авве монастыря (через смотрителя) отчет в своих работах» (предисл.). Главным ремеслом в монастыре было приготовление из пальмовых ветвей рогож, корзин и веревок (как и у отшельников), и об этих работах исключительно говорят «Правила», почти не касаясь других; они определяют, где хранить намоченные ветви, как раздавать их для работы, сколько должен сработать каждый, кому и как сдавать изделия (пр. 12, 26, 27, 74, 145–147, 177). Ходили на работы и за монастырь — резать ветви, собирать дрова, травы для соленья, финики (пр. 78). И удовлетворение ежедневных насущных нужд монастыря, как-то: приготовление пищи, печение хлеба, стирка платья, производилось руками иноков, при чем работы эти исполнялись всеми понедельно под руководством опытных (пр. 116, 145, 68, 134). Что касается одежды иноков, то кроме левитона (льняного), милоти, кукулия и пояса, называемых в «Уставе» Ангела, «Правила» упоминают нарамник (= параман), короткую мантию, сандалии и посох (предисл. и пр. 81); запрещалось ходить по монастырю, входить в церковь и трапезу без кукулия и милоти (пр. 91); мантия одевалась только в церковь; сандалии скидались при входе в церковь и трапезу (пр. 101). Каждой из этих принадлежностей одежды инок мог иметь не более одной, только левитонов полагалось два (для смены при стирке) и третий поношенный для сна и работ, и кукулия два (предисл.). Пища состояла из хлеба, соли, похлебки, овощей сырых или вареных, иногда приправленных маслом, особого рода трав, просоленных с уксусом (пр. 80); при выходе из трапезы в известные дни давались братии фрукты для вкушения их в келии, каждый раз на три дня (пр. 37–40). Другую пищу

запрещалось вкушать даже в дороге и у родных (пр. 46, 54). Вино и рыба дозволялись только больным (пр. 45). «Кто не захочет идти в трапезу (для воздержания), получает в свою келию только хлеб, воду и соль на день или на два» (предисл.). «Два раза в неделю, в среду и пятницу, все постятся (совсем не едят или едят позже? по контексту как будто последнее, см. ниже: «в другие дни едят после полудня») исключая время Пасхи и Пятидесятницы (предисл.). Даже в ночь под пост (проснувшись) запрещалось пить воду (пр. 87). «Другие дни (кроме постов) желающие едят после полудня; в ужин также полагается трапеза для рабочих, стариков и детей и в период сильных жаров (когда днем невозможно есть?). Есть такие, которые два раза едят понемногу, а другие довольствуются раз {с. 213} принятой в обед или ужин пищею. Некоторые выходят (из трапезы), съевши лишь немного хлеба» (предисл.). На трапезу шли по звуку била; «кто бьет в било, чтобы братия собирались на трапезу, пусть, пока бьет, с размышлением читает что-либо из Писания» (пр. 36). Опоздавший, разговаривающий или смеющийся за трапезою подвергался епитимьи (пр. 31, 33). По выходе из трапезы братия должна молча идти каждый в свою келью, не останавливаясь для разговора с другим (пр. 34).

Молитвою и богослужением «Правила» не занимаются специально, очевидно имея в виду относительно них наставление Ангела. О дневных молитвах замечается, что они совершались в полдень (пр. 24). Кроме того, «Правила» упоминают об утренней молитве в час рассвета (пр. 20), но это должно быть ночное богослужение, оканчивавшееся утром, — и о 6 вечерних молитвах (пр. 34, 121, 125), но это должно быть вечерние молитвы, заповеданные Ангелом (которых по одним редакциям этого места в Уставе ангела, как мы видели, положено 12, а по другим только 6); об этих вечерних молитвах замечается, что они совершаются в каждом доме по чину большого собрания, т. е. как в церкви. После утренней молитвы смотритель три раза в неделю говорил поучение, а братия обсуждали, что говорил смотритель (пр. 20). Если молитва совершалась в храме (насколько часто они совершалась там, неясно), к ней давался звон в било недельным по благословению аввы (пр. 24); этот недельный следил и за порядком в церкви (пр. 143). По знаку била каждый должен был тотчас идти из келии в церковь, читая дорогою что-либо наизусть из Писания и размышляя об этом (пр. 3). Для пения псалмов в общих собраниях назначались недельные, а в домашних собраниях братия пели все по порядку, в котором стояли, каждый не более одного псалма; кто спутывался в пении, нес епитимию (пр. 13, 14, 17, 127). Упоминается о чтении (Писания) на молитвах (пр. 13). Под угрозой епитимьи запрещалось на молитвах церковных и домашних смеяться, разговаривать, шептать, кашлять, зевать и т. п. (пр. 7, 121), а также смотреть на других, как кто молится (пр. 7). Преклонять колена (для молитвы после пения псалма) нужно было не иначе, как вслед за братом чередным, стоящим впереди и поющим, а вставать с колен давал знак авва ударом руки (пр. 6) о пол. Опоздавший в церковь на одну молитву днем или на три ночью (пр. 9, 10), а при домашних молитвах безразлично днем или ночью, опоздавший на одну молитву (пр. 121) подвергался епитимьи. Будет ли инок в дороге, на поле или в лодке, или на работе вне монастыря, один или с другими, или все будут на работе вне обители, все часы молитвы и псалмопения должны наблюдаться и здесь (пр. 142, 189). «В день Господень, когда приносится жертва, никто из недельных (чередных) не должен отсутствовать, чтобы

по очереди отвечать (петь антифонно) поющему» (пр. 17), а начинал пение (первым пел антифон) тогда старший (пр. 18), — авва или смотритель.

{с. 214}

Египетские киновии по блж. Иерониму

Как видим, «Правила» констатируют значительное развитие начал, положенных прп. Пахомием в основу своего общежития, и борются с тем естественным понижением подвижнической жизни в монастырях, которое неизбежно наступает с внешним ростом их. Тот же приблизительно строй жизни и такие же явления ее наблюдались и в других египетских киновиях, насколько позволяют судить о них: а) сведения о них в сочинениях блж. Иеронима и б) обстоятельное описание их у прп. Иоанна Кассиана.

«Первое условие, — говорит блж. Иероним, наблюдавший египетских киновитов в 380 годах, — у них повиноваться старшим. Они делятся на десятки и сотни, так что у девяти человек десятый — начальник; а сотый имеет под собой десять десятиначальников. Живут они отдельно, но в соединенных между собою келиях. До девяти часов, как положено, никто не ходит к другому, только к упомянутым разве десятиначальникам; так что, если кого обуревают помышления, то пользуется у них советами. После девяти часов сходятся вместе, поют псалмы, читают писания по обыкновению. По окончании молитв, когда все сядут, тот, кого они называют отцом, стоя посредине, начинает беседу. Во время его речи бывает такая тишина, что никто не смеет взглянуть на другого, никто не смеет кашлянуть. Хвала говорящему высказывается в плаче слушателей. Тихо катятся по щекам слезы, и скорбь не прорывается даже стоном. А когда начнет возвещать грядущее, о царстве Христовом, о будущем блаженстве и славе, ты увидишь всех со сдержанным вздохом и поднятыми к небу глазами, говорящих внутри себя: кто даст ми крыле, яко голубине, и полещу и почию (Псал. 54, 7). Затем собрание оканчивается, и каждый десяток со своим старшим отправляется к столу, при котором поседмично по очереди и прислуживают. Во время стола нет никакого шума; никто не разговаривает. Питаются хлебом и овощами, которые приправлены одною солью. Вино пьют только старики, для которых и обед часто бывает с отроками, чтобы поддержать преклонный век одних, и не задержать начинающийся пост других. Затем встают разом и, пропев гимн, расходятся по жильям; здесь до вечера каждый разговаривает со своими, и говорит: видели вы такого-то и такого-то? Сколько в нем благодати: сколько тихости? Какая смиренная поступь? Увидят слабого, — утешают, — горящего любовью к Богу — побуждают на подвиг. И поелику ночью, сверх общих молитв, всякий еще бодрствует в своей опочивальне; то обходят все келии, и, приложив ухо, тщательно выведывают, что делается. Заметив кого-нибудь ленивым, не выговаривают; но притворяясь будто не знают, посещают его чаще, — и вначале более просят, чем принуждают молиться. Повседневные работы располагаются так: что сделано у десятиначальника, о том доносится эконому, который и сам каждый месяц с великим трепетом отдает отчет общему отцу. Он же отведывает и пищу, как они

приготовлена; и так как никому не позволительно говорить: я не имею ни исподнего, ни верхнего платья, ни сплетенной из тростника постели, то он располагает все так, чтобы никто не лишен был того, что ему нужно. Если кто-нибудь забо {с. 215}леает, его переносят в просторный покой, и ему услуживают старцы с таким усердием, что он и не подумает о городских удобствах и о попечениях матерних. Дни воскресные посвящаются только молитве и чтению; впрочем, киновиты делают то же самое и во всякое время по окончании трудов. Каждодневно читается что-нибудь из Писания. Пост одинаков во весь год, кроме Четыредесятницы, в которую одну положено жить строже. С пятидесятницы вечера переменяются на обеды, — дабы сохранить этим церковное предание, и не обременять желудка двукратным принятием пищи» [495]

Египетские киновии по прп. Иоанну Кассиану

Прп. Иоанн Кассиан († 435 г.), некоторое время инок Вифлеемского монастыря, из него предпринимал путешествие в Египет для ознакомления с жизнью тамошних отшельников и монастырей и провел здесь 390–400 гг.; по образцу египетских монастырей он основал в Марсели мужской и женский монастыри и в 417 г. по просьбе Кастора, еп. Аптского, устроившего такую же обитель у себя, описано в соч. «О постановлениях киновий» жизнь египетских киновий, дополнив впоследствии сведения о них в соч. «Собеседования (collationes) отцев» (египетских). Строй киновиальной жизни, наблюдавшийся прп. Кассианом в Египте, как он ни близок к Пахомиевым «Правилам» в редакции блж. Иеронима и к наблюдениям последнего, легко дает заметить на себе дальнейшую стадию развития, более точное определение некоторых деталей, особенно в отношении молитвы и богослужения. Вместе с тем Кассиан знакомит нас и с практикой других тогдашних монастырей, особенно западных.

Характерно, что свое описание киновий прп. Кассиан начинает с монашеских одежд: такое значение усвоилось уже им. Это описание, кроме подробных указаний на форму каждой одежды, свидетельствующих о том, что эта форма была уже твердо установлена (близка к нынешней), говорит и о символическом значении одежд. Последнее указывает и Созомен [496]. Относительно приема в обитель прп. Кассиан данные Пахомиевых «Правил» восполняет такими частностями: желающего поступить в монастырь дней 10 держат пред воротами, где он, «повергаясь на колена пред всеми проходящими братьями, всеми намеренно будучи отталкиваем и презираем, как бы желающий войти в монастырь не по благочестию, а по нужде, будучи притом поражаем оскорблениями и поношениями, дает опыт своего постоянства». Принятый становится «посреди в собрании братьев, скидает свои одежды и руками аввы одевается в монастырские» [497]. Епитимии, по-видимому, налагаются чаще и строже; обычная епитимия: «когда все братия соберутся на молитву, виновный, простершись на земле, испрашивает прощения и пребывает в своем положении до тех пор, пока кончится служба, и {с. 216} авва велит ему встать с пола» [498]. Чередная недельная служба, говорит Кассиан, — не только в Египте, но и по всему Востоку в монастырях оканчивается в вечер воскресного дня после псалмопения, положенного пред отходом ко сну [499]. Относительно трапезы прп. Кассиан отмечает то отличие египетских киновий от других что здесь за ней наблюдалось самое строгое молчание, тогда как в других местах принят был обычай, который прп. Кассиан

производит из Каппадокии (от Василия Великого?), чтения за трапезою «чего-либо священного» [500]

Богослужение в египетских киновиях по Кассиану

Но, как замечено, наиболее выработанную практику по сравнению с «Правилами» прп. Пахомия получает в описании прп. Кассиана молитва и богослужение, которым в сочинении уделено и наиболее места (2 книги из 4-х). В этом отношении прп. Кассиан прежде всего отмечает большое разнообразие и изменчивость в практике (*diversos typos ac regulas*) разных монастырей должно быть преимущественно западных, чему он с укором им противопоставляет однообразие и древность египетской практики молитвословия. Остановливаясь сначала на «ночных молитвах и псалмопения» (которым посвящена вся II книга сочинения «Об установлениях киновий»), прп. Кассиан говорит, что

«у иных положено сказывать (*dici*) по 20 или 30 псалмов и притом антифонно и на разные напевы (*et hos ipsos antiphonarum protelatos melodiis et adjunctione quarundam modulatiomun*); другие пытались превзойти и это число; у некоторых — 18 псалмов; таким образом в разных местах мы видим заведен разный устав (*canonem*). Иным и относительно дневных молитвенных служб (*orationum officiiis*), т. е. третьего, шестого и девятого часов, показалось, что при совершении в них последований Господу (*in quibus haec Domino redduntur obsequia*) должно число псалмов и молитв сообразовать с числом часа, между тем как другие на каждую дневную службу (*conventibus*) назначают по 6 псалмов. Посему считаю необходимым вывести на среду древнее отеческое постановление, которое и доселе соблюдается рабами Божиими по всему Египту» [501]. «По всему Египту и Фиваиде... держится один, законный чин (*modum*) молитв на вечерних собраниях или ночных бдениях» [502]. «как на вечерних так и на ночных службах (*solemnitatibus*) поют по 12 псалмов, так однако, что за ними следуют каждый раз два чтения, по одному из Ветхого и Нового Завета. Этот чин, в древности установленный, потому пребывает неприкосновенным чрез столько веков во всех монастырях тех областей, что, как утверждают старцы, он установлен не по человеческому изобретению, но свыше принесен отцам Ангелом» [503]. «Однажды египетские отцы {с. 217} собрались, чтобы определить какую меру псалмопения в повседневном богослужении должно держать всему телу братства... В этом собрании всякий по своей ревности, не помня о немощи других, полагал ввести в закон то, что считал легко исполнимым, всякий думал установить огромное число псалмов, кто 40, кто 60, а иные и этим числом не довольствуясь, полагали, что надо назначить еще больше того, Между тем, как таким образом было между ними святое разногласие благочестивого спора о богослужебном уставе (*religionis regula*), застало их за священнейшим исследованием этим время вечерней службы, на которой, когда они хотели совершить ежедневный чин молитв, кто-то встал и, вышедши на середину, начал петь (*cantaturum*) пред Господом псалмы. Все сидя, — как и доселе есть обычай в странах египетских, — слушали.. А он, пропевши 11 псалмов ровным распевом (*parili pronunciatione cantasset*) без перерыва, стих за стихом, разделяя их только промежуточными молитвами и закончив двенадцатым с припевом аллилуиа (*sub alleluia*

responsione), внезапно на глазах у всех сделался невидим и тем положил конец богослужению (saeremoniis), а равно и спору» [504]. «Посему почтенный совет отцов... определили соблюдать это число в собраниях как вечерних, так и ночных, присовокупляя к ним по 2 чтения, одно из Ветхого, другое из Нового Завета. Это прибавил он как свое предание, как бы сверхдолжное (extraordinarias) только для желающих. В субботу же и воскресенье оба чтения берут из Нового Завета, одно из Апостола, а другое из Евангелия, что и во все дни Пятидесятницы делают» [505]. «Указанные молитвословия они так начинают и совершают, что, окончив псалом, не тотчас преклоняют колена, как делают некоторые из нас в этой стране... Но прежде чем преклонять колена, они немного молятся и на это стояние употребляют более времени (чем на коленопреклонение). После сего, падши ниц на весьма короткий момент, как бы только затем, чтобы воздать поклонение Божественной благодати, они очень быстро поднимаются и, воздевши руки горе, опять напряженнее погружаются в молитву, таким же образом, как прежде молились стоя [506]. И того, что видим в этой стране, т. е. чтобы псалом был пет одним, а в конце его все стоя громогласно пели (concinant cum clamore) Слава Отцу и Сыну и Духу Святому, нигде мы не видели по всему Востоку, но там, при молчании всех, тем, кто поет псалом, по окончании его начинается молитва. Этим же прославлением Троицы там обыкновенно заканчивается антифон» [507]. Молитву «они предписывают заключать быстрым концом (celeri fine concludo), чтобы при замедлении на ней напор слюны или мокрот не прервал течения (excessum) нашей молитвы... По сей причине там почитают более полезным совершать молитвы краткие, но сколько можно чаще [508]. Потому они и самые псалмы, которые {с. 218} поют (decantant) в собрании, исполняют не без перерыва, но разделяют их на два или на три отдела (intercisionibus), смотря по числу стихов с промежуточными молитвами... И то также у них с точностью соблюдается, чтобы с ответами аллилуиа те только сказывать (dicatur) псалмы, которые в надписании своем имеют аллилуиа. Пропевание же 12 указанных псалмов они так делят между собою, что если будет два брата, то они пропевают по 6 псалмов, а если 3 — по 4, если 4 — по 3. Потому какое бы множество братьев в церковь ни собралось, больше 4 братьев никогда не назначается петь в собрании [509]. Это законное число 12 псалмов они исполняют при покойном положении тела, так что когда отправляются те обычные службы в собраниях (congregationum solrmitates), то за исключением того, кто встанет сказывать по середине псалмы, все сидят на низеньких скамейках (sedilibus humilibus)..., ибо они постами и денно-ночными работами так утомляют свое тело, что не будь этого облегчения, они не были бы в состоянии стоя выслушать и это число псалмов... Когда кончается положенное уставом молитвословие (orationum canonicarum functiones), каждый, возвратясь в келию, в которой позволено жить одному или с другим кем..., опять с усердием исполняет долг молитвы, как бы частное свое жертвоприношение; спать же никто уже более не позволяет себе, пока с появлением дневного света за ночным делом и размышлением не последует дневная работа» [510].

Прп. Кассиан отмечает также точность, с какою наблюдались в египетских киновиях часы ночных служб: «хотя каждодневная привычка заставляет пробуждаться в определенный час, тот, кому поручается напоминание о богослужебных собраниях или забота о службах,

однако ж, заботливо и часто вникает в течение звезд, и не иначе, как уж точно узнав определенное для собрания врем, зовет братий на дело молитвы» [511].

Что касается дневных служб, т. е. часов 3, 6 и 9, то они в египетских киновиях времен прп. Кассиана не совершались.

«Эти службы, которые било заставляет (*admonitione compulsoris*) нас совершать в определенные часы с известными промежутками, у них совершаются сами собою (*spontanee celebrantur*) непрерывно во все продолжение дня вместе с рукоделием. Ибо занимаясь постоянно днем рукоделием в келиях своих, так однако ж, что при этом никогда не опускают поучения в псалмах или других писаниях и, в каждый момент примешивая в нему молитвы и моления, они все время дня, как выходит, проводят в молитвах, тогда как мы совершаем их определенные часы. Поэтому, исключая вечерних и ночных собраний (*congregationibus*), днем не бывает у них никакой общей службы (*publica solemnitas*), кроме субботы и воскресенья, в которые в третьем часу собираются они для принятия св. Причастия» [512].

{с. 219}

Таким образом прп. Кассиан дает полную картину египетского киновиального богослужения своего времени, весь чин его. Насколько отличалось оно от богослужения времен прп. Пахомия и его преемников, трудно судить в виду той неполноты, с какою описывается последнее в «Уставе» прп. Пахомия (от Ангела) и «Правилах» его. Близость по времени (несколько десятилетий отделяют ту практику от этой) не ручается еще за полную тождественность здесь и там, потому что, как дает понять сам прп. Кассиан, то было время быстрого и энергичного созидания специально монашеского богослужения. Характерно то, что у прп. Пахомия суть богослужения полагается в «молитвах», а у прп. Кассиана в «псалмах». Замечательно и то, какое сильное колебание происходит насчет количества псалмов для службы: тенденция к возможно большему числу их (60 и более), явно предполагающая за собою отшельническую практику пения за раз всей Псалтири, встречается с Пахомиевым принципом умеренности здесь, как и во всем (в посте и работе), и число 12 требует особой новой небесной санкции. Замечательно затем, как из богослужения устраняется все выработанное доселе мирскими церквами: не только ектении и молитвы определенных образцов, для которых это было естественно, так как для них считалось необходимым иерархическое лицо [513], но и приспособленные к часу богослужения псалмы — для вечерни 140, для утрени 62 [514]: на богослужении пелась Псалтирь просто по порядку, и к этому сводилась вся служба [515]. Этим положена была основа для позднейших «кафизм».

Отношение египетского монашества к церковной песне

При таком характере богослужения ему совершенно должен был не соответствовать тот уже такой богатый певческий материал, который в IV–V в. непрерывно и усиленно рос во

всех церквах, особенно же таких центров образованного христианства, как Иерусалим, Александрия, Константинополь. Следующие случаи рисуют отношение тогдашнего монашества к этому элементу богослужения. По «Патерику» одной редакции и рассказу Никона Черногорца, авва Памва († после 386 г.), отшельник нитрийский, послал ученика своего в Александрию; не имея так пристанища, последний ночевал в нарфике храма св. Марка и, слушая церковные службы, заинтересовался тропарями. Когда он возвратился к старцу, тот заметил в нем смущение и спросил о причине. Ученик говорит: «небрежно, отче, проводим мы жизнь нашу в пустыне, не знаем ни канонов, [516] ни тропарей». {с. 220} Старец ответил ему: «горе нам, чадо, близки дни, когда иноки оставят твердую пищу, изреченную Духом Святым (Писание и между прочим псалмы) и примутся за песни и гласы (ᾠματα καὶ ᾠχους). Какое может быть умиление и слезы от тропарей? Какое умиление будет иноку, когда он, стоя в церкви или келии, возвысит голос свой как вол? Если мы предстоим Богу, должны стоять во многом умилении, а не в глумлении. Не затем иноки ушли из мира, чтобы глумиться пред Богом, петь (μελοδοῦσι) песни, выводить (ρυθμιζουσι) гласы, трясти руками и топтать ногами; но должны мы со многим страхом и трепетом, со слезами и воздыханиями, с благоговением и умилением, кротким и смиренным гласом приносить Богу молитвы. Но говорю тебе, чадо, что придут дни, когда христиане растлят книги св. Евангелий и св. апостолов, составляя тропари и эллинские речи» [517]. Аналогичный отзыв вкладывается в уста другому, несколько позднему, египетскому отшельнику. Когда персы опустошили Каппадокию в конце IV и нач. V в., тамошний инок Павел ушел в Константинополь, затем в Александрию и наконец поселился в Нитрийской пустыне у одного отшельника, Но скоро он явился к игумену монастыря и просил у него отдельной келии, так как не может жить со старцем, который не соблюдает никакой службы (ἀκολουθίαν) и никакого чина, ни монастырского, ни мирского. Упомянув об отступлении старца от каппадокийских обычаев относительно праздников и постов, инок прибавляет: «но, что хуже всего, он не позволяет петь канонов и тропарей, что составляет обычное псалмопение у всех». Игумен, убеждая инока возвратиться к старцу, замечает: «Что касается пения тропарей и канонов и употребления музыкальных мелодий (καὶ ᾠχους μελίξειν), то это прилично мирским священниками и людям светским, чтобы привлечь народ в храмы; монахам же, которые живут вдали от мирского шума, подобные вещи не полезны, но часто бывают вредны; ибо как рыбак ловит рыбу удочкою на червя, так диавол приманкою тропарей и пения ввергает в ров тщеславия, человеческих выдумок, жажды наслаждений, наконец блуда; поистине подальше от монаха, желающего спастись, пусть будет всякое мелодическое пение» [518]. Как ни отрицательно в этих рассказах отношение монашества к мирскому богослужению, но в них содержится как ясное указание на то, что такое отношение имело место только в египетских монастырях, находившихся под непосредственным влиянием отшельников, так просвечивает и сознание, что такое положение дела не может быть долговечным.

Действительно, стоило лишь монашеству переступить пределы Египта, чтобы это отношение существенно изменилось, и монастырское богослужение получило более близкий вид к мирскому. Такое примирение произошло впервые, по-видимому, в Палестине.

Палестинские монастыри. Прп. Иларион

В Палестину подвижничество перенесено было из Египта учеником Антония Великого прп. Иларионом († 381 г.). Родом из окрестностей Газы в южной Палестине, находившейся в постоянных сношениях с Египтом, Иларион, слушая в Александрии грамматика, увидел там прославившегося уже Антония [519], пожил несколько лет с ним, но 15 лет (в 306 г.) уже возвратился на родину, получив от прп. Антония в благословение его кожаный пояс [520], и поселился в пустыне неподалеку от Газы. Жилищем его был небольшой домик, напоминавший скорее гроб, чем дом [521], — такого объема, что стоя надо было наклонять голову, а лежа — подгибать ноги [522]; питался он сначала кореньями некоторых кустарников и травами, принимая пищу через 3–4 дня, потом стал употреблять хлеб и вареные овощи, даже с маслом; никогда не ел ранее захода солнца [523]. Подвигами прп. Иларион превзошел и Антония Великого: имел не два плаща, а один и т. п. Молитва его состояла главным образом из пения псалмов и чтения Писания, которое он знал наизусть [524]. Через 22 г. уединения совершенное прп. Иларионом исцеление детей восточного перфекта претории стало собирать к нему народ, и около его келии возник (ок. 328 г.) монастырь анахоретского типа, вполне напоминавший Антониевы монастыри; келии растянулись, подобно шатрам кочевых племен, на всем пространстве пустыни, пограничной с Египтом; их прп. Иларион периодически посещал в сопровождении других иноков (иногда до 2 тыс.), чтобы благословить иноков и дать им указания для жизни (τύπον τῆς πολιτείας) [525]. Спустя 30 лет предчувствие Юлианова гонения побудило прп. Илариона удалиться сначала в Египет, а затем на Кипр, где он был рукоположен во пресвитера своим учеником св. Епифанием Кипрским, и там умер; тело его было перенесено в монастырь его. В отсутствие прп. Илариона монастырь его подвергся разорению со стороны язычников [526], от которого не мог оправиться, и в V в. не упоминается [527]. Это был единственный чисто анахоретский монастырь в Палестине, и судьбы его показала, что Палестина предназначена была для другого типа монашества, чем Египет.

Лавры прп. Харитона.

Начало новому типу монастырей положил прп. Харитон († во втор. пол. IV в.) исповедник (должно быть в последние гонения), бывший {с. 222} предстоятель (τά πρῶτα φέρων) Иконийской церкви. Он основал «лавру» (λαύρα, должно быть узкий проход, улица) в естественных пещерах пустынной горы близ Иерусалима, где и до него жили отшельники; в этом монастыре он устроил прежде всего (на деньги, покинутые разбойниками, от которых он чудесно спасся) церковь, освященную патр. Иерусалимским Макарием. Строй жизни в этой «лавре», получившей название Фарос, должно быть представлял нечто среднее между свободой анахоретских монастырей и подробной регламентацией жизни в киневиях [528]. Желая уединения, прп. Харитон, однако, скоро оставил свою лавру, предварительно дав ученикам своим правила («заповедал все, что только подобает монашескому чину») относительно пищи, псалмопения и других сторон жизнь, из каких правил известны: совет инокам есть только раз в день вечером, — хлеб, соль и воду [529], требование неотлучного пребывания в монастыре и гостеприимства; управление монастырем прп. Харитон передал одному из иноков с согласия всех. Но на

новом месте жительства прп. Харитона (в одном дне пути от Фароса по направлению к Иерихону около Горы Испытания) скоро возникла другая лавра, получившая название Иерихонской. На следующем месте уединения прп. Харитона, в 2-х часах к югу от Вифлеема возникла третья лавра, получившая название Суккийской или Ветхой, существовавшая до конца VIII в. Перед смертью прп. Харитон дал собравшимся братьям «священные заповеди» (устав?) [530].

Лавра прп. Евфимия и киновия прп. Феоктиста

Палестинские монастыри, так быстро умножившиеся, не были столь разобщены между собою, как египетские: в 428 г. мы видим во главе из всех одного «архимандрита» [531] Пассариона Великого, поставленного Иерусалимским патриархом. Но более тесное объединение палестинских монастырей стало возможно тогда, когда среди них возник монастырь, занявший естественно и сам собою между ними первое место. То была лавра прп. Евфимия Великого († 473 г.). Родом армянин, широко образованный, прп. Евфимий уже на родине своей в сане пресвитера имел попечение над несколькими монастырями, но от связанных с этим забот ушел на 29 г. жизни в 406 г. в Палестину и поступил сначала в Фаросскую лавру. Обычно удаляясь с подобным ему подвижником прп. Феоктистом с 14 янв. до недели ваий в пустыню для подвигов уединения, прп. Евфимий из одной такой отлучки уже не вернулся в Фарос, а основал с прп. Феоктистом {с. 223} между Иерихоном и Иерусалимом в местности с мягким климатом свой монастырь, точнее два их: прп. Феоктист «нижнюю киновию», и прп. Евфимий лавру, освященную в 429 г. Иерусалимским патриархом Ювеналием; лавра, имевшая такое же устройство, как Харитонова, благодаря пожертвованиям имп. Евдокии и вниманию, которое обратил прп. Евфимий на труд иноков, скоро достигла благосостояния и вместе стала высшей школой подвижничества для тогдашнего палестинского иночества: в нее поступали из Нижней киновии и других монастырей киновиального устройства, получивших значительное к тому времени распространение в городах и пустынях Палестины. Своей лавре прп. Евфимий дал правила, касавшиеся, подобно правилам прп. Пахомия, и разных мелочей жизни (например о соблюдении тишины за богослужением и трапезой), но, по-видимому, не имевшие епитимьи. Отступления от них, по преданию, наказывались самим Богом чрез болезни, от которых исцелял прп. Евфимий [532]. Во взглядах на иночество прп. Евфимий должен был примыкать к египетским отшельникам: известно, что он старался подражать в жизни прп. Арсению скитскому, с удовольствием слушал рассказы об египетских отцах от иноков своих, поступивших к нему из тамошних монастырей, например Мартирия и Илии [533]. Следовательно, и в устройстве монастырской жизни прп. Евфимий должен был склоняться к анахоретскому типу. Но пред смертью он предсказал, что лавра его скоро обратится в киновию, и дал преемнику своему Илье наставления о месте и плане для этой киновии, равно как и правила для нее. Чрез 5 лет по смерти преподобного патр. Мартирий поручил диакону Фиду (которому явившийся Евфимий повторил свое наставление) перестройку лавры в киновию: кельи были снесены; на месте погребения прп. Евфимия построено было здание киновии со стеною и столпом; прежняя церковь обращена была в трапезу и выстроен новый храм [534]. Этот рассказ, так ясно разграничивающий понятия лавры и киновии, должно быть и вообще указывает на временный упадок лаврско-келийской жизни в Палестине после прп. Евфимия и подавление ее киновиальною

Первая требовала сильных духом руководителей, которых не оказалось по смерти прп. Евфимия. Нужно было появление такого деятеля, как прп. Савва Освященный (деятельность которого относится уже более к VI в. и создала особую эпоху в развитии богослужебного устава), чтобы этот тип монастыря вновь ожил. С обращением в киновию лавра прп. Евфимия теряет свое значение и постепенно пустеет. [535]

{с. 224}

Прп. Герасим

Палестина этого периода (V в.) имела, по-видимому, и чисто анахоретские монастыри. Таким должно быть был монастырь прп. Герасима († 475 г.) на Иордане, малоазийца, получившего подвижническое воспитание в Фиваидской пустыне. Питаясь хлебом и водою и занимаясь плетеньем корзин, иноки Герасимова монастыря пребывали в затворе по келиям 6 дней в неделю, собираясь только в субботу и воскресенье на литургию. Сам прп. Герасим Четыредесятницу проводил совершенно без пищи. Он прославился властью над дикими зверями («ему же лев послужил») [536].

Происхождение и особенности Палестинского устава

Как видим, жития всех этих основателей палестинского монашества очень мало говорят о чисто-литургической деятельности их. Между тем несомненно, что, создав особый тип монастырской жизни, они не могли не наложить особой печати и на «молитвенной правило» своих иноков. Предание, хотя и сравнительно позднее, считает именно перечисленных палестинских авв родоначальниками Иерусалимского устава. Древнейшие из сохранившихся доныне списков этого устава (XIII в.) увещевают игумена

«непреложно и неизменно соблюдать церковное последование, чин и устройство (καταστάσεως), как предано нам и узаконено бывшими до нас св. отцами во св. из монастырях и лаврах, т. е. Евфимием Великим, Саввою Освященным († 532), Феодосием Киновиархом († 529), Герасимом Иорданским, которому послужил зверь, Харитоном Исповедником и Кириаком отшельником († 556 г.), каковой устав великий в патриархах Софроний († ок. 640 г.) записал для последующих поколений. Когда же варвары сожгли лавру великого Саввы, и запись, сделанная блаженным Софронием, стала жертвою огня, премудрый Иоанн Дамаскин, как трудолюбивая пчела, вновь предал его своим преемникам, и он сохраняется даже до ныне» [537].

Ту же мысль высказывает и св. Симеон Солунский (XV в.):

«божественный отец наш Савва изложил устав, приняв его от свв. Евфимия и Феоктиста, а они приняли от бывших прежде них и от исповедника Харитона. Когда же этот устав (διατύπωσις), как известно, по разорении того края варварами был уничтожен, тогда иже

во святых отец нас Софроний, патриарх святого града, трудолюбиво изложил, а после него божественный отец наш Иоанн Дамаскин, опытный в богословии, возобновил и записал» [538].

Можно, конечно, сомневаться во всех частностях этой генеалогии, особенно если она хочет сказать, что Иерусалимский устав во всем том составе своем, который он имел в XIII–XV в. и который очень близок к нынешнему его составу, исходит от {с. 225} прп. Харитона, Евфимия, Феоктиста и Герасима; но в основе этого предания, уже чтобы оно возникло, должно было лежать историческое зерно. Богослужебные порядки исчисленных палестинских лавр должны были заметно различаться от практики других монастырей, отвечая всему их своеобразному устройству. И прп. Иоанн Кассиан, наблюдавший жизнь палестинских монастырей в настоящую эпоху, как и несколько других известий о них из той же эпохи, позволяют не только определить общий характер из тогдашнего богослужения, но и видеть, что общего было в нем с позднейшим и нынешним иерусалимским уставом. Предупредив, что вообще правила египетских монастырей неисполнимы на Западе (в Галлии) «по суровости воздуха или по трудности и «разности нравов», и что он будет заменять эти правила из в своих наставлениях о кинувильных жизни «правилами монастырей палестинских или месопотамских» [539], прп. Кассиан и относительно богослужения палестинского замечает, что оно умеряет «совершенство и неподражаемую строгость (rigorem) египетских правил» [540]. Наиболее значительным отличием палестинского монастырского богослужения от египетского, по Кассиану, было, — что в Палестине, как и в Месопотамии и по всему Востоку, 3-й, 6-й и 9-й часы совершались в положенные времена, тогда как в Египте они совсем не совершались, заменяясь непрерывною молитвою за рукоделием, с целью не отрывать братию от последнего; но чтобы не препятствовать необходимым работам, эти «молитвенные последования» в Палестине «совершаются в должной мерности», именно в этих видах «для каждого часа назначено (только) 3 псалма» [541]. Это известие Кассиана не стоит одиноко. «Авва одной обители, находившейся в Палестине, доносил блаженному Епифанию, еп. Кипрскому († 403 г.): молитвами твоими мы не оставляем своего правила, но прилежно исполняем его в 3, 6 и 9 час» [542]. Неотменность службы часов для всех дней года и позднее всегда составляла особенность Иерусалимского устава (студийский отменяет часы для праздников). Со стороны Палестинских монастырей здесь была и строгая верность древним обычаям [543], и нежелание далеко уходить от практики мирских церквей [544]. Палестине той эпохи богослужебные часы обязаны и обогащением своего состава — возникновением особой службы 1-го часа [545].

Спудеи

Вообще нежелание порывать окончательно связи с обычными, освященными древностью, формами богослужения, сохранявшимися в мирских {с. 226} церквях, можно признать характерною чертою тогдашнего Палестинского богослужения. Мы видим из «Паломничества» Сильвии, какое деятельное участие принимали в службах храма Воскресения «монашествующие и девственники»: они с пресвитерами начинали службу

до прихода епископа и иногда продолжали ее по уходе епископа, с наиболее усердными из мирян» [546]. Возможно, что благодаря этому Иерусалимские или близ-иерусалимские монахи (а большинство из вышеперечисленных лавр находились вблизи Иерусалима) или отрасль их получила название Спудеев (οἱ σπυδαῖοι). О существовании монахов с таким названием в Иерусалиме той эпохи есть известие в «Жизни Саввы Освященного», составленной Кириллом Скифопольским (VI в.): «Патриарх Илия (494–517) построил монастырь вблизи епископии и собрал в нее спудеев св. Воскресения, до того рассеянных по разным местам около башни Давида, дав каждому из них келию со всяким материальным довольствием». При этом новом монастыре была устроена церковь во имя Богородицы, называвшаяся ἡ Θεοτόκος τῶν σπυδαίων [547]. По образцу иерусалимских спудеев основывается, может быть, в V еще веке, и в Константинополе монастырь спудеев [548]. Поразительно, что по Святогробскому Типикону в рукописи 1122 г., изображающему практику IX в., роль спудеев на богослужении в храме Воскресения совершенно такая же, как в Паломничестве Сильвии: они совершают в «Воскресении» службу до прихода патриарха, после чего удаляются в свой монастырь оканчивать службу, а в Воскресенье поют святогробские клирики [549]. Эти монахи могли быть как бы посредниками и объединителями богослужебной практики чисто монастырской и соборной мирской, и возможно, что влияние их на выработку иерусалимского устава было весьма значительным [550]

Близость к мирской богослужебной практике не отражалась, однако, вредно на молитвенном усердии палестинского монашества (что дает понять и самое имя спудеев), как и их большее в сравнении с египетским монашеством, соприкосновение с миром не понижало в нем подвижнического уровня. Лучшие представители этого монашества не менее, чем в Египте, изумляют подвигами молитвы. Так прп. Адолий, инок одного Иерусалимского монастыря, «с вечера до утреннего часа, когда братия опять собиралась в часовнях (εὐκτήριος), стоял на Елеоне, на холму Вознесения, откуда вознесся Иисус, пел псалмы и молился. И это делал он во всякое время: снег ли шел, или дождь, или град, он оставался неподвижен. Выполнивши обычное молитвенное правило (κανόνα), он будильным молотком (τῷ ἐξυπνιασ {с. 227} τῷ σφυρίῳ) стучал по всем келиям, созывая братию в часовни на утреннее славословие (δοξολογίαν), у (καθ') каждой келии пропевая с ними один или два (δεύτερον) антифона, и, помолясь таким образом с ними, пред рассветом уходил в свою келью» [551].

Сирско-месопотамское монашество

Не прошло без влияния на наш богослужебный устав и сирско-месопотамское подвижничество, которое по характеру конечно так же разнится от египетского и палестинского, как несходны во всех отношениях эти три страны, и духовными опытами которого пользовались главные «уставщики» Византии и Запада — св. Василий Великий и Кассиан. Несомненно, только недостаточное знакомство с этим иночеством прп. Кассиана, не бывшего в Месопотамии, позволило ему считать подвижничество месопотамское наряду с палестинским «умереннее» египетского [552] Но именно «характеристическою чертою первого является суровый образ жизни; в этом отношении сирское монашество оставляет позади себя первоначальное египетское; в этой мере его

сказался своеобразный дух сирийца с его пламенным, огненным, порывистым характером» [553]. Оно изобрело самые тяжелые и странные роды подвигов. Здесь подвижники жили в помещениях меньше человеческого роста, где нужно было иметь всегда согнутое положение тела [554], или наоборот совершенно под открытым небом летом и зимою [555], в хижинах без окон и дверей [556], в подвесных и качающихся круглых {с. 228} коробках [557]; Сирия именно изобрела и подвиг столпничества (пр. Симеон Столпник † 459 г.). Неудивительно, что и в отношении поста сирийское иночество превзошло другие страны. Так здесь был класс подвижников, называвшихся βωσκοί (пастухи, точнее — пасущиеся), потому что «они не употребляли хлеба, вареной пищи и вина, а когда наступало время вкусить пищу, каждый из них, взяв серп, отправлялся бродить по горе, будто пасущееся животное, и питался растениями» [558]. Нигде не достигали и такой степени умиления, как здесь. О прп. Домнине блж. Феодорит рассказывает: «часто, взяв мою правую руку и приложив ее к глазам, Домнина выпускала ее такую мокрою, что как будто сама рука источала из себя слезы» [559]. Св. Ефрем Сирин рассказывает о своем сподвижнике Юлиане: «Всю службу он стоял, не смея возвести очей как бы пред самым судилищем Господа нашего Иисуса Христа. В один день сказал я ему: «кто портит здесь книги? Ибо где было написано «Бог» или «Господь», или «Иисус Христос» или Спаситель», там начертания буквы были стерты. Блаженный отвечал мне: «не скрою от тебя ничего... я, читая, как скоро нахожу написанное имя Бога моего, орошаю оное слезами своими» [560]. Сам прп. Ефрем Сирин молился, чтобы Бог умерял в нем умиление («ослаби ми волны благодати Твоя») [561].

Сирско-месопотамское монашеское богослужение

Понятно, что всем этим создавалась самая благодатная почва и для развития богослужения. В большинстве монастырей и монашеских общин, которых Сирия и Месопотамия IV–V в. насчитывала множество, богослужение, по-видимому, не отличалось от обычного в мирских церквях. Даже о восках Созомен замечает, что они, «живя в горах, всегда славословят Бога молитвами и песнями по уставу церкви (κατὰ θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας)» [562]. Прп. Публий, основавший монастырь вблизи г. Зевгмы на Ефрате, соорудил в нем храм, в который собирал иноков, в «начале и в конце дня приносить Богу утреннее и вечернее славословие»; и так как в монастыре были сирийцы и греки, то они, «разделившись в церкви на две стороны, песнопение {с. 229} совершали попеременно, то на том, то на другом языке» [563]. На службу в полночь (утреню) будил сам настоятель в некоторых монастырях [564]. Общины, не имевшие храма, ходили ежедневно утром и вечером в соседние храмы, как, например, сподвижницы прп. Домнины [565]. Но, конечно, такого богослужения было мало сирийскими подвижниками, и они дополняли его своим, которое состояло из чередования псалмопения и молитвы; не видно, чтобы это чередование состояло, как в Египте, в сопровождении каждого псалма молитвою; скорее за известным количеством псалмов следовала длинная молитва или ряд их: о прп. Маркиане рассказывается, что он «молитву сменял псалмопением, псалмопение молитвою, ту и другое чтением слова Божия» [566]; то же говорится о прп. Публии [567]; прп. Авраам «ночью совершал попеременно 40 псалмопений, наполняя промежутки между ними вдвое большим числом молитв» [568]. Прп. Юлиан Саба в обители своей

близ Едессы, «велел братии приносить Богу псалмопение общее в келии, а после зари по два удаляться в пустыню, и там одному, преклонив колена, приносить Богу подобающее поклонение, а другому, стоя петь в это время 15 Давидовых псалмов; потом переменив положения: второму стоя петь, а другому, припадши к земле, молиться» [569]; и это они делали постоянно с утра до сумерек; пред закатом же солнца, отдохнув немного, одни отсюда, другие оттуда, со всех сторон сходились в келии и вместе воспевали Господу вечернюю песнь» [570]. Эти известия показывают также, что в молитвенном правиле придавалось, как и у египетских подвижников, некоторое значение числу псалмов, что число в этом случае бралось священо (40) или круглое (15 = 1/10 Псалтири); но так принятое в Египте 12-псалмие здесь не упоминается. По-видимому, более чем в Египте, придавалось значения поклонам: в приведенном известии поклон усиливается до продолжительного лежания ниц. В других случаях это усиление выражалось в большом количестве коротких поклонов: прп. Симеон Столпник «совершал молитву то недвижно, то творя поклоны; многие из приходящих; однажды некто насчитал их 1244, но потом утомился и прекратил счет; когда старец творил поклоны, лоб его приближался к самым пальцам ног; принимая пищу однажды в неделю и то понемногу, чрево его давало возможность спине легко наклоняться» [571]. Не менее чем в Египте чтились церковные праздники и посты. Отшельники, жившие около Карр (= Харран), собиралось в этот город на Пасху и в день {с. 230} св. муч. Елпидия на богослужение [572]. Прп. Марина и Кира принимали посетительниц только в дни Пятидесятницы [573]. Прп. Симеон Столпник «во дни церковных празднеств с заката солнца до самого восхода его стоял всю ночь с поднятыми к небу руками, забывая о сне и усталости» [574]. Он же Четырешагитицу проводил всю без пищи доходя иногда от этого до обморочного состояния [575].

Устав св. Василия (малоазийские монастыри)

Иноческий устав св. Василия Великого, если он исчерпывается его 55 «правилами, пространно изложенными в вопросах и ответах» и 313 «Правилами, кратко изложенными в вопросах и ответах», и др. аскетическими сочинениями его («Слово о подвижничестве», 3 Подвижнических слова», «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и иночестве» и др.), представляет из себя не регламентацию разных частных монастырской жизни подобно «Правилам» прп. Пахомия, а общую теорию подвижничества; поэтому он не мог иметь детального влияния на наш Типикон. Важно в этом уставе было то, что он игнорировал те мелочи и частности монастырского строя, которым придавали столько значения «Правила» прп. Пахомия позднейшей редакции. Может быть благодаря этой черте устав св. Василия оказался более Пахомиева отвечающим духу Палестинского монашества: при еп. Иерусалимском Иоанне (386–417 г.) устав св. Василия был введен в Кармильском монастыре [576]; прп. Феодосий Киновиарх (†529 г.) «часто предлагал братии поучения из наставлений непревзойденного в подвигах и непобедимого в учениях истины великого Василия» и особенно любил читать братии вступление к «Правилам пространным» [577]. Но иноческий устав св. Василия, даваемый указанными его сочинениями, слишком общего характера, чтобы он мог дать определенную организацию монастырю. Вероятно, под именем устава св. Василия разумелись не только его аскетическое сочинения, но и сообщенная им своим монастырям организация. — Когда св. Василий решил начать подвижническую жизнь, то

«пожелал найти какого-либо брата, избравшего этот род жизни» [578], в руководители себе. На родине св. Василия в Каппадокии было уже немало отшельников, но они находились в постоянных сношениях с миром и не имели тесного общения между собою (как египетские отшельники); посему они не удовлетворяли идеалу св. Василия, и он предпринял для ознакомления с настоящим подвижничеством путешествие в Месопотамию, Сирию, Палестину и Египет. Здесь он пришел к заключению, что общежительное иночество вернее ведет к цели, чем отшельничество, — мысль, которая и раскрывается во всех его аскетических сочинениях. Эту мысль он решил осуществить и на практике. Сначала он основал монастырь на берегу реки Иры (в Понте), вблизи города Ивора, где уже был женский монастырь его матери и сестры. Затем «обходя понтийское города (для борьбы с арианством), он основал там много монашеских общин» [579]. В первый монастырь они приглашал друга своего св. Григория Богослова. В письмах к нему по этому поводу он и изложил свой идеал монастырской жизни, развитый им потом только подробнее в «Правилах». День инока должен начинаться молитвою,

«чествование Спасителя песнями и пением; потом, когда воссияет совершенно солнце, принявшись за дела и везде имея при себе молитву, нужно приправлять свои работы псалмопением, как солью» [580]. «Молитва имеет два вида: первый славословие со смиренномудрием, а второй низший — прошение; посему молясь не вдруг приступай к прошению [581]: в противном случае покажешь, что молишься по нужде» [582]. Рядом с молитвою должны идти чтения и изучение боговдохновенных Писаний: «если за чтениями следуют молитвы, то душа, движимая любовью к Богу, приступает к ним зреее и бодрее» [583].

Хотя, как замечено, молитва, по св. Василию, должна быть непрерывна, всегда сопровождая и работу инока, однако некоторые часы дня и ночи достойны особого молитвенного чествования; в качестве таких часов св. Василий называет: утро, 3, 6, 9 часы, окончание дня, наступление ночи и полночь, указывая, чем знаменателен каждый из этих часов [584]. Особенно удобным временем для молитвы Василий Великий считает полночь: «на что другими употребляется утро, на то подвижниками благочестия служит полночь, потому что ночное безмолвие всего более дает свободу душе, когда ни глаза, ни уши не передают сердцу вредных зрелищ или слухов» [585]. Неизвестно, какую «молитву» в перечисленные часы имеет в виду Василий Великий: частную или общественную. Приобщение Василий Великий и всем, а тем более иноками советовал ежедневное, запасными Дарами [586]. Немалое значение Василий Великий придает внешности инока:

«Смиренному и сокрушенному образу мыслей приличны взор печальный и потупленный в землю и небрежность о наружности» [587]. На советуется садиться рядом с высшим, а пониже, класть ногу на ногу при сидении [588]. «Надобно, чтобы хитон был собран на теле поясом; подпояска же чтобы лежала не выше чресл: это было бы женоподобно, и не так слабо стягивалась, чтобы хитон мог развеиваться: это {с. 232} было бы рассеянно.

Походка должна быть не медленная, которая избличала бы душевное расслабление, и опять не скорая и торопливая, которая обнаруживала бы иступленные движения души» [589]. Доказывается необходимость употребления пояса [590]. «В пище удовлетворит нужде хлеб, жажду удовлетворит у здорового вода, и еще варенья из семян могут поддерживать в теле крепость для необходимых потребностей» [591]. «Подвижник никак не должен домогаться разнообразия в снедах и даже под видом воздержания требовать перемены предлагаемых яств... Напротив, хотя бы для вкушения с хлебом предлагалась соленая рыба, которую св. отцы рассудили вместо другой какой приправы в малом количестве прибавлять к яствам, примешивая ее к пище, состоящей исключительно из воды или зелени, подвижник не должен, под предлогом тщеславной, самопроизвольной набожности отказываясь от сего, как бы от мяса, требовать яств (хотя и не рыбных, но более дорогих и доброкачественных); но без особенного к сему внимания, омокая кусок в отвар из кусочка соленой рыбы, да вкушает со всяким благодарением; ибо это маленькое количество рыбы, положенное в такую массу воды или, если случится, в похлебку из семян, не составит скоромной пищи, но настоящую и самую строгую постную пищу подвижника» [592]. «И вином гнущаться не должно, если принимать его для врачевания, но и не должно домогаться его без нужды» [593]. Предписываются молитвы пред вкушением пищи и после оно, причем вторая «пусть содержит в себе и благодарение за дарованное и прошение обетованного» [594]. «На принятие пищи должен быть назначен один определенный час и притом один и тот же, в продолжение известного срока [595], так, чтобы из 24 часов в сутках он только один употреблялся для тела: все же прочие часы проводил бы подвижник в умном делании. Сон должен быть легкий, от которого без труда можно пробудиться и какой естественно следует после малого вкушения пищи; его с намерением надо прерывать попечениями о делах важных» [596].

Дает Василий Великий наставления и об управлении монастырем, о надзоре за братией со стороны настоятеля, о приеме поступающих в монастырь; все эти наставления тоже общего характера и не входят в такие подробности, как устав прп. Пахомия, иногда только они касаются частных; например советуется «в случае недоразумений в братстве избрать одного, чтобы он сомнения некоторых или предлагал братству на общее рассуждение или доводил до сведения настоятеля» [597]. Милостыню в монастыре может давать только тот, кому «по испытании вверено домоправление» (эконом); «просит ли нагой или человек {с. 233} лукавый, по крайней ли нужде или из корысти, однажды навсегда сказано, что давать (милостыню) или брать (из монастырского имущества) не всякий может, но тот один... с общего согласия с ним соначальствующих и от избытка» [598].

Константинопольские монастыри:

а) Неусыпающих и б) Студийский.

Самое непосредственное влияние на выработку богослужения должны были иметь монастыри таких больших городов как Александрия [599], Иерусалим, Антиохия [600], Константинополь, Рим. Выше отмечено значение, какое имели в истории богослужения монастыри Иерусалима и окрестностей его, положившие начало особому виду церковного устава. такое же влияние на последний не могли не оказать и монастыри другого подобного центра христианской жизни — Константинополя, только что ставшего тогда столицей всего мира. Константинополь создал особый тип монастыря и надолго, до первых ударов, нанесенных ему крестоносцами, стал законодателем в области богослужения как соборно-приходского, так и иноческого. Но сведения по этому предмету из эпохи IV–V веков ограничиваются тремя краткими известиями, впрочем чрезвычайно характерными и важными. Прп. Александр основал сначала в Месопотамии, затем в Антиохии и наконец ок. 420 г. в Константинополе, вблизи церкви св. Мины монастырь, который привлек сразу до 300 монахов разных наций (римлян, греков и сирийцев) своеобразным устройством: в нем заведено было непрерывное богослужение в течение суток, для чего иноки делились на 3 (по другим на 24) смены [601]. Такое установление, за которое монастырь получил лестное наименование «Неусыпающих» (ἀκοιμήτων), явно было рассчитано на удовлетворение религиозных нужд и всех слоев окрестного населения, располагающих для молитвы не всегда одним и тем же часом, и каждого человека во всякое время, в какое ни появилась бы нужда в общественной молитве, или расположении, настроении к ней. Неудивительно, что такой тип монастыря сразу получил широкое распространение: преемник прп. Александра по игуменству прп. Маркелл († 485 г.) основал такой же монастырь в Вифинии [602]; такие же монастыри упоминаются в IV в. в Халкидонском диоцезе и других местах греческой империи [603]. — Константинопольская община «Неусыпающих» приобрела особенное значение в виду того, что она связала свою судьбу с знаменитейшим впоследствии монастырем Студийским. По преданию, сохранявшемуся в Студийском монастыре и записанному в житии прп. Феодора {с. 234} Студита († 826 г., житие составлено учеником преподобного Михаилом Студитом или другим кем в X в. [604]) «пришел из города Рима муж знатного рода и богатый, именем Студий, что на нашем языке было бы Евпрений, достигший уже звания патриция и консула; поселившись в нашем городе (Константинополе), он основал славный сей храм великому Предтече», бывший главным храмом Студийского монастыря. В числе 12 сенаторов, переселившихся из Рима в Константинополь с имп. Константином Великим, упоминается Студий [605]. Но едва ли этот Студий был основателем монастыря. Византийской хронограф Феофан (IX в.) и вслед за ним Кедрин (XII в.) под 6-м годом имп. Льва Великого (457–474 г.), следовательно, под 452 годом помещают: «в том же году и Студий построил храм Предтечи и поселил при нем (ἐν αὐτῷ κατέστησε) монахов из монастыря «Неусыпающих» [606]. По Козину (XIV в.) «патриций Студий основал при императоре Льве Маркеле монастырь Студийский, снабдил его большими владениями и поселил в нем 1000 монахов» [607]. По Свиде (X в.) «Студийский монастырь, прежде чем обращен в монастырь, был приходской церковью» [608]. Эти известия не оставляют сомнения в том по крайней мере, что появившаяся в Константинополе в V в. община «Неусыпающих» стала в тесное отношение к возникшему тогда же Студийскому монастырю.

в) Спудеи Константинопольские

Возможно, что в эту же эпоху в Константинополе появилась и община монахов-спудеев. В одном древнем синаксаре (Сирмонда) 7 июня показана «память прп. отец наших Анфима пресвитера и Стефана (монастыря) спудеев, что близ Флорентин» [609]. Последнее имя означает богадельню основанную при имп. Аркадии (395–408 г.) неким Флорентием [610]. Этот Анфим, должно быть, не кто иной, как упоминаемый в житии прп. Авксентия († ок. 470 г.), Вифинского подвижника, его почитатель, о котором жизнеописатель прп. Авксентия его ученик (Георгий) рассказывает, что он «будучи сначала диаконом, а потом пресвитером в Константинополе, украсил и улучшил псалмопение, устроивши на бдениях два хора — мужской и женской»; эти бдения любил посещать и прп. Авксентий [611]. в то же эпоху в Константинополе Феодор Чтец (VI в.) указывает в качестве поборника Халкидонского Собора, «творца тропарей» и устроителя бдений тоже какого-то Анфима; это все следовательно одна и та же личность. Если так, то Анфима, первого Константинопольского песнописца, можно признать основателем часто упоминаемой в последствии Константинопольской общины спудеев. Из этих известий открывается истинный характер этой общины: спудеи ставили главной целью устройство благолепного богослужения и первоначально были скорее певцами, чем монахами [612]; такой характер имели и Иерусалимские спудеи (ревнители богослужения в храме Воскресения) до тех пор, пока патр. Илия не образовал из них монастыря. Предание, носящее легендарный характер, приурочивает основание монастыря Σλουδῆ к царствованию имп. Льва Исаврянина (716–741 г.) [613].

О богослужении в этих Константинопольских монастырях IV–V вв. ничего не известно, но можно думать, что разобщенные в пустынным иночеством, призванные удовлетворять духовные нужды и городского населения, эти монастыри, еще более Иерусалимских, должны были считаться с чинами мирских церквей, к тому времени уже так выработанными. Особенно это нужно сказать об общине спудеев.

Церковный год в IV–V вв.

Сделавши столько для выработки чина суточных церковных служб, IV–V века не менее сделали в установлении праздничного ритуала. В этом отношении: а) поднят взгляд на святость праздника, б) увеличено не менее чем вдвое число праздников и постов, в) положено начало общецерковному чествованию святых, т. е. годичному месящеслову. Но очень мало сделано теперь для образования специально-праздничного богослужения; праздник отличился только более продолжительным, частым богослужением, но содержание и состав праздничного богослужения мало еще отличались от обычного. Создать особое праздничное богослужение осталось сделать VI–VIII векам.

Воскресенье

В основе праздников, как и ранее, лежал воскресный день, и если праздник теперь стал более чтиться, чем ранее, то это произошло прежде всего с воскресением. Здесь Церковь многим обязана была светскому правительству, гарантировавшему покой и святость воскресенья законодательным путем. Начало положил Константин Великий. По свидетельству Евсевия, он {с. 236} «предназначил для молитвы день Господень. Посему всем римским подданным внушал расположение во дни, соименные Спасителю (Господни, т. е. воскресные), оставлять свои занятия и подобным образом чтить пятки [614], — кажется в воспоминание тех событий, которые в эти дни совершены общим Спасителем. Что касается до дня воскресного, иногда называвшегося также днем света и солнца, то к ревностному хранению его он располагал и всех своих воинов, и тем из них, которых соделались причастниками божественной веры, давал в тот день свободу от службы, чтобы они беспрепятственно бодрствовали в Божией церкви, и чтобы никто не мешал им тогда совершать свои молитвы. А другим воинам, еще не принявшим божественного закона, предписал он особым законом в воскресные дни собираться на открытых площадях в предместьи города и там по данному знаку и всем вместе возносить к Богу выученную предварительно молитву» [615]. В 321 г. Константин Великий издал эдикт:

«все судьи, городское население и ремесленники всякого рода в досточтимый день солнца пусть покоятся. Только в деревнях земледельцы пусть беспрепятственно и свободно работают. Потому что часто случается, что в иной день слишком неудобно бывает вверять зерна борозде, или виноград яме, чтобы, утративши удобный случай, не лишиться ниспосылаемого небесным Провидением удобного времени» [616].

По эдикту имп. Валентиниана I (364–375 г.) в воскресенье «никто из христиан не должен подвергаться взысканию долгов» [617]. Имп. Феодосий Великий запретил в воскресенье публичные зрелища [618]. По эдикту 385 г. имп. Валентиниана II и Феодосия Великого в воскресенье «должно прекращаться ведение всех тяжб, производство торговли, заключение договоров; не должно быть судов ни чрез посредников (третейских), ни чрез назначенных и по выбору судей»; нарушение этого закона каралось как кощунство (*sacrilegus*) [619]. Эдиктом Феодосия Великого 389 г. действие этого закона распространено на страстную с пасхальной недели [620]. Эти законы, понятно, увеличили ореол святости около воскресного дня, у церковных писателей этой эпохи слышатся советы христианам брать пример с язычников и иудеев в благоговейном отношении к праздникам [621] и реже высказывается мысль, что для христианина каждый день праздник [622]. «Неделя имеет 7 дней», говорил св. Златоуст, «эти 7 дней Бог разделил с нами не {с. 237} так, чтобы Себе взял больше, а нам дал меньше, и даже не разделил поровну — но тебе дал 6 дней, а Себе оставил один» [623]. «Поставим непрременным законом для самих себя, для наших жен и детей один день в неделе посвящать весь слушанию и воспоминанию того, что слышали (в храме)» [624]. Этим проводилась мысль, что собственно весь воскресный день должен быть посвящен богослужению. Все житейское, работа, как и развлечение, оскверняет его; последнее даже более: по блж. Августину в праздник «лучше пахать, чем плясать» [625]. Такие взгляды могли только

усилить древний обычай особенно торжественного богослужения в воскресные дни. Сардикский Собор (347 г.) отлучает того, «кто живя в городе в три воскресные дня в течение трех седмиц не придет в церковное собрание» [626]. Мы видели, что в Иерусалимской Церкви утренняя, и всегда начинавшаяся, как и в других церквях [627], задолго до рассвета, (почему часто называется ночной службой, а у монахов — *παινοῦχος*, *vigilia* [628], в воскресенье начиналась такой глубокой ночью, что могла быть названа бдением [629]). Так было и в других церквях. По Сократу и Созомену ариане в Константинополе «во все значительные праздники, равно как в первый и последний день седмицы (Сократ: «в праздничные дни каждой недели, т. е. в субботу и воскресенье»), сходились ночью в народные портики, и разделившись на лики, пели песни на два хора, припевы же приспособляли к своему учению; а поутру, возглашая из (припевы) всенародно, отходили в назначенные места и там делали церковные собрания». В противовес этим арианским бдениям, св. Иоанн Златоуст «стал побуждать народ к подобным же псалмопениям» (Сократ: «противопоставив им песнопения собственного народа, приказал, чтобы исповедники единосущия упражнялись также в пении ночных гимнов»); «православные собрания скоро стали многочисленнее и благолепнее» арианских, «так как им предшествовали серебряные знаки крестов в сопровождении горящих светильников» [630] (литании). — Теперь же, по-видимому, окончательно утвердился в восточных церквях обычай начинать празднование с вечера. В сочинении псевдо-Афанасия «Вопросы к Антиоху» уже ставится вопрос: «почему Бог предписал нам день Господень начинать с вечера субботнего». Заметив, что «многие теперь сильно спорят, должно ли помещать день прежде ночи или наоборот», и что закон велел иудеям начинать субботу с вечера, «чтобы они не могли сказать, что Христос воскрес в Субботу», автор не в этом предписании закона видит основание для христианского празднования воскресенья с вечера, а в том, что «Бог возвел народы из тьмы {с. 238} неведения и из сени закона в свет богопознания и Евангелия; посему очень целесообразно предписал день Его воскресенья начинать с вечера и кончать со светом; было бы весьма неприлично и нехорошо день Христа — истинного светильника — начинать от света и кончать ночью и во тьме» [631]. Св. Златоуст говорит: «здешние торжества часто среди дня уже прекращаются, а тамошние (небесные) не так, — продолжаются постоянно» [632].

Суббота

Суббота, притязавшая и в III в. на исключительное положение в ряду седмичных дней, [633] теперь по местам, на Востоке, читается едва не одинаково с воскресением. Апостольские Постановления как будто не делают разницы в отношении празднования между этими двумя днями, считая столь же обязательным для христианина посещение богослужения в субботу, как и в воскресенье [634], повелевая «во всякую субботу, исключая одной (великой) и во всякий день Господень, составляя собрания, радоваться» [635], праздновать их («субботу и день Господень празднуйте, ибо та есть воспоминание творения, а этот — воскресения») [636], — наконец, запрещая в субботу работать: «я Петр и я Павел постановляем: рабы пусть работают 5 дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестия; ибо суббота, сказали мы, имеет образ создания, а день Господень — воскресения» [637]. И так было не в той лишь Церкви, где

возникли Апостольские Постановления. Сократ, как мы видели, считает праздничными днями недели субботу и воскресенье и дает понять, что богослужение из было одинаковой торжественности в Константинополе [638]. Так было, кроме Константинополя, В Антиохии, Понте, Каппадокии, Кипре и Египте [639]. Но, по-видимому, празднование субботы большею частью сводилось к совершению литургии в этот день, где ее не было каждый день: «тогда как все церкви в мире совершают тайны и в день субботний каждой недели, александрийцы и римляне на основании какого-то древнего предания не хотят делать этого, а соседи александрийцев египтяне и жители Фиваиды, хотя делают собрания в субботу, но принимают тайны по насыщении вечером» [640]. Последнее ограничение ха {с. 239} рактерно, так как показывает, что в субботу литургия не считалась все же столь необходимою, как в воскресенье, и, совершаясь вечером, падала скорее на день воскресный, может быть и соединяясь с подвоскресной вечерней, как у нас в сочельники. Возможно, что вообще суббота чтилась не столько по ветхозаветным мотивам, сколько из-за значения ее в жизни Спасителя, на что ясно указывает Кассиан [641], и как навечерие воскресенья [642]. Если так, то: а) на полное празднование ее в некоторых, очень немногих Церквах, преимущественно дальневосточных (Антиохийской) нужно смотреть, как на крайность, увлечение [643], осужденное Лаодикийским Собором: «не подобает христианам иудействовать и праздновать (σχολάζειν) в субботу, но нужно работать (ἔργάζεσθαι) в этот день, а день воскресный более праздновать, если могут, как христианам; иудействующим же да будет анафема от Христа» [644]; б) отсюда же понятен возникший в эту эпоху обычай поста в субботу у западных христиан, упоминаемый (неодобрительно) Кассианом [645]: пост был такою же формою чествования суббот, как дня, ознаменованного погребением Христовым, какою была на Востоке литургия в этот день.

Среда и пятница

Из прочих дней седмицы более священными были, как и ранее, среда и пятница. Теперь впервые находим обоснование поста в эти дни. «Поститесь в среду и пяток, поелику в среду произнесен суд на Господа, а в пяток потому, что в оный претерпел Господь крестную смерть при Понтии Пилате» [646]. О постном режиме в эти дни известно лишь, что пост оканчивался в 9 часу, т. е. не ели до этого часа; о роде же пищи в эти дни неизвестно ничего; судя по сопоставлению этих постов с Четыредесятницей [647], можно думать, что она была такая же, как в Четыредесятницу (см. ниже). «Пост сей (среды и пятницы), говорит св. Епифаний Кипрский, соблюдается во весь год и продолжается до 9 часа. Исключаются 50 дней Пятидесятницы, когда не бывает ни коленопреклонения, ни поста... Равно неприлично поститься в Богоявление, когда родился плотию Господь наш, хотя бы это случилось в среду и пятницу» [648]. Следовательно, пост среды и пятницы оставлялся в Пятидесятницу и важнейшие праздники. Из этих двух седмичных постов пятница считалась важнее, как и в III в. [649]: в пятницу Константин {с. 240} великий освобождал воинов от службы и отменил суды в этот день, как и в воскресенье [650]. Кроме поста, чтились эти дни и богослужение — в одних местах литургией [651], в других особой службой, заменявшей литургию, без евхаристии: «александрийцы в среду и в так называемый день приготовления (παράσκευον — пятницу) читают Писание, а учителя объясняют его; в эти дни совершается все, что обыкновенно бывает, кроме Таин»

[652]. Вероятно эта служба — литургия без евхаристии — и дала начало литургии Преждеосвященных Даров, которая в некоторых древних памятниках усвоится св. Марку и ап. Петру, проповедовавшим в Александрии, а также Афанасию Великому. [653].

Четыредесятница. Удлинение предпасхального поста

От IV в. мы имеет первые ясные свидетельства и о 40-дневной продолжительности предпасхального поста, который, следовательно, к этому только времени (в конце III в.) стал Четыредесятницей в собственном смысле. Первое такое свидетельство принадлежит Никейскому Собору 325 г., который требует, чтобы поместные Соборы бывали: «один пред Четыредесятницей, дабы по прекращении всякого неудовольствия чистый дар приносился Богу, а другой около осеннего времени» [654]. По Евсевию Кесарийскому «мы празднуем Пасху, принимая на себя 40-дневный подвиг для приготовления к ней»; «до Пасхи мы 6 недель укрепляем себя 40-дневным постом» [655]. Афанасий Великий неоднократно упоминает о Четыредесятнице, и, между прочим, в пасхальном послании 330 г. [656], — как и Кирилл Иерусалимский († 386 г.) [657]. Говорит о ней Лаодикийский Собор около 360 г. [658] и св. Епифаний Кипрский около 375 г. [659]. На Западе свидетельства о ней начинаются позднее: первое у св. Амвросия Медиоланского († 397 г.) [660].

Несколько беглых замечаний у писателей тогдашнего времени бросают некоторый свет на самый процесс распространения прежнего недельного поста пред Пасхой в 40-дневный. Сократ говорит: «Пост пред Пасхою в разных местах соблюдается различно; именно в Риме пред Пасхою постятся непрерывно три недели, кроме субботы и дня Господня; а в Иллирии, во всей Греции и Александрии держат пост шесть недель до Пасхи и называют его Четыредесятницею; другие же начинают поститься за семь недель до праздника» [661]. Младший современник Сократа Созомен в своей Истории, {с. 241} сильно зависимой от Сократовой, повторяет это место из книги своего предшественника, но с характерными добавлениями и изменениями: «Предшествующую празднику Пасхи так называемую Четыредесятницу, в которую народ постится, одни считают в шесть недель, например, иллирийцы и христиане, живущие на Западе, вся Ливия и Египет с Палестиною, другие в сем, как жители Константинополя и окрестных мест до Финикии; в продолжение этих шести или свыше недель некоторые постятся три недели с промежутками, другие три недели сряду пред праздником, а иные только две, как, например, последователи Монтана» [662]. То и другое свидетельства относятся к тому времени (V в.) задолго до которого целый ряд свидетельств, как мы видели, устанавливает повсеместное распространение Четыредесятницы в христианском мире. Следовательно и в это время Четыредесятница не только далеко не определилась вполне, но и не получила общего признания. По местам вместо нее существовал пост, занимавший по продолжительности как раз середину между древним коротким, от 1 до 6 дней, предпасхальным постом и Четыредесятницей, именно пост двадцатидневный. При этом характерно, что последнего рода пост имеет место на Западе, где, как мы видели, свидетельства о Четыредесятнице значительно опаздывают сравнительно с Востоком.

Можно думать, что и везде пост меньшей продолжительности посредствовал переход от недельного поста к сорокадневному. Знаменательно и то, что Созомен уже не называет в качестве сторонников трехнедельного поста Запада и, в частности, Рима, хотя практика такого поста еще известна ему. Возможно, что к его времени Четыредесятница еще дальше оттеснила прежнюю, более легкую практику [663].

Но Сократ и Созомен сохранили для нас только отдаленные отголоски к их времени почти завершившегося распространения Четыредесятницы. Между тем до нас дошел документ, так сказать бывший живым свидетелем постепенного утверждения сорокадневного поста на месте прежнего, более короткого, в одной из виднейших Церквей древности. То так называемые «Пасхальные послания» св. Афанасия Александрийского, современника того самого Никейского Собора, один из канонов которого считается первым по времени достоверным свидетельством о Четыредесятнице. В первом из этих посланий 329 года совершенно не упоминается Четыредесятница, а начало «святого поста» приурочивается к понедельнику Страстной седмицы. Так как четвертое и пятое послания 332–333 г. тоже {с. 242} предполагают этот порядок, тогда как в двух предшествующих (2 и 3) имеет место подле или пред Страстной неделей и Четыредесятница, то из первого письма нельзя заключать, что Четыредесятница в Египте тогда еще не была известна. Колебание показывает только, что тамошняя Церковь находилась в стадии перехода от прежнего порядка к новому. Такому предположению сообщает уже полную достоверность послание св. Афанасия к Серапиону, присоединенное к 11-му пасхальному посланию и написанное в 340 году из Пима. Тмуискому епископу, которому на время отсутствия Александрийского архиепископа поручено было наблюдение за всею египетскою Церковью, в этом послании предлагается «объявить братьям сорокадневный пост и присоединить увещание к нему, чтобы, когда весь мир постится, мы одни, живущие в Египте, не подвергались насмешкам за непощение и за то, что в эти дни предаемся радости». В 19-м послании от 346 года соблюдение Четыредесятницы св. Афанасий уже представляет необходимым условием к достойному празднованию Пасхи, говоря: «кто пренебрегает Четыредесятницей, кто как бы без внимания и нечистым вступает во Святое святых, тот не празднует праздника Пасхи» [664].

Где был принят шестинедельный пост, там его начинали в понедельник второй недели нынешнего православного поста. Следовательно, нынешняя первая седмица поста при такой практике не входила в пост. Памятью о такой практике, которой не следует теперь и главная в древности сторонница ее Римская Церковь, в этой, последней Церкви осталось то, что тайная молитва этого понедельника, приходящегося теперь в Римской Церкви шестым уже днем поста, начинается словами: «Жертву начала Четыредесятницы торжественно приносим» [665]. Удлинение сорокадневного поста до 7 недель вызвано было тем обстоятельством, что в число постных дней не должны были включаться не только воскресенья, приходившиеся во время Четыредесятницы, но, по взгляду Восточной Церкви, и субботы. Когда, после появления на Западе поста в субботу, его с особенной настойчивостью стало запрещать восточное церковное законодательство [666], то и те Восточные Церкви, которые доселе имели шестинедельный пост пред Пасхой, приняли семинедельный. В той самой Иерусалимской Церкви, к которой Евсевий и Кирилл Иерусалимский (говоривший в Великую пятницу: «эти протекшие дни Четыредесятницы» [667]) знают сорокадневный пост, аквитанская паломница IV в. констатирует уже 8 недель

предпасхального поста [668]; но Петр, патриарх Иерусалимский 524–544 года, свидетельствует [669] о семинедельном посте в своей церкви.

{с. 243}

Образ пощения

У того же Сократа, историка, знакомящего нас с постепенным удлинением предпасхального поста из недельного в сорокадневный, мы находим и сведения о том развитии, которое испытала самая форма пощения.

«Разногласие, — говорит Сократ, — касается не только числа постных дней, но и понятия о воздержании от яств; потому что одни воздерживаются от употребления в пищу всякого рода животных, другие из всех одушевленных употребляют только рыбу, а некоторые вместе с рыбою едят и птиц, говоря, что птицы, по сказанию Моисея, произошли также из воды. Одни воздерживаются даже от плодов и яиц, другие питаются только сухим хлебом, некоторые и того не принимают, а иные, постясь до девятого часа, вкушают потом всякую пищу» [670].

Созомен, вообще повторяющий Сократа, не отмечает этой разницы в пощении Четырдесятницы, указывая лишь на разницу в продолжительности ее. Таким образом очень скоро после того, как было принято в Церкви, в качестве одной из возможных форм пощения, воздержание от мяса, было сделано исключение для некоторых родов мяса, при этом не только для рыбы, как теперь, но и для птиц. Но последнего рода исключение, как не имевшее для себя никаких оснований, скоро отпало, и осталось только первое. В дозволении употреблять рыбу в пост могли руководиться следующими соображениями: 1) проклятие Божие по грехопадении направлено было именно на землю, а не на воды и их обитателей; 2) рыбы принадлежат элементу, с которым связано крещение; 3) в истории творения сказано: «Дух Божий носился над водою» [671].

Следующую степень воздержания в посте Сократ считает неупотребление «плодов и яиц»; следовательно, еще не везде полагалось различие между теми и другими. Следом этого у нас осталась сырная неделя.

Последние слова в свидетельстве Сократа показывают, что существенным в посте считался и в V в. не род пищи, а продолжительность полного воздержания от нее, т. е. час вкушения ее. Другими словами — существенным в посте было то, что в постный день не было завтрака (ἄριστον, prandium), а лишь обед или ужин (δείπνον, coena — у древних обед не различался от ужина). Это видно и из других писателей той же эпохи. «Подожди немного (с пищей): скоро конец дня», — говорил св. Амвросий в посту [672]. «Ты ждешь вечера, чтобы принять пищу, а целый день проводишь в судах», — обличал св. Василий Великий своих слушателей во время поста [673]. «Не будем думать, что одного неядения до вечера достаточно нам для спасения, — говорил в такое же время св. Златоуст, — что

за польза от поста, скажи мне, если ты по целым дням не ешь, а предаешься вес день играм шуткам, даже {с. 244} клятвопреступлению и злоречию» [674]. «Во дни поста, — увещевает блж. Августин, — то, что мы употребляем на обед, употребим на бедных. а не на приготовление роскошных ужинов с яствами для самых изысканных вкусов» [675]. «Насколько высыхает в теле, — обличает современников Петр Хрисолог, — настолько полнее в кошельке; а вот постясь вручим наш обед бедным» [676]. В согласии с этим и нынешний устав считает необходимым условием поста «одну трапезу» [677]. В монастырях же, где и вообще во весь год принимали пищу раз в день [678] вечером [679], в Четыредесятницу не ели по несколько дней. Паломница, считаемая за Сильвию, говорит о Иерусалимских монахах (апотактиках) что некоторые из них в Четыредесятницу, «вкусив пищу в воскресенье после литургии, т. е. в 5 или 6 часу, не едят до субботы»; в этот день вкушают пищу утром после литургии, которая из-за них совершается до рассвета; «те, которые не могут провести в посте целую неделю, едят в середине ее в четверг; не могущие и этого постятся по 2 дня во всю Четыредесятницу; а кто не может и этого, вкушает от вечера до вечера» [680].

Первоначально может быть по истечении дня вечером вкушали в пост всякую пищу, только, конечно, в умеренном количестве [681]. Но очень скоро, ко времени Сократа (V в.), пришли к мысли о необходимости ограничивать себя в посте родом пищи. Так как роды и степени этого ограничения поразительно совпадают с отшельнической практикою поста [682], предшествовавшей {с. 245} учреждению Четыредесятницы, то несомненно, что здесь заимствование отсюда. Так как, затем, наиболее принятою пищею у подвижников был хлеб и овощи, то такая пища скоро стала повсеместно обыною и для Четыредесятницы. Сильвия о Иерусалимских монахах говорит, что они в дни Четыредесятницы «не вкушают ни крошки хлеба, ни масла, ни плодов древесных, но только воду и немного мучной похлебки» [683]. Постепенно, такая пища стала обыною в посте и для мирян: Лаодикийский Собор требует «всю Четыредесятницу поститься с сухоядением (νηστεύειν ξηροφαγοῦντας)» [684].

Удлинение поста до 40 дней ставило для церковной практики трудную задачу — как поступать с падающими на пост воскресеньями, в которые пост был бы неприличен, и с субботами, которые в ту эпоху по местам чтились едва не одинаково с воскресеньями. Ответ на это дан был еще в III в. св. Ипполитом Римским. В надписях на открытой в Риме статуе его (с креслом) есть и правило: «пост должен прерываться, когда случается воскресенье» [685]. «В Четыредесятницу постятся по целым дням, кроме субботы и воскресенья, — говорит св. Амвросий [686]. Василий Великий говорит, что постились только 5 дней в неделю [687]. Св. Златоуст субботу и воскресенье называет днями отдыха для подвижников поста [688]. Но безусловно это правило соблюдалось до тех пор, пока пост полагался в продолжительности неядения, а не в роде пищи, т. е. пока считалось позволительным вечером в день поста есть все. Когда же для поста ограничен был и род пищи, естественно и в дни разрешения поста (субботу и воскресенье), как и в часы этого разрешения (9 час или вечер), стали вкушать только известные роды пищи (хлеб, овощи рыбу, по местам может быть и молоко) [689].

Кроме поста, дни Четыредесятницы чествовались и особым богослужением. Впервые теперь, по-видимому, признано неподходящим для постных дней совершение литургии [690], как то видно из нарочитого правила относительно этого Лаодикийского Собора: «что за исключением субботы и воскресенья в Четыредесятницу не должно приносить хлеб (ἄρτων προσφέρειν)» [691]. Ближайшей причиной такого запрещения было то, что литургия по местам продолжала соединяться с агапою, следовательно, сопровождалась более {с. 246} или менее обильной и изысканной трапезою. В Египте, где особенно долго держалась агапа, литургия совершалась во всякую среду и пятницу без приобщения [692], что могло послужить зародышем Преждеосвященной литургии. Но первое свидетельство о последней принадлежит патр. Иерусалимскому Софронию (VII в.) [693]. Несовершенство литургии в Четыредесятницу должно было вызвать возмещение ее другими службами. По свидетельству паломницы, считаемой за Сильвию, в Иерусалимской Церкви за исключением субботы и воскресенья «в Четыредесятницу не было приношения» (oblatio), и как бы взамен литургии к обычным службам дня — утрени 6, 9 часу и вечерне прибавлялся 3-й час: «в третий час снова (после утрени) идут в Воскресение (храм) и совершается все, что во весь год совершается в 6 час, так как во дни Четыредесятницы присоединяется еще и то, что идут в церковь в 3-й час» [694]. В той же (Иерусалимской Церкви по свидетельству того же памятника, по все субботы Четыредесятницы совершалось торжественное бдение, начинавшееся в пяток непосредственно после 9 часа и вечерни и продолжавшееся до утра субботы, когда к нему непосредственно примыкала литургия: «в продолжение всей ночи поются по очереди то псалмы, то антифоны, то бывают по очереди различные чтения, и все это продолжается до утра» [695]. Другие службы Четыредесятницы в Иерусалимской Церкви не разнились от обычных. Паломница отмечает только некоторую особенность в богослужении среды и пятка Четыредесятницы: 9-ый час совершался в Сионской Церкви (а не в храме Воскресения) [696]. Вообще же Четыредесятница в Иерусалимской Церкви отличалась таким торжественным богослужением, что дни ее были как бы сплошным праздником: они назывались eortae, «пасхальными»; о них паломница выражается, что они «празднуются» (celebrantur) [697]. Тогда как Лаодикийский Собор постановляет, «что в Четыредесятницу не должно праздновать ни рождения мучеников, но памяти их совершать в субботы и воскресенья» [698], в Иерусалимской Церкви памяти мучеников, приходившиеся в Четыредесятницу, совершались в свое время, и для них отменялись некоторые особенности постной службы (например указанное совершение 9 часа на Сионе) [699]. В Четыредесятницу усиливалась церковная проповедь: по свидетельству иерусалимской паломницы, там в Четыредесятницу, «чтобы народ всегда поучался в законе, епископ и пресвитеры непрестанно (assidue) проповедуют» [700]. Светилами церковной {с. 247} проповеди IV–V вв. наиболее наилучших бесед произнесено в дни Четыредесятницы.

Оглашение в Четыредесятницу

Значительные особенности сообщало богослужению Четыредесятницы приурочение к дням ее оглашения. Оглашение, продолжавшееся в ту эпоху года по три [701], в Четыредесятницу торжественно заканчивалось. Главнейшими актами этого заключения было наречение имени готовящемуся ко крещению (competens) в начале Четыредесятницы, ежедневное заклинание его (от злых духов) в течение всего поста [702].

Окончательное наставление в истинах веры, изучение и изъяснение символа (*Traditio symboli*), и, наконец, самое крещение в Великую субботу; некоторые из этих актов входили в состав суточного богослужения, а иные примыкали к нему, благодаря чему все богослужение Четыредесятницы как бы сосредотачивалось около оглашенных и могло быть названо богослужением оглашенных. Это и неудивительно в виду того, что и самая Четыредесятница возникла из поста оглашенных и верных с ними и из-за них пред крещением. [703]. Сильвия так описывает оглашение в Четыредесятницу.

«Заявляющий свое имя делает это до дня Четыредесятницы и имена всех записывает пресвитер; это бывает за восемь недель, в течение которых, как я сказала, продолжается Четыредесятница [704]. Когда пресвитер запишет имена всех, на другой день, день самой Четыредесятницы, то есть с которого начинаются восемь недель поста, поставляется для епископа кафедра посреди большой церкви, то есть в Мартириуме; по ту и по другую сторону садятся на кафедры пресвитеры и становятся все клирики; затем приводятся по одному ищущие крещения (*competens*): если это мужи, то приходят со своими отцами (восприемниками) если жены, то со своими матерями (восприемницами). И затем епископ поодиночке расспрашивает соседей вошедшего говоря: доброй ли он жизни, почитает ли родителей, не пьяница ли и хвастун, и расспрашивает о всех пороках, которые более тяжки в человеке. И когда он убедится, что тот безупречен во всем, то он собственноручно записывает его имя. Тех, которые приступают к крещению, в течение сорока дней поста, ранним утром заклиняют клирики, как только бывает утренний отпуст в Воскресении. Вслед за этим поставляется для епископа кафедра в большой церкви, в Мартириуме, и все приступающие ко крещению, как мужи, так и жены, садятся вокруг епископа, отца же и матери стоят; точно также из народа желающие слушать все входят и садятся, но только верные. Оглашенный туда не входит тогда, когда епископ поучает из (готовых ко крещению) закону. итак, начиная от Бытия, в течение этих сорока дней он проходит все писание сперва излагая телесно, и {с. 248} потом объясняя его духовно. Точно также и в эти дни поучаются и о воскресении и обо всем относящемся к вере, и это зовется оглашение (*catechesis*). И когда исполнится пять недель от начала поучения, тогда они получают символ; смысл этого символа в его отдельных словах епископ объясняет им подобным же образом, как и смысл писаний, сперва телесно, затем духовно; так он объясняет и символ. И бывает так, что в этих же местах все верные следят за писанием, когда оно читается в церкви, так как все поучаются в эти сорок дней, начиная от первого и до третьего часа, потому что оглашение продолжается три часа. И Господь знает, госпожи сестры, что верные, входящие для слушания оглашения, с большим вниманием относятся к тому, что говорится и объясняется епископом, чем когда он сидит и проповедует в церкви по поводу отдельных мест, толкуемых таким образом. По окончании же оглашения, в третьем часу, тотчас епископа ведут при песнопениях в Воскресение, и бывает отпуст третьего часа: и так, в продолжение трех часов они поучаются ежедневно в течении семи недель. На восьмой же неделе Четыредесятницы, то есть, которая зовется Великою неделей, поучение их прекращается, для того чтобы выполнить то, что важнее. На Великой неделе (должно быть в понедельник) приходит епископ утром в большую церковь, в Мартириум; позади алтаря в абсиду поставляется для епископа кафедра, и там подходят поодиночке — муж со своим отцом, жена — со своею матерью, и отвечают

(reddet) символ епископу. По прочтении символа епископу, он обращается ко всем» [705] с кратким увещанием.

Так проходило оглашение и в других церквах (например в римской, африканской). При сдаче символа в некоторых церквах бралось обещание читать его ежедневно утром, днем и вечером [706]. В истории богослужения этот обряд оглашения важен тем, что навсегда закрепил за литургией ектению об оглашенных, а в Великий пост и — о готовящихся к просвещению (крещению). Кроме того, он дал начало особой древней службе в Четыредесятницу, специально для оглашенных тритекти, названной так по времени совершения ее (τρίτέκτη, «третье-шестие», между 3 и 6 ч.) и близкой с одной стороны к службе часов, особенно 3-го, с другой — литургии оглашенных; служба эта получила полное развитие к IX веку, но начало ее можно полагать в эту эпоху и считать зародышем ее 3-й час, совершавшийся в Иерусалиме только в Четыредесятницу и вероятно приспособленный к оглашению, происходившему во время этой службы, хотя и в другой церкви (в Мартириуме); по крайней мере пс. 24, входящий в состав 3 часа, вполне подходит к обряду оглашения [707].

{с. 249}

Покаяние и причащение в Четыредесятницу

Приурочив к Четыредесятнице, как к священнейшему времени года, оглашение и крещение, Церковь отнесла на это время и совершение двух других таинств, требовавших не меньше очистительного приготовления. Так было прежде всего с покаянием, этим вторым крещением. Столь сложную и строгую в первые века дисциплину покаяния удобнее всего было применять в предпасхальный пост. Уже Анкирский Собор (314–315 г.) временем, как для принятия кающегося в церковь, так и для перевода его из низшего разряда покаяния в высший, назначает Пасху: «да примутся в разряд слушающих писания до великого дни Пасхи», постановил он относительно вкушавших во время гонений идоложертвенное [708]. По Григорию Нисскому († после 394 г.) «в день Пасхи мы не только приводим к Богу тех, которые преобразованы возрождением в благодатной купели, но и тех, которые чрез раскаяние и обращение от мертвых дел приступают к вечной жизни» [709]. Таким образом нынешний обычай говеть в Великий пост возник еще в эту эпоху. Отсюда и покаянное преимущественно содержание богослужения в Великий пост. (Памятью о таком назначении Четыредесятницы в Римской Церкви служит обряд так называемого «благословения пепла» в первый день римско-католической Четыредесятницы в среду первой недели нашего поста). Под влиянием этого древнего приурочения к Четыредесятнице покаянной дисциплины, впоследствии все верующие стали рассматриваться в этом посте на положении кающихся (отчасти и оглашенных) и на основании этого лишались литургии [710].

Когда оставлен был обычай еженедельного приобщения всех верующих, Четыредесятница стала приготовлением и к достойному принятию этого таинства, которое приурочивалось то к дню установления его Спасителем — Великому четвергу, то к Пасхе.

«Некогда многие, — говорит св. Златоуст, — легкомысленно и без рассуждения приступали к св. Тайнам и даже в тот день, когда Христос установил их. Посему, так как отцы видели, сколько получается вреда от безрассудного приступания к ним, согласившись, назначили 40 дней поста, молитв, слушания слова Божия, собраний, чтобы во все эти дни молитвами, милостыней, постом, бдением, слезами, исповеданием и всем прочим тщательно очистившись, мы приступали (к тайнам) с чистою совестью по мере возможности» [711], «чтобы {с. 250} очистившись от грехов, прилипших всяким образом в течение года, мы с духовною бодростью стали причастниками этой бескровной жертвы» [712]. Блж. Иероним говорит: «сам Господь, истинный Иона, посланный на проповедь миру, постится 40 дней, и оставив нас наследие поста, готовит этим подвигом души наши к ядению Тела Своего» [713].

Законы о Четыредесятнице

Светское законодательство с своей стороны пошло навстречу Церкви в деле освящения Четыредесятницы. Феодосий Великий издал 2 указа о Четыредесятнице. По одному из них

«в 40 дней, которые чрез совершение разных обрядов готовят к времени Пасхи, отменяется всякое рассмотрение уголовных дел» (должно быть потому что оно сопровождалось пытками), а по другому «в освященные дни Четыредесятницы не должно быть никаких телесных наказаний, могущих окончиться смертью» [714].

Подобное распоряжение по одному частному случаю сделал имп. Валентиниан, по словам св. Амвросия [715]. Исключение из упомянутых законов Феодосия Великого сделано было Феодосием Младшим для дел, касавшихся Исаврийских разбойников [716].

Предпоследняя неделя Четыредесятницы

Из недель Четыредесятницы в Иерусалимской Церкви отмечались особым местом богослужения (на Сионе) и предпоследняя неделя [717].

Страстная неделя

Последняя неделя поста, предпасхальная, повсюду называлась «Великою» [718]. Пост в эту неделю усиливался. Апостольские Постановления предписывают для нее строжайший пост на хлебе, соли и овощах, советуя полное неядение в пятницу и субботу [719]. По свидетельству св. Епифания Кипрского, «эти шесть дней Пасхи обыкновенно все (πάντες

οὐ λαοί) проводят в сухоядении (ξυροφαγία), т. е. вкушают под вечер только хлеб с солью и водою; некоторые же усердно удлиняют неядение (ὑπερτίθενται, соб. отсрочивают, т. е. вкушение пищи) до 2, 3 и 4 дней: иные же и всю седмицу до пения петухов в воскресенье проводят без пищи» [720].

{с. 251}

Суббота Лазарева

К Великой неделе причислялась в Иерусалимской Церкви предпоследняя суббота, в которую воспоиналось воскрешение Лазаря, и последнее воскресенье, в которое воспоинался вход Господа в Иерусалим. Богослужение этих дней подробно описывает аквитанская паломница.

«Утром, на рассвете субботы, служит (offeret) епископ и совершает литургию (oblationem) так, чтобы отпуст был пораньше. Архидиакон возглашает, говоря: «будем все сегодня в 7 часу (1 ч. дня) готовы у гроба Лазаря». И затем, при наступлении седьмого часа, все сходятся к гробу Лазаря (в Вифании). По пути из Иерусалима ко гробу Лазаря, приблизительно в пятистах шагах от этого места, есть на дороге церковь в том месте, где Мария, сестра Лазаря, встретила Господа. И когда приходит туда епископ, выходят там к нему навстречу все монахи и входит туда народ: поется там песнь и один антифон, и читается соответствующее место из Евангелия, где сестра Лазаря встретила Господа (Ин. 11). Затем, по произнесении молитвы и благословения всех, идут оттуда ко гробу Лазаря с песнями. Поются песни, также и антифоны, приспособленные ко дню и месту; читаются также и чтения, приличествующие дню. И затем, когда бывает отпуст, возвещается Пасха: т. е. пресвитер восходит на возвышенное место и читает то место, где написано в Евангелии: «Иисус же прежде шести дней Пасхи прииде в Вифанию» [721] и пр. (Ин. 12). Итак, по прочтении этого места и возвещении Пасхи, бывает отпуст. А это совершается в этот день потому, что как писано в Евангелии, это произошло в Вифании прежде шести дней Пасхи: а от субботы до четверга, когда после вечера был взят Господь, считается шесть дней. Итак все возвращаются в город, прямо в Воскресенье, и там бывает вечерня по обычаю» [722].

Вербное воскресенье

«На другой же день, то есть в воскресенье, которое составляет вступление в Пасхальную неделю, называемую здесь Великою неделю (septimana maior), с пением петухов совершается обычная служба (утреня до утра в Воскресении или у Креста. Утром же в день воскресный бывает обычное исхождение (proceditur — литания), в большой церкви,

которая зовется Мартириум. По окончании службы в большой Церкви до отпуста архиерей возглашает, говоря сперва: «во всю неделю, то есть начиная с завтрашнего дня, в девятый час будем собираться все в Мартириум, т. е. в большую церковь». Затем возглашает во второй раз, говоря: «сегодня в седьмой час будем все готовы на Елеоне». Итак, по отпущении литургии в большой церкви, т. е. в Мартириуме, епископ провожается с песнями в Воскресение. По совершении всего, что обыкновенно по воскресным дням совершается в Воскресении после отпущения в Мартириуме (литии) [723], каждый, придя в свой дом, {с. 252} спешит поесть, чтобы в начале седьмого часа (1 ч. дня) всем быть готовым в церкви, находящейся на Елеоне, то есть на горе Масличной, где находится то пещера, в которой учил Господь» [724]. «В седьмом часу весь народ восходит на гору Масличную, то есть на Елеон, в церковь, вместе с епископом; поются гимны и антифоны, приличные этому дню и месту, также читаются чтения (9 час). И когда наступает девятый час, идут с песнями на Ивмомон, то есть на то место (елеонской горы), с которого Господь вознесся на небо, и где все садятся (для чтений), ибо весь народ, в присутствии епископа, получает приглашение воссесть, стоят всегда только диаконы. Поются и там песни и антифоны, приличные месту и дню, также вставляются и чтения, и молитвы. И когда наступает одиннадцатый час, читается то место из Евангелия, где дети с ветвями и пальмами встретили Господа, говоря: «Благословен грядый во имя Господне» (вечерня). И тотчас встает епископ и весь народ, и затем с вершины горы Масличной все идут (лития) пешком. И весь народ идет перед ним с песнопениями и антифонами, припевая постоянно: «Благословен грядый во имя Господне». И все дети, сколько их есть в этих местах, даже те, которые не могут ходить, потому что очень слабы, и которых держат родители на руках, все держат ветви — одни пальм, другие — маслин; и так сопровождают епископа, припевая, и идут медленно, чтобы не утомился народ; поэтому уже вечером приходят в Воскресение. Когда же придут туда, хотя бы и было совершенно поздно, служитя вечерня; затем произносится молитва (литания) у Креста, и отпускается народ» [725].

Таким образом древний обычай шествия на ослики в неделю ваий и нынешний повсеместный обычай употребления (и благословения) ваий в эту неделю получил начало в Иерусалимской Церкви [726].

Первые дни страстной седмицы

Первые три дня страстной седмицы в Иерусалимской Церкви отмечались особо торжественною службою 9 часа. Он совершался в Мартириуме (а не в храме Воскресения), где вообще совершались более торжественные службы (например литургия в воскресные дни) и продолжался с 9 ч. до 1 ч. ночи (= с 3 час. вечера до 8 час. вечера). кроме песней и антифонов на нем были и чтения, приличные дню и месту, чередовавшиеся постоянно с молитвами. После 9 часа служилась вечерня, которая оканчивалась уже ночью и заключалась литанией (состоящей, как и обычно, из песни, молитвы, благословения оглашенных и верных) епископа в {с. 253} храм Воскресения [727]. Во вторник же и среду (Великие) эта торжественная вечерняя служба получала еще новую прибавку — другую литанию (такого же состава), во вторник на Елеон, в

упомянутую пещеру (где Господь учил учеников), в среду — в пещеру храма Воскресения; на этой литании читалось Евангелие: во вторник от Мф. речь Спасителя о признаках второго пришествия («Блюдите, да никто же вас прельстит»), должно быть и произнесенная во вторник с Елеона, — а в среду Евангелие о предательстве Иуды, которое, замечает паломница, выслушивалось с трогательными криками и стонами [728]. Эти евангельские чтения приурочивает к тем же дням страстной седмицы и наш устав.

Великий четверг

Великий четверг рассматривался как праздничный день страстной седмицы. Правило Лаодикийского Собора: «в Четыредесятницу на последней неделе не должно разрешать (λύειν, т. е. от поста) четверг (τῆν λέμλτην) и тем бесчестить всю Четыредесятницу, но следует поститься во всю Четыредесятницу и довольствоваться сухоядением» [729] показывает, что был противоположный обычай и по крайней мере от сухоядения разрешали в Великий четверг. В календаре Полемиа Сильвия, еп. Ситтенского в сев. Италии (435–455 г.) [730] 24 марта показано Natalis calicis — память чаши (день смерти Христовой приурочивался к 25 марта, а воскресения к 27 марта). в памятниках же VI и VII вв. день этот прямо именуется праздником (solemnitas, festum) [731]. В этот день литургия должна была носить особенно торжественный характер; она совершалась поздним вечером (в подражание Спасителю), а по местам кроме того и утром. Блж. Августин в ответ на вопрос Ианнуария: «совершать ли приношение (евхаристию) в Великий четверг утром, а потом опять после обеда? поститься и после евхаристии обедать, как мы обыкновенно делаем?» пишет:

«иным очень нравится некоторое мнимое основание для того, что в один определенный день года, когда Господь преподал вечерю, можно как бы по особому воспоминанию совершать евхаристию и принимать тело и кровь Господню по принятии пищи. Но я считаю более приличным совершать ее в такой час, чтобы к приношению могли приступить постившиеся, но после подкрепления, которое бывает в 9-й час. Этим мы не принуждаем никого в день Господней вечери завтракать, но ни с кем и не спорим; вообще я не обсуждаю этого установления, заявляя только, что большинство или почти все в большинстве мест привыкли в этот {с. 254} день (только) обедать (coenare); и так как некоторые блюдут и пост, то утром совершается Христово приношение из-за завтракающих, так как они не могут вынести вместе и поста, и омовения, вечером же 3 из-за постящихся» [732].

Блж. Августин, таким образом, отмечает двойную практику: в Великий четверг одни совершали литургию и утром, чтобы возможен был завтрак (отмена поста), и вечером (в память вечери Христовой); другие только вечером; но из последних — одни до принятия пищи, другие — после принятия. Блж. Августин склоняется к последней практике. И Карфагенский Собор 419 г. позволяет в Великий четверг совершать литургию после принятия пищи [733].

Две литургии совершалось в Великий четверг и в Иерусалимской Церкви, которая для этого дня выработала очень сложный ритуал. Утренняя, 3 и 6 часы здесь служились в храме Воскресения обычные, а литургия совершалась (кем, не сказано) сначала в Мартириуме от 8 до 9 ч. (=2–3 часа дня), а затем

«идет (епископ?) за Крест [734], там поется только одна песнь, произносится молитва, епископ совершает там приношение и все причащаются; за исключением одного этого дня, в течение всего года никогда не совершается литургия за Крестом, кроме только этого дня. Итак, по отпуске там, идут в Воскресение (литания), произносится молитва, благословляются по обычаю оглашенные, потом верные, и бывает отпуст. И затем каждый спешит возвратиться в свой дом, чтобы вкусить пищу, потому что тотчас после пищи все идут на Елеон в ту церковь, где находится пещера, в которой был в этот день Господь с апостолами. И там приблизительно до первого часа (7 часов вечера) постоянно поются или песни, или антифоны, приличные дню и месту, и читаются также чтения; они чередуются с молитвами; читаются также из Евангелия места, в которых Господь беседовал с учениками в это день, сидя в той пещере, которая находится в церкви. И оттуда, приблизительно уже в шестом часу ночи (12 часов ночи), с песнопениями идут вверх, на Ивмомон, на то место, откуда Господь вознесся на небо. И там снова подобным же образом бывают чтения, песнопения и антифоны, приличные дню; произносятся и молитвы, которые читает епископ и читает всегда приспособленные ко дню и месту. При первом пении же петухов (2 часа ночи) сходят с песнопениями с Ивмомона, и приходят к тому месту, где молился Господь, как писано в Евангелии: «и сам отступи от них яко вержение камене, и моляшеся» и прочее. На это месте есть изящная церковь: в нее входит епископ и весь народ; произносится тут молитва, приличествующая месту и дню; поется еще одна песнь и читается соответствующее место из Евангелия, где сказал ученикам своим: «бдите, да не внидите в напасть» (Гефсиманская молитва). И прочитывается там все место, и снова произносится молитва. Затем оттуда же все, даже малолетние дети, спускаются с песнопениями в Гефсиманию; вследствие столь большого количества толпы, {с. 255} утомления от бдений и изнурения от ежедневных постов, будучи принуждены спускаться со столь высокой горы, идут в Гефсиманию при песнопениях очень медленно. И бывает приготовлено множество церковных светильников для света всему народу. И когда придет в Гефсиманию, сперва произносится приличествующая молитва, затем поется песнь и читается то место из Евангелия, где взят Господь. И когда читается это место, то весь народ с плачем поднимает такой крик и стон, что, может быть, этот стон всего народа слышен в городе. После этого часа идут с песнопениями пешком в город, приходят к воротам в час, когда человек начинает распознавать человека, затем идут посреди всего города все до одного — старцы и молодые, богатые, все тут готовые, и в особенности в этот день никто не удаляется от бдения вплоть до утра. Так провожают епископа от Гефсимании до ворот, и оттуда по всему городу до Креста. И когда придут к Кресту, то начинается уже почти дневной свет. Тут снова читается то место из Евангелия, где Господь приводится к Пилату, читается все, [что,] как написано, Пилат говорил Господу и иудеям. Потом епископ обращается с речью к народу, ободряя его — так как они трудились целую ночь и должны еще трудиться днем — чтобы он не утомлялся, но имел надежду на Господа, который за этот труд воздаст большую награду. И ободрив их,

как может, он, обращаясь к народу, говорит: «Идите пока каждый в свой дом, посидите немного, и около второго часа будьте готовы здесь, чтобы быть в состоянии с этого часа до шестого узреть святое древо креста, веря каждый, что оно поможет его спасению. С шестого же часа (12 часов дни) необходимо нам всем собраться в этом месте, то есть перед Крестом, чтобы потрудиться в чтениях и молитвах до ночи» [735].

Таким образом нынешний чин Страстей возник в Иерусалимской Церкви в эту уже эпоху: на бдении, продолжавшемся с вечера четверга до утра пятницы, в промежутках между песнями и молитвами бывал ряд евангельских чтений и именно о тех событиях, которые произошли со Спасителем в те часы, когда бывают чтения и в тех местах, куда переносится в торжественной литании служба бдения; литания же останавливалась и Евангелие читалось в 5 местах: в елеонской пещере (начало бдения), Имвомоне (т. е. месте вознесения), месте гефсиманской молитвы, месте взятия Господа воинами и Голгофе.

К великому четвергу приурочивался по местам и наиболее торжественный акт из подготовительных ко крещению — сдача символа. По постановлению Лаодикийского Собора «крещаемые должны изучать символ веры и в четверг великой седмицы отвечать (ἀπαγγέλειν) епископу или пресвитерам» [736]; в Константинополе к этому дню приурочил сдачу символа только патр. Тимофей (511–518 г.) по свидетельству Феодора Чтеца (VI в.) [737]; но в Риме это делалось в Великую субботу [738].

{с. 256}

Великая пятница

Великая пятница была днем самого строгого поста и печали: «день скорби (amaritudinis), в который постимся» [739]. Апостольские Постановления заповедают могущим проводить его в совершенном посте, без пищи [740]. Папа Иннокентий I (402–417 г.) говорит: «известно, что апостолы в два эти дня (Великую пятницу и субботу были в печали и скрывались из-за страха от иудеев, и несомненно, что они в эти дни постились, так что и церковное предание требует не совершать совсем в эти дни таин, т. е. литургии» [741]. Не было литургии в этот день и в Иерусалимской Церкви, где богослужение в этот день состояло: а) из поклонения древу Креста Господня, обретенного при Константине Великом, и лобызания его, что имело место от 2 до 6 ч. утра (7 часов до 12 дня); б) из службы, похожей по составу на наши Царские часы — от 6 ч. до 9 ч. (= от 12 до 3 часа дня) и в) из обычного великопостного 9 часа и вечерни (с 3 часа дня). Таким образом весь день проходил, как и вся предыдущая ночь, в богослужении. Вот описание его у паломницы.

«После отпуста (бдения Страстей) у Креста, еще до восхода солнца, все тотчас с бодростью идут на Сион помолиться у того столба, у которого бичевали Господа. Возвратившись оттуда, сидят немного у себя дома и тотчас все бывают готовы. Затем на

Голгофе, за Крестом, поставляется епископу кафедра, стоящая теперь; на эту кафедру садится епископ; ставится перед ним стол, покрытый полотном, кругом стола стоят диаконы, и приносится серебряный позлащенный ковчег, в котором находится святое древо Креста; открывается и вынимается; кладется на стол, как древо Креста, так и написание (titulus). Итак, когда это положено на стол, епископ сидя придерживает своими руками концы святого древа, а диаконы, стоя вокруг, охраняют. Оно охраняется так потому, что существует обычай, по которому весь народ, подходя по одиночке, как верные, так и оглашенные, преклоняются перед с толом, лобызуют святое древо, и затем проходят. И так как, рассказывают, не знаю когда, кто-то отгрыз и украл частицу святого древа, поэтому теперь диаконы, стоящие вокруг, охраняют, чтобы никто из подходящих не дерзнул сделать того же. И так проходит весь народ поодиночке, все преклоняясь и касаясь Крестом и написанием сперва чела, а потом очей; затем облобызав Крест, проходят; руку же никто не протягивает для прикосновения. И когда все облобызуют Крест и пройдут, становится диакон, держа кольцо Соломона и тот рог, из которого помазывались цари, их лобызуют и чествуют рог и кольцо... (дефект) кроме второго... (дефект) до шестого часа весь народ проходит, входя в одну дверь и выходя в другую, потому что это происходит в том месте, где накануне, то есть в четверток, совершалась литургия. И когда наступит шестой час (12 часов дня), идут ко Кресту, будет ли дождь, или жар, потому что это место не покрыто и пред{с. 257}ставляет как бы весьма обширный и красивый двор, расположенный между Крестом и Воскресением; там собирается весь народ, так что нет возможности открыть решетку. Епископу становится кафедра перед Крестом, и от шестого до девятого часа не происходит ничего, кроме чтений, в следующем порядке: сперва читается из псалмов, где говорится о страданиях Господа, читаются места из Апостола, или из посланий апостольских, или из Деяний, где они говорят о страданиях Господа, также и из Евангелий места, где Он страдает; таким образом (item) читается и из пророков, где они говорят, что Господь будет страдать, и из Евангелий, где повествуется о страданиях. Итак, от часа шестого до часа девятого (3 часа вечера) постоянно в таком порядке происходят чтения и поются песни, для того, чтобы показать всему народу, что все, предреченное пророками о страданиях Господа, оказывается, как через Евангелия, так и через писания апостолов, совершившимся. Итак, в течении этих трех часов весь народ поучается тому, что не произошло ничего, что не было бы предречено, ничего, что не исполнилось бы всецело. С чтениями постоянно чередуются молитвы, которые приспособлены к дню, И при каждом чтении и молитве бывает такая скорбь и такой стон во всем народе, что возбуждает удивление, ибо нет никого, ни старого, ни малого, который в этот день, в эти три часа не плакал столько, сколько нельзя себе и представить, помышляя о том, что претерпел за нас Господь. После этого, при начале девятого часа, читается то место из Евангелия от Иоанна, где Он испустил дух; по прочтении этого, бывает молитва и отпуст. И после отпуста перед Крестом, тот час все собираются в большой церкви, в Мартириуме; правится все, что в течение всей недели правилось от девятого часа, когда собираются в Мартириуме, до вечера (вечерня). По отпуске же в Мартириуме, идут (лития) в Воскресение, и когда придут туда, читается то место из Евангелия, где Иосиф просит у Пилата тело Господа и полагает его во гробе нове. По прочтении этого произносится молитва, благословляются оглашенные, и затем бывает отпуст. В этот день не возглашается о бдении в Воскресении, потому что известно, что народ утомился; но есть обычай бодрствовать там; итак, кто желает из народа, и кто может, бодрствует, а кто не может, тот не бодрствует там до утра;

клирики же там бодрствуют те, кто покрепче и моложе, и всю ночь поются там песни и антифоны вплоть до утра. Бодрствует большая часть народа, одни с вечера, другие с полуночи» [742].

Великая суббота

Великая суббота в Апостольских Постановлениях считается еще более строгим постом, чем пятница: не могущим оставаться без пищи два эти дня предписывается поститься так по крайней мере субботу [743]. Тогда как обычно пост оканчивался вечером или в 9 ч. Пост Великой субботы оканчивался в полночь или даже на другое утро (в воскресенье) [744]. В Великую субботу {с. 258} совершалось крещение оглашенных, но оно происходило уже на ночном бдении с субботы на Пасху, посему относилось к богослужению Пасхи. Следовательно, ничто и в богослужении не нарушало строгого и сурового поста этого дня, не смягчаемого близостью великого праздника. Даже в Иерусалимской Церкви богослужение этого дня отличалось простотою и было обыкновенным постным. Прежде всего бдение здесь под этот день, как мы только что видели, было необязательно, и на него приходили не все с вечера, иные только с полуночи. Кроме этого бдения или, что то же в данном случае — утрени, в Великую субботу в Иерусалимской Церкви совершались еще только 3 и 6 часы: «на третьем, также и на шестом часу бывает (fit) по обычаю», замечает паломница, «на девятом же часе не бывает (службы) в субботу, но готовится пасхальное бдение в великой церкви, т. е. в Мартириуме» [745]. Следовательно, в Великую субботу в Иерусалимской Церкви не было не только литургии (по случаю поста), но и 9 ч. и вечерни (в виду бдения). Не было в этот день литургии и в Римской Церкви, по свидетельству папы Иннокентия [746].

Пасха.

В отношении Пасхи настоящая эпоха прежде всего ознаменовалась почти окончательным решением вопроса о времени празднования ее. До какой остроты дошли в IV в. споры об этом, видно из того, что, по признанию современников, они волновали Церковь не менее тогдашнего великого христологического вопроса [747], а по выражению Сократа, христиане хотя из-за этого «не расторгали общения, но по причине разногласия проводили это праздник печальнее» [748]. Никейский Вселенский Собор по свидетельству Созомена и созван был столько же для решения этого литургического спора, сколько из-за арианской ереси [749]. В послании к Александрийской Церкви Никейский Собор после речи об Арии и мелитианском расколе пишет:

«извещаем вас, что вашими молитвами решено дело и о согласном праздновании Пасхи, так что все восточные братия, прежде праздновавшие Пасху вместе с иудеями, отныне будут праздновать ее согласно с римлянами, с нами и со всеми, которые издревле хранят ее по нашему» [750].

Имп. же Константин об этом постановлении Собора отправил особое послание церквам, в котором говорит, что на Соборе «признано за благо всем и везде праздновать Пасху в один и тот же день» не вместе с иудеями, виновными в господоубийстве и отцеубийстве, чтобы не быть обязанными им даже в этом, тем {с. 259} более, что они заблуждаются и в этом, так как иногда у них оказывается в году две Пасхи, — а главное, чтобы не было разногласия касательно такого «праздника веры», относительно времени которого тогда уже царило согласие между Римом, Италией Африкой, Египтом, Испанией Галлией, Британией, Ливией и целой Грецией [751]. Как определяли день Пасхи упомянутые страны, не указывает ни Собор в своем послании, ни император. По этому пункту проливают некоторый свет следующие известия: правило св. апостолов:

«аще кто епископ или пресвитер или диакон св. день Пасхи прежде весеннего равноденствия с иудеями празновати будет, да будет извержен священного чина» [752],

и требование Апостольских Постановлений:

«с точностью наблюдайте возвращение весеннего равноденствия, бывающее в 22 день месяца дистроса (марта), замечая до 21 луны, чтобы 14-й день луны не пал на другую какую седмицу (т. е. чтобы 14 нисана не пришлось ранее весеннего равноденствия, бывающего 22 дистроса) и чтобы не отпраздновать воскресенье Господне в другой день кроме дня Господня» [753].

Разница повсеместной практики в праздновании Пасхи от местной, с которой борется Никейский Собор, следовательно, была в том, что вторая не сообразовала лунного года с солнечным [754], благодаря чему Пасха могла оказываться ранее весеннего равноденствия и не в воскресенье. Собор должно быть и потребовал празднования Пасхи в первое воскресенье после этого равноденствия. О дне Пасхи ежегодно объявляли особыми окружными посланиями епископы главных городов. Сохранился ряд таких «пасхальных посланий» от св. Афанасия Александрийского. В одном из них указываются границы пасхального круга:

«римляне утверждают, что они имеют предание от ап. Петра, запрещающее Пасхе преступать пределы с одной стороны {с. 260} 26 пармути (египетский месяц, соответствующий апрелю, должно быть = 23 апреля), с другой — 30 фаменота (должно быть 26 марта)» [755].

Взгляд на праздник Пасхи у писателей этой эпохи выше, чем в III в. [756] Григорий Богослов называет ее «царицей дней, праздником праздников и торжеством торжеств, превосходящим, как солнце звезды, не только все человеческие и земные праздники, но и праздники в честь Христа», И. Златоуст — «вождем и спасительным праздником» [757]. У императоров был обычай, которому положил начало Валентиниан I в 367 г., освобождать в день Пасхи (особым эдиктом, называвшимся *indulgentia paschalis*) заключенных в тюрьме, кроме тяжких преступников и рецидивистов [758].

Непременною принадлежностью Пасхи считалось, как в III в., бдение в ночь ее. По св. Епифанию Кипрскому «бдения до рассвета (ἀγροπνοῦσι... ἑλεφώσκουσιν) в некоторых местах совершаются только с (Великого) четверга на пятницу и под воскресенье (Пасхи)» [759]. По рассказу Сократа, когда новациане, приверженцы Савватия, который стал праздновать Пасху с иудеями, на Пасху «совершали обычную всюнощную (παννοχίδα), их объял какой-то демонский страх (пред воображаемым нападением со стороны епископа, от которого отделился Савватий) и они ночью, заключенные в тесном месте, стали так давить друг друга, что погибло свыше 70 человек» [760]. Лактанций и блж. Иероним указывают в качестве основания для пасхального бдения ожидание второго пришествия именно в пасхальную ночь [761].

«Это ночь, в которую совершается у нас бдение в виду (propter) пришествия Царя и Бога нашего; значение (ratio) этой ночи двойное — что в нее Он получил жизнь, когда пострадал, а после получит царство над вселенной» [762]. «У иудеев есть предание, что Христос (Мессия) придет в полночь подобно тому, как во времена египтян, когда праздновалась Пасха и пришел истребитель, и Господь прошел мимо сеней и кровью агнца были освящены перекладки наших фасадов (frontium). Посему я полагаю, что это апостольское предание — в день пасхального бдения ранее полуночи не отпускать народа, чающего пришествия Христова, и только когда это время пойдет, заручившись безопасностью, совершать всем праздник» [763].

Как и в III в. средоточием пасхального бдения было крещение оглашенных. Св. Златоуст и его жизнеописатель Палладий, еп. Еленопольский, описывая варварское нападение на базилику во время пасхального богослужения для ареста св. Златоуста, передают между другими жестокостями воинов и о {с. 261} такой, что они раздевшись уже для крещения женщин заставили бежать нагими и кровью от их ран окрасили воду в крещальнях; тем не менее в эту ночь было крещено около 3 тысяч человек [764]. Вообще ритуал пасхального богослужения оставался таким же как и в III в.; как мы видели, в Апостольских Постановлениях пасхальное бдение описывается [765] очень близко к Сирской Дидакалии и состоит, как и там, из «молитв и прошений» (= утренняя), «чтения закона, пророков и псалмов (= литургия оглашенных), крещения оглашенных, что все имело место «до пения петухов»; затем, «по прочтении Евангелия (должно быть о воскресении Христовом) и соответствующей беседе», с молитвою об обращении Израиля, бдение, а с ним и пасхальный пост оканчивались и должно быть следовала евхаристия с агапой.

Такой приблизительно состав имело пасхальное бдение и в других местах, как показывает описание аквитанской паломницы:

«в Иерусалиме, — говорит она, — «пасхальное бдение совершается также, как у нас; только здесь прибавляется еще следующее: дети, восприявшие крещение, одетые так, как они вышли из купели, ведутся вместе с епископом в (храм) Воскресение. Епископ идет за решетку в Воскресение (в алтарь, в пещеру гроба Господня), поется одна песнь, затем епископ произносит молитву за них, и потом идет с ними в большую церковь (Мартириум) где по обычаю бодрствует (vigilat) весь народ; там совершается то, что обыкновенно бывает и у нас (продолжается пасхальное бдение и литургия) и по совершении приношения бывает отпуст. И после отпуста бдения в большой церкви, тотчас с песнопениями идут в Воскресение, и там вновь читается место из Евангелия о воскресении; бывает молитва и опять (demuo) там епископ совершает приношение (литургию; две литургии, как и в Великий четверг), но поскорее (totum ad momentum), чтобы не задерживать народа; и тогда только отпускается народ. Отпуст бдения в это день бывает в тот час, как у нас» [766].

Пасхальное бдение отличалось особым обилием освещения. По рассказу Евсевия, имп. Константин Великий в дни «спасительного праздника, усугубляя благочестивую деятельность свою, совершал божественное торжество со всею силою души и тела, и распорядился празднованием так: проводимую в бодрствовании священную ночь превращал он в дневной свет, ибо назначенные к тому люди по всему городу зажигали высокие восковые столбы, как бы огненные лампы, озарявшие всякое место, так что эта таинственная ночь становилась светлее самого светлого дня» [767]. Григорий Богослов. на Пасху говорил: «прекрасное было у нас вчера светоношение и светохождение (λαμπτοφορία καὶ φωταγωγή), которое совершали мы и частно, и публично, едва не весь род человеческий и вся знать (ἀγία πᾶσα), освещая ночь обильным огнем, образом великого Света.... Но сегодняшней (свет) преславнее и превосходнее: ибо вчерашний свет был предвозвестником восстающего великого света и как бы радостным предпразднеством его; сегодня же празднуем самое воскресение, не ожидаемое еще, но уже бывшее и собравшее к себе всю вселенную» [768]. Последние слова показывают, что самый праздник Пасхи считался с утра с разрешения поста по окончании бдения.

Пасхальная седмица

Впервые теперь празднование Пасхи удлинилось с одного дня до целой седмицы в соответствии неделе страстей Господних. Св. Златоуст проповедовал ежедневно на этой седмице: «в течение 7 дней последующих мы составляем собрания и предлагаем вам духовную трапезу»; «7 этих дней сряду пользовались все учение на собраниях» [769]. «Во всю великую седмицу и в следующую за нею да не работают рабы, потому что та есть седмица страдания, а эта воскресения, и нужно поучаться» [770]. Имп. Феодосий Великий запретил в течение всей пасхальной седмицы судопроизводства [771], а Феодосий

Младший — театральные и цирковые представления [772]. Блж. Августин называет эти дни «8 днями неофитов» (новокрещенных) [773]. В Иерусалимской Церкви, — говорит аквитанская паломница, — «пасхальные дни проводятся (*attenduntur*), как у нас, и по своему чину бывают миссы 8 дней; убранство и устройство здесь бывают такие же (*hic autem ipse ornatus est es ipsa compositio*) в 8 дней Пасхи, как на Богоявление — и в большой церкви, и в Воскресении, и у Креста, и в Вифлеему, также и у гроба Лазаря» [774]. Наиболее торжественные службы были (в Иерусалимской Церкви) в первые 3 дня Пасхи и в 8-й, судя по тому, что в эти дни служба была в Маритриуме (великой церкви), откуда литания шла в Воскресение; в остальные дни служили по очереди в других церквах: в среду на Елеоне, в четверг — в Воскресении, в пятницу на Сионе, в субботу — у Креста. Ежедневно в послеобеденное время бывала литания с участием новокрещенных детей и монахов (апотактитов) на Елеон, на котором «совершались песни и молитвы» (должно быть вечерня или служба вместо нее) в двух местах: в пещере и на Имвомоне, откуда лития шла в храм Воскресения уже «в час светильничный (*lucernae*)». В первый же день Пасхи и 8-й (= Фомино воскресенье) эта торжественная послеобеденная служба или вечерня, совершавшаяся в 3-х местах, получала особую прибавку — литанию на Сионе, где служилась настоящая вечерня (тоже, впрочем, не названная так, но более похожая на вечерню, чем описанная послеобеденная служба): пелись песни приспособленные ко дню, произносилась молитва, читалось Евангелие о Фоме (т. е. о событии, происшедшем именно на месте службы), при этом в первый день Пасхи {с. 263} только до слов «не иму веры», а в 8-й «все чтение» (совершенно как ныне у нас); затем бывали молитвы над верными и оглашенными. Оканчивалась служба в 2 ч. ночи (= 7 часов вечера).

Фомина неделя

Воскресенье после Пасхи и в других церквах отмечалось особым празднованием. У Григория Богослова, Иоанна Златоуста и блж. Августина есть слова и беседы на этот день; у первых двух они надписываются: «на Неделю новую» (*καλή* или *διακαλήσιμος*), у последнего — на «Неделю белую» (*dominica in albis*). Неизвестно, принадлежат ли самим авторам эти надписания, и в эту ли эпоху возник обычай давший повод к последнему наименованию, — что новокрещенные (неофиты) с этого воскресения переменили белые одежды, надетые на них при крещении, на обыкновенные [775].

Вознесение

На Вознесение самые ранние беседы — у св. Григория Нисского и Златоуста. Блж. Августин свидетельствует, что праздник чтится везде, Сократ называет его «всенародным (*πάνδημος*) праздником» [776]. Апостольские Постановления указывают на Вознесение праздник, свободный от работ [777]. Установлению праздника могло способствовать сооружение царицей Еленой на Масличной горе великолепной базилики [778] (разрушенной сарацинами); кроме нее на самом месте вознесения была церковь [779] (есть и теперь). Но замечательно, что на Елеонской горе, судя по описанию аквитанской паломницы, не совершалась служба в это праздник, который у паломницы и не называется «Вознесением», а «40 днем после Пасхи». Под этот день еще в среду в Вифлеемской

пещере Рождества Христова было бдение, на которое шли из Иерусалима «после 6 ч.» (12 часов дня); на другой день здесь же была литургия с подходящими проповедями пресвитеров и епископа, так что возвращались в Иерусалим поздно [780].

Пятидесятница

Пятидесятницей, как и в III в., считался то 50-дневный период от Пасхи, то заключительный день его, Пятидесятница. Пятидесятница в смысле периода пользовалась той же льготой в отношении поста, как и в III в. [781] и в отношении коленопреклонений, как во II и III в. [782]. «В 50 дней пятидесятницы и коленопреклонений не бывает, и пост не заповедан {с. 264} (οὔτε προσετάκται)» [783]. Но это обычай еще не имел повсеместного распространения. «Так как есть некоторые преклоняющие колена в день Господень и во дни Пятидесятницы, то дабы во всех епархиях все одинаково соблюдаемо было, угодно святому Собору, чтобы стоя приносились молитвы Богу» [784]. Блж. Августин говорит: «не знаю, всюду ли соблюдается то, чтобы молиться стоя в эти дни (Пятидесятницы) и во все воскресенья» [785]. По свидетельству прп. Кассиана в Египте «во все дни Пятидесятницы никто вовсе не преклоняет колен и не держит поста до 9 ч.», но Кассиан не видел, «чтобы это с такою точностью соблюдалось в сирийских монастырях»; и в египетских отмена поста в Пятидесятницу выражалась только в том, что «пища принималась вместо 9 ч. в 6-й (12 часов дня), а количество и качество ее не изменялось» [786]. По словам аквитанской паломницы, в Иерусалиме

«от Пасхи до Пятидесятницы совершенно никто не постится, даже и апотактиты»; но служба там в Пятидесятницу не отличалась от обычной непостной, исключая среду и пятницу, когда обычная в эти дни лития (oriceditur) на Сион совершалась утром, так как не было поста; и бывала «мисса (литургия?) по чину своему» [787].

Пятидесятница в тесном смысле считалась праздником только в честь Святого Духа. «Почти день Духа», — призывает Григорий Богослов в слове на этот праздник [788]. Может быть в виду этого и по связи крещения с миропомазанием существовал обычай, упоминаемый и в III в. Тертуллианом [789], крещения в Пятидесятницу. У блж. Августина есть слово в Пятидесятницу к новокрещенным, которым он, между прочим, говорит: «что видите здесь происходящим пред вами на алтаре Божиим, то вы уже видели и в прошлую ночь» [790], следовательно, в ночь на праздник бывало бдение, на котором совершалось крещение. Имп. Феодосий Младший запрещает театральные игры «в Пасху и Пятидесятницу, пока носятся светлые крещальные одежды и читается воспоминание апостольского страдания» (Деяния) [791]. В Иерусалимской Церкви Пятидесятница имела, по описанию аквитанской паломницы, выдающееся и богослужение. В этот день, говорит паломница, «бывает большой труд народу». Праздник открывается, впрочем, обычной воскресною утренею с таким же Евангелием в храме Воскресения, начинающеюся, как и ежедневная утренняя, с пения петухов. С наступлением утра в Мартириуме совершается литургия с проповедью пресвитеров и епископа; из-за предстоящих литаний

отпуст ускоряется и бывает до 3 часа (9 часов утра). Сразу после отпуста народ ведет епископа в песнопениями на Сион, где в церкви на месте сошествия Святого Духа читается место из Деяний об этом событии, бывает проповедь пресвитеров на ту же тему; «потом по чину своему бывает мисса, совершается и тут приношение (offertur — литургия)». Народ отпускается на обед. После обеда бывает богослужение на Елеонской горе, — именно сначала вечерня (не названная так) на Имвомоне (месте вознесения):

«Садится [792] епископ, пресвитеры и весь народ, бывают чтения, попеременно поются песни и антифоны, приличествующие дню и месту: молитвы, которые вставляются, всегда имеют такое содержание, что подходят ко дню и месту (о сошествии Св. Духа); читается также и то место из Евангелия, где говорится о вознесении Господа на небо по воскресении [793]; по окончании благословляются оглашенные, потом верные, и сходят оттуда в 9 ч. и с песнями идут в Елеонскую церковь над пещерой, где Господь сидел и учил апостолов. По прибытии туда уже после 10 ч. (4 часа вечера) там совершается вечерня (lucernare), произносится молитва, благословляются оглашенные, потом и верные (это собственно только лития к вечерне, совершенной на Имвомоне) [794]. Оттуда весь народ до одного спускается с епископом при пении песней и антифонов, приличествующих этому дню, и идут медленно к Мартириуму. Когда подходят к городским воротам бывает уже ночь (после 6 часов вечера) и выносят навстречу народу множество церковных светильников и так как довольно далеко от ворот до Мартириума, то приходят туда около 2 ч. ночи (= 7 часов вечера), потому что идут медленно и все из-за народа, чтобы он не утомлялся. Весь народ с епископом входит при песнях в Мартириум большими дверями, что со стороны площади. По входе в церковь поются песни, произносятся молитвы, благословляются оглашенные, за ними верные (2-я лития к вечерне, начатой на Имвомоне). И оттуда снова с песнями идут в Воскресение; и когда придут в Воскресение, подобным же образом поются песни и антифоны, произносятся молитва, благословляются оглашенные, за ними верные (3-я лития к той же вечерне). Подобное же совершается у Креста (4-я лития). И оттуда снова весь христианский народ до одного человека ведут епископа с песнями на {с. 266} Сион; когда придут туда бывают приличествующие чтения, поются псалмы и антифоны, произносятся молитва, благословляются оглашенные, за ними верные и бывает отпуст (5-я лития, самая торжественная, с чтениями, т. е. должно быть целая вечерня). По отпущении все подходят к руке епископа и затем каждый возвращается к себе домой около полуночи» [795].

Таким образом богослужение Пятидесятницы в Иерусалимской Церкви IV в. по количеству литий и продолжительности напоминает богослужение Великого четверга под пятницы, только первое занимало целый день, а второе — ночью.

Седмица Пятидесятницы и пост после нее

Апостольские Постановления предписывают праздновать Пятидесятницу целую неделю [796]. Но в Иерусалимской Церкви, по словам аквитанской паломницы, «со следующего

дни Пятидесятницы все постятся по обычаю, как во весь год, каждый как может, исключая дни субботные и воскресные» [797]; восстанавливается и обычное богослужение. «После нее (Пятидесятницы) одну седмицу поститесь, ибо справедливо, чтобы вы и веселились о даре Божиим и постились после послабления» [798], предписывают Апостольские Постановления. Таким образом теперь же получил начало Петров пост, в качестве торжественного восстановления обычных постов года после 50-дневной отмены их.

Неподвижные праздники

Разработав почти до нынешнего состава круг важнейших подвижных праздников, рассматриваемый период меньше сделал для неподвижных праздников; наиболее важное в этом последнем отношении — введение 3 новых праздников: Рождества Христова, Сретения и Воздвижения.

Рождество Христово и Богоявление.

Праздник Рождества Христова выделился из Богоявления вследствие того, что этот последний праздник имел слишком уж сложный ряд воспоминаний. Судьбы этих двух праздников тесно связаны и у них история общая. — Получивший начало в III в., но не имевший тогда всеобщего распространения [799], праздник Богоявления (τῷ θεοφάνειῳ или ἑπιφάνειῳ) теперь вводится в самых отдаленных странах: упоминается во Фракии в 304 г., в Галлии в 362 г., в Испании в 380 г. [800]; только донатисты в Африке отвергают его как нововведение [801]. Законом ок. 400 г. на Богоявление запрещены цирковые представления, но от судопроизводства этот день делан свободным {с. 267} только при Юстиниане [802]. Но не везде с этим праздником соединяются одинаковые воспоминания. По Апостольским Постановлениям (Сирия) [803] и по древнейшему коптскому календарю [804] этот праздник посвящен крещению Господню [805]. Блж. Августин в своих 6 словах на этот праздник говорит только о поклонении волхвов [806]. Для всего же почти Востока до конца IV в. это праздник в честь Рождества Христова [807]. Из описания Богоявления в Иерусалиме у аквитанской паломницы очевидно, что это был праздник в честь Рождества Христова. Начало описания не сохранилось и уцелевшая часть его говорит уже о возвращении литии в Иерусалим из Вифлеема при пении «Благословен грядый во имя Господне»; лития подходила к Иерусалиму уже пред рассветом; следовательно, всю ночь под праздник бывало бдение в Вифлеемской церкви, которое по уходе литии продолжалось там клиром и монахами; лития с епископом входила в Воскресение, «где уже горят бесчисленные лампы; там поется псалом, произносится молитва, получают благословение от епископа сперва оглашенные, потом верные». В 2 ч. (7 часов утра) бывает в Мартириуме литургия с проповедью и чтениями, а после нее с пением идут в Воскресение и отпуст бывает около 6 ч. (12 часов дня). Вечерня — ежедневная. На 2 и 3 день праздники служба тоже бывает (proceditur) в Мартириуме (на Голгофе) такой же продолжительности до 6 ч. и столь же радостная (laetitia); на 4 день так же празднуют (celebrantur) в Елеонской церкви, на 5 день — в церкви Лазаря, на 6-й в Сионе, на 7-й в Воскресении, на 8-й опять в Мартириуме. Все эти дни столь же

торжественная служба совершается и в Вифлееме местным клиром и тамошними монашествующими. Паломница отмечает богатое украшение церквей в этот праздник:

«там не увидишь ничего, кроме золота, драгоценных камней, шелка; посмотришь ли на ткани, они чистого шелка, шитые золотом; посмотришь ли на завесы, они также чистого шелка, шитые золотом (следовательно, храм драпировался материями, как теперь делается в римском Соборе св. Петра к торжествам); сосуды же все выносятся в этот день золотые, украшенные камнями» [808].

Что праздник этот, который паломница в другом месте называет «Богоявлением» (epiphania) [809], посвящен был рождеству Христову, видно было из близкого и широкого соприкосновения праздничного {с. 268} богослужения с Вифлеемом, а также из того, что чрез 40 дней после этого праздника чествовалось сретение Господне [810].

Не в одном Иерусалиме к этому времени (кон. IV в.) Рождество Христово как бы затенило другие воспоминания, соединявшиеся с праздником Богоявления. Так было по всему Востоку. Епифаний Кипрский доказывает (в полемике в алогах), что рождение Спасителя было 6 января, а крещение 8 ноября [811]. По свидетельству Иоанна Кассиана в Египте под Богоявлением «разумеют крещение Господне и рождество по плоти, и потому торжество того и другого таинства празднуют не в два дня, как в западных областях а в один» [812]. Армянская церковь и до сих пор празднует Рождество Христово 6 января. Даже после того, как Восток под влиянием Запада отделил Рождество Христово от Богоявления, первому продолжали усваивать наименование Богоявления. Василий Великий говорит о Рождестве Христовом: «будем называть этот праздник наш Богоявлением» [813]. Григорий Богослов говорит: «ныне мы празднуем Богоявление или праздник Рождества» [814].

Ранее всего праздник Рождества Христова отделился от Богоявления в Римской церкви. По свидетельству Иоанна, еп. Никейского (IX в.), не известно на чем основанному, эта церковь начала праздновать Рождество Христово 25 декабря при папе Юлии (337–352) [815]. В одном сводном календарно-хронографическом памятнике, доведенном до 354 г. и носящем разные названия (Anonymus Cuspiniani, Catalogus Bucherianus, Calendarium Furi Philocali) [816], в отделе Depositio martyrum (дни смерти мучеников) в 8-й календы января (= 25 дек.) показано «день рождения Христа в Вифлееме», а в отделе Annales заметка: «в консульство Цезаря Августа и Емилия Павла родился Христос в 8 календы января в пятницу, в 15-й день новолуния». Следовательно, Рождество Христово в Риме стало праздноваться 25 декабря до 354 г. и должно быть задолго до этого года. Папа Ливерий (352–366) при посвящении в инокини сестры св. Амвросия Медиоланского Марцелины указывал ей на значительность в совпадении этого события {с. 269} ее жизни с днем рождения Спасителя от Девы и при этом упоминал о чудесах претворения воды в вино в

Кане и насыщения 4000 человек [817]. Это показывает, что с одной стороны в Риме существовал уже самостоятельный праздник Рождества Христова не тождественный с Богоявлением (с этим последним Ипполит Римский соединяет воспоминание о крещении) [818], с другой — что однако это праздник еще ассоциировался в сознании римских христиан с Богоявлением (чудо в Кане и чудо насыщения — памяти Богоявленские) [819]. Самое раннее слово на Рождество Христово {с. 270} из западных отцов у Зенона Веронского (†380 г.). — На Востоке праздник становится прежде всего известен в Каппадокии: Василию Великому († 379 г.) принадлежит уже, как мы видели, слово с надписанием «на св. Рождество Христово»; может быть ему принадлежит и первоначальное введение этого праздника на Востоке [820]. Друг Василия Великого Григорий Богослов насаждает праздник в Константинополе. Когда после смерти Валента и вступления на престол Феодосия Великого православные в Константинополе вздохнули свободно от арианских притеснений, то они получили в лице исаврийского отшельника Григория Богослова, бывшего еп. Сасимского, своего первого епископа; свое служение он начал в частной церкви, которую назвал Анастасией; в ней он первый раз в Константинополе в 379 г. 25 дек. совершил праздник Рождества Христова [821]. Таким образом первым актом восстановления православия в столице было введение нового праздника. Деятельность св. Григория Богослова в Константинополе была непродолжительна (до 381 г.); с удалением его могло быть отменено его нововведение, поэтому неудивительно, что одно известие, правда довольно позднее (у Иоанна Никейского IX в.), приурочивает введение праздника Рождества Христова в Константинополе ко времени имп. Аркадия (395–408 г.): посетивший свою мать и брата имп. Гонорий расположил их к установлению по примеру Рима этого праздника [822]. В Антиохии св. Иоанн Златоуст на память мученика Хрисогона 20 дек. 386 или 388 года [823] говорил, что в наступающее 25 дек. впервые будет здесь праздноваться Рождество Христово, — что на Западе этот праздник издавна известен, а в Антиохию сведения о нем проникли лет 10 тому назад; что сам он давно желал и даже в тайне молился, чтобы этот праздник совершался и в Антиохии [824]. Наступивший чрез несколько дней праздник собрал множество народа, и в беседе к нему Златоуст опять касается истории праздника. Он говорит, что о празднике много спорили в Антиохии, одни считали его нововведение, другие указывали на то, что он издавна совершался на Западе от Фракии до Кадикса; по трем основаниям Златоуст призывает слушателей к почитанию праздника: а) из-за быстроты, с которой он распространяется:

«хотя нет еще 10 лет, как этот день стал известен нам, но как будто издавна и за много лет преданный нам, так он процвел от вашего усердия; прекрасные и благородные растения, быв посажены в землю, скоро достигают великой высоты и отягчены бывают плодами, так и этот день... вдруг так возрос и принес столь великий плод, что, как можно теперь видеть двор наш наполнен, и вся церковь стеснена от многолюдного стечения»;

б) что 25 дек. есть день рождения Спаси {с. 271} теля, по Златоусту, подтверждается хранящимися в Риме документами о переписи при Августе; в) это видно и из того, что зачатие Спасителя по евангелисту Луке последовало чрез 6 месяцев по явлении арх.

Гавриила Захарии, а последнее должно было иметь место в месяце тисри (= сентябрь) в день очищения [825]; если же зачатие Спасителя было в марте, то рождение его должно было падать на декабрь [826]. — Несколько позднее новый праздник получил признание в двух других центрах тогдашнего христианства: Александрии и Иерусалиме. В то время, как еще в бытность Кассиана в Египте (ок. 380 г.) там не было праздника 25 дек., [827] в 432 г. (в патриаршество Кирилла Александрийского) в Александрии произносит проповедь на Рождество Христово 29-го числа египетского месяца хийяк (= 25 дек.) приезжий еп. Емесский Павел [828]. — Что касается Иерусалима, где, как мы видели, аквитанская паломница (ок. 385 г.) праздновала Рождество Христово 6 янв., то по свидетельству Василия Селевуйского, «Ювеналий (425–428 г., еп. Иерусалимский), занимающий теперь славную и важную кафедру Иакова, начал праздновать день рождения Господа» [829]. С этими достоверными известиями согласны в общем и позднейшие разукрашенные в пользу Римской Церкви и несвободные от анахронизмов предания [830] о введении праздника Рождества Христова на Востоке. По одному из этих преданий Иерусалимский еп. Кирилл, по другому Ювеналий, письмом к Папе Юлию жаловался на неудобство праздновать Рождество Христово и Крещение в один день: «нельзя идти в одно время в Вифлеем и на Иордан», и просил исследовать и определить день Рождества Христова; папа рекомендовал практику своей церкви — празднование Рождества Христова 25 дек. Василий Великий поручил Григорию Богослову установить на Константинопольском Соборе это празднование. Златоуст тоже дал на это согласие. Из Кипра призван был Епифаний, чтобы он, как природный иудей, на основании Писаний, утвердил день. Патриархи Феофил Александрийский и Флавиан Антиохийский приняли новый праздник. Ввиду такого единодушия и еретические секты последовали в данном случае кафолической церкви. — Успехом своим новый праздник конечно обязан величию чествуемого события. Но введение его потребовало немало времени и не обошлось без борьбы. Уже Епифаний Кипрский, считавший днем рождения Спасителя 6 января, на основании замечания св. Луки, что при крещении Спасителю было около 30 лет [831], настойчиво {с. 272} доказывает («много раз я вынужден был говорить»), что рождество Спасителя не могло быть в то же число месяца, что и крещение [832]. Против этого отождествления возражают также Златоуст: «не тот день, в который родился Спаситель, должно называть явлением (Ἐπιφάνεια), но тот, когда Он крестился, не после рождения Он сделался всем известным, но когда крестился (следует ссылка на Ин. 1, 33) [833] и мимоходом блж. Иероним: «в рождении Своим Сын Божий явился миру сокровенно, а в крещении — совершенно» [834]. Обычай празднования в один день Рождества Христова и Крещения не был оставлен по местам на Востоке и в VI в. Косма Индикоплевс (ок. 530 г.) замечает, что тогда как Рождество Христово всюду празднуется в декабре, одни иерусалимляне «по легковерному предположению (στοχασμοῦ)» празднуют его вместе с Богоявлением [835].

С выделением Рождества Христова в особый праздник, на Востоке за Богоявлением осталось одно лишь воспоминание крещения. Для Апостольских Постановлений Богоявление — праздник только в честь крещения [836]. Еще Ефрем Сирийский в гимнах на Богоявление говорит о крещении Христовом и об оглашенных [837]. Одновременно с разделением праздников должны были на Востоке к 6 января приурочить крещение

оглашенных, в связи с чем теперь же возник обычай особого чествования воды, освящавшейся в этот праздник для крещения оглашенных. Иоанн Златоуст в беседе на Крещение Господне говорит:

«Христос крестился и освятил естество вод, и потому в этот праздник все, почерпнув воды (ὕδρεσάμενοι) в полночь, отлагают для дома и хранят во весь год влагу (τῆ νάματα) от освященных сегодня вод; и бывает явное знамение: естество тех вод не портится от долготы времени, но целый год и часто два или три сегодня взятая вода остается неповрежденною и свежее (ἀκέρκιον καὶ νεαρὸν) и после такого промежутка не уступает водам, только что почерпнутым из источника» [838].

Сретение

Иерусалимская церковь, по свидетельству галльской паломницы, в эту уже эпоху праздновала и день Сретения Господня. Праздник не имеет у паломницы названия, а обозначается «40 день от Богоявления» и образ выражения ее («празднуется здесь с большою честью») по-видимому дает понять, что на родине паломницы этого праздника не было.

«В этот день служба бывает в Воскресении (не в Мартириуме, как в величайшие праздники и как литургия в воскресный день) и все совершается по порядку с величайшим торжеством как бы в Пасху (!); проповедуют все пресвитеры, и {с. 273} потом епископ, толкуя всегда о том месте Евангелия, где в 40-й день Иосиф и Мария принесли Господа во храм» [839].

Воздвижение и Обновление храма Воскресения.

В той же Иерусалимской Церкви получил теперь начало и праздник обретения (и воздвижения) Честнаго Креста, стоявший в тесной связи с праздником обновления храма Воскресения, как и самые события эти непосредственно связаны друг с другом. Император Константин, как только стал единодержавным, решил построить церковь на гробе Господнем, который язычники, по свидетельству Евсевия, засыпали, сравняли с землей и воздвигли над ним храм Венеры; пещера гроба была найдена глубока под землей и над ней сооружен великолепный храм [840]. Рассказывает Евсевий и о посещении матерью Константина св. Еленою святых мест, о богатых дарах храмам, построенным ее сыном в Вифлееме и на Масличной горе. Об обретении Креста Евсевий не упоминает. О последнем говорит уже Сократ и Созомен [841]. По их рассказу, определили, какой Крест Господень из трех найденных, по чуду исцеления, совершившемуся чрез возложение на смертельно больную женщину, а по позднейшим рассказам (например у Павлина Ноланского VI в.) [842] по чуду воскрешения. Обретение креста Сократ неверно помещает после Никейского Собора, так как Елена умерла в год последнего; вернее указывает год

события Александрийская хроника: 320-й; хронограф Феофан еще ранее. Далее Иерусалима праздник в эту эпоху едва ли имел распространение; о нем никто не упоминает: он мог быть разве в церквах, получивших часть древа (например в Константинополе); общецерковное чествование он начал получать, должно быть, только по возвращении взятой персидским царем Хозроем части древа императору Ираклию. День этого последнего события, 3 мая, на Западе ранее (с VII в.) стал праздноваться, чем 14 сентября [843]. Понятно, в Иерусалиме день Обретения (Воздвижения) Креста был величайшим праздником в эпоху еще свежей памяти о событии. Вот описание праздника у паломницы.

«Днем обновлений зовется то время, когда святая церковь, что на Голгофе, которую зовут Мартириумом, посвящена Богу; и святая церковь, что в Воскресении, то есть на том месте, где Господь воскрес после страданий, и она посвящена в этот день Богу. Обновление этих святых церквей празднуется с величайшею честью потому, что в этот день обретен Крест Господень. Поэтому и было так устроено, что день первого освящения вышеназванных церквей был тот день, когда обретен Крест Господень, чтобы все вместе праздновалось в один и тот же день со всею радостью. А в священном писании находим, что день обновления есть тот день, когда святой Соломон, по довершении дома {с. 274} Божия, который сооружал, стал перед алтарем Бога и молился, как писано в книгах Паралипоменон. И так, когда наступают эти дни обновлений, они чествуются восемь дней: за много дней начинают собираться отовсюду, не только из отшельников или апотактитов из различных провинций, то есть из Месопотамии, и Сирии, и Египта, и Фиваиды, где много отшельников, но и из всех различных мест и провинций; ибо нет никого, кто бы в этот день не стремился в Иерусалим к толикой радости и к столь честным дням; и миряне, как мужи, так и жены верным духом подобным же образом собираются в эти дни из всех провинций в Иерусалим, ради святого дня. В эти же дни собираются в Иерусалиме епископы — когда из немного — более сорока или пятидесяти; и с ними приходи много из клириков. И что говорить много? Тот, кто не будет участвовать в столь великом торжестве и эти дни, полагает, что он впал в величайший грех; если только не будет какой-нибудь препятствующей необходимости, которая удерживает человека от благого намерения. В эти дни обновлений украшение всех церквей бывает то же, какое бывает в Пасху и в Богоявление; и каждый день правится служба в различных святых местах также, как в Пасху и в Богоявление. Ибо в первый и второй день правится служба в большой церкви, которая зовется Мартириум. На третий день — на Елеоне, то есть, в церкви, что на горе, откуда вознесся Господь на небо после страданий. в каковой церкви есть пещера, в которой учил Господь апостолов на горе Масличной. В четвертый же день... (дефект)» [844].

Также по свидетельству Созомена, с времени освящения Маритриума при Константине Великом «иерусалимская церковь совершает этот праздник ежегодно и весьма торжественно, так что тогда преподается таинство крещения и церковные собрания продолжаются 8 дней; по случаю этого торжества туда стекаются, для посещения св. мест, многие почти со всей подсолнечной» [845].

Богородичные праздники. Успение и Благовещение

С ослаблением язычества, борьба с мифическим элементом которого не позволяла останавливаться на подробностях земного происхождения Спасителя, христианство могло воздать должное чествование после Христа и Его Матери. Константин Великий построил Ей три храма в новой столице. В Риме до построения Либертианской базилики, которая до последнего времени считалась древнейшим храмом, существовала, как обнаружили недавние исследования, церковь в честь Пресв. Богородицы (Maria Antiqua). Супруга имп. Маркиана (450–457 г.) Пульхерия построила в Константинопольском предместье Влахернах так известный впоследствии храм Богородицы [846], а также храмы Ей Одигитрии и в Халкопатии. {с. 275} Ефесский Собор (431 г.) происходил в церкви Пресв. Марии [847]. Ей же посвящен был храм спудеев в Иерусалиме [848]. В похвальной речи Феодора св. Феодосию (ок. 500 г.) говорится, что в палестинских монастырях ежегодно с большой торжественностью совершается память Богородицы (Θεοτόκου μνήμη) [849], т. е. должно быть Успения Ее. Если слова на Благовещение патр. Константинопольского Прокла (†446 г.) и Равеннского Петра Хрисолога (†450 г.) подлинны, то в эту же эпоху возник и праздник Благовещения; в пользу этого может говорить и тесное соотношение его с Рождеством Христовым.

Мученические памяти

Прекращение гонений, отодвинув мучеников в священную даль прошлого, не могло не усилить чествования их. Праздники в честь их возникали тем естественнее, что были у всех на виду останки их и гробы [850], и точно известны дни кончины их. Каждая церковь имела длинный ряд мучеников и теперь стали заботиться о том, чтобы собрать в одно сведения о времени и месте страдания из и неопустительно совершать память их. У каждой значительной церкви образуется свой месяцеслов святых. Составление его было тем легче, что относительно многих мучеников сохранились или официальные протоколы [851] следствия и суда над ними или же записи, сделанные самими христианскими очевидцами при страдании и тотчас по кончине мученика [852]. Нужно было только сгруппировать эти сведения, а это стали делать еще в III в., причем в некоторых церквях дело это получило самую тщательную и систематическую постановку [853]. Ввиду этого {с. 276} неудивительно, что в IV в. у частных церквей возникают месяцесловы своих мучеников.

Месяцесловы

а) Филокала

Первоначально эти месяцесловы присоединялись к языческим календарям, в которых наряду с языческими праздниками обозначались дни кончины и памяти мучеников, также

как важнейшие христианские праздники. Таков, например, календарь в вышеупоминавшемся хронографе, принадлежащий Филокалу [854]. Это чисто языческий календарь на 352 г.; но к нему присоединены: список 12 римских пап (с Луция до Юлия I, с 252 г. по 352 г.) с обозначением дня погребения их (список носит название *Depositio episcoporum*) и такой же список римских мучеников (*Depositio martyrum*, достигающий 304 г.), имеющий 22 памяти их. В этот последний внесены и св. папы, скончавшиеся мученически (Сикст, Фавиан, Каллист, Пантиан); упоминается несколько и не римских мучеников (Киприан, Перпетуя и Филицитата — из африканской церкви, дочерней по отношению к римской); кроме мучеников только 2 памяти апостолов (22 февр. «кафедры Петра в Антиохии» и 29 июня Петра и Павла) и один праздник Рождества Христова — 25 дек. При именах нет титула «мученик» или «святой» — из 22 памятей мучеников этого календаря 16 вошли в наши святцы (важнейшие, кроме уже упомянутых: Агнии 21 янв. и Лаврентия 10 авг.).

б) Полемиа Сильвия

Такого же чисто местного и полуязыческого характера календарь Полемиа Сильвия (*Polemius Silvius*), епископа *Sitten'a* в сев. Италии (435–455 г.) В нем указываются языческие праздники (всех 53, а у Филокала более 100): *Carmentalia*, *Lupercalia*, *Terminalia*, *Quinquatria*, *Lavatio Cereris* (омовение Цереры), *feriae servorum* (праздник рабов 18 дек. = Сатурналии), *feriae {с. 277} ancillarum* (праздник рабов 7 июля), *natales* (дни рождения) цезарей, Цицерона, Вергилия, дни заседаний сената и церковных игр и рядом — христианские памяти: Богоявление, смерть Христа 25 марта, воскресение Его 28 марта, Рождество Христово и 6 праздников святых: *depositio Petri et Pauli* 22 февр. (не 29 июня), Винцентия, Маккавеев, Ипполита, Стефана, Лаврентия. Таким образом, это календарь, предназначенный как для светского, так и для церковного употребления [855].

в) Сирский

Из чисто христианских месяцесловов древнейший — это Сирский из рукописи (нитрийского происхождения) 411 г. с заглавием: «Имена господ наших исповедников и победителей и дни их, в которые они приняли венцы» [856]. Составлен в 380–400 г. Состоит из двух различных частей (собственно месяцеслова, заключающегося словами «здесь кончаются исповедники Запада» и прибавления к нему с заглавием: «Имена наших господ исповедников, умерщвленных на Востоке», где уже не по числам месяца, а по иерархическим степеням указываются епископы, пресвитеры и диаконы, скончавшиеся мученически в Персии (Персия считалась таким образом тогда Востоком христианским). В месяцеслове, начинающемся с декабря (но 1–25 дек. — дефект), памяти на большую половину дней года. Пред именем мученика большей частью обозначается место его страдания, у иерархических лиц указывается их сан. Кроме мучеников, среди которых есть и Маккавеи, встречаются и памяти епископов: 1 Римский, по 2 Александрийских, Антиохийских и Палестинских и 2 неуказанных городов; при этом у некоторых из этих немучеников добавка: «память». Из апостолов «Стефан апостол и корифей мучеников» 26 дек. [857], Иоанн и Иаков 27 дек., Павел и Петр «корифей апостолов» 28 дек.; из

праздников только Богоявление 6 января, но Рождество Христово — дефект; «в пятницу после Пасхи память всех мучеников». Таким образом, месяцеслов почти исключительно мученический. Из мучеников некоторые выделяются месяцесловом в разряд «древних»; это должно быть все пострадавшие до Диоклетиана. Что касается этнографического распределения памятней, то наиболее никомидийских святых: имя Никомидии упоминается 32 раза; Антиохии 24, Александрии 19, Константинополя, Рима и Иерусалима по 2; должно быть месяцеслов первоначально составлен был в Никомидии и постепенно подвигался к востоку, обогащаясь памятнями, а в Персии получил механическое добавление второй части. Таким образом это тип поместного месяцеслова на первых шагах развития его в {с. 278} общецерковный [858]. Он имеет много общих памятней с псевдо-Иеронимовым месяцесловом VII в. и с нашим (например Игнатий, Поликарп, Агнесса, Перпетуя, Вавила, Памфит, Хиония. Агафия, Алатон, Роман, Пелагия и др.), но большей частью в другие числа месяца.

г) Карфагенский

Другой поместный месяцеслов той же эпохи карфагенский с заглавием: «Здесь содержатся страдания святых и преставления епископов, которым ежегодно празднует карфагенская церковь» [859]. Позднейшая память, по-видимому, начала V в. Календарь начинается с Пасхи 19 апреля и обрывается на 16 февраля; памяти на 80 дней; к именам прибавляются титулы; мч., св. мч., ап., евангелист. Из праздников Рождество Христово и Богоявление (Epirhania); есть памяти Маккавеев, Иоанна Крестителя, младенцев, убиенных Иродом, апп.. Андрея, Иакова, «которого убил Ирод», Луки, Стефана, 8 Карфагенских епископов, из мучеников 15 общие с нашими святыми.

д) Готский

От той же эпохи (ранее половины V в.) сохранился отрывок готского (арианского) календаря на 23 окт. — 29 нояб. [860], с именами исключительно готскими (строго национальный, — например нет памятней Климента и Цецилии); 14 ноября — ап. Филиппа, 29 ноября — ап. Андрея.

Лики святых в месяцесловах

Обозрение этого ряда календарей достаточно показывает, что собственно это месяцесловы мученические и только изредка и постепенно в них привносили другие памяти — прежде всего апостолов, главным образом как первых мучеников. [861]. Можно думать, что из апостолов {с. 279} большинство в эту уже эпоху получили место в святцах церковей, которые считали их своими основателями или где открыты были останки их (в Риме — Петра и Павла, в Иерусалиме — Иакова, в Александрии — Марка [862]). Но очень скоро, ранее чем мученические, памяти апостольские должны были стать общецерковными.

Император Константин Великий построил в Константинополе «храм (μνήμη) апостолов» [863], в котором и погребен [864]. Из отдельных апостолов в эту эпоху общецерковное распространение получила память апп. Петра и Павла. То же можно сказать и о памяти Иоанна Крестителя и св. Стефана [865]. — Рассмотренные календари показывают, что рядом с своими мучениками местные церкви чтили память своих епископов, но при этом характерно, что дни, посвященные последним обозначались другим термином: не *natanlitia* («день рождения», иначе — «страдания»), а «памяти» (сирский месяцеслов) или «преставления» (карфагенский месяцеслов). По Созомену тоже каждая самостоятельная поместная Церковь (например Маюмская, Газская) «совершает свои торжества (πανηγύρεις) мучеников и памяти (μνεΐας) бывших у них иереев» [866]. Почившая иерархия местной Церкви таким образом ставилась почти в один разряд с мучениками и должно быть вся (в карфагенском календаре 8 местных епископов) [867]. {с. 280} — Позднее и медленнее других входят в месяцесловы ветхозаветные святые и ангелы. Первые входили должно быть по мере обретения из останков. Созомен упоминает об обретении мощей прп. Захарии [868], блж. Иероним о перенесении костей прор. Самуила из Иудеи в Константинополь [869]; позднейшие известия (синаксари, месяцесловы) говорят об обретении останков прор. Исаии, Никодима, прор. Даниила, Маккавеев и матери их, Захарии, отца Предтечева, Вифлеемских младенцев, Симеона Богоприимца [870]. Но из этих святых в настоящий период получили почитание только Маккавеи, как мы видели из Календарей Пилемия Сильвия, сирского и карфагенского, и младенцы, называемые последним календарем (у Иоанна Златоуста есть беседа на память Маккавеев, у блж. Августина — 2 слова). Таким образом почитание ветхозаветных святых очень медленно проникало в церковь и развилось позднее; Западная Церковь не имеет их в месяцеслове. — Что касается Ангелов, то о чествовании их в эту эпоху достаточно говорит построенный Константином Великим в Константинопольском предместьи храм Архангелу Михаилу, при котором, по свидетельству рассказывающего об этом Созомена, совершалось много исцелений [871]. По местам приходилось бороться даже с крайностями в чествовании Ангелов, как например Во Фригии и Писидии, где обличавшаяся еще ап. Павлом служба Ангелам [872] вызвала постановление Лаодикийского Собора о «том, что христианам не следует оставлять церковь Божию и удаляться и почитать Ангелов (ἄγγέλους ὀνομάζειν) и совершать им службы (συνάξεις ποιῆν)» [873]. — Само по себе понятно, что о чествовании подвижников преподобных еще не могло быть речи.

Службы святым

Выражалось чествование святых, т. е. по большей частью мучеников, совершением под день памяти их бдения и в день памяти литургии с агапой или по крайней мере общим причащением. На богослужении произносилось похвальное слово о мученике и читались его страдания. Служба совершалась большей частью на гробах самих мучеников, следовательно за городом. Все это видно из ряда бесед у св. отцов на память мучеников. «Посмотри как смешно, — говорит Златоуст в беседе на день мучеников, — после такого собрания (σύνοδον), после бдений (παννυχίδας), после слушания свящ. Писаний, после причащения Божественных Таин и после духовной щедрости (χορηγίας — подаяние

бедным или агапа для них по случаю праздника) видеть мужа и жену целые дни проводящими {с. 281} в харчевне» [874]. Сидоний Аполлинарий, еп. Арвернский (= Клермон в Галии) V в., так описывает праздник св. Иуста:

«Мы сошлись на гроб св. Иуста. Процессия была предрассветная, торжество годичное, огромная толпа обоих полов, которой не вместила поместительная базилика, притом же окруженная обширными криптопортиками. По окончании чина (cultu) бдения, которое совершали монахи и клирики — псалмопевцы с чередующимся сладкопением (alternante mulcedine), каждый пошел восвояси, недалеко впрочем, чтобы к третьему часу (9 утра) быть опять, когда священниками имела быть совершена божественная служба (res)» [875].

Памяти мучеников бывали на каждой неделе раза по два и должно быть каждый раз совершались с такой же торжественностью. Златоуст говорит: «недавно (πρόην) блаж. Вавила с 3 отроками собирал нас сюда: сегодня два св. воина (муч. Ювентин и Максим) поставили в строй воинство Христово» [876]. По блж. Феодориту, «в храмы мучеников мы сходимся не раз и не два, и не пять раз в году, но часто совершает из праздники (πανηγύρεις)» [877]. С такою же торжественностью совершались памяти и тех немногих святых, которых имели тогдашние месяцесловы кроме мучеников, как например Маккавеев, младенцев, убитых Иродом. Иначе не могло быть потому уже, что на этих святых церковь смотрела так же, как на мучеников. Св. Златоуст отмечает особенное усердие, с каким в день Маккавеев собирался народ [878] в Антиохию, месте страдания их, где была базилика в честь их [879]. Блж. Августин называет их праздник *solemne diem* [880]. Что касается Младенцев, то память их должно быть совершалась в большинстве церквей вместе с праздником Богоявления или Рождество Христово, судя по тому, что упоминание о них находится только в словах и беседах на этот праздник [881]. С не меньшею, если не большею еще торжественностью совершалась память апостолов, где были и в честь их праздники. По описанию Пруденция, посетившего Рим в 405 г., на праздник св. Петра и Павла весь город был в молитвенном движении (*Romam per omnem cursitant orantque*); большая толпа составила две громадных волны, вливавшиеся в две церкви обоих апостолов (находившиеся над из гробами и значительно удаленные друг от друга), в каждой из которых в этот день служил епископ [882]. Этот праздник {с. 282} в V в. имел в Риме даже осмидневное попразднство, если верить надписанию одного Слова папы Льва I: *in octavis ss. apostolorum* [883].

День Всех святых

В виду того, что при массовых умерщвлениях христиан в некоторые гонения, имена, как и дни кончины многих из пострадавших остались неизвестны, да и каждая Церковь чтит главным образом только своих мучеников; чтобы ни один из последних не остался в Церкви без памяти, в эту же эпоху возник праздник в честь всех мучеников, преобразовавшийся впоследствии в праздник всех святых. Мы видели, что в сирском месяцеслове такой праздник приурочивается к пятнице после Пасхи. По Златоусту же, у

которого есть беседа на этот день, он имеет место, как и ныне, в первое воскресенье после Пятидесятницы: «не прошло еще 8 дней, как мы совершили свящ. торжество Пятидесятницы, и опять нас принял лик мучеников, вернее ополчение и войско, ничем не уступающее виденному Иаковом ополчению Ангелов, но соревнующее и равное тому» [884].

Поминование усопших

В тесной связи с памятями святых стояло поминование обыкновенных усопших. В III в., как мы видели [885], еще не полагалось и особого различия между первыми и последним. Теперь не так. Блж. Августин говорит:

«в отечестве (небесном) нет места для молитвы, а только для хвалы. Почему же нет места для молитвы? Потому что ни в чем нет недостатка. О чем думают там, то и на лицо; что ожидается тем и владеют; к чему стремятся, то и получается. Однако и в этой жизни есть некоторое совершенство, это то, которого достигли мученики. Посему церковь требует, как знают верные, когда мученики именуются (*recitantur*) пред алтарем Божиим, не молиться за них, а за других поминаемых умерших молиться. Для мученика оскорбление молиться за него (*injuria est enim pro martyre orare*), за того, молитвам коего мы должны поручать себя. Ибо он подвизался против греха до крови» [886].

Впрочем Апостольские Постановления не полагают еще такой резкой грани между святыми и обыкновенными почившими: «собирайтесь в усыпальницах, совершая чтение свящ. книг и поя псалмы по почившим мучениками и всем от века святым и по братьям своим, почившим о Господе» [887]. В позднейшем отделе Апостольских Постановлений указываются и нынешние дни поминования:

«Совершайте же и третины (*трѣта*) почивших в псалмах, чтениях и молитвах ради Воскресшего в третий день, и девятины (*ἑνάτα*) в воспоминание сущих здесь почивших, и сорокоуст (*τεσσαράκοστα*) по древ{с. 283} нему образцу, ибо так народ израильский оплакивал Моисея, и годовщину о памяти почившего. И пусть раздадут из имения его нищим в поминование его» [888].

Св. Амвросий по поводу сорокоуста имп. Феодосия Великого Замечает: «одни привыкли соблюдать третий день и тридцатый, другие седьмой и сороковой» [889]. Было долгое колебание между принятием 7 или 9 дня, 30 или 40, зависевшее, должно быть от национальности Церкви; древние греки приносили жертвы за умерших в 3, 9, и 30 день; римляне — в 9 день [890]. Блж. Августин соблюдение 9 дня порицает, как языческий обычай [891]. В Палестине еще в VI в. соблюдался 7 день [892]. Сирийцы, по

свидетельству св. Ефрема Сирина, соблюдали 30 день [893]. Постепенно на Востоке принят был 3, 9 и 40, а на Западе 7 и 30 дни [894].

Памяти трясений, побед и посвящения епископа

Чтобы картина церковного года в IV–V вв. была полною, нужно назвать еще несколько праздников и постов, не принятых прямо в нынешний устав, но косвенно повлиявших на него, или характерных для эпохи. Так праздновались дни, ознаменованные особыми благодеяниями Божиими, например избавлением от наводнения, землетрясения, победами. По свидетельству Созомена, когда Александрию в царствование Юлиана грозило затопить морское наводнение, которое однако скоро прекратилось, то «день, в который это случилось александрийцы назвали «памятию трясения» (γενέσια τοῦ σεισμοῦ) и ныне еще чествуют его ежегодным праздником; последний они совершают торжественно и благоговейно, зажигая по всему городу множество светильников и вознося Богу благодарственные моления (χαραστηρίου λιτῆς)» [895]. Ср. у нас 26 окт. О празднествах в честь побед говорит Евсевий:

по низвержении Ликиния для христиан «настали радостные и торжественные дни празднеств, все исполнилось света... по городам и селам слышны были хоры хвалебных песен, которыми христиане прославляли, как были научены, во первых Царя всех Бога, потом благочестивого императора со всеми боголюбезными его чадами» [896].

Ср. у нас 27 июня, 25 дек и многолетствование в конце вечерни, утрени и литургии. Особым праздником {с. 284} ежегодно чествовался, по крайней мере на Западе, день посвящения епископа, называвшийся, как и день коронования государя, «днем рождения» его (natalis). О таком празднике упоминают в письмах св. Амвросий, Иларий, Павлин Ноланский [897]. Сохранилось и несколько бесед, блж. Августина и папы Льва I, на их natales episcopi s. episcopatus. свидетельствующих о том, в какое умиление приводил этот праздник самого епископа, и о том, как этот день чтился всем народом и насколько укреплял связь епископа с паствой [898].

Посты 4 времен

Из постов, кроме вышеуказанных главных и древних, в эту эпоху возникли на Западе «посты 4 времен года». О них упоминает папа Лев I (440–461 г.): «на протяжении всего года распределены посты, так что закон воздержания предписан для всех времен года: именно пост весенний совершается в Четырдесятницу, летний в Пятидесятницу, осенний в 7 месяце, зимний в 10-м»; в качестве основания для этих постов св. Лев указывает — благодарность Богу за собранные плоды [899]. Нынешние сроки этих постов (для 1-го — 1 нед. Великого поста, для 2-го — неделя Пятидесятницы, для 3-го — 3-я неделя сентября, для 4-го — 3 неделя Адвента — Рождественского поста) окончательно определены при

папе Григорию VII [900]. Основу для этих постов положил папа Каллист (217–222 г.), который «установил пост в 3 субботы года сообразно пророчеству о пшенице, вине и елее» [901]. Параллельно этим западным постам должно быть и на Востоке годовые посты доведены до количества 4.

Движение против почитания мучеников и монашества.

Подводя итоги сделанному IV–V веками в области богослужения, нужно главным образом признать в этой работе — быстрое обогащение церковного года памятниками и видоизменение богослужения и самого взгляда на него под влиянием монашества, стоявшее в тесной связи с широким развитием этого последнего. То и другое, надо заметить, не обошлось без противодействия со стороны тогдашних пуритан церкви. Блж. Иероним оставил полемическое сочинение (написанное в 406 г.) против галльского пресвитера Вигилияния, {с. 285} которое знакомит с тогдашним движением в христианстве (пользовавшимся сочувствием и некоторых епископов) против почитания мучеников и распространения монашества.

«Мы видим, — приводит блж. Иероним слова Вигилияния, — что применительно к обряду языческому под предлогом благочестия введено в церквях — еще при свете солнечном зажигать множество свечей; везде также лобызая поклоняются порошку (*pulvisculum* — должно быть прах с могил мучеников или пепел от сожженных тел?) не знаю какому, в маленьком драгоценном сосуде, обернутому в полотенце. Подумаешь, большую честь оказывают такие люди блаженнейшим мучениками, которых нужно освещать, тогда как их освещает Агнец, сидящий на престоле со всем блистанием Своего величия».

О бдениях в честь мучеников Вигилияний думал, «что не следует допускать их, чтобы не казаться часто совершающими Пасху» (на что блж. Иероним возражает: «поэтому и в день воскресный не должны быть приносимы жертвы Христу, чтобы не совершать часто Пасхи воскресения Господня») и ввиду «злоупотреблений ими (бдениями) со стороны юношей и низких женщин, часто замечаемых ночью» (бл. Иероним возражает: «и на бдениях пасхальных нечто подобное часто замечается»); говорил Вигилияний, имея в виду бдения мучениками, что «исключая Пасхи никогда не следует петь аллилуиа». Противник монашества и аскетизма Вигилияний «на пирушках мирских проповедовал против поста святых, и философствуя за чашами и лакомясь пирогами, он услаждается мелодией псалмов, так что только за пирушками удостоивает послушать песни Давида и Асафа и сынов Кореевых» [902]. Против монашества и вообще аскетизма восставал (в Риме и Милане) экс-монах Иовиниан; в сочинении против него (392 г.) блж. Иероним приписывает ему такие, между прочим, тезисы: «девственницы, вдовы и замужние, однажды омытые во Христе, если не разнятся между собою в других делах, имеют одинаковую заслугу»; «между воздержанием от яств и принятием их с благодарением нет никакого различия» [903]. Против аскетических тенденций времени направлен был и

Гангрский Собор (1/2 IV в.). Самое бессилие этих движений и безрезультатность их (о Вигилиянии мы знаем только благодаря Иерониму) показали их несоответствие духу христианства [904]. — Не менее важной заслугой IV–V вв. в области богослужения было объединение в формах его всего христианского мира. Такого единства в богослужении не было в христианстве ни до, ни после. Евсевий не впадает в обычное свое риторическое преувеличение, когда так характеризует литургические заслуги Константина Великого: «ныне обитатели запада назидаются его Божиими поучениями в одни и те же часы времени с жителями востока и населяющие север поют одни и те же песни с обитателями полуденными» [905].

{с. 286}

VI–VIII века.

Характер периода

Эти века можно назвать наиболее решительным и окончательным периодом в образовании нашего богослужебного устава, и суточное богослужение и церковный год теперь получают в существенно нынешний свой вид. На долю последующего времени осталась разработка того и другого во второстепенных частностях. Но сведения о столь энергичной работе этого периода в области церковного устава очень скудны, значительно уступая периодам предшествующему и последующему (с IX в.).

Главным, если не исключительным деятелем в развитии богослужебного устава стало теперь монашество. Являясь столь характерным явлением церковной жизни IV–V вв., оно теперь получает еще более сильное влияние на эту жизнь; из него главным образом, пополняются ряды высшей иерархии, оно питает просвещение и литературу, оно влияет на решение важнейших богословских вопросов. Если иночество этого периода не представляет уже таких гигантов духа, как начальная его пора, то оно продолжает удивлять мир подвигами (Мария Египетская † 522 г., Симеон Дивногорец † 596 г.), изобретает новые их роды (юродство — прп. Симеон † 590 г., молчальничество — прп. Иоанн † 558 г.), являет неизвестные преждему периоду примеры мученичества (избиения отцов в Синае и Палестине) [1]. Все это вместе с необычайным количественным ростом монашества делает из него большую силу в церкви, главный нерв ее жизни. Но едва не наиболее влияние монашества должно было сказаться из всей церковной жизни на богослужении. Неудивительно поэтому, что все сведения, дошедшие до нас из этой эпохи о богослужении, ограничиваются именно монастырским богослужением. — Если делать сравнительную оценку тогдашнему монашеству по районам его распространения, то на первом месте надо поставить палестинское и синайское монашество. Насколько значительнее были эти центры его в сравнении с другими (например Константинополь {с. 287} лем), видно из того, что только они оставили по себе литературный след. Тогда как о монастырях других мест мы от этой эпохи не имеем почти сведений, синайское и палестинское иночество VI–VII вв. имеет свой патерик в виде «Луга Духовного» Иоанна Моска, а палестинское и подробнейшую историю почти за весь этот период. Последнее,

кроме того, привлекает к себе внимание, благосклонность и щедрые пожертвования Византийских императоров. Следовательно, если монашество этого времени взяло на себя развитие христианского богослужения, то наиболее здесь должны были сделать палестинские монастыри. В этих же последних центральной фигурой этой эпохи является прп. Савва освященный. Неудивительно, если литературное предание к нему главным образом возводит нынешний тип богослужения.

Преподобный Савва Освященный

Прп. Савва († 532 г.) — представитель того нового типа подвижничества и иночества, который деятельную жизнь предпочитал созерцательной («деяние обрел в видения восход», по выражению церковной песни): распространение сети монастырей и благоустройство их, материальное, правовое (через исходатайствование у власти привилегий для них) и внутреннее (дисциплина и преимущественно богослужebная) были делом всей его жизни. Жизнь св. Саввы описана учеником, его, палестинским иноком VI в. Кириллом Скифопольским [2]. Родом богатый каппадокиец, прп. Савва начал иноческую жизнь в малоазийском монастыре, где «изучил псалтирь и строй киновиального устава», но 18-ти уже лет, посетив Палестину, стал учеником прп. Евфимия, который по обычаю своему отдал его на первоначальное воспитание в киновию прп. Феоктиста; по смерти последнего, он (30-ти лет) с благословения прп. Евфимия начал отшельническую жизнь (не покидая киновии прп. Феоктиста), проводя по 5 дней без пищи в полном уединении; а по смерти Евфимия избрал себе руководителем прп. Герасима, который принял его сразу келиотом в свою лавру. Когда св. Савва проводил одну Четырдесятницу по примеру прп. Феоктиста и Евфимия в пустыне, видением ему было указано место для подвигов и будущей знаменитой лавры; — это была пещера, расположенная в крутом отвесе скалы так, что в нее нужно было подниматься по веревке. После 5-ти лет уединенной жизни здесь, к прп. Савве стали стекаться отшельники и когда их набралось до 70, он устроил башню и небольшую церковь (εὐκτήριον) с освященным жертвенником, в которой служил приглашаемый пресвитер. Но скоро видением св. Савве была указана неподалеку от лавры «великая и удивительная пещера, имевшая внутри вид Божией церкви, ибо с восточной стороны там находится богозданный абсид (κόρυψι θεόκτιστος — для алтаря), а с северной стороны большое помещение в виде диаконника, с юга же широкий и пропускающий достаточно света вход; украсив при Божиим содействии эту {с. 288} пещеру, он завел в ней богослужение (τὸν κανόνα) по субботам и воскресеньям». Церковь существует и ныне, в честь св. Николая. Когда число братии дошло до 150, в лавре заведено было правильное хозяйство, чему способствовали большие пожертвования. В «Жизни» св. Саввы не говорится, чтобы он подвергал испытанию (особенно, такому суровому, которое практиковалось в Египте) поступивших в его монастырь; следствием должно быть, этого было то, что часть иноков стала своевольничать и просили патриарха дать им другого игумена, но патриарх вместо этого посвятил Савву в пресвитера. После этого было еще два случая возмущения братии против Саввы, после первого из которых Савва должен был удалиться временно от монастыря, а после второго 60 монахов ушли из лавры и основали другой монастырь. Может быть под влиянием этих случаев прп. Савва учредил в своей лавре по примеру св. Евфимия и Герасима киновию для новоначальных иноков, откуда переводил в келиоты

только по изучении Псалтири и правила песнопения (κανὼν τῆς ψαλμωδίας). Постепенно прп. Савва основал три лавры: кроме первой Великой еще Новую, основанную близ Фекои самовольно удалившимися учениками прп. Саввы, но подчиненную потом им себе: и Семиустную, названную так по имени потока, при котором она стояла, кроме того 4 киновии. При лаврах и киновиях Савва учреждал большие странноприимницы; последние он основал также в Иерусалиме (где для этой цели купил келии спудеев, когда для них патриархом был устроен монастырь) и в Иерихоне. Кроме богатых пожертвований (и со стороны императоров) прп. Савва истратил на это и все состояние переданное ему матерью, когда последняя приняла иночество. Прп. Савва был назначен архимандритом всех палестинских лавр и как самый выдающийся человек в тогдашнем иночестве дважды был успешно посылаем патриархами по делам Иерусалимской Церкви в Константинополь — к имп. Анастасию и Юстиниану.

Строй Саввиных монастырей

О внутренней организации Саввиных монастырей очень мало данных в его житии у Кирилла Скифопольского. В качестве должностных лиц упоминаются: начальники (αρχηγοί) монастырей (§ 58), эконоом (§ 59), канонарх, который, между прочим, ударял (κρούειν) к богослужению (§ 43) и, по-видимому, ведал хозяйственные дела совместно с экономом (§ 59). Все они все делали с ведома св. Саввы (там же). Он пользовался таким уважением, что и иноки других монастырей при встрече с ним падали ему в ноги; он благословлял их, поднимал и обнимал их; так было по крайней мере при первой встрече св. Саввы с Григорием Скифопольским (§ 75). Благовест к службе совершался с его ведома (γνώμη), но в определенные часы (§ 43). Службы (κανὼν, κανὼν τῆς ψαλμωδίας) совершались многочисленною (πλήθος) братией со сладкопением (μετὰ μέλους ἡδυφώνου), с каждением, возжжение свечей (там же). Из служб упоминается какая-то ночная (§ 43, названная просто κανὼν — служба), по-видимому, утренняя, которой усвоится название τὰ λυχνικά (§ 60, см. ниже); упоминается затем 3-й час: находясь в {с. 289} качестве посла от патриарха у имп Юстиниана во дворце, когда император обсуждал с квестором ходатайство патриарха и Саввы, последний, «отойдя недалеко, тайно читал Давидовы псалмы и совершал божественную службу (λειτουργίαν) третьего часа» и на упрек своего диакона за невнимание к царю, ответил: «они, сын мой, делают свое дело, а мы также должны делать свое» (§ 73). следовательно были и службы 6 и 9 часа. Приобщались, по-видимому, ежедневно в 9-м часу, после чего была трапеза и вечерня: когда св. Савва с игуменом Евфимиева монастыря и Иерихонского патриаршего были при последних днях жизни Иерусалимского патриарха Илии († 517 г.), последний ежедневно с отпуста утрени (ἀπὸ μὲν τῆς τῶν λυχνικῶν ἀπολύσεως) не показывался им до 9 часа, около же 9 часа выходил и приобщался (ἐκυνώνει) с ними, вкушал и после вечерни (τὸ λυχνικὸν) опять удалялся (§ 60). Когда в лавру св. Саввы стали поступать армяне, он для богослужения на родном языке отвел им сначала малую церковь (первую из устроенных), а по построении и освящении великой (третьей церкви в честь всехвальной Богородицы и Приснодевы Марии,

«перевел их с малой церкви для совершения правила псалмопения в богозданную (вторую) церковь, велел им произносить (λέγειν) у себя, на армянских службах (συνάξεσι) Евангелие (τὸ μεγαλεῖον) [3] и прочее последование, на время же Божеств. Приношения (προσκομιδῆς) идти к греками для принятия Божественных Таин; когда же некоторые из них осмелились произносить Трисвятую песнь с прибавкой, измышленной Петром по прозванию Кнафеем: «распныйся за ны», то божественный старец, вознегодовал, велел им петь эту песнь по-гречески, по преданию кафолической церкви» (§ 32).

Здесь речь явно о литургии оглашенных, которая след являлась чем-то совершенно самостоятельным подле литургии верных. «Савва постановил, чтобы в субботу собрание было в церкви, созданной Богом, а в воскресный день в церкви Богоматери, и положил, чтобы в обеих церквах во всякий воскресный день и господский праздник непреложно было бдение с вечера до утра (ἀπαραλείπτως ἀπὸ ὄψε ἕως πρωὶ ἀγρυπνίαν)» (там же). В воскресный день, после божественной службы (ἡ τοῦ Θεοῦ λειτουργία), для отцев, собравшихся из келий, находящихся в окрестностях монастыря, предлагалась экономом лавры трапеза (διάκλυσμα) из хлеба, оливкового масла, меда, сыра и других яств (§ 59).

Из праздников упоминаются памяти Антония Великого, прп. Евфимия 20 января, неделя Ваий и Пасха:

«как прп. Евфимий имел обыкновение в 14 день месяца января удаляться в совершенную пустыню и там проводить Четыредесятницу, то и Савва, изменивши немного сие обыкновение, выходил из лавры по прошествии того дня, в который совершается память св. Антония, совершал память великого Евфимия, которая празднуется в 20-й день, и после сего уходил в совершенную пустыню. Там до праздника Ваий он удален был от всякого общения с людьми. И сие делал почти каждый год».

С ним выходили для той же цели и другие подвижники лавры, {с. 290} склонные к уединению. «Во все дни поста Савва пребывал без пищи и довольствовался приобщением Св. Таин в субботу и воскресный день» и, проводя все время в молитве и в исполнении «своего правила псалмопения» [4]. В праздник обновления храма Воскресения, «по обыкновению игуменов», прп. Савва ходил с некоторыми братьями своей лавры в Иерусалим; здесь в один из воскресных дней производилось проклятие еретиков: епископы и игумены всходили на амвон и произносили: «Ежели кто не принимает четырех Соборов, а равно и четырех Евангелий, тот да будет анафема», или «Анафема Севиру и его сообщникам». (Эта церемония совершалась в иерусалимском храме св. первомученика Стефана, потому что этот храм мог вместить всех собиравшихся монахов, которых бывало до десяти тысяч. § 56).

Преподобный Феодосий Киновиарх

Сподвижником по насаждению монашества в Палестине св. Савва имел прп. Феодосия Киновиарха († 529 г.). Тоже каппадокиец, бывший чтец, получивший благословение на иночество от прп. Симеона Столпника, прп. Феодосий основал свою киновию не в пещерах, как свв. Харитон и Савва, а на открытой местности, в 6 верстах от Иерусалима и главной лавры св. Саввы: киновия прп. Феодосия была многочисленнее великой лавры прп. Саввы, имела при нем до 700 иноков и отдельные церкви для греков, вессов [5], армян и бесноватых; «правило псалмопения» совершалось в каждой церкви 7 раз в день, а литургия только в греческой церкви. Преемник прп. Феодосия авва Софроний вчетверо увеличил его монастырь. В XII в. русскому паломнику Даниилу он представлялся как бы целым городом [6], но крестonosцами окончательно разрушен, тогда как лавра св. Саввы существует и поныне. При жизни прп. Феодосия, который был назначен подле св. Саввы начальником всех палестинских киновий, его киновия была благородною соперницею и восполнением лавр св. Саввы, кладя свой отпечаток на иноческую жизнь. Савва и Феодосий, по словам жизнеописателя последнего [7], «были {с. 291} единомысленны и единомысленны, дышали более друг другом, чем воздухом, так что иерусалимские жители, видя их единомыслие и согласие в отношении к Богу, называли новою апостольскою двоицею, подобною двоице ап. Петра и Иоанна» (характером св. Савва напоминал ап. Петра, а Феодосий — Иоанна). Но при этом Савва говорил Феодосию: «ты состоишь игуменом мальчиков (παισίων), я же игуменом над игуменами; ибо каждый из моих учеников — самостоятельный подвижник и является игуменом собственной келии» [8].

Таким образом жизнь св. Саввы подтверждает позднейшее предание о составлении им так называемого Иерусалимского устава только 1) сообщением, что он ввел бдения воскресные и праздничные, продолжавшиеся у него с вечера до утра, а не с полуночи только, как было в практике мирских церквей (например Иерусалимского храма Воскресения и других монастырей, даже суровых египетских); доселешний устав знал такие бдения большей частью только раз два-три в год [9]; 2) известием о том, с какою неопустительностью наблюдались у прп. Саввы богослужебные часы, Если так, то прп. Саввою положено начало по крайней мере для двух особенностей позднейшего Иерусалимского устава.

Завещание преподобного Саввы

От св. Саввы сохранились и письменные правила монастырской жизни, должно быть, те, которые по его жизнеописателю он пред смертью вручил преемнику своему Мелиту: «дал ему завещание ненарушимо сохранять правила (παράδοσεις), введенные им в монастырях своих, вручив ему их на бумаге (ἑγγράφως, § 76)». Правила эти интересны как один из древнейших ктиторских уставов, дававшихся монастырям их основателями и послуживших образцами для нашего Типикона. Эти правила помещены в Иерусалимском рукописном Типиконе XII в. (Синайской библи. № 1096; XV в. № 531) между месяцесловной и триодной частями его, и вполне отвечая данным жития прп. Саввы, могут быть признаны подлинными, исключая некоторые вставки (например прибавку

«преподобный» к имени Саввы и т. п.) [10]. Правила носят заглавие: «Образец, правило и закон (Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος) честных лавры св. Саввы».

«Должно соблюдать установленные правила преподобным и блаженным отцем нашим Саввою. — Ни в каком случае не принимать в Лавру ни безбородого, ни евнуха; женщинам же нельзя входить для молитвы не только в Лавру, но даже в метохи [11] и в особенности во вторую дверь великого {с. 292} метоха. Кто же из монахов Лавры будет замечен, что он входит в монастырский гинекон, с целью поесть, попить и остается там или под предлогом охраны, или для пострижения, или для исповеди (λογιομοῦς), или что он пишет к женщинам и от них получает письма и вообще имеет знакомство (γνώσιν) с женщинами, или заводит кумовство (συντεκνίας), то таковой должен быть удален из братства, как виновник соблазна (σκάνδαλον) не только для христиан, но и для язычников. — Не иметь права ни грузинам (Ἰβήρας), ни сирийцам или франкам (φράγγους) [12], совершать полную литургию в их церквах, но собирающимся в них позволительно петь часы, изобразительные (τὰ τοικῶν), читать Апостол и Евангелие на их природном языке, и после сего собираться в великую церковь и приобщаться со всею братиею вместе божественных и пречистых и животворящих Таин. — На гробе святого (т. е. Саввы) пролитургию (προλείτουγίαν) совершать пресвитеру, на это определенному. — Не иметь права вообще никому выходить из Лавры в субботу ввиду имеющего быть всеобщего бдения, помимо нужды и дела монастырского, но после бдения, с согласия настоятеля или еkkлисиарха, пусть идет по нужде своей. Не бывшему же на предстоящем бдении ничто не принимается в извинение, потому что достаточно ему целой предшествующей недели, чтобы управиться с своими надобностями, и это (отлучку по делам), если возможно, делать однажды в месяц. — Уходящих в пустыню и в ней обитающих, если они делают это с согласия и благословения настоятеля, принимать по нуждам их, а если они удалились самовольно и из желания жить по своей воле (ἐξ ἰδιουθμίας), то по возвращении их не принимать. — Всякому, кто, Промыслом Божиим и по суду патриарха, был бы избран или в митрополита, или в епископа, или в игумена в другой монастырь, или возведен на какую бы то ни было степень великой церкви, не иметь права келии, ему принадлежащей, в Лавре и в метохе или совершенно продавать или дарить, но они принадлежат святой обители и братия, достойные и нуждающиеся, могут получать их от игумена. Этот же порядок должно соблюдать и относительно умерших братьев: без согласия и воли игумена никому (из братьев) не иметь права оставлять своему ученику собственную келию. — Если бы произошел раздор между некоторыми из братьев и от него усилилось бы зло настолько, что кто-нибудь осмелился бы бить других и налагать руки, то таких, если они не примирятся, и если даже они примирятся, но если это необходимо в интересах обители, изгонять, как нарушителей спокойствия и противников заповеди Христовой, ибо «рабу Господню не подобает свариться», как говорит божественный Апостол. — Кто из братьев будет замечен в пьянстве, или в ссорах с кем-нибудь, или в оскорблениях кого-нибудь, или в составлении товарищества (ἑταιρία) и партий (συστροφία), то они или должны быть исправлены, или же удалены из монастыря. Подобным образом и тот, кто, при исполнении послушания монастырского, был бы замечен в воровстве, должен быть удален с своего по {с. 293} слушания с назначением ему для исправления и покаяния епитимьи и не должен выходить из своей келии, за исключением

определенных часов богослужебных собраний (τῶν συνάξεων) и молитв. — Относительно намеревающихся безмолвствовать и не являться в церковь и снова относительно принимаемых для совершенного заключения, мы желаем, чтобы они сходились с остальными братьями лишь на всенощных бдениях, но в городах, деревнях, у памятников святых мужей и в остальных замечательных местах, чтобы они совершенно были в уединении, ибо безмолвие на деле может принести пользу гораздо лучше, чем не слова. — Приходящих извне гостей, (особенно) если некоторые из них желают положить начало в Лавре, будем принимать и всячески успокаивать из в течение семи дней, если же гости из живущих в городе (т. е. Иерусалиме) или из окрестных жителей и явились на поклонение, то довольно из и трех дней, очищение (монастырских зданий необходимо), в виду множества ежедневно приходящих бедняков. — Так как демоны обыкновенно причиняют вред при избраниях игуменов, возбуждают раздоры и ссоры между двумя народностями, т. е. между греками (Ῥωμαῖοι) и сирийцами, рождающие отсюда соблазн, то мы определяем: никого отныне из сирийцев не возводить на степень игумена, но завещаем и соглашаемся в экономы и дохиарные (т. е. заведующие имуществом монастыря) и на другие послушания предпочитать сирийцев, как людей способных для сего деятельных от природы их» [13].

Судьба Саввиной лавры и ее богослужебное значение

Лавра св. Саввы и после его смерти не потеряла своего центрального и руководящего значения в палестинском монашестве, а, следовательно, и вообще в монашестве, хотя испытала немало внутренних и внешних потрясений. Так в нее едва не проник оригенизм в лице игумена Георгия IV в. В 614 г. она была ограблена войсками персидского царя Хозроя, причем иноков пытали, выведывая, где спрятаны сокровища лавры, и убили 44 из них, спасшиеся от персов иноки восстановили лавру при содействии архимандрита Феодосиевой киновии Модеста (впоследствии патриарха Иерусалимского), который утешал их местом из Премудрости Соломоновой в 3 гл. о безвременной кончине праведных (местом, составившим паремию на службе преподобным). Тем не менее, после персидского разорения сведения о лавре до VIII в. почти прекращаются; из этого периода о ней есть однако такое немаловажное известие, что ее архимандрит Иоанн первым подписал послание палестинских иноков к папе Мартину по поводу созванного им в 649 году Латеранского Собора против монофелитов [14]. Но за этот период своей жизни лавра оказала величайшую из своих заслуг для церкви и в частности для богослужебного устава, воспитав самых знаменитых писателей: Андрея Критского († ок. 712 г.), Иоанна Дамаскина († ок. 780 г.), {с. 294} Косму еп. Маюмского († ок. 787 г.), Стефана Савваита († ок. 807 г.) и Феофана Начертанного († ок. 850 г.).

Воскресное бдение на Синае и в Палестине (посещение Нила Мосхом и Софронием)

Житие прп. Саввы, как и все известия о палестинском монашестве, в противоположность известиям например об египетском монашестве, совершенно не включает в себе каких-

либо данных о тамошнем богослужении. Объяснить это, по-видимому, можно только тем, что это последнее в палестинских монастырях, как то прямо известно о сирско-месопотамских монастырях [15], следовало обычному чину, чину мирских церквей. А этот последний, как мы видели, и в V в. был уже довольно близок к нынешнему. Например, на вечерни был уже пс. 140, ектении великая и просительная, Свете Тихий, Сподоби Господи, Ныне отпускаеши, на утрени пс. 62 и 50-й, некоторые ветхозаветные и новозаветные песни, хвалитные псалмы, Слава в вышних Богу, те же ектении. К этим неизменяемым частям присоединялся ряд песней, называвшихся иногда тропарями, соответствующих известному дню, и такие же чтения из Ветхого и Нового Завета. [16]. Такой, по крайней мере, порядок имело богослужение в церквях Сирии и Палестины, т. е. тех именно, в недрах которых возникла отрасль монашества, считающаяся родоначальником нынешнего устава. В этот, уже сложившийся чин богослужения, монашеству нужно было вставить только Псалтирь, так как она издревле считалась настольною книгою для инока. Вставка эта могла быть произведена или так, что бывший доселе псалтирный элемент в богослужении мог быть раздвинут и расширен, или же, не касаясь этого элемента, псалтирь можно было внешним образом вставить в богослужение, сделав из нее как бы особую иноческую службу на обычном мирском богослужении. Первое было сделано в богослужебном уставе Западной Церкви, второе — в восточных уставах системою кафизм и канона (разумея под последними библейские песни). Как делалась эта прибавка первоначально, в VI в., драгоценное известие об этом сохранилось в рассказе о посещении синайского аввы Нила [17] палестинскими иноками Иоанном Мосхом, автором «Луга Духовного» и Софронием, впоследствии патриархом Иерусалимским, посещении, имевшем место ок. 606 г. Рассказ этот сохранился в некоторых древних патериках (в рукописях Ватиканской библиотеки) [18] и у Никона Черногорца [19]. Приводим рассказ в первой редакции с вариантами из Никона в скобках (курсивом то, чего нет у Никона):

«Сказывал нам авва Иоанн и авва Софроний: пред св. воскресеньем (считаючи не {295} дели) пошли мы к авве Нилу на гору Синайскую. Старец был вверху на вершине горы с двумя учениками. Так как мы пришли к вечерне, то старец начал: Слава Отцу, и прочее, и после того, как сказали: Блажен и Господи возвах без тропарей и Свете тихий и Сподоби, начали Ныне отпускаеши и прочее. По окончании вечерни он предложил нам трапезу. После трапезы мы начали канон (правила) и после шести псалмов, сказавши Отче наш иже еси на небесех, начали псалмы нараспев. И когда сказали первую статью в 50 псалмов, старец начал Отче наш иже на небесе (+ послание начат глаголати старец), 50 Господи помилуй, и когда сели, один из учеников его прочитал соборное послание Иакова. Вставши мы опять начали вторую статью в 50 псалмов и по исполнении 50 псалмов он дал другому брату и тот прочитал из той же книги соборное послание Петрово. И вставши начали 3-ю статью и по исполнении 150 псалмов и после того как сказали Отче наш и Господи помилуй, сели, и старец дал мне книгу, и я прочел соборное Иоанново, и вставши начали песни (ὠδὸς) Моисеевы (тихо) нараспев без тропарей, и ни на третьей, ни на шестой не делали междопесния (μεσώδιον), по (но) Отче наш и Господи помилуй и, сказавши хвалитные без тропарей, начали Слава в вышних (с) Верую (+ во единого Бога) и Отче наш и Господи помилуй. Старец же прибавил: Сыне и Слове Божий

(+ Господи) Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас и помоги и спаси души наши. И когда мы сказали аминь, сели. И я говорю старцу: почему авва не сохраняете чина Кафолической и Апостольской Церкви? И говорит мне старец: не сохраняющий чина Кафолической и Апостольской Церкви да будет анафема и в сей век и в будущий. И я говорю ему: как же ты не говоришь (+ с ночи) на вечерни св. недели ни на Господи воззвах тропарей, ни на Свете тихий (+ на Сподоби Господи) тропаря, ни на каноне Бог Господь, ни на стихословиях псалмов кафизм воскресных, ни на песнях трех отроков тропарей, ни на Величит (на Евангелии) Всякое дыхание, ни на славословии Воскресение Спасово (+ еже хвалим)?». На вопросы посетителей старец ответил, что причиной таких отступлений от общего церковного устава в его молитвенном правиле является неимение им никакого священного сана. «Все, что ты сказал, дело чтеца и певца, иподиакона и пресвитера и вообще имеющих рукоположение, а не имеющим последнего не следует дерзать на это. Для того-то и церковный чин поставляет чтеца и певца, иподиаконов и пресвитеров; певца, — чтобы петь и начинать с пением и гласом и песнью и «преднаставляти люди в Святый Боже и предлежащая и предпевания и алтарная и во происхождение тайнам Иже херувим и причастная»; чтеца же на паремии (приточные), пророческие и апостольские книги; иподиаконов и диаконов — чтобы служить жертвеннику; пресвитеров же, чтобы священнодействовать и совершать и крещать. Спрошу и я вас «главизну церковную», — скажите мне: в божественных службах и вечерних молениях и ночных бдениях и утренних служениях кто должен предвоспевать и предначинать аллилуиа, предпевания, седальны, чтения, антифоны? Мы сказали ему: чтецы, певцы, иподиаконы. Старец сказал: верно вы сказали. А в нарочитые праздники {с. 296} и в св. недели кто должен начинать «Бог Господь (и) в начале канона и в междопеснях триех отрок и Всяко дыхание и во славословия Воскресения Спасова еже хвалим и на концы канону»? Мы сказали ему: это дело пресвитеров; в церковном предании мы так приняли, чтобы это предвозглашалось иереями». Прибавив затем, что он таким образом не отмечает церковного чина, а напротив своим образом действий выражает особенное благоговение к нему, взирая на него как на нечто аналогичное небесной иерархии, старец замечает мимоходом еще (как вышеупоминавшиеся египетские отцы), что «молчальником и иже своя грехи плачущим не подобни суть тропарей»; но повторяем, что не поет их главным образом потому, что, по его мнению, восхищают священство подобно царю Озии и Озе (поддержавшему падавший ковчег) те, которые, не имея «управления псалмы с песнью и глаголом предвозглашающе(й) и людие на концы стиховом отпевающе со главом и пением, от прокимен же и предпетий олтарных тии возсищающе и себе певца и чтеца и иподиаконы поставляюще».

Этот рассказ дает нам представление сразу о трех типах тогдашнего богослужения: синайском отшельническом, а Синай монашеский был духовным сыном Египта, — палестинском монастырском и о соборно-приходском. Первое описано во всю подробностью. О составе второго можно заключать по тому, что в первом вызывает недоумением посетителей: им кажется странным отсутствие «тропарей» на Господи воззвах (стихир), на Свете тихий (прокимна), на Сподоби Господи (стиховных стихир), затем отсутствие Бог Господь «в начале канона» (утрени), воскресных седальнов, междопесния на 3 и 6 песнях (седальнов или чего-либо подобного), затем отсутствие

тропарей на библейских песнях, особенно на песни 3 отроков и Величит (ныне 8 и 9 песни канона), Всякого дыхания и воскресной песни (Воскресение Спасово (еже) хвалим») на славословии. В Палестинских и других монастырях, следовательно, все это уже было. Но наиболее ценные указания дает нам рассказ о соборно-приходском, мирском богослужении, ценные в виду того, что других сведений о нем из этой эпохи не сохранилось. По рассказу это богослужение сводилось главным образом к пению: пелись, и очевидно искусственными и сложными напевами а) псалмы, б) прокимны и соответствующие им стихи: аллилуиа, антифоны, Бог Господь, Всякое дыхание, в) стихиры, седальны, тропари. Пение всего этого начиналось пред алтарем певцом, за которым следовал народ, подпевавший известные стихи. Праздничное богослужение отличалось от будничного как составом (например тем, что вместо Бог Господь пелось аллилуиа), так и исполнителями: тогда как на будничном пение важнейших частей начиналось певцами, чтецами и иподиаконами, на праздничном — священниками. Иподиаконы выступают главным образом в роли певцов. Чтение почти аналогично по исполнению с пением. Все это признаки так называемого песенного последования, подробные чины которого сохранились от IX и последующих веков, сущность которого и состояла именно в торжественном пении {с. 297} псалмов, антифонов, прокимнов и т. п. небольших стихов, в частых молитвах (широкое участие пресвитера в богослужении) и в народном исполнении разных припевов к псалмам. Это последование, особенно в том виде, как оно представляется настоящим рассказом, имеет много общего с тогдашним западным богослужением. Одной из общих особенностей того и другого, как увидим, являлось немногочисленность песен христианского составления (господство библейского материала): на всем богослужении бывала одна, две таких песни (тропари), гимна. Но богослужение на родине настоящих рассказчиков стоит уже на переходе к позднему типу (нынешнему): в нем много последнего рода песен: стихиры, седальны, тропари к канону.

Кондаки и каноны

Переходную ступенью от прежнего песенного типа богослужения (с преобладанием псалмов и их стихов в виде антифонов и т. п.) к новому с преобладанием стихир была надо полагать кондакарная система богослужения. К древнейшей и единственной песни на богослужении — тропарю, кратко выражавшему собою суть богослужения и припевавшемуся к стихам некоторых псалмов (например 50, 117 и т. п.), стали присоединять такое же краткое песнопение, но исполнявшееся уже независимо от псалма и имевшее за собою ряд подобных же песен — кондак с рядом икосов. Первым творцом кондаков был чтец или певец св. Софии Константинопольской св. Роман Сладкопевец († перв. пол. VI в.). Он составил кондаки и икосы должно быть, на все важнейшие праздники своего времени (с большою достоверностью ему можно приписать это составление по крайней мере для 15 праздников и памятей года [20]). Число икосов у прп. Романа для каждого праздника колеблется между 24 и 14. Следовательно, это был длинный ряд песней, который на тогдашних службах заступал место стихир и канона: в богослужебных книгах, имеющих стихиры и канон, всегда указывается по одному кондаку и икосу, а не такой длинный ряд их. Стихиры и особенно канон явились уже на смену кондакарным

службам и одним из первых творцов канонов можно признать св. Андрея Критского († ок. 712 г.).

Часослов VIII в

Более подробных сведений о вышеуказанном — третьем типе богослужения, богослужении церковно-приходском — от эпохи VI–VIII в. нет. Только от IX в. и последующих веков дошли до нас последования, но уже в соединении с позднейшими наслоениями — например стихирами, канонами, — выделять которые нельзя с научною уверенностью, а потому нельзя составить и надежного представления об этом типе богослужения за настоящий период. Все же изложение песенного последования IX–XVI в. заодно {с. 298} даст нам впоследствии и некоторые гадательные предположения о том виде, какой оно имело теперь.

Между тем о палестинско-монастырском богослужении рассматриваемой эпохи до нас сохранились сведения и за дальнейшее ее течение — от VIII в. Это греч. «Часослов по уставу лавры св. отца нашего Саввы» (ὠρολόγιον κατὰ κανόνα τῆς λαύρας...) в рукоп. VIII–IX в. [21]. Часослов предназначался для келейного употребления, поэтому не включает не только всех частей службы (например ектений, возгласов священника), но и некоторых служб, например Утрени. По-видимому, взамен утрени стоит в начале часослова первая кафизма. Затем следуют службы в 1 час дня, в 3, 6, 9, на причащение Преждеосвященными Дарами (соответствует изобразительным), вечерня и служба в 1 час ночи (соответствует повечерию), на которой часослов обрывается. Службы очень близки к нынешним. Так вечерня (τὰ ἑσπερινὰ) состоит из 103 пс., 18 кафизмы с 3 славами, 140 пс. со Слава и ныне на конце, Свете тихий, Аллилуиа со стихами различными для разных дней (сначала стихи из нынешнего прокимна Господь воцарися), Сподоби Господи, Ныне отпускаеши и Трисвятое. Служба каждого часа состоит из псалмов, число которых различно для разных часов, для первого — 8, для третьего — 7, для шестого — 6, для девятого — 4, аллилуиа со стихами, тропари (такого, как ныне для каждого часа, исключая 1-й), пред которым и после которого написан конец его, должно быть служивший ему припевом; затем стих часа, такой как ныне (т. е. для 10-го часа «Стопы моя» и т. п.) с утроением его первой половины (как ныне на 1 часе в Великий пост), и наконец — Трисвятое; следовательно части часа, следующей за Трисвятым, еще не существовало. Служба на причащение (= изобразительные) состоит из блаженств с припевом Помяни нас Господь, егда приидеши, Лик небесный, Верую, Отче наш, Господи помилуй 3. Един свят, Вкусите и видите, пс. 33 — Благословлю Господа, молитвы по причащении с промежуточным стихом: Буди имя Господне. Сохранившаяся часть повечерия имеет такой состав: Приидите поклонимся, День прешед благодарю Тя, Пс. 4, 12, 26, Слава 30, 90, 6, Слава, С нами Бог, аллилуиа со стихами (например Призри, услыши мя Господи Боже) и тропарями, меняющимися по дням, Господи помилуй, 3, Не предаждь зверем душу исповедающуюся тебе.

Инославное богослужение

В период VI–VIII вв. суточное богослужение приняло нынешний свой вид не только в православной Церкви, но и в отделившихся за это время от нее еретических обществах — несториан, монофизитов и монофелитов, а также во всей западной половине христианского мира. Знакомство с богослужебными чинами всех этих церквей проливает много света на историю нашего богослужения, тем более, что в рассматриваемый период последнее {с. 299} имело много сходного в разных церквях и в мало культурных странах Востока могло сохраниться неизменнее чем наше.

Несторианское богослужение

Несторианское богослужение почти не имеет неизменных элементов. Вечерня и утренняя начинаются Слава в вышних Богу (трижды) и на земли мир, в человецех благоволение и Отче наш; затем следуют чередные кафизмы (псалтирь разделена на 20 кафизм, а 21 составляют 2 песни Моисея) и так называемый «Глас утрени», т. е. сообразно чередному гласу (которых только два) одна из 2 кафизм — 12-я (с пс. 67) или 21 с приуроченными к ней в праздники гимнами, а в будни ектениями и отпусковыми молитвами — все соответственно гласу. Кроме этого каждая утренняя имеет еще пс. 50, а воскресная шестопсалмие из пс. 99, 90, 103 (ст. 1–16), 62, 149 и 150. На каждой службе читается Никейский символ [22]. О составе часов не имеем сведений.

Армянское богослужение

Армяне (монофизиты) имеют следующие суточные службы: полунощницу, рассвет (= утренняя), восход солнца (1 час), 3, 6 и 9 часы, вечерню, умирение (= повечерие) и службу перед сном. Службы начинаются и оканчиваются Отче наш. Полунощница: Господи устне мои отверзеши 3, Благословена единосущная, единая и нераздельная Троица Отец, Сын и Дух Святой ныне и присно и во веки веков. Псалмы: Господи, что ся умножиша, Господи Боже спасения моего, Благослови душе моя Господа (102), Господь услыши моление мое, внуши молитву мою. На конце псалмов Слава. Молитва, начинающаяся: Возстав от покоя сна, который нам даровал человеколюбец Бог. Затем читается увещание или поучение. После него Господи помилуй в будни 50 раз, в пост 100, в праздники 3. Молитва: Благодарим Тебя Господи Боже наш, Гимны (христианского составления). Евангелие — в воскресенье. Особая молитва: Предстательством св. Богородительцы, св. Иоанна Крестителя и святого, которого день, даруй нас Всемогущий Боже... (соотв. нашей пред канонам «Спаси Боже люди Твоя»). Два отдела или «канона» Псалтири (Псалтирь армяне делят на 8 частей, соответствующих нашим кафизмам и называемых канонами). Четыре поучения, соответствующие дню и после каждого пение подобной же молитвы на различные гласы. Гимн: Царь веков и другой по дню. Особое моление, чтение месяцеслова (четы-минеи). 3, 4 и 5 отделы псалтири. — Служба «рассвет»: Исполнимся заутра милости Твоя. Песнь 3 отроков. Песнь в честь святых. Молитва к Блаж. Деве. Величит душа моя. Гимн Блаж. Деве. Песнь {с. 300} Захарии. Затем следующее в воскресенье только: молитва в роде ектении из возгласов священника «Помолимся Господу о том-то или за того-то» с ответом народа «Господу помолимся». Молитва: Ты еси царь веков. Три стиха из псалмов сообразно дню. Буди имя Господне благословенно

от ныне и до века. Евангелие о воскресении. Слово или поучение начинающееся: «Радуюсь великою радостью из-за вести о воскресении Господа нашего Иисуса Христа...» и краткая молитва. В другие дни после песни Захарии Пс. 50, увещание к молитве по предстательству святых дня, песнь похвальная святым, молитва с коленопреклонением. После это изменяющейся части опять постоянная. Псалом: Хвалите Господа с небес с 2 следующими. Три стиха в честь Бога и святых дня. Слава в вышних Богу. Два стиха из псалмов сообразно дню. молитва, поемая тремя монахами или клириками. Молитва другая. Трисвятое. Пс.: Хвалите отроцы Господа. В воскресенье — Евангелие дня. Песнь или гимн. Пс.: Глаголы моя внуши Господи, Возлюбих яко услышит, Из Глубины, Боже во имя Твое спаси мя. Два последние стиха Пс. 85. («Сотвори со мною знамение во благо...»). Моления за разные классы людей (= ектения сугубая). Гимн. Поучение. Молитва. — Восход солнца (1-й час): Буди имя Господне благословенно во веки, прежде солнца... и далее до конца 71 пс. Слава. Молитва. Псалом — Благо есть исповедатися Господеву. Молитва. Пс.: Боже, Боже мой к тебе утренюю, Тебе подобает песнь. Молитва. В посты — особый гимн. Пс.: Боже, Боже мой призри на мя. Пс. 142 от стиха: Слышану сотвори мне заутра милость Твою. Готово сердце мое. Боже в помощь мою вонми. Два последних стиха 85 пс. Поучение. Молитва. — 3-й час: Молитва к Духу Святому. Пс. 50. Песнь (библейская) и поучение. 6-й отдел псалтири. Молитва к Духу Святому. Пс. 21 и 142, 8 и д. (Слышану сотвори мне заутра милость Твою). Слава. Поучение. Молитва. — 6-й час: Молитва к Богу отцу. Пс. 50. Поучение, молитва. 8-й отдел Псалтири. Пс. 40. 1–4 «Блажен разумевай на нища и убога». Господи, кто обитает. Поучение. Молитва. — 9-й час: Молитва к Сыну Божию. Пс. 50. Поучение, молитва, псалмы: Возлюбих, Веровах, Хвалите Господа вси языцы. Песнь, Поучение. — После 9-го часа совершается литургия. После нее, а если ее нет, то после 9 часа особая прибавочная служба (без имени): Псалом сообразно дню. Похвальное слово святому дня. Трисвятое. 8-й отдел Псалтири. Молитва, поучение. Несколько стихов из псалмов. Большой чтение из пророков или Апостола (так что прочитывается целое послание). Аллилуиа дважды. 3 стиха из псалмов. Аллилуиа 1. Евангелие. Верую. Поучение, молитва. — Вечерня: Аз К Богу воззвах и Господь спасет мя. Вечер и утро и полудне повем и возведу и услышит глас мой — и стихи собственного составления. Пс.: Приклони Господи. Слава. Слава тебе Господи. Пс. 139–141. В воскресенье ектения из 33 прошений с ответом «Господу помолимся». Молитва. Трисвятое. Пс.: Возведох очи мои в горы. Песнь. Поучение. Молитва. Пс.: Господи кто обитает, К тебе возведох очи мои. Боже во имя Твое спаси мя. Поучение. Молитва. — Повечерие: Господи Боже спасения моего во дни воззвах и в нощи пред Тобою. Да внидет пред Тя молитва моя, приклони ухо Твое к молению {с. 301} моему. Слава. Пс.: Внегда призвати, Господи до не яростию, Доколе Господи, Сохрани мя Господи, Услыши Господи правду мою. Имже образом желает елень, Боже в помощь мою. Два последних стиха 85 пс. Слава. Длинная песнь, испрашивающая у Бога благоприятной ночи. Поучение. Молитва. Господь просвещение мое. В посты — особый гимн. Поучение. Молитва. — Служба пред сном: Пс. 42, 3–5 (Посли свет Твой и истину Твою...) Слава с несколькими стихами. Из 118 псалма несколько его отделов. Пс. 35, 1–4 (Яко у тебе источник живота, во свете Твоем узрим свет...). Из песни Аввакума 3, 18–19 (Аз же о Господе возрадуюся...) Псалмы: Господи, кто обитает, К тебе возведох очи мои, Боже во имя Твое спаси мя. Начало песни 3 отроков до Благословите воды. Пс. 150. Ныне отпускаеши. Пс. 137, 7–8 («Аще пойду посреде скорби...»). Пс. 141, 6–8 («Воззвах к тебе Господи...»). Величит. 2 посл. ст 85 пс. Молитва. Пс.: Внегда призвати. Гимн. Евангелие.

Молитва. [23]. Главная особенность армянского богослужения таким образом, что псалтирь здесь прочитывается вся на службах каждых суток.

Богослужение коптов и абиссин

Суточное богослужение коптов (монофизитов) состоит из утрени, часов 3, 6 и 9, повечерия, вечерни и полунощницы. Службы начинаются: Во имя Отца..., Слава Отцу, Отче наш и стихом «Благодарим благодетеля Милостивого» и состоят каждая из начального ряда псалмов, Евангелия, тропарей и молитв, с некоторыми прибавками к этому составу для более важных служб. Утренняя имеет 19 псалмов: 1–6, 8, 11, 12, 14, 15, 18, 24, 26, 62, 66, 69, 112, 142, Ев. Ин. 1, 1–16, песнь, похожую на наше славословие, символ веры, ряд кратких молитвенных возгласов и 2 молитвы. Вечерня имеет 10 псалмов: 129, 130, 131, 136, 137, 140, 141, 145, 146, 147, ев. Лк. 2, 25–30 (о сретении Господнем с песнью Симеона Богоприимца), Трисвятое, Верую, Отче наш и 2 молитвы. Полунощница — 7 псалмов: 3, 6, 69, 85, 116, 117, 118, Ев. Мф. 25 — притча о 10 девах, тропари: Се жених, День он, Тебе необоримую стену; Трисвятое, Ев. Лк. 7, 36, и д. — о немилосердном заимодавце, 3 тропаря, 12, 32, встречающиеся у нас в качестве покаянных седальнов, Еванг. Лк. 7, 36, и д. об ожидании Второго Пришествия, покаянные тропари, похвальные стихи Пресв. Богородице «Радуйся», похожие на наш акафист и длинную молитву. Наоборот, повечерие (совершаемое до вечерни) состоит только из псалмов и Евангелия. На часах почти все наши тропари и большей частью, как и на повечерии, 12 псалмов (на 9 часе — 11) [24]. Следовательно, для большинства служб принята система 12-псалмия, как мы видели, отличительная особенность древне-египетского иноческого богослужения. — По вероучению и церковному устройству к коптам очень близки {с. 302} абиссинские христиане, тоже монофизиты. Богослужение тех и других несколько разнится. Но богослужение абиссин и теперешнее, а особенно древнее, имело несколько типов, полное представление о которых еще недоступно для европейской науки — вследствие того, что в Абиссинии богослужебные книги рукописные и только некоторые из них изданы в последнее время. Между прочим, издан и часослов абиссинской церкви [25], но в том виде, какой он получил к XIV в. под коптским и греческим влиянием [26]. Службы в нем очень близки к коптским, но обширнее их и по местам более коптских приближаются к нашим. Важнейшие отличия от коптского часослова, что взамен утрени две службы: «молитва (служба) в 3-й час ночи» и «молитва при пении петуха», 1-й час значительно отличается от других и близок к последней части нашей утрени; повечерие после вечерни, как и у нас. Кроме этого часослова в Абиссинии и ныне употребляются часословы других типов, должно быть более древние. Один из этих часословов, ныне употребляемый в одном только абиссинском монастыре, дает службы, состоящие всецело из стихотворных песен в честь Св. Троицы, Богородицы и различных ликов святых (на вечерне восхваляются преподобные, на 1-м часе апостолы и т. п.) и множества библейских и назидательных чтений, но совершенно не имеющие псалмов; в другом, употребляющемся в некоторых монастырях, службы состоят из псалмов, молитв священника и библейских чтений. Надо заметить, что абиссинцы вообще довольно свободно относятся к чину богослужения, и, соблюдая общий строй (схему) его, наполняют его песнями из разных сборников их и импровизированными; поэтому песнопения на их службах занимают подавляющее положение. Существуют громаднейшие сборники этих песней: Дегва,

Псалтирь Христа, Псалтирь прп. Девы; песни большей частью в стихах, одни из них похожи на наши акафисты — представляют ряд величаний, иногда обращенных к разным частям тела святого и начинающихся словом «мир» («Мир главе твоей, которая...» «Мир рукам твоим...») или «радуйся». Это так наз. «подобия» (портреты); кроме того различаются еще антифоны — припевы к псалмам и библ. песням, «вазема» — вроде наших стихир. Наибольшую печать древности из абиссинских богослужебных чинов носит всеобщее бдение, изложенное в книге «Меераф» «главы» (т. е. устав) и «Дегва». Состав его: Пс. 22 «Гоподня земля», озаглавленный у абиссин, как и 103 пс., «красота творения», Пс. 92 «Господь воцарися» и 140 с «вазема» (стихирами). Псалмы разделяются ектениями; а затем очередной отдел Псалтири (она делится на 10 декад), вечерняя молитва священника, паремии из апост. Посланий, прокимен и Евангелие. Утренние молитвы священника, (стр. 337) молитва «Спаси Боже люди Твоя»; утренняя лития (ектенийные прошения); четырехпсалмие: Пс. 62, 91, 5, 64; рядовой отдел Псалтири: Пс. 50; библейские песни с припевами из Ваземы — именно: молитва Манассии, песни прп. Аввакума, 3 от {с. 303} роков и Захария; хвалитные псалмы с припевами; сенкесарь (синаксарь); Богородичны; Евангелие; чтение «знамений Марии» (чудес Ее); Песнь песней (в посту); импровизованные или из сборника припевы (маввадес) на воскр. день (славосл. великое на 1-м часе [27]).

Маронитское богослужение

Марониты (монофелиты) имеют 7 суточных служб — полунощницу, утреню, 3, 6 и 9 ч., вечерню и повечерие. Псалтири всей не выпевают (как и копты) ни в сутки, ни в неделю, а только некоторые псалмы; на полунощнице — пс. 62, 14, 50 и 116; на 3 и 9 часе — 50 пс.; на вечерне 50, 140, 141 и из пс. 118 ст. 105–112 («светильник ногама моима закон Твой...»); на повечерии — пс. 50, 14 и 116. В начале и конце каждой службы: Трисвятое, Отче наш, (Богородице Дево) радуйся, Верую и одна молитва: по обычном начале исполняются попеременно гимн с псалмом или библ. песнью или каким либо молитвенным призыванием, так что за частью гимна следует часть псалма или песни и т. д., в заключение весь гимн; а далее чередуются друг с другом молитвы, библ. песни, псалмы и гимны, так что за молитвою следует песнь, за нею гимн или псалом и т. п. Полунощница включает 16 молитв, 11 песен, 6 гимнов, 2 псалма, 1 респонсорий и другие молитвенные возгласы. Утреня имеет 11 молитв, 7 гимнов, 7 песен, 4 псалма и 1 респонсорий; 3, 6 и 9 часы — 5 молитв, 3 или 2 песни и 1 псалом (его не имеет 6 час). Вечерня имеет 7 молитв, 2 гимна, 4 песни, 4 псалма и 1 респонсорий. Повечерие — 5 молитв, 3 псалма, 2 гимна и 2 песни [28].

Богослужение Западной Церкви

По другому пути пошло развитие западного богослужения, хотя иногда оно представляло значительное совпадение с восточным. На суточных службах здесь скоро исчезли постоянные, приспособленные к времени суток псалмы, и остались краткие отрывки из них в виде антифонов и респонсориев, которые благодаря торжественному способу их исполнения (сложным напевам и особому чередованию совершителей богослужения при

их пении) заняли самое заметное место в богослужении; антифоны сопровождали пение псалмов, респонсории — чтения. Самые же псалмы, как и чтения на службах, подбирались не приспособительно к моменту (к часу службы, к воспоминаемому событию), а были чередные: Псалтирь на службах выпевалась вся по порядку, как и читаемые за богослужением книги читались к ряду; вследствие этого все дело при богослужении было в количестве псалмов и антифонов, чтений и респонсориюв; этим количеством измерялась торжественность службы. Лишь для некоторых служб, именно для последней части утрени, 1-го часа и повечерия были постоянные и приспособленные к ним псалмы: и лишь одним каким-либо чтением выражалось отношение службы к празднуемому событию (например, в воскресенье одно из {с. 304} чтений было Евангелие о воскресении). Таким образом только антифоны и респонсории имели отношение к моменту службы. Но едва не самым главным отличием западного богослужения от восточного и в эту эпоху и последующую (как отчасти и в предшествующую) было чрезвычайно ограниченное употребление песен христианского составления, гимнов. Здесь по местам было даже течение в пользу совершенного исключения гимнов из состава богослужения. Собор *Bracarenensis* (в Испании) 2-й 563 г. требует «чтобы кроме псалмов и канонических писаний Ветхого и Нового Завета никакое поэтическое произведение (*nihil poetice compositum*) не пелось в церкви, как и повелевают св. каноны» (пр. 12). Но Турский 2 Собор (в Италии) 567 г. Постановляет:

«хотя в каноне мы имеет только Амвросиевы гимны, однако так как некоторые из остальных по форме достойны пения, то мы охотно соглашаемся и на принятие кроме них тех, имена авторов которых означены на полях» (пр. 23).

1-й Толедский Собор 633 г. (прав. 13) обстоятельно и настойчиво доказывает законность гимнов в богослужении против отрицающих это. В Лионской церкви гимны поются только на повечерии; тоже и в Вьенской только на повечерии поются гимны разные в различные праздники [29].

Соборно-приходское западное богослужение VI–VIII вв.

Как и на Востоке, все дело разработки богослужения взяло на себя монашество; поэтому о соборно-приходском богослужении очень скудные сведения. Суточные службы были те же, что на Востоке; но полунощница и утренняя составляли одну службу, называвшуюся часто, за начало ее в глубокую ночь, *vigilia* (бдение); соответственно частям ночи она делилась на несколько, большей частью на три, *posturni*, за которыми следовала утренняя в собственном смысле, называвшаяся *matutinum* или *ad Laudes*. Часы не везде совершались, так что со стороны Цезария, еп. Арльского (в Галлии † 542 г.) потребовалось особое распоряжение, чтобы клирики, кроме утрени и вечерни, совершали в Арльском Соборе св. Стефана и 3, 6, 9 часы с их гимнами [30]. О порядке и чине приходских служб сохранились следующие известия. Ночную службы или утреню, по крайней мере, по местам, постепенно стали начинать все позже. Тогда как Григорий Турский VI в. говорит

о своих современниках, что они «в полночь встают для совершения благодарения Господу» [31], в VIII в. Grodegangus, ep. Metensis в своих правилах для каноников позволяет «в зимнее время, т. е. от ноябрьских календ до Пасхи, вставать в 8 ч. (= 2 часа) ночи, чтобы поспать немного и после полуночи, и быть бодрее к бдению» [32], а Amalarius IX в., объясняя псалмические стихи на ночных бдениях предшествующие чтениям, говорит: «второй стих: «полунощи востах»; он показывает, в какой час ночи нужно вставать; но так как {с. 305} мы пренебрегаем временем, в которое обыкновенно вставали отцы наши, то мы не смеем лгать и заменяем этот стих другим: «яко Ты еси просвещаяй светильник мой» [33]. На состав ночной службы есть указание в актах Галльского Собора 499 г. против ариан в присутствии Гундобальда, царя бургундского. Когда епископы в день св. Юста совершали вигилию на его гробе,

«случилось, что когда чтец ночью по обыкновению начал чтение Моисея, он попал на слова «Аз же ожесточу сердце его»; затем когда после пения псалмов он читал из пророков, встретились слова Господни к Исаии: «иди и рцы людем сим: слухом услышите...» Когда опять были пропеты псалмы, и он (чтец) читал из Евангелия, то попал на слова, которыми Спаситель обличает неверие иудеев: «горе тебе Хоразине...» Когда же наконец было чтение из апостола, были произнесены следующие слова: «или о богатстве благодати Его...» Это было замечено всеми епископами, и все признали, что эти чтения пришлось по воле Божией, чтобы известно было, что сердце царя ожесточено» [34].

О числе псалмов на ночной службе, которое не указано в этом известии, говорит 2 Турский (в Галлии) Собор 567 г.:

«на утрени в праздничные дни 6 антифонов пусть раскрываются (explicentur) каждый двумя псалмами; во весь август пусть будут ускоренные утрени (manicationes, от mane), потому что тогда бывают праздники и миссы святых; в сентябре 7 антифонов с двумя псалмами каждый; в октябре 8 с 3 пс.; в ноябре 9 с 3; в декабре 10 с 3; в январе и феврале столько же до Пасхи (следовательно наибольшее количество псалмов на утрени было 30, а наименьшее 12); кто же скажет менее 12 псалмов, пусть постится до вечера, ест хлеб с водою, и пусть не будет ему какого-либо другого подкрепления в тот день; а кто пренебрежет сделать это последнее, пусть всю неделю ест хлеб с водою и постится каждый день до вечера» (пр. 18).

На ночной службе особое самостоятельное положение занимала последняя ее часть, падавшая на рассвет (ad Laudes); она совершалась с особою торжественностью. Григорий Турский рассказывает о Галле Арвернском (Клермонском), что хотя в других местах на рассвете пели только Благословение (Benedictio — песнь 3 отроков и Захарии, начинающиеся глаголом «благословлять» и положенные теперь на последней части католической утрени [35]), он заканчивал утрению пропевши 50 пс., Благословение и

исполнивши аллилуарий с главкою (*allelujatico cum capitello* — малый отрывок из Ветхого или Нового Завета)» (все это положено и ныне на *ad Laudes*). — О службе 1-го часа в Западной Церкви этой эпохи известно, что на нем было исповедание грехов: «перед 50 пс.», говорит о 1 часе *Grodegangus*, ер. *Metensis* VIII в., «пусть дают исповедание друг другу, говоря: «Исповедаюсь Господу и тебе, брат, в том, что согрешил мыслью, словом и делом; посему умоляю тебя, молись за меня»; и тот отвечает: «Да помилует тебя всемогущий Бог, и простит тебе все грехи твои, избавит {с. 306} тебя от всякого зла, соблюдет во всяком благе и приведет в вечной жизни» [36] (подобное исповедание есть в другой формуле и ныне на римско-католическом 1-м часе: ср. у нас прощение в конце повечерия и полунощницы). После 1-го часа в некоторых церквах была особая служба — *officium capituli*, состоявшая из чтения какого-либо канонического или пастырского правила (ср. у нас оглашение Студитово на 2 часе) и мартиролога, за которым следовал стих: «Честна пред Господом смерть преподобных его» (ср. у нас прокимен); в воскресенья, среды, пятницы и дни святых первое чтение заменялось гомилией [37]. Из других служб есть упоминание о 6 часе и вечерне. Упомянутый Турский Собор говорит: «Отечественные постановления повелевают, чтобы в 6-й час говорились 6 псалмов с аллилуиа, а в 12 час 12 псалмов тоже с аллилуиа» (пр. 18). Под 12 часом разумеется, должно быть, вечерня, так как повечерие могло появиться только после вечерни. Собор Емеритский (*Emeritensis*) в Испании 606 г. требует, чтобы «как в других церквах на праздничные дни в вечернее время после принесения света (*post lumen oblatum*) говорится *vesperinum* (вечернее) ранее, чем *sonum* (звук), так пусть соблюдается это и нами в наших церквах» (пр. 2). Встречающиеся здесь непонятные термины хорошо объясняются чином вечерни в мозарабском (испанском) бравиарии: «Праздничный ли день, или обыкновенный, всегда часы (счет церковного времени) начинаются в вечерни накануне [38], и начало делается чрез призывание Иисуса Христа с предшествующею молитвою Господнею, — чрез произнесение тихим голосом: «*Kyrie eleyson, Christe eleyson, Kyrie eleyson. Отче наш*». И высоким голосом: «во имя Господа Иисуса Христа свет с вами» [39], т. е. свет принесен. Окружающие отвечают: «Богу благодарение». И пресвитер говорит: «Господь да будет всегда с вами». Ответ: «И со духом твоим». И чин вечерни, праздник или нет, идет следующим образом: сначала говорится псалом, т. е. *Vesperinum* (вечернее) [40]; по окончании его пресвитер говорит: Господь с вами. Ответ: И со духом твоим. Тотчас говорится *sonus*, если праздник, затем, что день будничный не имеет *sonus'a* за исключением воскресенья, когда он говорится ради торжества. Таково правило. А *sonus* это есть: «Приидите возрадуемся Господеви...» [41] По воскресеньям служба была торжественнее: по древнему чину церковью *Cameracensis* и *Atrebatensis* воскресная вигилия должна начинаться ранее полуночи, благовест к ней во все *signa*, церковь должна освещаться обильно, чтения и респонсории должны исполняться протяжно (*Tractim*), девятое чтение бывает евангельское из отеческих гомилий и читается диаконом, пресвитером или епископом все, если не помешает рассвет: в начале каждой из трех ноктурн бывает каждение из 2 кадил, которые на первой ноктурне приносятся к алтарю, на второй — в хор, на третьей — к народу; утренняя часть вигилии поется еще медленнее и выше, чем ноктурны [42].

Антифоны, респонсории и коллекты

Для полного представления о западном соборно-приходском богослужении VI–VIII в. нужно сделать еще несколько замечаний относительно способа исполнения антифонов и респонсоров, занимающих в нем столь важное положение, а также о чине окончания богослужения, так как этому окончанию богослужения здесь придавалось еще большее значение, чем на Востоке. В рассматриваемую эпоху за термином антифон уже вполне установился тот смысл, который он имеет в нынешнем римско-католическом богослужении, т. е. смысл краткого стиха пред псалмом или рядом псалмов или после него, — стиха большей частью из этого же псалма, выражающего его основную мысль или же приспособляющего псалом к празднику. Но ныне антифон поется только раз до или после псалма, а в рассматриваемый период антифоны пелись иногда с каждым стихом псалма. Так каноники церкви св. Мартина Турского, по свидетельству Иоанна монаха в жизни св. Одона (абб. Клунийский, † 943 г.), желая продолжить службу до рассвета, пели по дважды антифоны при каждой стихе псалма. Это же видно из того, что в важнейшие праздники на утрени (*in Laudibus*) в конце песни Захарии и на вечерне в конце песни Богородицы антифон повторен трижды: один раз пред «Слава Отцу...», другой раз при «Всегда и ныне...» (*Sicut erat*), и третий раз при целом заключительном стихе (такое пение антифона называлось *triumphare — ter faei*, «трегубить») [43]. В одном рукописном антифонарию XI в. к каждому стиху песни Богородицы положен в качестве антифона стих из Евангелия Матфея о воскресении Христовом. Начинали (*impositio*) пение антифона по знаку архидиакона особенно искусные певцы, имевшие сан иподиакона, которых в Римской Церкви было 7: причем первый антифон начинал первенствующий из этих иподиаконов (*primicerius*), второй — вторствующий (*secundicerius*) и т. д.; только на Пасху антифон к Евангелию начинал диакон [44]. (Ср. ниже песненное последование и выше отзыв аввы Нила Синайского о соборном богослужении) Респонсорием назывался большей частью стих к чтению (ср. прокимен) и именно после чтения. Это стих большей частью из псалма, выражающий основную мысль чтения; ныне респонсорием называется собственно вторая половина такого стиха, составляющая ответ хора на поемую певцом или священником его первую половину, называемую стихом — *versus, versiculum*. Amalarius (IX в.) отмечает ту разницу в пении респонсория между римской и галльской церквами, что римляне по окончании стиха «начинают респонсорий с начала», т. е. на пение стиха отвечают повторением этого же целого стиха {с. 308} (как у нас пение прокимна во второй раз), в Галлии же «из конечного стиха делают респонсорий посредством двух частей его, составляя из них одно тело» (как у нас пение прокимна в 3-й раз), почему для респонсория приходится выбирать такой стих, обе части которого имели бы своей смысл, а соединение их давало бы новую мысль [45]. Пелся респонсорий на особом месте храма или среди хора, но не на амвоне. Стих, предшествующий респонсорию, пелся всегда тише последнего (ср. у нас чтение стиха к прокимну) из опасения, что не достанет голоса для респонсория: «повторении же респонсория поднимают голос уверенно, уже не боясь стиха» [46]. По 17 правилу 4 Толедского Собора 633 г. «некоторые в конце респонсория не говорят Слава (Отцу...) на том основании, что это иногда звучит неподходяще; но пусть будет такая разница, что на радостных респонсориях следовала бы Слава, а на печальных повторялось бы начало» (ср. у нас аллилуиа вечерни «и во веки веков» без Славы). В арабской редакции постановлений Никейского Собора требуется петь респонсории на память, а не по книге [47] (ср. у нас канонарх). — Весьма важную часть утрени и вечерни составляло их заключение, последняя, отпустительная молитва, называемая *collecta*. Она произносилась высшим из

присутствовавших за богослужением священнослужителей. Собор Барселонский (Barcinonensis) 540 г. запрещает «пресвитерам в присутствии епископа заключать (non colligant) молитвы» (пр. 5). Это заключение было всегда одинаково для разных служб, и Агрестий обвинял аббата Колумбана на Соборе Matisconensi (в Галлии) 585 г. за то, что тот завел разные коллекты для различных служб. В Латеранском Соборе коллектой служила молитва Господня (ср. у нас к конце вечерни и в конце часов по часословам VIII–IX в.), но это было особенностью и как бы привилегией одной этой церкви, в чем видели указание на первенство и достоинство Римской Церкви. По словам испанского аббата Беата VII в. «по окончании службы нельзя выходить из церкви прежде чем скажут: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа пойдем с миром» [48].

Западное монастырское богослужение

Гораздо более сведений имеем мы о монастырском богослужении на Западе за рассматриваемый период. Оно было разное в разных монастырях (как и теперь многие римско-католические монастыри имеют особые богослужебные уставы). Несколько знаменитых аббатов и епископов этого периода оставили после себя свои правила для богослужения, которые, хотя в разной степени, повлияли на выработку нынешнего римского чина богослужения и представляют по местам интересные совпадения с нашим уставом. В первые этим монашеским уставам, по-видимому, обязано римское богослужение устранением из служб постоянных псалмов (например утренних, {с. 309} вечернего) и заменю их чередными отделами псалтири. Важнейший из этих монашеских уставов — 1) прп. Венедикта Нурсийского († 543 г.), основателя известного Монтекасинского монастыря в южной Италии и ордена своего имени и вообще главного организатора западного монашества. В своих «Правилах» (Regula) он ссылается на правила Василия Великого, Collationes прп. Кассиана и иногда обнаруживает зависимость от Пахомиевых правил [49]. 2) Соперником Венедикта по влиянию на западное монашество был Колумбан (Columbanus) † 615 г., шотландец, основатель ряда монастырей сначала в Галлии, затем в Италии; его монашеские правила совершенно своеобразны, довольно суровы (носят отпечаток его северного происхождения), «не заключают ссылок на древнейшие уставы, и в том числе на Венедикта и были приняты во многих монастырях до введения Венедиктова устава. Известны затем своими монашескими уставами. 3) Цезарий, еп. Арльский (Arelatensis в Галлии † 542 г.) и его второй преемник по кафедре. 4) Аврелиан, причем первому приписываются кроме Regula ad monachos еще Regula ad virgines (предназначенные для сестры Цезария и живших в нею монахинь) с более сложным и подробным чином богослужения, чем в первых «Правилах», что возбуждает сомнение в подлинности их; правила Аврелиана по местам совпадают с Колумбановыми; 5) Исидор, еп. Севильский, † ок. 666 г.; 6) Донат, еп. Vesonrionensis в сев. Италии † ок. 624 г. (Regula da virgines); 7) Фруктуоз (Fructuosus), еп. Bracarenensis в Испании, † после 675 г.; 8) аноним, по прозванию Magister VII в. (Regula da virginis); и 9) два неизвестных аббата; правила одного из них издавались с творениями блж. Августина, другого с правилами прп. Венедикта [50].

Ночная служба

Наиболее просто правило псалмопения у последнего неизвестного:

«нужно сходить на три собрания дневных и на столько же ночных; на каждом дневном собрании нужно петь 3 псалма, а на всех ночных 12, кроме той службы (*missam*), которая совершается при восходе солнца; должны произноситься и молитвы, а также два чтения одно из Ветхого Завета и одно из Нового на каждом из ночных собраний; на собраниях же с субботы и воскресенья служба должна совершаться до пения петухов» (пр. 30).

Для ночной службы близок к этому правилу по простоте чин наблюдавшийся Колумбаном во многих (до 1000) современных ему монастырях:

«есть некоторые кафолики, у которых одно и тоже каноническое число псалмов 12 и для коротких и для длинных ночей, и из этого правила они для каждой {с. 310} ночной смены берут по 4 псалма: для начала ночи, для полуночи или пения петухов и для утрени...: в особо же священные (*reverentissimis*) ночи субботы и воскресенья это число (псалмов) утрается, т. е. их бывает 36» (гл. 7).

Замечательно, как в обоих этих чинах выдерживается 12-псалмие, перенесенное из Египта на Запад еще прп. Кассианом. Несколько сложнее, но ближе других в этим чинам ночная служба у прп. Венедикта: в ней также проводится система 12-псалмия, но 12 псалмов резко делятся на два отдела по 6 псалмов (ср. у нас шестопсалмие и хвалитные псалмы на утрени); кроме того служба получает у прп. Венедикта все аксессуары церковно-приходской: антифоны, респонсории и др. стихи; большое значение придается также чтениям. Ночное богослужение (*vigiliae*) по уставу прп. Венедикта начинается стихами «Боже в помощь мою вонми» и (*dicitur*) «Господи устне мои отверзеши» трижды (ныне в обратном порядке и 2-й стих однажды; ср. у нас); далее пс. 3-й (ср. у нас) со Слава и 94 «Придите возрадуемся Господеви» (как ныне), поемый с антифонными припевами (следовательно мелодически, — как ныне) или просто (*certe decantandus*), — должно быть в зависимости от торжественности службы), гимн Амвросия (как ныне; не *Te Deum*); все это вступительная часть службы, как и ныне. Далее следуют 6 псалмов с антифонами; после произнесения (*dictis*) их и благословения аббата бывают три чтения из Ветхого и Нового Завета или из толкований на них с респонсориями между ними, на которых братия сидят; встают на Слава последнего респонсория, который один имеет ее (Славу; ср. у нас на кафизмах). Поются другие 6 псалмов уже с аллилуиа и за ними чтение апостола наизусть (должно быть как очень краткое, = *capitulum*), стих и моление литании, т. е. *Kyrie eleison* (ср. у нас сугубая ектения и лития), чем и оканчивается вигилия. Так совершается ночная служба от ноября до Пасхи; летом же она сокращается: бывает вместо 3 чтений одно из Ветхого Завета с одним респонсорием и одно из Нового Завета. В воскресенье бдение значительно удлиняется, прежде всего за счет чтений: их бывает 13 вместо 4 или 2

будничных: после первых 6 псалмов бывает 4 чтения (не 3 как в будни) с респонсориями, а после вторых 6 псалмов (поемых с антифонами, а не с аллилуиа), тоже 4 чтения (не 1, как в будни); кроме того, бдение получает в конце новую часть, как бы третью ноктурну, самую торжественную: после второго ряда чтений

«поются три песни из пророков, (ср. у нас трипеснец), какие назначит аббат, с аллилуиа; по произнесении стиха и благословении аббата бывает опять 4 чтения из Нового Завета, затем гимн Тебе Бога хвалим, и аббат читает из Евангелия со страхом и трепетом, при чем все стоят, а по окончании чтения отвечают аминь: к этому аббат присоединяет: «Тебе подобает хвала (ср. у нас) и, давши благословение, начинает утреню» (гл. 9, 10, 11).

Другие уставы назначают для ночной службы менее или более 12 псалмов и при том неодинаковое количество из для различных времен года. Так Исидор назначает для вигилии только 6 псалмов и песни: именно

«сначала должны произноситься (recitandi) три псалма канонические (постоянные?), затем три миссы псалмов {с. 311} (должно быть, псалмы с чтениями, — см. ниже у Цезария), четвертая (мисса) песней, пятая утрени; в воскресенья и праздники мучеников ради торжества прибавляются особенные (singulae) миссы» (гл. 7).

1-й неизвестный назначает 6, 5, или 4 псалма: «ночные молитвы в ноябре-феврале имеют антифонов 12, псалмов 6, чтений 3; в марте, апреле, сентябре и октябре антифонов 10, псалмов 5, чтений 3; в мае-августе антифонов 8, псалмов 4, чтений 2» (гл. 1). Цезарий Арльский: с Пасхи до октября 18 пс., 2 чтения, гимн и capitellum (маленькое чтение), а с октября до Пасхи к этой ноктурне присоединяется еще другая тоже из 18 псалмов, 2 чтений и гимна [51]. Воскресная вигилия отличается тем, что чтения бывают из Евангелия: 1-ое о воскресении, 2-ое — недели, 3 — о воскресении, 4 — недели. Похоже и Аврелиан:

«ежедневно наноктурнах прежде всего произносится просто (directaneus — одним хором) Помилуй мя Боже по велицей милости Твоей; затем 18 псалмов, три маленьких антифона, два чтения апостола или пророков, (гимн) и capitellum; по исполнении ноктурн говорите утреню; так с Пасхи до октября; с октября же должно присоединять другие ноктурны: пс. Помилуй мя Боже, помилуй мя, 18 псалмов, 2 чтения из пророков или Соломона, гимн... и затем, так как ночи увеличиваются, делайте по книге 3 миссы (чтения); после 2 первых чтений молитва; после третьего антифон, респонсорий, антифон и опять чтение (capitellum?).

Колумбан, насколько можно понять темный текст его правила (гл. 7), для зимних вигилий (от осеннего равноденствия до февраля) назначает 36 псалмов с 12 антифонами, а для летних 24 псалма с 8 антифонами; по субботам же и воскресеньям от ноября до февраля 75 псалмов с 25 антифонами; с февраля до мая это число уменьшается каждую неделю на 2 псалма с 1 антифоном, так что в начале мая получается 36 псалмов (в будни тогда только 24) и такое число остается для субботней и воскресной вигилии до июля; отсюда же оно опять увеличивается еженедельно на 3 псалма, пока к ноябрю не достигнет снова 75 псалмов. С Колумбаном сходен Донат, только он делит для будней год на две равные части по равноденствия, а для суббот и воскресений с 1 февр. Постепенно уменьшает число псалмов с 60 до 36; с мая до октября 36 псалмов; это число к ноябрю {с. 312} возрастает до 75 и таким остается до февраля. Фруктуоз впервые делит ночную службу на три части, как они делится ныне в Римо-католической Церкви:

«вставши пред полуночью, пусть исполнят (recitent) по хорам по 12 (duodenos) псалмов; отдохнули немного, в полночь пусть совершают службу, на которой поется 3 респонсория (следовательно, вероятно и чтения) на 3 отдела псалмов так, что за произнесение 3-х псалмов следует один респонсорий, и таким образом с 3 респонсориями поется 12 псалмов; после же полуночи, если время зимнее, все садятся, и один, сидя в середине, читает, а аббат или начальник в речи своей объясняет читаемое непонимающим и в заключение опять пропевши 12 псалмов, идут немного поспать до утрени (Laudes)» (гл. 3).

О воскресных бдениях Фруктуоз не говорит. По Магистру

«на ноктурнах аббат произносит стих отвержения (apertinonis, т. е. Господи устне мои отверзеши), респонсорий молитвы (судя по Венедиктову уставу пс. 94), затем зимою 12 антифонов без аллилуиа и респонсорий (следовательно, должно быть и чтение) без аллилуиа, как и всегда по исполнении Псалтири (currente dumtaxat psalterio); затем другой респонсорий уже с аллилуиа, так чтобы было 16 начал (impositiones: 2 в начале + 12 пс. + 2 респ.; по Мартену — интонации), чтение апостола, чтение Евангелия, которое всегда творит аббат, в отсутствие же его препозиты по очереди; затем стих и Rogus Dei (молитва); к концу каждого псалма молитва (гл. 44, 33); по все же воскресенья все антифоны и респонсории говорятся с аллилуиа до ноктурны понедельника и не преклоняют колен» (гл. 45).

Утренья (Laudes) в западных монастырях

С ночною службою стояла в тесной связи, хотя являлась самостоятельно службой, утренья (matutinum), называвшаяся по ее псалмам «Хвалите Господа с небес» и следующими Laudes или ad Laudes (= Хвалитные). По уставу прп. Венедикта на утрени прежде всего произносится (dicatur) 66 пс. без антифонов, медленно, чтобы все успели, и 40 пс., который произносится с антифонами, а в воскресенье с аллилуиа, затем 2 псалма,

меняющиеся по дням: в понедельник 5 и 35, во вторник 42 и 56, в среду 63 и 64, в четверг 87 и 89; в пятницу 75 и 81, в субботу 142 и песнь второзакония (ср. у нас в субботу мясопустную, сырную и Лазареву), которая разделяется на две Славы, в воскресенье пс. 117 (ср. у нас Бог Господь) и 62. Затем песнь из пророков особая на каждый день, «как поет Римская Церковь» (см. ниже), а в воскресенье — *Benedictiones*, т. е. Песнь 3 отроков и *Laudes* (хвалитные псалмы), чтение из апостола, в воскресенье из Апокалипсиса, на память респонсорий, гимн Амвросия (ныне: *Aeterne regum conditor*), песнь из Евангелия (ныне песнь Захарии; в воскресенье, таким образом 5 библейских песней: 3 на бдении и 2 на утрени, последние в порядке нашего канона), литания и конец (гл. 12, 13). По Аврелиану

на утрени «сначала песнь (*canticum*) на антифон, затем просто (*directaneum*) Суди ми Боже; Боже, Боже мой к тебе утреннюю, Хвали душе моя Госпо {с. 313} да, Хвалите Господа яко благ псалом, Похвали Иерусалиме Господа. Затем: хвалите Господа с небес. воспойте Господеви песнь нову. Хвалите Господа во святых его. На антифоне говорите гимн: Сияние отеческой славы; другой: Вечный света Творец и *capitellum*, *Kyrie eleyson* 12 раз попеременно».

Воскресная и праздничная утренья начинается по Аврелиану псалмом (*directaneum*) Вознесу тя Боже мой и Царю; затем пс. Суди ми Боже; Боже, Боже мой у тебе утреннюю и Исповедайтесь Господеви с аллилуиа; псалмы хвалитны вседневной утрени с аллилуиа, разделяемые на две группы Благословением (песнь 3 отроков); затем Величит душа моя или с антифонами или с аллилуиа. Гимн, Слава в вышних Богу и *capitellum*. Колумбан для будничной утрени назначает 12 псалмов (чередных), а для субботней и воскресной — 36. Другие уставщики не указывают особой утрени для воскресенья и праздников и дают короче ее чин. Так по 1 неизвестному на утрени произносятся псалмы 3, 62, 6 и 88 с положенными антифонами, стихами и респонсориями. По Фруктуозу «при пении петухов должно совершать утреннее священнодействие, произнося (*recitatis*) 3 псалма со Хвалою (= хвалит. пс.) и своим (?) Благословением» (пр. 3). По Магистру утренних псалмов должно произносить во всякое время (года) шесть, респонсорий один, стих (то и другое к чтению), чтение капитула (из Ветхого Завета или апостола) и Евангелия, которое произносит всегда аббат, в заключение «*Rogus Dei*» (гл. 35). Исидор только упоминает об утрени, не указывая состава ее. Замечательно, что Цезарий дает чин только воскресной утрени, а о будничной и не упоминает: это наводит на мысль, что первоначально утренья, как служба, падавшая на час воскресения Христова, имела место лишь в воскресенье; за это говорит и ее исключительно радостный тон. «Правила для монахов» Цезария дают такой чин воскресной утрени: «просто (*directaneo*): Вознесу тя Боже мой и Царю мой. Исповедайтесь. Поим Господеви (песнь Моисея). Хвали душе моя Господа. Благословение. Хвалите Господа с небес. Тебе Бога хвалим. Слава в вышних Богу и *capitellum*» (гл. 21). «Правила для дев»: «Сначала говорите просто маленькое (вступит стих?) с антифоном. Поим Господеви и все утренние (псалмы?) с аллилуиа» (§ 69).

Часы

Для часов большинство аббатов назначают по 3 псалма, редко по 6 (Цезарий, Пр. для дев § 69) и по 12. Порядок службы различен у разных аббатов, не сходен с нынешним римским, но с отклонением от последнего по направлению к восточным чинам. По прп. Венедикту служба часа начинается стихом: Боже в помощь мою вонми, гимн, 3 псалма отдельно (*sigillatim*), а не под одною славлю, чтение, стих, Господи помилуй и отпуст. В воскресенье на часах отдели 118 псалма (гл. 17 и 18). По Аврелиану на каждом часе для монахов 12 псалмов; а для монахинь 6; после псалмов гимн (не пред псалмами, как у Венедикта и ныне, а после них, как у нас тропарь), 2 чтение из В. и Н. З., стих (*versiculum*; ср. у нас Стопы моя и т. п.). {с. 314} По Колумбану

«на каждом часе положено старцами по 3 псалма с присоединением вставочных стишков сначала за наши грехи, затем за весь народ христианский, за священников, за остальные степени посвященного Богу свящ. чина (*plebis*), наконец за творящих милостыню, за мир церквей, в конце концов за врагов» (ср. у нас в конце полунощницы и повечерия) (гл. 7).

По Исидору 3 псалма, респонсорий, чтения из Ветхого и Нового Завета, *Laudes* (?), гимн и молитва (гл. 7). 1-й неизвестный указывает на часах «свои псалмы, 2 антифона и 2 чтения со своими молитвами». Фруктуоз и 2-й неизвестный говорят только о числе псалмов: 3. По Магистру на каждом часе 3 псалма, отдельные респонсории, чтение апостола, чтение Евангелия аббатом или препозитом и *Rogus Dei* (гл. 35).

Вечерня

На вечерне (*vespera, lucernarium*) количество псалмов назначается различное, но замечательно, что некоторые для нее одной, как и у нас, дают только один псалом; общий же строй службы большей частью напоминает часовую, иногда и вполне совпадая с нею. По прп. Венедикту 4 псалма с антифонами, чтение с респонсорием (ср. паремии), гимн (ср. Свете тихий), стих, песнь из Евангелия (Величит), литания (ср. у нас), молитва Господня (ср. у нас) и отпуст; псалмы на вечерне чередные от 109 до 147, за исключением тех из них, которые употребляются на других службах (гл. 17, 18). По Аврелиану сначала *directaneus* (один псалом, поемый хором просто), затем два антифона и третий аллилуиа, гимн. По 1-му неизвестному 1 псалом, 1 респонсорий, 3 антифона, 3 чтения. У Колумбана вечерня, по-видимому, имеет состав трехпсалмного часа. По Исидору сначала — *lucernarium* (вечерний псалом?), 2 псалма, 1 респонсорий, *Laudes*, гимн и молитва (гл. 7). У Фруктуоза зимою 6, а летом 5 псалмов с антифонами, последний с аллилуиа, 1 респонсорий, стих, чтение апостола и Евангелия, последнего аббатом, в воскресенье с аллилуиа, и *Rogus Dei* (гл. 36, 41).

Повечерие

Повечерие (*completorium*) не у всех указывается. По прп. Венедикту 3 псалма просто без антифонов, именно 4, 90 (ср. у нас) и 133, гимн, чтение одно, стих, *Kyrie eleison*, Благословение и затем бывают миссы (ночные чтения?) (гл. 17, 18). Аврелиан дает два повечерия; первое под именем «12 часа», состоит из 18 пс., антифона, гимна, чтения и *capitellum*; второе под именем *completa* — из *directaneus*, пс. 90 и «обычных *caputella*»: Колумбан в начале ночи предписывает петь 12 псалмов. По Фруктуозу в 1 ч. ночи должно быть совершаемо 6 молитв, затем 10 псалмов совместным пением, и в заключение *Laus* и *Benedictiones*; затем взаимно прощаются и просят друг друга о примирении (гл. 2; ср. у нас). По Магистру на повечерии говорится 3 псалма, респонсорий, чтение апостола и Евангелия, аббат — *Rogus Dei* и заключительный стих: Положи Господи хранение устом моим и дверь ограждения о устнах моих (гл. 37, 30).

{с. 315}

Римский чин

Из взаимного влияния древнего соборно-приходского богослужения и настоящих «Правил», особенно Венедиктовых, и выработался нынешний чин римского богослужения, сложившийся в нынешнем его виде к концу VIII в., как видно из того, что в IX в. на него уже пишет подробное символическое толкование *Amalarius*. Псалтирь выпевается по очереди на службах в течение недели; только некоторые службы имеют постоянные псалмы. В воскресенье на ноктурнах поется 18 псалмов: 1–20 без 4 и 5. в другие дни на ноктурнах только 2 псалмов; в понедельник 26–38, во вторник 38–61 без 42 и 50, в среду 52–67 без 53, 62, 64 и 66, четверг 68–79, пятница 80–96 без 89–92, 94; в субботу 97–108. На *Laudes* 4 псалма и одна песнь из Ветхого Завета; на первом месте в воскресенье и праздники пс. 92, в будни 50; на втором месте в воскресенье и праздники 99, в остальные дни последовательно 6, 52, 64, 89, 142, 91; на третьем месте и четвертом всегда Пс. 62 и 66, рассматриваемые как один, далее библейская песнь; в воскресенье и праздники — трех отроков, в понедельник — Исаии, во вторник — Езекии, в среду Анны, в четверг Моисея Поим Господеви, в пятницу Аввакума, в субботу Моисея — Слыши небо; затем опять три псалма в одном отделе 148–150. на первом часе в праздники и субботы пс. 53 и два отдела 118 пс. (под двумя первыми буквами — алеф и бет еврейского алфавита). В остальные дни присоединяется в качестве 4-го псалма на первом часе последовательно, начиная с воскресения, такие псалмы: 117, 23, 24, 25, 22, 21. На 3, 6 и 9 часе по три отдела пс. 118. На вечерни ежедневно 5 псалмов, начиная от воскресения, из группы пс. 109–147, за исключением пс. 117, 118, 133 и 134. На повечерии пс. 4 (ср. у нас), затем пс. 30, 1–6, пс. 90 и 133. Порядок служб: на утрени или ноктурнах начало тайно про себя: Отче наш, Ave (Богородице Дево радуйся) и Верую; громко: стихи: Господи устне мои отверзеши, Боже в помощь мою вонми (стих с респонсорием), Слава Отцу, аминь, аллилуиа (последнее, как и в других местах службы не поется в Великий пост и подготовительные недели от недели 70-цы), стих *invitatorium* сообразно дню с псалмом 94 и утренний гимн; все это вступительная часть к утрени. Далее следуют ноктурны. Они бывают 3 видов: воскресные, праздничные и будничные. В воскресенье 3 ноктурны. На 1-ой ноктурне поется 12 псалмов с 3 антифонами на 3 отдела по 4 псалма в каждом; псалом, не заканчивающийся антифоном, имеет, как и всегда, в конце Славу. За антифоном

последнего псалма стих, молитва Господня, «разрешение» (*absolutio* — краткое прошение к Спасителю об услышании молитв и помиловании с прославлением Его, — вроде нашего отпуска) и три чтения с 3 респонсориями и с благословением пред каждым из них. На 2 и 3-й ноктурнах только по 3 псалма с антифонами и по столько же чтений с респонсориями по тому же чину, как на 1 ноктурне; за 9 чтением Тебе Бога хвалим. Праздничная утренняя отличается от воскресной тем, что на ней бывает только 12 псалмов по 3 на каждой ноктурне: также и на будничной утрени, но на этой последней кроме того чтений не 9, а 3, поэтому в будни нет деления утрени на 3 ноктурны; гимн {с. 316} Тебе Бога хвалим на будничной утрени заменяется респонсорием (и на воскресной в Великий пост от недели 70-цы). Трехчастное деление воскресной ноктурны символически указывает, по Бонавентуре (толк. на пс. 76), на откровение естественное, подзаконное и евангельское, почему на последней ноктурне чтения только из Нового Завета. За утреней или ноктурнами следует служба *ad Laudes* (хвалитны): после стиха Боже в помощь мою вонми вышеуказанные псалмы и чередная библейская песнь с антифонами, *capitulum* (короткое чтение) из Нового Завета, утренний гимн с респонсорием, песнь Захарии с антифоном, затем молитва сообразно дню (*propria*), приветствие — *salutation* и *collecta*, поминания (*commemorations*) общие святых, т. е. молитвенное призывание Св. Девы, прав. Иосифа, апостолов, патрона церкви, моление о мире и упокоении умерших (*commemorations* не всегда); в заключение антифон Св. Девы. 1-й час начинается Отче наш, Ave, Верую, Боже в помощь мою; затем гимн, псалмы с антифонами, в воскресенье — символ св. Афанасия, *capitulum* с респонсорием, молитвы — *preces* (*Kyrie eleyson, Christe eleyson, Kyrie eleyson*, Отче наш, Верую и несколько покаянных стихов из псалмов; в большие праздники опускаются), исповедание (*confessio*) — в грехах всем святым с обещанием прощения от Бога, заключительные молитвы с *Kyrie eleyson* и друг. стихами (коллекта) и чтение мартиролога. 3, 6 и 9 часы начинаются каждый Отче наш и Ave и Боже в помощь мою, далее гимн, 3 отдела 118 псалма, антифон, *capitulum* с респонсорием, коллекта. Вечерня по строю напоминает *ad Laudes*; обычное начало как на часах; 5 псалмов с антифонами, *capitulum*, гимн с респонсорием, песнь Богородицы с антифоном и молитва сообразно дню. Повечерие начинается кратким чтением (1 Петр. 5, 8) с предшествующим ему благословением (молитвенным пожеланием от бога мирной ночи и совершенного конца) и последующим исповеданием как на 1-м часе, за чем следуют вышеуказанные псалмы с антифонами, гимн, *capitulum* с респонсорием, песнь Симеона с антифоном, молитвы — *preces* с *Kyrie eleyson*, похожие на молитвы в 1 часе, молитва, благословение, антифон Св. Деве, заключительные молитвы и в конце обычное начало служб: Отче наш Ave и Верую, которое следовательно сближает конец суточных служб с их началом [52].

Другие западные чины богослужения

Вместо римского чина некоторые римско-католические храмы и монастыри имеют свои чины богослужения, не уступающие, а иногда и превосходящие римский древностью, следовательно выработавшиеся в VI–VIII вв. Таковы особенно чины Медиоланский, приписываемый св. Амвросию и употребляемый в миланских церквях, мозарабский (мозарабы или микстарабы — смесь испанцев с арабами), приписываемый свв. Леандру и Исидору, испанским епископам VII в. и употребляемый в некоторых монастырях {с. 317}

Испании, и галликанский, приписываемый св. Иринею лионскому и употребляемый в некоторых лионских церквях.

Амвросианский чин

По амвросианскому чину Псалтирь выпеваается раз не в неделю, а в две; со 109 пс. она поется, как в римском чине, на вечерне и дневных часах; до 108 же псалма делится на 10 декурий, из которых каждая имеет 16–8 псалмов, и которые по очереди поются на седмичных утрнях 2-х недель, кроме субботы и воскресенья; утренья же этих последних дней, а равно и праздников имеет вместо Псалтири библейские песни; точно также неделя пред Рождеством Христовым и Пасхой имеют на утрени особые псалмы; Псалтирь в другом переводе, чем по римскому чину, — в том. в каком она употребляется и у каноников св. Петра в Ватикане. Обычное начало служб не имеет никогда символа веры, а только Отче наш и Ave. На утрени до псалмов на вступительной части еще песнь 3 отроков: Благословен еси Господи Боже отец наших и Kyrie eleyson. После псалмов, поемых сряду, на утрени только 3 чтения — в воскресенье из гомилий на Евангелие, в будни из Писания, в праздники из жизни святого или праздничных слов; только в Рождество Христово и Богоявление три ноктурны и 9 чтений, да в пятницу 6 чтений, при чем 3 последние — страсти по Мк., Лк., и Ин., а Мф. на литургии. — На Laudes по начальном стихе Боже в помощь — песнь Захарии, вместо которой в воскресения Адвента, Рождество Христово, Обрезание и Богоявление, песнь Моисея Слыши небо; Затем в воскресенье и праздники свв. антифон св. Кресту 5 или 7 раз и тайная молитва; песнь Моисея Поим Господеви с антифоном и Kyrie eleyson 3, и другая тайная молитва; песнь 3 отроков Благословите вся дела, вместо которой в субботу пс. 117, а в будни 50-й с антиф. и Kyrie eleyson 3; молитва велегласно; хвалитные псалмы, capitulum, антифон, Kyrie eleyson 3, Dominus vobiscum; псалом просто на два хора вместе (directus) и гимн сообразно дню; Kyrie eleyson 12 с Dominus vobiscum, psallenda (антифон, повторяемый со Славою и несколькими стихами), а в будни — респонсорий, называемый in baptisterio (в крещальне, ср. ниже в греч. «песенной веч. и утр.»), commemoratio сообразно дню, а в будни — Пресв. Девы, св. Амвросия и храмового святого. — На 1-м часе гимн, пс. Боже во имя Твое и 2 отдела 118 пс., другой гимн, epistolella (малое чтение из посланий) с кратким респонсорием, символ Афанасия (ежедневно), capitulum, моления — preces (в праздники опускаются); мартиролог. На 3, 6 и 9 ч. гимны и псалмы те же, что в римском чине, epistolella, иногда preces, и молитва. На вечерне по обычном начале — Dominus vobiscum, затем lucernarium (т. е. вечерний респонсорий) сообразно дню трижды, антифон, гимн и респонсорий и после каждого из них (всего 5 раз); 5 псалмов с антифонами; в господские праздники особый псалом сообразно празднику, и пс. Се ныне и Хвалите Господа вси языцы; Kyrie eleyson, Dominus vobiscum, молитва вечерняя. Величит с антифоном пред и после, Kyrie eleyson и другая молитва, psallenda как на Laudes; в Четырдесятницу вместо Величит {с. 318} Kyrie eleyson 12. На праздники храмовых святых вечерня соединяется, как у нас, с утреней в одно бдение (vigilia) и имеет другой состав: молитва, псалом и чтение из жизни святого с респонсорием; опять молитва, псалом и чтение; Величит, psallenda и литания. В навечерие Рождества Христова и Богоявления и Великую субботу вечерня соединяется с литургией (по римскому чину только в Великую субботу). — На повечерии в обычном начале (Отче наш, Ave) еще стих

«Обрати нас» пред «Боже в помощь,» гимн, 6 псалмов (ср. у нас): Внегда призвати, На тя Господи и Господи кто обитает. — Слава, — Се что добро, Се ныне, Хвалите Господа вси языцы, гимн, *epistolella*, Ныне отпускаеши, моления *preces* — иногда, антифон прп. Девы с молитвой и исповедание [53]. В Медиоланском чине таким образом замечательно отсутствие псалмов на праздничной утрени и замена их песнями библейскими (ср. отмена кафизм на праздники по Студийскому уставу), исключительное употребление этих же песен на *Laudes* (не считая хвалитных псалмов) и соединение под праздники вечерни с утреней или литургией.

Мозарабский чин.

Мозарабский чин отличается очень ограниченным употреблением Псалтири и более Медиоланского отстает от римского. Это прежде всего сказывается в обычном начале служб, а затем в их всегда почти одинаковом и своеобразном окончании (коллекте). Службы (исключая повечерия) начинаются *Kyrie eleyson, Christe eleyson, Kyrie eleyson*, Отче наш, Ave — тайно; на ноктурнах еще Гимн Пресв. Деве со стихом и молитвою; затем громко и протяжно: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа свет с миром» и ответ «Богу благодарение». При окончании служб — Отче наш с ответом на каждое прошение Аминь, а на 4-е о хлебе — «яко ты еси Бог»; затем молитва о разных нуждах верующих (на *Laudibus* и вечерне длиннее, чем на остальных службах); диакон: «Преклонитесь к благословию»; священник — три прошения с ответом на каждое «Аминь» и стих: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа окончим с миром», ответ: «Богу благодарение». — Ноктурны очень кратки: а) антифон, а в воскресенье гимн, с пс. 50, в воскресенье с пс. 3; б) 3 антифона с одним респонсорием и каждый с молитвою, а в воскресенье молитва и 3 псалма с антиф.; в) 3 ант. с респонс. и молитвами. *Laudes*: а) «Господь да будет всегда с вами», антифон, песнь из Ветхого или Нового Завета, а на Богородичные праздники и Рождество Христово — Величит, на праздники Предтечи — песнь Захарии, с антифоном; б) «Господь да будет всегда с вами», антифон с песнью 3 отроков, *sonus* (= респонсорий), антифон с пс. Хвалите Господа с небес, пророчество, гимн, моление священника с ответом «Подай (*praesta*) всемогущий, вечный Боже», *capitulum* в форме молитвы с *Kyrie eleyson* пред ним, Отче наш, «хвала» (*laus*) из нескольких очень часто повторяемых стихов. Антифоны и стихи часто сопровождаются малым славословием в форме: «Слава и честь (*honor*) Отцу и {с. 319} Сыну и Духу Святому во веки веков, аминь». В будни после *Laudes* до 1 ч. особая служба «заря» (*aurora*), состоящая из 4 пс.: «Боже в помощь мою» и 3 отделов 118 пс. с антифоном, хвалы, гимн со стихом, Отче наш и нескольких молений (*preces*). 1 час: антифон и «Господь да будет всегда с вами», 7 пс.: Боже помилуй, Вознесу Тя Боже мой Царю (псалом разделенный на 2 части), Хвалите отроцы и 3 отдела 118 пс., антифон, респонсорий, пророчество, послание (Апостол), хвала, гимн и стих, Тебе Бога хвалим (кроме адвента и Четырнадцатницы), символ апостольский, моление (*supplicatio*). 3, 6 и 9 часы начинаются как 1-й, состоят каждый из 4 пс. и различных *responsa*, пророчества, послания, хвалы, гимна и воззваний (*clamores*), просящих у Бога не наказывать нас по грехам, моления *supplicatio* и *capitulum*. На каждом часе 3 отдела 118 пс. и пред ними на 3 ч. пс. Приидите возрадуемся, на 6 ч. Боже во имя Твое, на 9 ч. Хвали душе моя Господа. На вечерне нет псалмов; а) после «Господь да будет всегда с вами» *laus, sonus*, антифон; все 3 с тем же приветствием впереди; б) опять *laus*, гимн, моление

(supplicatio), capitulum и благословение; в) laus, при пении которой кадится церковь, заключительная молитва (collecta). Повечерие начинается стихом: Знаменася на нас свет лица Твоего Господи..., аллилуиа 3, а в пост: Хвала Тебе Господи царю вечной славы, 3 псалма с аллилуиа 3, гимн, моление, Отче наш, благословение, антифон св. деве со стихом и молитвою [54]. — Как видим, мозарабский чин по местам, особенно в ноктурнах и вечерне, очень напоминает восточное песненное последование трехантифонного строя.

Галликанский или лионский чин

Чин галликанский или лионский (Lugdunensis) следует римскому в употреблении Псалтири за небольшими отступлениями в 1 часе и Laudes; важнейшие отличия от римского: неупотребление гимнов кроме повечерия, обычное начало — одна молитва Господня (и на повечерии), на утрени в нем еще стихи: Св. Духа да пребудет с нами благодать, Господи устне мои, Боже в помощь мою... Слава Отцу и Invitatorium (см. в римск. чине). Частные отличия: на Laudes в воскресенье Четырдесятницы и подготовительные вместо пс. 92 — 50, и вместо 99 — 117; посему на 1-м часе в тот же период вместо 117 пс. — 92; в будни на 1-м часе пс. Боже во имя Твое и 2 отд. 118 пс., а в воскресенье 9 пс., 21–25, 117 и 2 отд. 118 пс. Часы оканчиваются псалмом «Из глубины» с коллектой за умерших, а антифон Пресв. Девы, заключающий римский часы, поется только на 9 ч. и повечерии. На вечерне Величит в некоторые праздники имеет антифон 8 раз вставляемый между стихами (ср. у нас Честнейшую). Повечерие не имеет вступительного чтения, а начинается Отче наш и стихами: Обрати ны Боже и Боже в помощь мою, не имеет capitulum; окончание, как на часах, с присоединением антифона Пресв. Девы. В некоторые дни на Laudes, вечерне и других службах особые моление (pceses), литании и процессии [55].

{с. 320}

Церковный год

Состояние церковного года в VI–VIII вв. достаточно характеризуется а) дошедшими от этой эпохи до нас месяцесловам; б) деятельностью церковных песнописцев.

Месяцесловы:

а) псевдо-Иеронимов

Древнейший из таких месяцесловов — это так наз. Иеронимов мартиролог, приписывавшийся блж. Иерониму, сохранившийся в рукописях VIII в. и восходящий не позднее чем ко второй пол. VII в. [56]. Месяцеслов окончательную редакцию получил в Галлии и должно быть, в Оксерре (этот городок назван 30 раз, внесены все его епископы за исключением одного, а Лионские, например, далеко не все и т. п.). Месяцеслов заключает в себе 6000 имен [57]. Большинство дней имеет памятей более 10, часто 30–40, иногда более {с. 321} 1000 памятей, раз (2 июня) 240; но есть и 3–4 имени (3 февр., 26 окт.). Месяцеслов явно стремится, в противоположность древнейшим, обнять всю

вселенскую церковь, между тем сакраментарии даже IX–XV вв., предназначенные для Галлии и Германии, имеют большей частью только римских святых; в этом отношении Иеронимову мартирологу следуют и все дальнейшие западные (Адона, Узуарда, Ноктера и Рабана Мавра). Памяти восточных святых — в том объеме, как в сирском IV в. и либо автор пользовался им или общим первоисточником; римские мученики, по-видимому, взяты из *Depositio martyrum* (см. выше, стр. 307); римских пап 4-мя больше, чем у Филокала (см. там же), от Корнелия (251 г.) и оканчивая Львом I († 461 г.); у некоторых из них указывается и день посвящения; использовал автор и карфагенский календарь; есть много и галльских святых; при именах указывается часто иерархическая степень; указывается большей частью город, иногда только страна; очень часто определение: «в Африке» (без города); иногда — *alibi*, где-то. Из ветхозаветных святых: Аггей — 4 янв., Аввакум 15 янв., Иов 9 мая, 3 отрока 24 апр., Аарон 1 июля, Елисей 29 авг., жертвоприношение Исаака — 25 марта (тогда же — день смерти Христовой) и исшествие Ноя из ковчега 28 апреля. Есть Симеон Богоприимец 6 января, Марфа и Мария 7 янв., зачатие Иоанна Крестителя 24 сент., рождество и кончина его, как у нас. Из апостолов нет только Матфея; Иакова, брата Господня 25 марта, потому что он убит был на Пасху; 25 янв. «перенесение Павла» (ныне «обращение» его). из преподобных Антоний Великий 17 янв., Симеон Столпник 5 янв. Все двенадцатые праздники, кроме Преображения и Введения; кроме того — исшествие Иисуса из Египта 7 янв., начало проповеди Господней 1 мая.

б) Малый римский и в) Силовский

Дальнейшее развитие месяцеслова на Западе пошло (в противоположность Востоку) путем сокращения его; причина — отсутствие всяких сведений о большинстве святых Иеронимова месяцеслова, вызывавшее сомнение в их существовании, — а затем — неудобство для богослужебного употребления. Так значительно короче Иеронимова месяцеслова так называемый Малый римский мартиролог, впервые приводимый Адонем в IX в. (см. ниже) и приписываемый им какому-то римскому папе. Судя по тому, что в нем показан праздник всех святых 1 ноября, но в качестве еще местного римского, праздник, установленный папою Григорием III (731–741 г.), месяцеслов не ранее этого времени. В нем есть, с одной стороны, черты большей древности по сравнению с Иеронимовым, с другой — признаки большого развития. Так большинство имен не имеют титула «св.», «блж.»; 7 дней не имеют памятей; ежедневно 2–3 памяти; вигилии только на Рождество Христово, и мученика Лаврентия; есть апостолы из 70 {с. 322} и мужи апостольские; больше ветхозаветных святых; есть Воздвижение 14 сент. [58]. Это должно быть, очень древний поместный месяцеслов (испанский? вигилия Лаврентию), позднее кое-где пополненный. — Другой замечательный поместный западный месяцеслов — это сохранившийся в рукописи не позднее X в., принадлежавшей монастырю св. Севастиана в Силосе (средняя Испания) [59] и заключающей лекционарий, составленный должно быть, ок. 650 г., и мартиролог 925–1000 г. Лекционарий — важный памятник древнего испанского обряда, отличного и от римского и от южно-испанского мозарабского: есть практика оглашения, в субботы Четыредесятницы нет поста; не указываются недели по Богоявлению и по Пятидесятнице; нет ап. Иакова (в Испании!); Благовещение 28 дек. согласно с 1 пр. 10 Толедского Собора 656 г.; «сокрушение (*allisio*) Младенцев» 8 янв. (не

27 или 29 дек.); праздник Св. Креста 3 мая (не 14 сент). Мартиролог хотя позднее лекционария, но носит печать большой древности. При некоторых именах титул не «святой» а *domnus* (4 из них — толедский); из Богородичных праздников только Благовещение и Успение (*assumptio*) 15 авг. [60].

г) Константинопольский VIII в.

Такого же поместного типа и древнейший константинопольский «Месяцеслов Евангелий праздничных целого года» в греч. кодексе евангельских {с. 323} чтений. За константинопольское происхождение его говорит упоминание тамошних местностей, памятей (11 мая и 26 окт.) и 29 патриархов от Митрофана (306–326 г.) до Павла Нового (III-го, 686–693 г. или IV-го, 780–784 г.). Последняя память указывает и на время составления; что оно имело место вслед за первым иконоборческим гонением, показывает отсутствие памятей иконоборников этого периода, как очень недавних, даже патр. Германа († 740 г.), Иоанна Дамаскина и т. п. Месяцеслов содержит памяти на 143 дня, большей частью по 2, редко 2–3; в феврале 6 памятей, марте и апреле по 4 (пост). После Константинопольских святых наиболее малоазийских; есть знаменитейшие патриархи и свв. всего Востока, даже Анастасий перс († 625 г., 22 янв.); пап нет; из западных святых только Лаврентий, Гарвасий и Протасий. Памяти почти все в нынешние наши числа (только Младенцев 31 дек.) и расходятся с римскими числами. Впервые Константина и Елены 21 мая; есть и Юстиниана и Феодоры 14 ноября (день смерти Юстиниана), но без титула «святой». Нет Константинопольских епископов до Митрофана. На Благовещение, Успение и Иоанна Златоуста 11 ноября — *παννυχίς*; под Рождество Христово и Богоявление — *παραμονή* (сочельник) [61].

В VI–VIII в. сложились до нынешнего почти вида, подобно греческому и римскому, календари и отделившихся от Восточной Церкви несториан, армян, коптов и абиссин.

Несторианский церковный год

Несторианский церковный год имеет только несколько неподвижных праздников; посему церковный год более, чем у нас, определяется Пасхою. Началом года у несториан считается Рождество Христово, собственно 4 подготовительные к нему недели (как у римо-католиков), которые называются благовещенскими (благовещение и празднуется в эти недели, а под 25 марта только календарная отметка события), и новый год празднуется в первое из этих 4 воскресений. Праздник Рождества Христова — самый торжественный и составляет с Богоявление особый праздничный период в 12 дней (как у нас). Памяти святых у несториан, во избежание совпадения с воскресеньями и праздниками, приурочиваются к пятницам всего почти года, и первая пятница после Рождества Христова посвящена св. и блаженной Марии Владычице (ср. у нас Собор Пресв. Богородицы), 1-я пятница после Богоявления — Иоанну Предтече (с трехдневным постом впереди), 2-я апп. — Петру и Павлу, 3-я — 4 евангелистам, 4-я первомученику Стефану, 5-я трем учителям греческим: Диодору, Феодору, и Несторию, 6-я трем учителям сирским Ефрему, Нерсею и Аврааму, 7-я храмовому святому, 8-я Адаму {с. 324} и всем умершим.

За неделями по Богоявлению, которых может быть 5–8 (если менее 8, то в пятки по две памяти), следуют недели Великого поста, за три недели до которого у несториан пост в память ниневитян (в понедельник, вторник и среду на нашей неделе мытаря и фарисея, которая посему у нас сделана всеядною). После Пятидесятницы следуют 7 недель апостолов; в пятницу 3-й из этих недель — «праздник Божий» или «Омыши мя» (название от особого обряда) в честь Св. Троицы (а Пятидесятница только в честь сошествия Св. Духа: ср. у римо-католиков — Св. Троицы в 1 Нед. по Пятидесятнице). За 7 «неделями апостолов» следуют 7 «недель лета», за ними 7 «недель пророка Илии», 1–3 (количество зависит от пасхального круга) «недели прп. Моисея» и 4 недели «освящения церкви» или «вступления во храм», названные так, потому что в 1-е пятки каждого из кругов совершается одна из этих 3 памятей. Год таким образом имеет всегда 42 недели или 364 дня; недостающие дни до полного солнечного года восполняются лишней неделей чрез 7 лет. Неподвижные праздники: Преображение Господне — 6 авг., «Прехождение Девы» 15 авг., «Рождество Владычицы Марии» 8 сент., «Обретение креста» 13 сент., мч. Георгия 24 апр. (если совпадает с неделей Пасхи, пятком новой недели и воскресеньями, то празднуется в 1-й пяток по Успении). Таким образом из наших 12 праздников нет только Введения (и Зачатия). Каждая среда посвящена Пресв. Деве, пятница — страданиям Христовым, а суббота — поклонению Кресту. Службы разных дней года имеют очень мало общего между собою. не только каждое воскресенье имеет особую службу, но и почти каждый день седмицы; всего около 220 служб [62].

Армянский церковный год

Главная особенность армянского месяцеслова по сравнению с греческим, что большинство памятей в нем подвижные. Именно Преображение празднуется в 7 неделю по Пятидесятнице и вместе с неделей Арачаворац (соответствует нашей мытаря) образует пасхальный круг года (Пасха, как у нас, между 22 марта и 25 апреля), состоящий из 24 недель; для остальных 28 недель счет по праздникам и постам, приходящимся не этот период; сначала идут недели по Преображении, затем недели по Успении, по Воздвижению, затем по посту Иснакац (пост «Пятидесятницы», в ближайшее воскресенье к 18 ноября), по Рождестве Христовом или Богоявлении. Успение и Воздвижение празднуются в ближайшие воскресенья к нашим числам этих праздников. Остальные праздники неподвижные: Рождество Христово и Крещение 6 янв.; Сретение 14 февраля, Благовещение 7 апреля, Рождество Пресв. Богородицы, Введение и Зачатие, как у нас, праздники в честь Спасителя, Креста (кроме Воздвижения — Обретение, Явление), церкви (обновление Эчмиадзинского храма), Богородицы (кроме наших двенадцатых — Зачатие, Обретение ризы, пояса) считаются господскими, имеют {с. 325} предпразднество или вигилию и 8 дней попразднества; попразднество равно почти по торжественности самому празднику и воскресенью, так что «господских» дней 140 в году (во все запрещаются браки). Праздники святых все подвижные, потому что они не должны совершаться в господские дни и посты; в течение недели следовательно святые могут праздноваться только в понедельник, вторник, четверг и субботу; в многодневные посты — только в субботу; в течение всей Пятидесятницы совершенно не празднуются святые, исключая памяти Усекновения Предтечи в пасхальную субботу (только на литургии; рождество Иоанна Предтечи в янв.) и памяти Илии в неделю Троицы [63]. Важнейшие

памяти святых — прп. Илии, ап. Иакова, Григория, просветителя Армении, имеют пред собою посты. Есть такие памяти: мироздание — в Великий понедельник, гибели Содома — в Великую среду, ветхозаветного кивота и новозаветной церкви — накануне Преображения [64].

Копто-абиссинский церковный год

Коптский и абиссинский месяцесловы, близкие друг к другу, значительно разнятся от греческого и латинского и в нынешнем своем виде и в древнем [65]. Монофизитский характер их проглядывает в том, что они имеют, и по несколько раз в году, память Севера патр. Антиохийского, а также других монофизитских учителей. Наиболее резкое и видное отличие их от православных и западных святцев — это другое времясчисление, благодаря которому все юлианские и грегорианские числа месяца приходятся в другие числа коптских и абиссинских месяцев. Позднейшие из православных святых в коптско-абиссинских святцах Симеон Столпник († 596 г.) и Фома, патр. Константинопольский (601–611 г.). Но из древних святых греческой церкви многих нет в коптских календарях, нет, например, в древнейшем из них Игнатия Богоносца, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина (а в позднейших есть). Дванадцатые праздники все, какие у нас, только нет Введения (у коптов). В древнейшем коптском календаре «праздник Богородицы» 21 числа следующих месяцев: января, марта, мая, июля и октября, а в другом — 21 числа каждого месяца; рождество Богородицы 26 апреля и 7 сентября; некоторые апп. (например, оба Иакова) тоже по 2 раза в году; Арх. Михаила 8 раз в году, мученицы или «апостолы» Феклы 5 раз. Эту особенность коптского календаря абиссинский развивает далее и важнейшие памяти повторяет каждый месяц; так 12 (= 8-го по нашему) числа каждого месяца память Арх. Михаила, 19 — Арх. Гавриила и других бесплотных, 21 — Божией {с. 326} Матери, 28 — Авраама, Исаака и Иакова, 27 — распятие («Спасения мира»), 29 — Рождество Христово. Есть памяти Ангелов Рафаила, Уриила, Рагуила и следующих ветхозаветных лиц: Адама и Евы, Ноя, Сампсона, Соломона, Сираха, Есфири, Иудифи, Сусанны «чистой», Пилата и его жены; 4 апокалиптических животных и 24 старцев. Празднуются и следующие события: вознесение Еноха на небо, вход Ноя в ковчег, исход его оттуда, остановление солнца Иисусом Навином, благовещение Иоакиму о рождении Девы, очищение Анны в 80-й день по рождении Пресв. Девы, путешествие Иисуса Христа в Египет бегства Иисуса Христа из Мехсы в Коскуаму в Египте, чудо в Кане, заточение Иоанна Крестителя, положение главы Иоанна Крестителя, Собор апостолов со Спасителем, второе усение Лазаря [66].

Круг важнейших («дванадцатых») праздников

Обозрение месяцесловов VI–VIII в. показало, что церковный год как Востока, так и Запада сложился тогда до самых мелких подробностей нынешнего своего вида; ему осталось принять в себя впоследствии позднейших святых. Естественным следствием умножения памятей, которыми теперь были заняты, должно быть, повсеместно все дни года (так в древнейшем из месяцесловов этой эпохи — псевдо-Иеронимовом; в Константинопольском VIII–IX в. половина дней в году, потому что там указываются не только памяти, но и

евангельские чтения), была нужда в установлении известной градации в чествовании этих памятей, необходимость некоторые из них, немногие сделать более торжественными, когда этих памятей было так немного в году, как в IV–V вв., их можно было все праздновать с одинаково торжественностью, что тогда и делали: не было особой разницы в характере чествования мученика и величайших событий из жизни Спасителя. Тем не менее уже отцам IV–V в. приписываются позднейшими писателями попытки выделить из среды всех памятей праздники в честь Спасителя в разряд особо торжественных. В приписываемом св. Епифанию Кипрскому слове на Вознесение великих праздников насчитывается 4 (Рождество Христово, Богоявление, Воскресение, Вознесение) [67]. Св. Прокл, п. Константинопольский († 447 г.) насчитывает их 5 (еще Сошествие Духа) [68]. Во влагаемых Георгием Амартолом (IX в.) св. Златоусту словах таких праздников 7 (еще: «спасительные Страсти» и «седьмой великий непрестающий ожидаемый день всеобщего воскресения мертвых») [69]. Иоанн, еп. Евбейский VIII в., насчитывает 11 важнейших праздников: все {с. 327} нынешние двенадцатые, исключая Введение, Успение и неделю Ваий, с присоединением Зачатия; в другом месте он к этим праздниками присоединяет и Успение [70]. Таким образом, эта эпоха была уже близка к выделению праздников в честь Спасителя и Богоматери в разряд важнейших, и даже приближалась к идее священного числа 12 для них. Тем не менее, эти праздники и теперь еще не столь резко отделялись от прочих, как впоследствии. Это видно из праздничного Евангелия (писанного золочеными буквами) Синайской библиотеки, где, наряду со всеми нынешними 12 праздниками (исключая Ваий), есть Евангелия еще на целый ряд дней в году: 1 сент., 24 дек., 6 янв., 7 февр. (прп. Петра, должно быть, храмового святого), 9 марта, 23 апр., 8 мая, 10 мая («обновление Богородицы нашего монастыря») 29 июня, 29 авг. и все воскресенья); в одном праздничном апостоле VIII в. некоторых из этих памятей нет (кроме специальных — нет 8 сентября, 9 марта, 29 июня), но присоединены: 26 октября, 1 и 8 ноября, 6 и 26 декабря, 24 июня [71].

Распространению и возвышению некоторых праздников способствовала и светская власть. Так имп. Юстиниан в 534 г. возобновил запрещение судебных заседаний для 25 дек. и 6 янв. [72]. В 542 г. он же, по-видимому, впервые совершил в Константинополе праздник Сретения и сделал его обязательным для всего государства, в благодарность за избавление Константинополя от трехмесячной моровой язвы и Антиохии от землетрясения [73]. Имп. Маврикию (582–602 г.) приписывается введение праздников Рождества Богородицы, Благовещения и Сретения (для последних двух — должно быть, возобновление их) [74]. Из двенадцатых праздников в эту эпоху получили начало Преображение (самые ранние подлинные беседы на этот праздник — св. Андрея Критского), Рождества Богородицы (то же) и Введения (есть в праздничном Евангелии 715 г.).

Рождественский пост

В эту же эпоху получил на Востоке начало, а на Западе повсеместное распространение рождественский пост. Зерном его, как мы видели, мог быть 4-й из «постов 4 времен года». Но от V в. есть известия для Запады и о специально-подготовительном к Рождеству Христову посте. Так о Перпетуе, еп. Турском († 491 г.), рассказывает Григорий Турский, что он со дня св. Мартина 11 ноября до Рождества Христова постился по понедельникам,

средам и субботам [75]. 2 Турский Собор 567 г. предписывает монахам поститься {с. 328} все дни в декабре до Рождества Христова (п. 27). Собор Matisconensis (в Галлии) 581 г. предписывает пост по понедельникам, средам и субботам с 11 ноября до Рождества Христова и совершение во все это время Таин (sacrificia) по чину Четырехдесятницы (пр. 9). Позднее пост был принят в Риме и Италии. Августин и Лев I не говорит о нем, но ряд гомилий Григория Великого начинается с бесед на вторую неделю адвента (так назван рождественский пост, как подготовка к пришествию, adventus, Спасителя). Сакраментарий папы Геласия, относимый к VI в., дает 5 мисс (т. е. для 5 недель) адвента; древне-испанский Силосский лекционарий — столько же, а медиоланский и мозарабский чины имеют 6 недель адвента (42 дня, как у нас 40). Но лекционарии Euxuensis VII в. и так наз. Gotico-Gallicanum начинаются с рождественской вигилии, следовательно не имеют адвента. Папа Григорий VII в XI в. сократил число недель адвента до 4 (должно быть, в соответствии 4000 лет по римскому счислению до Рождества Христова). На Востоке первое указание на Рождественский пост (с 15 ноября) в Коптском календаре VIII в. [76]. В IX в., как увидим, здесь еще спорят об обязательности и продолжительности этого поста.

Церковная песнь

С развитием церковного года в VI–VIII вв. стоит в тесной связи деятельность тогдашних восточных песнописцев. Она, с одной стороны, вызывалась и расширялась этим развитием, с другой, содействовала ему, возвышая церковные памяти восхвалявшими их песнями. Посему эта деятельность не менее, чем история месяцевловов, может служить показателем роста и обогащения церковного года в этот период.

Тропарь и стихира (пр. Авксентий)

Собственно только с VI в. гимнографическое творчество на Востоке достигло бессмертия, так как ни одно песнопение до этого времени не дошло до нас, по крайней мере с именем автора. Очевидно, только теперь такое творчество стало на верную дорогу. Замечательно, что именно в эту эпоху гимнография совершенно замирает на Западе и соборы тамошние, как мы видели, пытаются окончательно преградить ей дорогу на церковные службы. Если мы сравним тогдашние восточные песнопения с западными, то для нас станет ясна причина этого различия: западные продолжают довольствоваться общими неопределенными темами: восточные живо откликаются на быстрое развитие церковного года, стараясь исчерпать каждую церковную память. Поэтому восточная гимнография не могла прекратиться, пока продолжалось это развитие. Особое оживление ее замечается именно к началу VI в. в Константинополе, и этим оживлением обязана она вышеупоминавшемуся {с. 329} прп. Авксентию. С его древнейших из дошедших до нас видов церковной песни — тропаря и стихир. Этот вифинский подвижник († 470 г.), по словам его жизнеописателя, для сходящегося к его пещере народа «составлял тропари из 2–3 речений, весьма приятные и полезные, хотя и простые, и заставлял петь их голосом самым простым и безыскусственным. Когда несколько раз повторялся попеременным пением один стих, то начинали по приказанию блаженного петь другой, потом третий и

прочие по порядку». Жизнеописатель приводит и образцы этих тропарей Авксения; один из этих образцов имеет темой ангельское славословие Господа, другой — миротворение Божие, 3 — искупление, 4 и 5 — покаянного характера, 6 — проставление святых («Радуйтесь праведные о Господе и молитесь за нас. Слава Тебе Христе Боже святых»). Замечает также жизнеописатель, что иные присутствовали при этом общем пении до 3 ч. (с утра), иные до 6 ч. (9 и 12 ч. дня), и что с особою торжественностью сам лично преподобный произносил песнь 3 отроков с припевом народы: «Хвалите и превозносите Его во века», заключая эту песнь своим поучением [77]. В этом рассказе находится указание на первоначальный способ пения тропарей: каждую строфу их пели по дважды на оба лика; отголосок этой практики в нынешнем пении целого тропаря дважды или трижды, а в великие праздники в таком же исполнении и большинства стихир, ирмосов и тропарей. Так пелись и псалмы в IV–V вв.

Кондак

Но очень скоро такое пение было оставлено как для псалмов, так и для тропаря. Если для псалмов оно было оставлено под влиянием мысли о необходимости петь из возможно большее число (подвижники пели в сутки целую Псалтирь), то для тропарей оно было оставлено с умножением этих песнопений. Тогда пришли к мысли взамен торжественного всенародного пения каждого стиха в тропаре, петь таким образом только последний его стих в качестве припева к целому ряду тропарей. С изменением способа пения тропаря (τρέλω обращаю, — трόλος — между прочим, и мелодия, напев) должно было измениться и название; такие песни стали называться κοινάκιον, испорченное κοινδάκιον (свиток [78] от κόνταξ — палка), должно быть, потому что вели за собою целый ряд других песней; эти последние, прибавочные к кондаку и более длинные песни называли οἶκος (дом, храм, семейство, 12-я часть зодиака [79]).

Преподобный Роман и другие творцы кондаков

Основателем такого рода церковной песни считается прп. Роман Сладкопевец (VI в.), сириец, певец Константинопольской св. Софии, и первым кондаком {с. 330} его, по преданию спетым по особому небесному вдохновению, был кондак на Рождество Христово «Дева днесь»: в греческом Кондакарии XII–XIII в. По рукописи Моск. Синодальной библ. № 437 к этому кондаку приложены 24 икоса с тем же заключением, что в кондаке: «Отроча младо превечный Бог», имеющие акростих: τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ ὕμνος (смиренного Романа гимн); число 24 соответствует количеству букв греч. алфавита и имеет соответствие в пс. 118, состоящем из 22 отделов, начинающихся по порядку всеми буквами еврейского алфавита. Еще более соответствуют построению этого псалма кондак и икосы Благовещению, составляющие так называемый акафист, расположенные по алфавиту и приписываемые разными исследователями то прп. Роману, то патр. Константинопольскому Сергию I (610–638 г.), то его референдария и диакону св. Софии Гергию Писиде [80]. Кроме кондака и икосов на Рождество Христово такие песни с именем Романа в акростихе сохранились и на другие праздники. Так в том же Кондакарии имя Романа носят кондаки и икосы на Пасху («Аще и во гроб»), в неделю мясопустную

(«Егда приидеши Боже») и субботу мясопустную (1-й кондак не нынешний) — по 1 кондаку и 24 икоса; на 6 янв., 17 дек. (пр. Даниилу), 29 июня, в неделю крестопоклонную, в великий пяток, на вознесение и на Пятидесятницу — по кондаку и 18 икосов, включая и утеранные (как показывают недостающие буквы акростиха); 2 февр. и на неделю ваий — кондак и 16 икосов, всем свв. — кондак и 13 икосов, и 1 ноября — кондак и 4 икоса. В других Кондакариях есть с именем прп. Романа в надписании или акростихе кондаки и икосы на следующие праздники и в следующем количестве: 1 сент. — 28, 6 янв. — 13, в Великий понедельник 20, в Великий вторник — 23, в Великую среду — 20, в Великий четверг — 25, на отрицание Петра (на страстях) 24, Великую пятницу (другие) — 24, в неделю антипасхи — 21, 29 августа 20, 8 сентября — 12, 6 декабря — 26, 1 ноября — 14. Количество икосов в первом сборнике более или менее отвечает важности праздника. Что же касается икосов в других сборниках, то в принадлежности некоторых из них прп. Роману можно сомневаться, даже если в акростихе его имя [81], но самое количество из показывает, что они возникли в ту эпоху, когда кондаки и икосы занимали тоже положение при богослужении, как при св. Романа, т. е. при господстве кондакарного строя на богослужении. И акафист по случаю избавления Константинополя от нашествия аваров при имп. Ираклии, составлявший {с. 331} собою всю ночную службу, был не какой-либо экстраординарной службой, а обычной для того времени; необычно на нем было только то, что он вест выслушан был стоя. — Св. Роман нашел, конечно, себе подражателей, новых творцов кондаков и икосов, и эти подражания могли продолжаться во весь период кондакарного строя богослужения, до тех пор, пока «канон», новый род песнопения, не вытеснил собою этой системы, так как она, в свою очередь вытеснила когда-то тропарь (а тропарь может быть явился на смену антифона). в Том же Кондакарии есть в таком же количестве икосы и с именем других творцов, при том в акростихе с именем Космы (на Успение кондак «В молитвах неусыпающую» и 21 икос), знаменитого творца канонов, которому естественно было начать свою гимнографическую деятельность с подражания старым образцам. В подобном же количестве (около 20) кондаки и икосы писали изредка и другие позднейшие песнописцы, например Георгий (IX в.), автор канонов на Введение (23 икоса); особенно много какой-то Студит. Но большинство икосов в древнейшем Кондакарии — без имени авторов, при чем количество икосов на каждый праздник сообразуется с важностью его, как отчасти и у Романа; так на Преображение неизвестного творца кондак (нынешний) и 22 икоса, в недели антипасхи и всех святых кондаки (нынешние) и по 11 икосов, на Воздвижение и 8 ноября кондаки нынешние и по 10 икосов, 26 сент., 26 окт., 7 янв. кроме кондака 5 икосов, 8 сен. и 20 июля — 4 икоса, 1 сент., 1 и 27 июля, 2 и 29 авг., в 1 субботу поста — три икоса; есть и по 2, и по 1.

Творцы канонов

Первым творцом канонов, по-видимому, был св. Софроний, патр. Иерусалимский († 644 г.), родом из Дамаска. Он составил трипеснцы на все дни Четырдесятницы покаянного характера и на Воскресение Христово, ныне не употребляемые (вытесненные должно быть, студийскими произведениями); таким образом, первоначальной формой канона был трипеснец, может быть и двупеснец, как и на утрени первоначально пелись не все библейские песни, а несколько (так и ныне осталось в армянском богослужении и в римско-католическом). Кроме трипеснцев св. Софроний писал анакреонтические песни и

эпиграммы на многие праздники (либо не для богослужения). Его именем надписываются в древнейших рукописях часы великой пятницы, навечерия Рождества Христова и чин крещенского водосвятия. Св. Андрей († ок. 712 г.) из лавры св. Саввы, впоследствии архиеп. Критский, должно быть, первый стал писать полные каноны, но начал с трипеснцев, которые он составил на все дни страстной седмицы (ныне поются на ее повечериях, вытесненные с утрени трипеснцами Космы), кроме Великой субботы; на более же торжественные праздники он написал полные каноны, — ныне употребляемые: великий, на воскресение Лазаря, Неделю мироносиц, Преполовление Пятидесятницы, Рождество Богородицы, {с. 332} Зачатие, 24 июня, 20 декабря Игнатию Богоносцу; ныне не употребляемые: на Воздвижение, Сретение, 29 июня и 23 июля (мч. Трофиму и дружине его), 1 авг. (Маккавеям). Св. Герман патр. Константинопольский, умерший в ссылке за иконопочитание (сын казненного сенатора, ранее еп. Кизический), написал каноны, ныне употребляющиеся: предпразднству Воздвижения, 30 мая прп. Исаакию и 17 июня мч. Ермию Св. Косма, еп. Маюмский, старший воспитанник и сподвижник по обители св. Саввы св. Иоанна Дамаскина, умерший немного позже его, написал каноны или три- или четверопеснцы (последние в субботу ваий и Великую другими превращены в полные каноны) на все дни Страстной седмицы от Лазаревой субботы и на двенадцатые праздники кроме Пасхи, Вознесения, Рождества Пресв. Богородицы, Введения и Благовещения, сверх того каноны на 26 дек. богоотцам, 23 апр. вмч. Георгию. Св. Иоанн Дамаскин († ок. 780 г.), сначала министр Дамасского халифа, потом инок обители Св. Саввы и иерусалимский проповедник, исповедник за иконы, написал воскресные каноны октоиха на 8 гласов и каноны на двенадцатые праздники кроме Воздвижения, Введения, Сретения и Ваий (на Благовещение — четверопеснец или двупеснец), сверх того каноны в неделю Фомины, 1 сент. началу индикта, 13 сент. Обновлению, 7 мая Явлению Креста, 23 сент. зачатию Иоанна Предтечи, 24 июня Рождеству, 29 авг. Усекновению и 24 февраля Обретению главы его, 29 июня апп. Петру и Павлу, 8 мая еванг. Иоанну, 30 ноября ап. Андрею, 27 декабря архид. Стефану, 1 окт. ап. Анании; затем святым (по ликам) прав. Иову 6 мая; пророкам: Илии 20 июля, Елисею 14 июня, Исаии 9 мая; святителям: прав. Лазарю (не употребляется), Ипполиту 30 янв., Павлу Константинопольскому 6 ноября, Василию Великому 1 янв., Григорию Нисскому 10 янв., Иоанну Златоусту два 27 янв., Епифанию Кипрскому 12 мая; мученикам: Вавиле 4 сентября, Автоному 14 сентября, Евфимии 16 сентября, Фекле 24 сентября, Сергию и Вакху 8 октября, Епимаху 31 октября, Косме и Дамиану два 1 ноября, Акепсиму 3 ноября, Мине 11 ноября, Евстратию 13 декабря, Киру и Иоанну 31 янв. Феодору Тирону 17 февраля, Протерию 28 февраля (не употр.), 40 мчч. 9 марта, Георгию 23 апр., Леонтию 18 июня, Иулиану Килик. 21 июня; преподобным: Павлу Фивейскому 15 янв., Арсению 8 мая, Иоанну Колову 9 ноября, Онуфрию 8 сентября, Симеону Дивногорцу 24 мая, Максиму исповеднику 21 янв. Св. Стефан Савваит т. е. инок монастыря Саввы († ок. 807 г.), написал каноны Обрезанию, Кириаку Отшельнику 29 сентября, прп. отцам, избивенным в обители св. Саввы 20 марта, св. Варваре и Иоанну Дамаскину 4 дек. — Все эти авторы канонов писали и стихир на некоторые памяти. От этого же периода известны и другие песнописцы, например Феодор Сикеот еп. Анастасиопольский VIII в., Георгий, еп. Сира {с. 333} кузский († ок. 669 г.), и др., оставившие после себя по несколько стихир и канонов.

Размер церковной песни

Греческая церковная песнь всех указанных видов (тропарь, кондак, канон, стихира) этой эпохи, как и последующей, построена по особой стихотворной системе, — не древней метрической, основанной на долготе и краткости слогов, а на так называемой ритмической, основанной на количестве слогов в стихе и месте ударений в них; это потому, что различие между буквами по долготе и краткости их к тому времени уже исчезло в разговорной речи. Один греческий грамматик (Феодосий Александрийский) говорит, что желающий составить канон, должен написать тропари, которые имели бы одинаковое число слогов и одинаковое ударение с ирмосом. Таким образом ударение играет главную роль в построении греческих песнопений. Например в кондаке Рождества Христова:

Ἦ παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκει Καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει...

в 1 и 3 стихах по 7 слогов, во 2 и 4 по 8; в 1 и 3 стихе ударения на 3 и 5 слоге, во 2 и 4 на 4 и 7-м слоге. (В переводе на славянский язык, понятно, ритм не сохраняется). В целях этого ритма допускаются и грамматические вольности: так в двухсложных частицах, предлогах, местоимениях (ἀλλὰ, παρὰ, ἐγώ) допускается перенос ударения на первый слог; трехсложные слова с ударениями на первом или последнем слоге в случае надобности признаются имеющими два ударения и на первом, и на последнем слоге (как делается и в русском стихосложении): πόλεμος, τάπεινος. Стихотворный размер греческих церковных песен подтверждается и тем, что многие из них имеют акростих (слав. «краегранесие») и рифму; например у св. Романа в кондаке на Рождество Христово σήμερον рифмует со σπήλαιον, δοξολογοῦσι с ὁδοιποροῦσι (днесь — вертеп, славословят — путешествуют) [82]. Но надо заметить, что каноны св. Иоанна Дамаскина на Рождество Христово («Спасе люди»), Богоявление («Шествует морскую») и Пятидесятницу («Божественным покровен») написаны древне-классическим метром, именно ямбом, а акростиhi к ним гекзаметром (последнее было особенно трудно).

Западная гимнография

Что касается Запада, то здесь в виду вышеотмеченного недоброжелательного отношения церковной власти к гимнам за богослужение, в эту эпоху появилось лишь несколько новых гимнов; авторы из или неизвестны совсем, или сомнительны (так несколько гимнов приписываются св. Григорию Великому).

Осмогласие

В отношении церковной песни настоящая эпоха сделала особенно много и тем, что теперь только окончательно был установлен, как на Западе, так и на Востоке, круг

богослужбных напевов. На Западе это дело приписывается папе св. Григорию Великому, на Востоке св. Иоанну Дамаскину. По словам жизнеописателя диакона Иоанна (IX в.), св. Григорий собрал напевы, возникшие веками в церкви, удалил менее ценные, а остальные исправил и восполнил недостающие; из полученного таким образом материала он составил новый Антифонарий [83]. На основании этого известия нынешний Антифонарий Римской Церкви и принятая там система гласов называются Григорианскими. Еще более позднее предание приписывает упорядочение церковных напевов на Востоке св. Иоанну Дамаскину: именем его и учителя его Космы надписывается музыкальный трактат с заглавием «Святоградец» [84]. Как мы видели (см. выше, стр. 160–161), упорядочение церковных напевов должно было начаться гораздо ранее и Григория Великого и Иоанна Дамаскина; и предание связывает начало этого упорядочения на Западе с именем св. Амвросия, Григорию же Великому приписывается только прибавление к существовавшим до него 4 амвросианским гласам, в основу коих легли напевы дорийский, фригийский, лидийский и миксолидийский (см. там же), новые четыре напева, сродные с теми, «побочные гласы» (*toni plagales*), именно: иподорийский, начинающийся с ля и имеющий доминанту на 6 ступени, ипофригийский, начинающийся с си с доминантой на 7 ступени, иполидийский с фа с доминантой на 6 ступени, ипомиксолидийский с ре с доминантой на 7 ступени. Так получилось 8 гласов (впоследствии прибавлен 9-й, представляющий смесь 2-го и 8-го — *tonus peregrinus sive irregularis*). Столько же гласов и с таким же музыкальным характером установил, по преданию, и Иоанн Дамаскин в Восточной Церкви, только счет гласов здесь другой: сначала идут все прямые гласы, а {с. 335} потом их побочные (πλάγιοι), тогда как на Западе за каждым прямым следует его побочный:

греческие α' _β' _γ' _δ' _πλ.α' [*] _πλ.β' _βαρὺς' [**] _πλ.δ' _—

славянские 1_2_3_4_5_6_7_8_—

латинские 1_3_5_8_2_4_6_8_9

*. πλ.α' — πλάγιος πρῶτος, косвенный первый.

** . βαρὺς — тяжелый, по характеру напева вместо числового обозначения.

Таким образом напевы двух церквей гораздо ближе друг к другу, чем богослужбные чины [85]. Но напев и есть самая глубина и душа богослужения...

{с. 336}

Б. Богослужбный устав с появления полных списков его.

С IX века.

Теперь богослужебному уставу нужно было определиться только в самых мелких частностях и подробностях и история его с этого времени должна принять характер толкового Типикона. Наш Типикон к IX в. идейно уже сложился. Теперь могли появиться полные списки его, которые, благодаря основной прежней работе, могли различаться друг от друга в несущественном. Но скоро и такая разница между ними исчезла, и появился единый богослужебный устав почти для всей Восточной Церкви.

Устав Великой Константинопольской церкви и песненное последование

Впрочем, и теперь такому объединению долго препятствовало существование в сфере действия этого более и более объединяющегося устава — существование совершенно отличного от него богослужебного чина, соперничавшего, если не превосходившего его своею древностью, — чина, долго державшегося в главном храме мировой столицы — св. Софии Константинопольской и в храмах других значительных городов. Мы имеем в виду так называемый устав Великой церкви Константинопольской и близкий к нему, если не тождественный с ним, чин песненного последования.

Суточное богослужение св. Софии Константинопольской до сих пор составляет загадку не смотря на то, что до нас дошел и не в одной редакции полный Типикон этой церкви от IX в. [2] и несколько других памятников этого богослужения. В этом Типиконе указываются только особенности богослужения на каждый день и то более обрядовые, нигде не дано полного чина его и очень мало намеков на какие-либо составные части его.

Чтобы понять эти немногочисленные намеки, нужно иметь в виду, что Типикон Великой церкви, т. е. Софии Константинопольской, имеет в виду службы так названного впоследствии «песненного последования» (ᾠσματικὴ ἀκολουθία). Чин его подробно изложен св. Симеоном, архиеп. Солунским († 1430 г.), который называет его последованием устава Великой церкви, принятым во всех соборных церквях, но прибавляет, что со времени взятия Константинополя латинянами (с 1204 г.) этот чин не соблюдается даже в самом «царственном граде», тем более в других церквях, и что в его время этот чин соблюдался только в Солунском Соборе. Название «песненный» св. Симеон объясняет тем, что в этом последовании «не произносили ничего без пения (χωρίς μέλους) кроме молитв священника и прошений (ектений) диакона» [3]. Такой чин богослужения естественно мог образоваться в великолепном храме св. Софии, построенном в 532–538 г. имп. Юстинианом, бывшем главным дворцовым храмом и снабженным многочисленным штатом священнослужителей и певцов. Богослужение здесь не могло не отличаться особою торжественностью и не получить некоторых особенностей по сравнению не только с монастырями, но и приходскими церквями. Присутствие императора за богослужением требовало не только торжественных встреч его, но и некоторого приспособления к нему богослужения, в котором он иногда принимал и деятельное участие (совершал каждение, участвовал во входах). В таком богослужении одни части могли получить особое развитие и разработку, другие ставиться на второй план и даже исчезнуть. Нелегко богослужение в такой обстановке могло получать (так как не допускало особой продолжительности) и какие-либо добавления, особенно монашеского (подвижнического) характера, вроде обязательного выпевания

всей Псалтири в течение известного пери {с. 338}ода (кафисмы и библейские песни, т. е. канон) [4]. Все это мы и наблюдаем в уставе св. Софии и песенном последовании, изложенном у св. Симеона Солунского. Но надо помнить, что чин песенного последования, даваемый у св. Симеона, отстоит от дошедших до нас Типиконов Великой церкви на 5 веков, в течение которых Константинополь и св. София пережили такие потрясения, как разрушение крестоносцами. По удалении последних св. София перестала быть дворцовым храмом, так как императоры поселились в другом дворце и за богослужением присутствовали во Влахернском храме, а в св. Софию выезжали только в торжественных случаях. Это не могло не отразиться на уставе ее в сторону уменьшения торжественности и приближения к обычному монастырско-приходскому богослужению. Во всяком случае, песенный чин служб, даваемый Симеоном Солунским, нельзя во всем объеме переносить в практику св. Софии IX–X в. и договаривать по нему частые недомолвки ее тогдашнего Типикона. То же нужно сказать и о других дошедших до нас памятниках песенного последования и чинах Великой церкви, которые большей частью не старше XV в., каковы, например: «Чин (τάξις), бываемый на вечерни, утрени, Божественной литургии и хиротонии епископа» в каноническом рукописном сборнике XV в. русского Андреевского скита на Афоне [5], имеющий в виду св. Софию, но позднейшего, чем сохранившиеся полные Типиконы, времени (он, впрочем описывает исключительно патриаршие и царские выходы и почти не включает литургических указаний; «последование песенной вечерни» в Типик. Иерус. библи. XVI в. [6] и т. п. (Эти памятники важны только тем, что могут восполнять Симеона Солунского). Нельзя того же сказать и о соч. «De officiis aulae Byzantinae», приписываемом имп. Константину VII Багрянородному (912–959 г.), но окончательно отредактированном должно быть, в XI в. [7]: даваемые ими иногда литургические указания близки по времени к практике сохранившихся полных Типиконов Великой церкви и могут быть привлекаемы для объяснения и дополнения их. Все же часть отрывочных указаний этих Типиконов у Симеона Солунского и в указанных памятниках находит себе объяснение и, во всяком случае, эти типиконы подтверждают сообще {с. 339}ние св. Симеона, что Великая церковь имела своеобразный чин службы, справедливо называемый «песенным», отличный от тогдашней практики монастыре, а может быть и других церквей, и отчасти совпадавший с «песенным последованием» эпохи Солунского святителя.

Вечерня и утрени по Типиконам Великой Константинопольской церкви IX–XI в.

Кроме литургии Великая Церковь IX–XI в. имела, по-видимому, из служб только еще вечерню и утреню, иногда (под праздники) после вечерни — παννυχίς (всенощную — помимо утрени) и в Великий пост служба тритекти. Часы не упоминаются. Из состава вечерни указывается, по крайней мере иногда, в качестве начала ее «Приклони Господи ухо Твое», т. е. пс. 85, которым начиналась вечерня песенного последования по Симеону Солунскому, — за ним какое-то «το τελευταῖον» (должно быть, последний антифон из начальных антифонов вечерни: см. ниже) и «Господи воззвах» (всегда); после Господи воззвах указывается тропарь или «3 антифона малые» (иногда они после прокимна) или сразу «εὐχὴ συναπτή μετὰ αἰτήσεως», т. е. ектении, должно быть, великая или сугубая с просительною (иногда это после прокимна и антифонов), затем вход (иногда), прокимен и

чтения (паремии), в заключение всегда — тропарь, иногда трижды со стихами псалма καὶ τῆν περὶ σοφίαν (т. е. тропарь в заключение; так накануне Пятидесятницы, и затем диакон «Премудрость», и начинается чтение апостола до панихиды) [8]. — Еще менее указаний на состав утрени. На ней обычно называется «ἄμωμος» (Непорочный), т. е., несомненно, 118 псалом, указываемый в 1-й части утрени песенного последования и Симеоном Солунским; Непорочны делились на 3 антифона, и на третьем иногда полагался тропарь и бывал вход [9]. По-видимому, в более торжественные воскресенья (Неделю сыропустную, Ваий, Антипасхи, мироносиц) и сродные с ними дни (Лазареву и Великую субботу, в Пасху до среды включительно, субботу 2 по Пасхе ради памяти Иакова брата Господня, на Вознесение и Пятидесятницу) [10] по Непорочных полагалось какое-то «εὐλόγητός» («Благословен», может быть стих 118 пс. «Благословен еси Господи» в особо торжественно исполнении или с каким-либо припевами в поде нынешних тропарей к нему). На неподвижные великие праздники нет упоминания на утрени ни о Непорочных, ни об εὐλόγητός, но на месте того и другого в Рождество Христово стоит 18 антифонов σὺν τοῦ μεγάλου (с «Великого» — должно быть, начало какой-либо песни), одни из 2 тропарей, затем другой тропарь на «Бог Господь»; следовательно во все неподвижные праздники (а может быть и в некоторые воскресенья, так как утренняя некоторых из них тоже начинается с указания тропаря на 50-м псалме) «Непорочны» не пелись и должно быть, {с. 340} заменялись другим псалмом. В ркп. уставе Моск. Синод. библиот. № 333–391 XIV в. (л. 150 об.) есть статья под заглавием: «а се кафизмы праздником по уставу соборных церкви», указывающая по одной кафизме на важнейшие праздники и ликами свв. (такие кафизмы знают и древнейшие студийский уставы): на Рождество Христово — 10-я кафизма, Крещение — 16, Преображение — 12, Воздвижение — 13, Вознесение — 7, Сошествие Св. Духа — 19, Успение — 17, Введение — 6, святителям и безмездникам — 5, мученикам — 9. Может быть, эти кафизмы заменяли в праздники Непорочны. Все это можно назвать 1-ю частью утрени по древнему Софийскому уставу. От такого типа этой утрени, даваемой Патмоским списком устава (самым ранним из дошедших списков) значительно отстает первая часть утрени по Дрезденскому списку (самому позднему, но не позднее X–XI в.); на Воздвижение здесь об утрене сказано: «поется τὸ πρῶτος (первое, 1-й антифон?) дня и антифонов 12 с канонам же (μετὰ καὶ τοῦ κανῶνος), поется же и полиелей и Благословите». Что разумеется здесь под канонам, полиелеем и Благословите (песнь 3 отроков?), трудно сказать, но едва ли первые два термина имеют нынешний свой смысл. Дальнейшую постоянную, если не самую центральную часть Софийской утрени составлял 50-псалом; для всех праздничных и многих воскресных утрень неизменно указывается тропарь «εἰς τὸν Ν», т. е. на 50 пс., иногда по 2 тропаря; тропарь пелся если не с каждым стихом псалма, то по крайней мере с несколькими; в Дрезденском списке на вышеназванной утрене для каждого из пяти первых стихов 50 пс. и Славы указан особый тропарь [11]. Кроме 50 пс. упоминается на этой части утрени «Слава в вышних Богу» [12] (славословие великое). — По этим отрывочным и неполным указаниям, конечно, нельзя составить цельного представления о чине вечерни и утрени с св. Софии IX в.; тем не менее, едва ли случайно неупоминание таких молитвословий, как Сподоби Господи и Ныне отпускаеши на вечерне, как начальные утренние псалмы (шестопсалмие), библейские песни и Евангелие на утрени, тем более, что некоторые из этих частей не упоминаются и Симеоном Солунским. Отсутствие их тем страннее, что они входили в состав служб, по крайней мере, по местам, уже с IV в. и некоторые не только на Востоке,

но и на Западе. Если умолчание о них не случайно, то не сокращение ли это службы для дворцовой церкви? Тем не менее чин вообще носит печать самой глубокой древности: подобная западным уставам ограниченность гимнов (тропарей) и преобладающее положение антифонов и прокимнов (= респонсориев).

Песенная вечерня

Даваемый св. Симеоном чин вечерни и утрени уже включает в себе ряд наслоений из других уставов (монастырских и должно быть, приходских церквей). Мы изложим его, восполняя и поясняя св. Симеона данными двух вышеназванных памятников («Чина» по Афонской рукописи и песенной {с. 341} вечерни по Иерусалимской рукописи). Пред началом вечерни храм наполнялся благовонием (не каждением, а должно быть, как ныне у нас пред пасхальной утреней). «Иерей, став пред св. трапезою», возглашал: «Благословенно Царство...»; не «Благословен Бог наш...», замечает св. Симеон, «ибо это не обычно в чине песенном, так как таковое (последний возглас) имеет отношение только к Ветхозаветному Писанию... таким образом одно только последование литургии осталось (в отношении начального возгласа) верным древнему чину». Но в чине Афонской рукописи XV в. возглас — Благословен Бог наш или Благословенно царство. После прошений великой ектении, которая в «Последовании песенной вечерни» Иерусалимской рукописи имеет вполне нынешний состав, начинается пение 3 антифонов; именно после «Заступи и спаси» пред «Пресвятую пречистую» на великой ектении по Симеону Солунскому певцы (οἱ ψάλται) поют «Услыши мя. Слава тебе, Боже», а по Иерус. ркп. domestik возглашает «И услыши мя»; это вторая половина 1 стиха 85 пс., который составляет 1-й антифон вечерни; она провозглашалась ранее пения всего псалма или как тема его, или как образец для пения по ней всего псалма [13]; характерно введение этого припева внутрь ектении до окончания ее, должно быть, в знак тесной связи псаломской хвалы с христианской молитвою; у Симеона Солунского к этому припеву прибавлено несколько других: Приклони Господи ухо Твое и услыши мя, Слава в вышних Богу, Исполнь небо и земля славы Твоея, Благословена слава Господня (все ангельские песни). После возгласа великой ектении поется весь псалом 86-й «Приклони Господь ухо Твое» по стихам на оба лика с припевом к каждому стиху «Слава Тебе Боже». По иерус. ркп. поет 1 стих псалма и последний раз припев к нему после Слава и ныне — domestik. После 85 пс., по Симеону, иерей говорит малую ектению и певец (ψάλτης) после «Заступи спаси» поет «Вселенную (τῆν οἰκουμένην), аллилуиа». Симеон Солунский ставит «вселенную» в грамматическую связь с «Заступи, спаси»; но аналогия с первым антифоном заставляет видеть в этом слове отрывок псалма, составлявшего 2-й антифон [14]. Иерусалимская рукопись не говорит об этом остатке 2-го антифона и указывает после 1-го антифона не всю малую ектению, а с «Пресвятую Пречистую». После малой ектении по Симеону «певец поет сообразно дню прокимен, который называется и последним (τελευταῖον) антифоном ради других антифонов, читавшихся прежде, ныне же оставленных; в субботу на вечерни (в качестве такого прокимна) говорится «Да воскреснет Бог» (ἀναστύτω ὁ Θεός). В Иерусалимской рукописи взамен этого «прокимна» указывается «Святым, иже суть на земли его, удиви Господь (т. е. пс. 15, 3), аллилуиа, Слава {с. 342} и ныне», может быть это «прокимен» не воскресный (хотя и взят из псалма, содержащего пророчество о

воскресении Христовом, а псалом мог петься весь с этим припевом), а для обычной вечерни и приспособлен к памятям разных святых. Все эти антифоны составляют вступительную часть вечерни, за которою следует главная ее часть: пс. 140 «Господь возвах» с припевом (Ὑπόψαλμῶν) в одно воскресенье: «живоносное Твое востание, Господи, славим», в другое «Спасительное Твое востание, Господи, славим»; в Иерусалимской рукописи указан припев «Вечернюю жертву приносим ти, Господь, юже прими святыми Твоими и спаси ны», припев, очевидно, приспособленный (как и предыдущий прокимен) не к воскресенью, а к памяти святых. На стихе 140 псалма «Яко к тебе Господи» происходил вход «со светильниками и кадилами» (по св. Симеону), почему этот стих по Симеону произносил псалт (по Иерус. рукоп. доместик), обратясь на запад. кланяясь иерею и «как бы призывая его, как носящего образ Господа»; по входе, сопровождавшемся молитвою, как и ныне: «Вечер и завтра и полудне» и возгласом «Премудрость прости», по св. Симеону на амвоне поются «гимны воскресения» и по Иерус. рукописи со стиха: «Аще беззакония...» поются стихиры одни, а затем другие. При этих гимнах или стихирах совершается каждение по Симеону иереем или диаконом, по Иерус. ркп. диаконом. Псалом заканчивается Слава и ныне. По «Чину» Афонской рукописи вход совершается на «Слава», и возглас «Премудрость прости» делается по окончании стихир (как ныне). Следует прокимен дня, по Сим. «Господь воцарися», ектенія «Рцем вси...» (по Иер. ркп., по Симеону «о всех верных, царях и иереях») и малая с возгласом по Симеону «Твое бо есть еже миловати...», по Иер. ркп. «Яко благ...» Затем антифоны малые, названные так, потому что состоят не из целых псалмов, а из 4 стихов. 1-й антифон с припевом Молитвами Богородицы..., стихи пс. 114: Возлюбих, яко... (в Иер. ркп.: Яко приклони ухо...) Милостив и щедр... Благоугожду пред Господем... Слава и ныне. Малая ектенія с возгласом «Яко ты еси Бог наш...» 2-й антифон с припевом «Спаси ны Сыне Божий воскресый из мертвых...», в будни... «во святых дивен сый» стихи пс. 115; Верах, тем же возглаголах, Аз же смирихся зело. Что воздам Господеву... Чашу спасения прииму... Слава. Единородный Сыне. И ныне. Преславную Божию Матерь. Малая ектенія с возгласом «Яко свят еси...» 3-й антифон с припевом «Святый Боже...», стихи пс. 116: Хвалите Господа вси языцы... Истина Господня пребывает... Яко утвердися милость Его на нас... Слава. И ныне. При пении Трисвятого все стоят непокровены. Архиерей трижды благословляет народ с своего места. Затем по Симеону Солунскому ектенія «великая» (сугубая?) и «прошения, т. е. Исполним молитву» (просительная ектенія). После нее по Иерусалимской рукописи «отпустительный (т. е. тропарь) дня и отпуст». У Симеона Солунского окончание вечерни сложнее. В воскресенье после просительной ектеніи «бывает заамвонная (не в притворе!) литія в умилоствление Бога ко всем верным; по пении воскресных (стихир) постиховно (τῶν ἄποστίχων) и слава и ныне от иерея бывает протяжное моление {с. 343} (ἔκτενης δέησις) и Господи помилуй по обычаю как бы пред гробом Христа и после Услыши ны Боже отпустительный (тропарь) и отпуст. Если же день обыкновенный, литіи не бывает, а отпустительный произносится, когда иерей выходит как бы на литію и становится позади амвона, при пении Богородице Дево. После этого иерей возглашает: Господу помолимся. Яко ты еси просвещение наше Христе Боже наш и Тебе славу возсылаем... Последняя из всех молитв — молитва главопреклонения и отпуста, так и на утрени и на всякой службе» [15]. Иерусалимская рукопись не говорит о молитвах священника в чине вечерни, очевидно потому что это не входило в ее задачу. Симеон Солунский указывает на

продолжении вечерни три молитвы на определенных местах: на 1-м псалме, на входе и молитву главопреклонения и отпуста, а четвертую «Господи милосерде и милостиве» приводит в качестве примера того, что и «прочие молитвы вечерни имеют мысли применительно к псалмам антифонов и выражения заимствуют из них». Следовательно, и Симеон Солунский не ставил себе целью указывать всех молитв священника на вечерне. Восполнением его здесь могут быть древние Евхологии, которые, не давая чина вечерни, как и утрени, приводят только молитвы священника на той и другой службе, причем во многих из этих Евхологий имеется в виду именно песенная вечерня и утренняя, как показывают надписания молитв. Хотя большинство из этих молитв тождественны с нынешними светильничными, тайно читаемыми священником на предначинательном псалме, но надписываются они в некоторых Евхологиях IX–XIII вв. очень характерно: «молитва 1-го антифона» (нынешняя 1-я светильничная), «молитва 2-го антифона» (нынешняя 2-я), и т. д.; нынешняя молитва входа надписывается большей частью «молитва 8 антифона пред Господи возвах». Вслед за этими 8 молитвами некоторые Евхологии имеют еще второй ряд молитв, иногда с новым счетом антифонов, причем определенно указывается на так называемые у св. Симеона Солунского (как и в списках Типикона Великой Церкви IX–X в.) «малые антифоны». Так Евхологий Барбериновой библиотеки в Риме № 77 VIII–IX в., Кристофератский так называемый Виссарионов IX в., Синайской библ. № 958 X в., Парижской Национ. библ. № 213 XI в., Барбериновой № 88 XIII в. и Требник Моск. Синод. библ. № 675/371 XIV–XV вв. имеют «после прокимна и Господи помилуй» следующие молитвы: 1) «молитва (1-го) антифона, на котором поется «Молитвами Богородицы»: «Благословен еси Господь Боже наш, просветивый день светом солнечным...». (тождественная с одной из нынешних молитв Пятидесятницы): с возгласом «Твое бо есть еже миловати...»; 2) Молитва антифона (2-го), на котором поется Единородный Сыне: «Господи избавлей нас» (тождественная с молитвою Пятидесятницы и Великого повечерия) с возгласом «Благоволением и благостию...»; 3) Молитва антифона (3-го) Трисвятого: «Боже великий, вечный...», (закрывающая и прошение о достойном воспевании Трисвятого), с возгласом: «Яко свят еси...»; {с. 344} 4) Молитва оглашенных по Трисвятом: «Боже тайная сведый...» с возгласом «Да и тии с нами...»; 5) Молитва верных 1-я «Господи Боже наш и ныне...» с центральным прошением об облечении нас во всеоружие Духа Святаго на духов злобы и с возгласом: «Яко тебе подобает...»; 6) Молитва верных 2-я «Господи Боже в неприступнем обитаяй свете...» с прошением о просвещении очей душ наших и с возгласом «Яко Твоя держава»; 7) Молитва или отпуст «Боже великий и вышний...», тождественная с нынешней 7-й светильничной с возгласом «Яко благ и человеколюбец...»; 8) Молитва главопреклонения нынешняя с возгласом «Буди держава...». К этому ряду молитв некоторые памятники (Илитарий или Кондакион Синайск. библ. № 956 X в., упомянутые Евхологий Париж. национ. библ. № 213 XI в. и Требник Моск. Синод. библ. № 371/675 XIV–XV вв.) присоединяют еще три: а) «молитва, глаголемая в скевофилакии склада (καταύρω — в ризнице)», которую указано произносить после возгласа «С миром изыдем», заключающая прошение соделать нас сосудами священными, с возгласом «Яко свят еси...»; б) «молитва, глаголемая в великом баптистерии (крещальне) по конце вечерни», заключающая благодарение Богу, сподобившему нас жребия святых, избавившему от власти тьмы и поставившему в царство любви своей; после «Мир всем», «Главы ваша...»; еще в) молитва, заключающая благодарение за возрождение водою и Духом в прошение охранить в нас благодать крещения с возгласом «Яко ты еси Бог нас, Бог еже миловати...»

[16] Таким образом верующие сопровождалась молитвами при выходе из церкви до самой паперти; замечательно, что и по Амвросианскому чину есть на вечерне и утрени особые молитвы и респонсории in baptisterio (см. выше, стр. 317). О молитве за оглашенных Кристоферратский Евхологий замечает: «должно знать, что оглашенные (т. е. молитвы за них) на вечерне не всегда бывают, но только в четверг и вторник, и в эти дни не безусловно, но когда в церкви нет литургии или литии». Следовательно, в IX в. хотя молитвы за оглашенных и особые за верных существовали еще на вечерне (и утрени, как увидим), но уже близки были к исчезновению. Молчание о них Симеона Солунского говорит о том, что к его времени они были отменены. — По «Чину» Афонско-Андреевской рукописи пред отпуском вечерни «поют все вместе: «Утверди Боже царей наших, ей (ναί), Господи, на многие лета сохрани святое царство их», а также: Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν Κύριε φύλαττε»; по исполнении этого славить (должно быть, произносит «слава Отцу...» «Слава Тебе Христе Боже») патриарх, и бывает отпуст от иерея, затем по обычаю клирики опять поют велегласно «Долговременным (πολυχρόνιον) [17] соделай Боже св. царство из на многая лета», и {с. 345} «Τὸν δεσπότην»; патриарх благословляет народ при пении Εἰς πολὺ ἔτη; его провожают со светильниками до келии, где он опять благословляет при пении Исполла [18].

Песенная утренья

Утренью в Софии Константинопольской XII в., по свидетельству русского путешественника, «прежде поют пред царскими дверьми в притворе, и вышед поют посреди церкви, и двери отворят райския и третья поют у алтаря» [19]. По описанию Симеона Солунского песенная утренья начиналась возгласом «Благословенно царство...», за которыми следовали τὰ εἰρηνικά («мирные» прошения), т. е. великая ектения; на ней певец (ψάλτης) начинает так же, как на вечерне, пение 1-го из трех начальных псалмов утрени пс. 3 «Господи что ся умножиша», именно после «Заступи, спаси...». Певец поет отрывок из ст. 6 этого псалма, выражающий его тему, с припевом псалма: «И спях. Слава Тебе Боже». После ектении поется псалом по стихам, начиная с 6 ст. «аз уснух и спях» с названным припевом; к пс. 3 присоединяются пс. 62 «Боже, Боже мой к Тебе утренью...» и пс. 133 «Се ныне благословите Господа...» с тем же припевом, который в праздники и в недели праотцев и отцев заменяется «троичными» (τὰ τριαδικά): «Слава Тебе, Отче, Слава Тебе, Сыне, Слава Тебе, Душе Святой» и «подобными» (καὶ τὰ ὅμοια). Припев повторяется на Слава, на И ныне и в заключение (περισσῆν) высшим голосом. При пении этого трехпсалмия, заменяющего нынешнее шестопсалмие, священник читает утренние молитвы. Трехпсалмие заключается малой ектенией, после которой начинается пение 118 пс., начинается таким же образом, как и других псалмов, т. е. с возглашения певцом его темы и припева: «Непорочнии в путь. Аллилуиа» (замечательно, что это возглашение не вставляется в предшествующую малую ектению). Аллилуиа служит припевом только к 1 и 3 статьям псалма, ко 2-й же статье припев «Вразуми мя Господи», который возглашается на малой ектении между 1 и 2 статьей; на следующей малой ектении пред 3 статьей возглашается «Вселенную. Аллилуиа». 2-я статья начинается с «Руце Твои», 3-я с «Призри на мя» (как и у нас). При пении 118 пс. Священник кадит сначала притвор, делая круг по стенам его (при каждении которых народ от них отстывает) от места, на котором

стоит, в праздники — в предшествии светильника и при небольшом освещении притвора; при окончании каждения в притворе певец возглашает: «Благословен еси Господи», а иерей тихо: «Премудрость прости». После притвора кадится и затворенный еще храм, в который священник входит боковыми дверьми, а затем кадится алтарь. Оставив в {с. 346} последнем кадило, священник берет оттуда запрестольный крест и, войдя с ним в притвор другими боковыми дверями, ставит крест пред главными дверями из притвора в храм. На стихе (170-м) 118 пс.: «Да внидет прошение мое пред тя, Господи» делается торжественный вход из притвора в храм: священник отверзает врата велегласно поет «входное» (τὸ εἰσδοικόν, — должно быть, как ныне, подходящий к празднику стих псалма) с аллилуиа и, держа вышеназванный крест, на котором утверждены три зажженные свечи (зародыш нынешних пасхальных обрядов), при чтении молитвы входа и с благословением его словами «Благословен вход святых Твоих Господи», вступает с диаконом и архиереем, если они есть, в храм чрез главные двери, народ же идет чрез боковые (зародыш обычая не входить мирянам в царские двери); иерей проходит к (πρὸς) алтарю, пред которым ставит крест, и (конечно) становится пред ним сам, а архиерей проходит к своей стасидии. Доканчивается пение 118 пс., после которого произносится с мелодическим пением (φάλλεται μετὰ ᾄσματος ἑμμελοῦς) песнь 3 отроков: «Благословите вся дела Господня Господа» с припевом «Благословите» и нынешним заключением, т. е. вместо Слава: «Благословим...» И ныне — заключение (περίσση) «Хвалим благословим...» и с присоединением Богородична; «Тебе необоримую стену и спасения утверждение». (Таким образом из библейских песней пелась, как в западных чинах на Laudes, только одна; ср. о прп. Авксентии на стр. 356; этот «однопеснец» развился в дву-, три-, четверопеснец и полный канон). За песнью 3 отроков было чтение синаксаря или другое и следовала древнейшая и центральная часть утрени — 50-й псалом, певшийся на оба лика по стихам с «отпустительным» (тропарем) дня, праздника или святого; на стих «Не отвержи...», в простые дни только, по-видимому, пелось «Предстательство христиан...», на Слава «Единородный...», на И ныне... «Преславную...»; в праздники на Слава и Ныне — праздника. За 50 пс. при Симеоне Солунском пелись каноны на 8, если их два, на 6 великим свв., и на 4 в будни; это св. Симеон называет полезным нововведением на песенной утрени, получившим, по-видимому, начало только в его время. За каноном и ексапостиларием следовали «Хвалите». Припевы к этим псалмам, поемым на два лика, были следующие: для первых 6 стихов «Тебе подобает песнь Богу» («из этого явствует» замечает св. Симеон, «что песенная утренья подала повод и монастырям говорить в начале», т. е. хвалитных псалмов, «Тебе подобает песнь Богу»), к следующим 6 стихам «Дадите славу Богу», на следующие 4 стиха; «Тому подобает хвала», на следующие 2 стиха: «Слава Тебе, святой отче», на следующие 2: «Сыне Божий, помилуй нас», на следующие 2: «Пощади ны, Господи, Духа Твоего Святого ради», на следующие 4: «Сыне Божий, помилуй нас», на последние 2: «Слава тебе показавшему нам свет». Затем поется песнь Захарии (намеренно — после всего ветхозаветного материала утрени) с припевом к каждому стиху 1-го стиха, на Слава велегласно «Благословен Господь Иисус, яко посети...», на И ныне — то же и заключение (περίσσην) «Божью Матерь воспоем вси, еюже прияхом падений прощение и заступление душ наших». {с. 347} Чтец, взяв в руки крест и стоя на амвоне, начинает «великое славословие» которое певцы продолжают. «В воскресение Хвалите произносится на глас с припевами (ὑποψάλμων, т. е. вышеназванными?) и по окончании (εἰς τὸ τέλος) стихирь воскресные, праздника или

великого святого, Слава утрення (стихира), на которой вход иереев с крестом и Божеств. Евангелием»; последнее возвышается со словами «Премудрость прости», затем «И ныне. Преблагословенна», чтец с крестом начинает великое славословие, певцы поют его песенно, а со слов «в человецех благоволение» подхватывают и иереи в алтаре. Далее поется тропарь «Днесь спасение» или Воскрес» поочередно «трижды сладкогласно, как певцами вне (алтаря) так и иереями внутри. Затем «Воскресни Господи» (прокимен), чтение пресвитером Евангелия на амвоне, «протяжное моление (ἡ ἔκτενής δέησις — сугубая ектения), великие прошения (просительная ектения), главопреклонение и отпуст» [20].

Как и для вечерни, Симеон Солунский для утрени почти не указывает священнических молитв (настолько они уже отступили на второй план) и его здесь нужно восполнить Евхологиями IX–XIV в. Но замечательно, что тогда как некоторые древнейшие из Евхологиев вечерние молитвы обозначают число антифонов («молитва антифона 1-го», «2-го» и т. д.), эти же Евхологии, например Кристоферратский Виссарионов IX в., Синайской библи. № 958 X в. и др. Позднейшие утренние молитвы просто нумеруют — {с. 348} 1-я, 2-я (последний одну 4-ю молитву называет «молитвою 4-го антифона»); из доселе обследованных Евхологиев, по-видимому, только № 962 Синайск. библи. VII в. одинаково вечерние и утренние молитвы обозначает число антифонов. Вследствие этого первые 5–6 молитв, тождественных большей частью в древних Евхологиях с нынешними молитвами на утрени, трудно приурочить к определенным моментам песенной утрени. Но вторая половина утренних молитв самыми надписаниями приурочивается к таким моментам. Так нынешняя 9-я молитва надписывается «молитва Евангелия», или «молитва 9-я перед Евангелием», или «молитва 50-го (т. е. псалма) 9-я»; нынешняя 10-я молитва надписывается в большинстве Евхологиев «молитва 50-го», т. е. пс.; затем есть молитвы «на хвалитех» (εἰς τοὺς αἴνους) по большей части нынешняя 11-я, на «Слава в вышних Богу», иначе называемая «молитва отпуста», или прямо «отпуст» — по большей части нынешняя 12-я; последняя молитва большей частью нынешняя «главопреклонения». Евхологии Кристоферратский Виссарионов IX в., Париж. Национ. библи. XI в. № 213 и славянский Требник Моск. Синод. библи. № 371/675 XIV в. имеют кроме этих молитв на утрени, подобно вечерне еще 1 молитву оглашенных и 2 верных (перед молитвами отпуста и главопреклонения), причем первый Евхологий и Требник делают об этих молитвах замечание, что они читаются, «когда бывает вход, произносится Слава в вышних Богу, Трисвятое и прокимен», — частнее: «когда поются (какие-то) 12 прокимнов, именно во вторник и четверг двух недель пред мясопустом (следовательно с недели Мытаря), в мясопуст и сыропуст, если в эти дни нет литургии или праздника»; молитва об оглашенных с ектенией (λιτανεύοντος) диакона и молитвы за верных произносятся после сугубой ектении; после же этих молитв просительная ектения [21]. Без сомнения, ранее эти молитвы произносились за каждой утреней и вечерней, к XI же веку они остались принадлежностью утрени по крайней мере лишь недель подготовительных к посту (в посту не произносились, должно быть потому что там утренья была не торжественная и ежедневно служилась литургия Преждеосвященных). Это был последний шаг к совершенному удалению их с этих служб.

Паннихида по уставу Великой церкви

Кроме вечерни и утрени Константинопольский Софийский устав иногда имел еще службу «паннихиду». Неизвестно, отвечала ли она когда-либо вполне своему имени («всенощной») по продолжительности. Патмосская рукопись устава Великой Церкви назначает паннихиду только на 4 или 5 неделе поста и о составе ее замечает: «бывает паннихида во Влахернах так: вечером идут во Влахерны два недельных чтеца (из Софии); и один недельный исполняет (τοιεῖ) там вечерню и кондак; троичен же и полунощницу исполняют местные (чтецы); а утреню исполняет другой недельный» [22]. Таким образом составными частями паннихид здесь являются кондак, Трои {с. 349} чен (его приводит Симеон Солунский) и какая-то полунощница. — Дрезденская рукопись устава Великой Церкви указывает паннихиду на великие праздники (так под Пасху, на 29 июня, 1 сент.), упоминая на ней тропарь, 50-й псалом и кондак [23]. Подробнее состав ее неизвестен. — От этой паннихиды, по-видимому, значительно разнилась паннихида 1-й седмицы Великого поста и первых трех дней Страстной недели. Чин ее дает Дрезденская рукопись Типикона Великой Церкви, Святогробский типикон 1122 года по ркп. Иерусалимской патриаршей библи. № 43, рукопись Александрийской патриарший библи. XIV в. № 144 и св. Симеон Солунский все с небольшими вариантами. Молитвы ее даются Евхологиями Синайск. библи. №№ 956, 958, X в., 962 XI–XII в. и упомянутым Требником.

Паннихида начиналась по заамвонной молитве Преждеосвященной литургии возгласом: «Благословено царство» (Дрезд. ркп.) и пение от певца (Симеон) 90 пс. с заключением: «Вышнего положи» трижды, Слава и ныне (Дрезд. ркп.). При пении псалма иерей, произнося молитву, относит в скевофиликию священные сосуды. После псалма ектенія $\sigma\upsilon\nu\alpha\lambda\tau\eta$ (Симеон) первой паннихидной молитвы: «Иже во время» (Дрезд. ркп.), выражающей словами «Яко возвеличишася дела Твоя...» удивление благодати и мудрости Божией в установлении дня и ночи и просящей благодатного просвещения против ярости греховной; возглас: «Яко подобает Тебе...» (Этой начальной части паннихиды не указывают Алекс. ркп. и Святогр. Тип.). Затем пелись три антифона, состоящие из псалмов 119 «Ко Господу внегда скорбети...» с припевом ($\Upsilon\lambda\omicron\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$ — Симеон), т. е. тропарем (ркп.) «Яко щедр» ($\Omega\varsigma\ \omicron\iota\kappa\tau\iota\ \rho\iota\omega\nu$), пс. 24 «К Тебе Господи воздвигох душу мою...» (по Святогр. тип. пс. 120: «Возведох очи мои...») с тропарем «Милосердия двери...» и пс. 121: «Возвеселися о рекших мне...» с тропарем «Помилуй нас Господи» (по Святогр. тип. ко 2 ант. троп. «Помилуй нас...», к 3-му «Множества содеянных...»). Псалмы поются (по св. Симеону) обоими ликами по стихам, но Александр. и Дрезд ркп. из каждого псалма указывают для пения только по 4 стиха со Слава и ныне в заключении ($\lambda\epsilon\rho\iota\sigma\theta\eta$ — Симеон); начинается псалом певцом (Симеон) или domestikом (ркп.) чередного хора. На антифонах читались 3 молитвы; кроме вышеприведенной, перенесенной ко времени Симеона Сол. на начало паннихиды, но указываемой рукописями на 1 антиф., на 2 антифоне молитва «Тебе невидимый и невечерний Свете...». Просящая бодрости, на ряду с телесными очами, и мыслям нашим в созерцании славы Божией и в ночном пении; возглас «Яко святися и прославися»; на 3 антифоне молитва «Иже неусыпное и непрестанное славословие...», просящая у Бога принять наше ночное пение, возносимое по подобию небесных умов; возглас: «Яко Твоя держава...». При св. Симеоне две последние молитвы с молитвою отпуста «Владыко Вседержителю непостижиме...», просящей у Бога помощи провести всю ночь жития нашего в бодрости

и достигнуть в добродетели дня Христа, Бога и Судии нашего и радости его, в которой {с. 350} несть печали и въздыхания, с възгласом «Яко благ...» — все эти 3 молитвы читались на втором антифоне. Антифоны разделялись малыми ектениями, възгласами которых служили, конечно, възгласы молитв, пока они читались на своих местах; но при Симеоне възгласом 1-й малой ектении был възглас 2 молитвы, а възглас 2-й ектении — възглас 4-й молитвы (отпуста). По 3-м антифоне ектении не было, но непосредственно 50 пс. на оба лика по стихам с припевом (по Симеону): «Милостиве Господи, помилуй нас...» На 1-м антифоне (по Дрезд. ркп.), или 3-м (по Симеону), или по 50 пс. (по Святогр. Тип.) патриарх или иерей со свечою в руке или в предшестввии свечи кадит алтарь и храм, произнося (по Дрезд. ркп.) «Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвала...» По 50 пс. прокимен «Господь крепость людем своим даст...», стих: «Принесите Господеви...» (по Дрезд. ркп.) или гл. 4: «Услыши ны Боже Спасителю наш...» ст. «Тебе подобает песнь Боже в Сионе» (по Святогр. Тип.), «Господу помолимся...», «Яко свят еси», «Всякое дыхание» и Евангелие (по Дрезд. ркп на 1-й неделе поста — Лк. «Блюдите да не прельщени будете...» по Святогр. — дневное утреннее). Поется песнь «Безплотное естество...» (ныне на нед. повечерии), по Святогр. — тропарь дня и Богородичен., «Господи помилуй» 12 раз по Святогр. Тип., 40 раз по Дрезд. ркп., трижды певцом и 100 раз всеми по Симеону. При этом иерей (по Сим. тайно) — молитву главопреклонения: «Господь Боже наш, приклони сердца наша в послушание Божественных Твоих повелений и отврати очи разумения нашего еже не кланяются мирстей суете, но взирати на красоту славы Твоея», възглас: «Яко ты еси Бог наш, еже миловати...», «Господи помилуй» 3, иерей: «Услыши ны...» [24]. — Сложнее и позднее (хотя представлен и рукописями X в.) другой чин панихиды, даваемый ркп., принадлежавшей Саввиной лавре ныне Иерус. патр. библи. № 24 X в., Триодями Ватопедск. библи. № 316 XI в. и Синайской 1206 г.: шестопсалмие (ркп. X в.) или пс. 142 (Триод XIII в.), аллилуиа со стихами, троичен или тропари «Помилуй нас...», канон; по 3-й песни иногда ектения малая (от «Заступи...» — Триодь XIII в.), и седален, по 6 песни — такая же ектения и кондак (там же), прокимен, Всякое дыхание и Евангелие; после канона или только Трисвятое и отпуст (ркп. X в.), или 6 Богородичных тропарей, Трисвятое, тропари «Помилуй нас...», ектения «Помилуй нас Боже...» с прошением о царях и других лицах по желанию, молитва: «Благоутробный и милостивый...» и отпуст [25].

Тритекти

В сырныи среду и пятницы, во все рядовые дни (понедельник — пятницу) Великого поста, в Страстной понедельник, вторник, среду и пятницу Вели{с. 351}кая Константинопольская церковь и следовавшие ее уставу храмы имели кроме вечерни и утрени (и иногда панихиды) еще особую службу тритекти (τριτοέκτη или τριτέκτη), совершавшуюся в 6 ч. (= 12 ч.) дня. эта служба заменяла собою все часы, которых не имела Великая церковь, и полную литургию (Преждеосвященная совершалась в те же дни после вечерни) и, по замечанию Симеона Солунского «Следовала чину великой св. литургии до великого входа», или точнее «имела и образ часов, откуда и название ее, и образ св. литургии». Содержание службы показывает [26], что она предназначалась первоначально для оглашенных, а потом и для верных, рассматривавшихся в Великий пост на положении кающихся и как бы только еще оглашенных (см. выше, стр. 248). В

противоположность трем другим службам Великой Церкви тритекти во всех памятниках Софийского устава (списках Типикона Патмосском и Дрезденском, у св. Симеона, в Синайском Евхологии № 958 X в. и др., дающие его молитвы) имеет очень сходный чин. После «Благословенно царство...» великая ектения (τὰ εἰρηνικὰ), 3 антифона на гл. 7, 3 и 6 (Дрезд.) или «Спаси ны Сыне Божий, поюция ти аллилуиа», пс. 100 «Милость и суд...» с «Единородный Сыне...» (Дрезд.) или аллилуиа (Симеон). По 1 и 2 антиф. малая ектения; на каждом антифоне молитва (по Симеону — тайно); 1-я «Боже на херувимех седяй...» просит, чтобы Бог призрел на нас, возбудил наш ум к славословию благодати Его, избавил нас от козней лукавого, и сподобил Царствия Небесного со всеми избранными; возглас: «Яко ты еси Бог наш (Симеон: Бог еже миловати) и Тебе...» 2-я молитва «Молим тя, Господи Боже наш...» просит Бога долготерпеть к нам и щадить нас из-за немощи нашей, избавить от искушений и власти тьмы и водворить в царство Единородного; возглас: «Яко прославися пречестное...». 3-я молитва «Господи Боже наш, его же слава неизреченна...» просит Бога Милосердного призреть на нас и всех людей Своих, не предать нас грехам, но путеводить нас к воле Его и показать делателями заповедей, чтобы не постыдились в день суда; заключение: «Яко благ...» На стихе последнего псалма: «Ходяй по пути непорочну...» был вход, «без светильна и кадила» (по Симеону — «знаменующий ведение Господа на смерть, что было в 6 ч., посему и багряные ризы»); диакон опять τὰ εἰρηνικὰ (Симеон) или «Рцем вси...» (Евх.; Дрезд.: «ектения»; Патм.: «εὐχὴ συναιτῆ ἡ χορὴ τῶν αἰτήσεως») ектения не просительная; в начале службы здесь ектения не указывается), при которой молитва «Господи Боже отец наших, подай молитву молящемуся...», просящая об услышании молитвы, снисхождении ко грехам и руководстве в добродетели; возглас «Яко благ...» (по Евх.; по Сим.: «Яко подобает Тебе...») Певцы на амвоне начинают тропарь пророчества (положенный ныне на 6 часе), который чтецы на солее подхватывают и поют трижды на оба лика, певцы — слава конец, прокимен {с. 352} (по Дрезд. с 2 стихами), паремия из Исаии (в сырн. нед. — Иоилия, в Страстную — Иезекииля) и другой прокимен (положенные ныне на 6 часе). Ектения об оглашенных и молитва о них: «Господи вседержителю» обычного содержания с нынешним возгласом; по удалении оглашенных, «от среды 4 нед. поста (Евх. Сим.) до св. пятницы» (Евх.) ектения и молитва о готовящихся ко св. просвещению» — нынешние и 2 молитвы верных «Господи Боже наш...», первая из которых просит Бога, призвавшего нас от многобожия, соблюсти нас в имени Его, освятить во истине и ниспослать щедроты (возглас «Яко Ты еси Бог наш, Бог еже миловати...»), а вторая просит утвердить нас в страхе и укрепить в служении своем (возглас: «Яко благословися...»). Ектения просительная, — и длинная («великая» — Симеон) «3-я молитва или отпуст» «Господи Боже наш, един Благий...» с коленопреклонением (Евх.), в которой, по словам св. Симеона, «упоминается о распятии Спасителя, и о восстании Его, и о вознесении, воссылается прошение, да приидет на нас благодать Божия, да укрепит и освятит нас и вообще испрашивается у Бога все необходимое и полезное», возглас: «Яко Твоя держава...»: (по Евх. пред возгласом: «Заступи, спаси... День весь совершен...» т. е. просительная ектения), «Мир всем». Главопреклонение и молитва его: «Господи Боже наш, седяй на престоле славы и видяй бездны, оком благоутробным на служение наше призираяй, благослови всех нас подклонших Тебе своя главы и вознеси рог наш во благоволении Твоем», возглас: «Буди всесвятое имя человеколюбия Твоего благословенно...», «С миром изыдем», «Господу помолимся» и «заамвонная молитва». (Дрезд.): Благословена слава Господня от места

святого Его всегда ныне и присно и во веки веков». (О последней молитве св. Симеон замечает, что ею также «начинается литания»; может быть она здесь заменяла литанию) [27]. В Великую пятницу на тритекти на ектении о готовящихся ко просвещению после возгласа «Иже ко просвещению главы ваша...» диакон возглашал «Елицы ко просвещению приступите к руковозложению и благословитесь...» и восприемники подводили готовящихся ко крещению детей к патриарху, который стоя на ковре, пред алтарем, благословлял их каждого отдельно и дул на него [28]. — Должно быть во всю Четыредесятницу, как то было и в древне-русской церкви [29], крещение не совершалось и откладывалось до Великой субботы, благодаря чему тритекти великой пятницы, последнее в посту, было торжественным богослужением для готовившихся ко крещению детей (напоминало западную конфирмацию).

{с. 353}

Литании

Видную особенность соборного Константинопольского богослужения составляли литии или литании (αἱ λιταί, у св. Симеона Солунского αἱ λιτανεῖαι). Ранее Константинополя они получили широкое развитие в Иерусалимской Церкви где вызывались желанием посетить за каждым праздничным богослужением все места, связанные как-либо с воспоминаемым событием. Так было там, как мы видели, уже в IV–V вв. (см. выше, стр. 142, 251–257); такие же литии знает и Святогробский Типикон IX в. по ркп. XII в. Иерус. патр. библ. № 43, где, например, на утрени Вербного воскресенья положено 6 литий (на Голгофу, Вифанию, Елеон, Гефсиманию, к Овчей купели и опять на Голгофу), на каждой из которых пелась стихира, были прокимен, Евангелие, ектения «Помилуй нас Боже» или «Рцем вси» (не нынешнего, конечно, состава) и священническая молитва; на службе Страстей были такие же литии на каждом Евангелии, но уже без ектении и молитвы [30]. В Константинополе литии, по-видимому, носят другой характер: они были не столько праздничного характера, сколько умиловительного по случаю разных общественных бедствий (как уже в IV в., см. выше, стр. 151). Но древнейший устав Великой церкви знает и первого характера литии (праздничные). Так по Дрезд. ркп. этого устава в четверг после недели всех свв. совершался «Собор Богородицы в честном доме, сущем в древней Петре», и из Великой церкви направлялась лития в 7 кварталов города, на пути в каждый из которых пелся тропарь один или два и три раза были ектении [31]. Полный и общий (на разные случаи) чин литии в Великой церкви дает Евхологий Парижской Национальной библ. № 213, писанный в 1027 г. и Требник Московской Синод. библ. № 371/675. Молитвы, указываемые здесь, тождественны с даваемыми Кристоферратским Виссарионом Евхологием IX в. Архиерей входил для литии в алтарь боковыми дверями (в знак покаянного смирения); служба начиналась без обычного торжественного возгласа в начале прямо мирной ектенией, после которой иподиакон с предпрестольным крестом становится слева архиерея, и то (как бы под защитой этого креста) читает молитву: «Господи Боже наш, помяни нас, грешных и непотребных рабов Твоих...» скорбно-покаянного содержания с возгласом «Яко благ и человеколюбец...» По преподании мира и главопреклонении иерей читал другую молитву «Господи Святыи, в вышних живый...» подобного же содержания, приуроченную к главопреклонению с возгласом «Твое бо

есть еже миловати...» Певцы начинают тропарь литии, архиерей берет с престола Евангелие, диакон кадит св. трапезу и архиерея с Евангелием, которое тот, целуя его и крест, передает архидиакону. Начинается шествие: впереди диакон с кадиллом, затем крест, архидиакон с Евангелием и архиерей, никем не поддерживаемый. По вступлении на третий потамион (полоса на храмовом полу) архиерей останавливается, имея справа от себя {с. 354} Евангелие, а слева крест; и по произнесении диаконом «Господу помолимся» говорит: «Благословенна слава Господня от места святого своего всегда ныне...» Архиерей целует крест и Евангелие, на несущего крест иподиакона набрасывается фелонь, и шествие идет далее. В царских дверях притвора оно опять останавливается; архиерей обращается к востоку и молится, затем, покрывши голову, продолжает путь. По приходе литии на форум или другое место, куда положено, певцы славят (δοξάζουσι, поют тропарь может быть со Слава и ныне), бывает сугубая ектения (ἐκτενίως δεήσῃ) с ее молитвою (нынешней), при возгласе которой архиерей знаменует (σφραγίζει) впереди себя; после преподания мира и главопреклонении молитва последнего такая же, как в конце тритекти (предпоследняя там), с возгласом «Буди всечестное имя человеколюбия Твоего...» Певцы начинают тропарь и лития движется далее [32]. Несколько другого состава была лития (по ркп. XI в. и позд.) в новолетие 1-го сентября: в начале ее и на пути пелось Трисвятое, по приходе на форум — три антифона из пс. 1, 2 и 64 («Тебе подобает песнь Боже!...») с припевами 1. «Заступи мя Господи», 2. Аллилуиа, 3. Тропарь, гл. 3: «прибежище и сила» с Богородичным гл. 4: «Яже вресноту и истинно Богородица»; архиерей произносил три ектенийных прошения: «О свышнем мире... о царях и о городе и стране с троекратным «Господи помилуй» и возгласом «Яко свят еси...»; прокимен, Апостол и Евангелие нынешние индикта; диакон литийную ектению (λιτανεύοντος) с «великим Господи помилуй» и возгласом: «Яко Милостив...»; на возгласах архиерей благословляет; молитва главопреклонения и тропарь «Всея твари...» при возвращении. (В общем — строй песенной вечерни) [33].

{с. 355}

Другой тип богослужения. Святогробский Типикон

Наряду с описанным типом богослужения, который справедливо называется песенным, с самого начала настоящего периода существовал и имел не меньшее, если не большее распространение другой тип, — тот, описание которого сохранилось до нас еще в рассказе о посещении Софронием и Иоанном Мосхом аввы Нила Синайского и который следовательно еще в VI в. достиг и довольно законченного развития и немалого применения. Отличаясь по строю и составу, хотя в точности неизвестно чем, от тогдашних соборных служб, этот тип богослужения продолжал свою самостоятельную жизнь подле второго, и в самом начале IX в. мы застаем его в ряде церквей, притом не только монастырских, но и соборных, причем разница между тем и другим типом с течением времени не уменьшилась, а скорее увеличилась. Так в IX в. мы застаем его из соборных церквей у старшей сестры Великой Константинопольской Церкви — в Святогробской Иерусалимской Церкви. Дошедший от IX–X в. отрывок Святогробского Типикона, содержащий устав только страстного и пасхального богослужения [34], дает для суточных служб вполне нынешний строй: на вечерне 103 пс., кафисма, Господи

воззвах со стихирами, прокимен, Евангелие (иногда; чаще, чем ныне у нас), Сподоби Господи, стихиры, Ныне отпускаеши и отпустительный «седален» (тропарь), иногда лития; упоминаются и ектении, но место их указывается неясно; на утрени: шестопсалмие, Бог Господь или аллилуиа, кафисмы и седальны, в воскресенье Непорочны с воскресными тропарями, седален, 50 пс. всегда с тропарями, канон, по 3 песни седален, ипакои или кондак, по 6 песни кондак и икос, иногда Евангелие с предшествующими Всякое дыхание и прокимном, по 9 песни — ексапостиларий, хвалитные псалмы и славословие великое. После славословия порядок как и ныне, различный для праздничной и будничной утрени. Для первой, например, в Неделю ваий {с. 356}, после славословия Евангелие, не считая ряда литий (чисто местная особенность), ектении и отпуст; в будни, например, в Великий понедельник, «Слава в вышних Богу» до «Ведущим ты», прокимен, паремии и Евангелие (это, конечно, только в страстную седмицу), Сподоби Господи, ектения, стихиры и Благо есть. Часы трипсалмие нынешнего состава, но после Трисвятого сразу указывается отпуст (например, в Великий понедельник). Следовательно, строй суточных служб по Святогробскому Типикону совершенно не похож на песненное последование. С последним здесь общий только чин панихиды (в Великий понедельник, вторник и среду) и, кроме того, на 9-м часе (в те же дни) положен «песенно» только один его псалом и ектения при обыкновенном остальном составе.

Монастырское богослужение IX и следующих веков

Что касается восточных монастырей IX и следующих веков, то мы не преувеличим, если скажем, что в большинстве их суточное богослужение было одного и того же типа, одинакового с описанным богослужением Иерусалимской Церкви IX–X в. и нашим нынешним и отличным от песненного последования. Это видно из сохранившихся известий об этом богослужении, главным же образом из дошедших до нас древних богослужебных уставов разных монастырей.

Во главе монастырей IX и следующих ближайших веков стал теперь, по крайней мере для западной части Византийской империи, Студийский Константинопольский монастырь. Ряд уставов XI–XII веков постоянно или ссылаются на Студийский устав или даже именуют себя студийскими; с XII же века все чаще уставы именуют себя иерусалимскими и ссылаются на порядки Савиной лавры. Но суточное богослужение тех и других уставов, можно сказать, совершенно тождественно по строю, исключая двух-трех не особенно значительных особенностей, при том зависевших не столько от характера уставов, сколько от их сравнительной древности (списки студийских уставов большей частью старше иерусалимских). Различие той и другой группы уставов касается более церковного года, месяцеслова. Чтобы показать объем распространения рассматриваемого типа суточного богослужения и ознакомить с теми особенностями, какие имели относительно последнего разные уставы, нужно дать здесь же исторический перечень этих уставов.

Студийский устав

Студийский монастырь, основанный может быть еще в V в. (см. выше, стр. 233–234), в богослужебном отношении получил в IX в. от игумена его прп. Феодора Студита († 826 г.) [35] столь прочное и определенное устройство, {с. 357} что сразу стал образцом для монастырей всей Византии. Это обстоятельство говорит за то, что и суточному богослужению, которое составляет главный нерв всякой монастырской жизни, прп. Феодор должен был сообщить, так сказать, особый колорит, отличный от практики других тогдашних монастырей и чем-то превосходивший ее. В этой же практике на тогдашнем Востоке, может быть, было такое же разнообразие, какое было на Западе, где как мы видели, целый ряд аббатов VI–VIII в. давали иногда очень различные чины для суточного богослужения. В IX в. главных чинов суточного богослужения, как мы видели, на Востоке было два: первый можно было назвать иерусалимским, второй константинопольским. Возможно, и очень вероятно, что константинопольские и другие монастыри, следуя в монастырских порядках тем или другим монашеским правилам (например, Пахомия Великого, Василия Великого), богослужение имели мало отличное от соборного и приходского. Только при таком предположении можно объяснить, почему богослужебная реформа св. Феодора в Студийском монастыре так сразу выдвинула последний и поставила его на целые столетия законодателем богослужебной практики всей западной половины греко-византийской церкви. Если теперь богослужебный чин прп. Феодора представляет буквальное совпадение с Святогробским той же эпохи, то самое естественное, если даже не необходимое предположение, что прп. Феодор Студит заимствовал отсюда этот чин (не создал же он его, что и вообще не делается единичными личностями — и что особенно невероятно, при таком совпадении с другим чином). За это же говорит и раннее, еще должно быть, при св. Феодоре, принятие в Студийский устав творений Палестино-Саввинских песнописцев: Андрея Критского, Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина. Если бы богослужебный чин Студийского монастыря был общим в эпоху прп. Феодора с соседними монастырями, то он не получил бы имени Студийского. Но заимствуя в храме Воскресения и у палестинских монастырей чин суточного богослужения, прп. Феодор должен был произвести в нем некоторые изменения, давшие ему право на особенное наименование. И понятно, в какую сторону могли клониться эти изменения. Палестинский чин богослужения в Константинополе естественно было приспособить к уставу св. Софии и соборных церквей. Такое приспособление мы наблюдаем в Студийский уставах. Следы его в суточном богослужении — отмена часов для многих дней и кафисм для некоторых; в церковном году, например, Преждеосвященная литургия ежедневно в Великом посту. Эти особенности, правда, принадлежат памятникам Студийского устава, происшедшим позднее прп. Феодора, но то значение, которое они имеют в них, а равно общность из всем этим уставам, ручаются за то, что они восходят к прп. Феодору.

Суточное богослужение в Студийском монастыре при св. Феодоре

За отсутствием списка церковного устава, который можно было бы приписать самому св. Феодору, по вопросу о составе и виде суточных служб в Студийском монастыре его времени приходится обращаться исключительно {с. 358} к творениям св. отца. Последние позволяют сказать, что богослужение совершалось в монастыре 7 раз в сутки, начиная с полуночи [36]. На службы созывались братия звуком била. На часах упоминаются

следующие псалмы: на 1-м — 5, на 6 — 90, на 9 — 85, на вечерне 103. На утрени упоминается чтение жития празднуемого святого [37], за повечерием — оглашение братии настоятелем или кем-либо из старейших иноков — три раза в неделю [38]. Литургия, по-видимому, не всегда совершалась в будни; за воскресной литургией, по-видимому, не вся братия приобщалась; но иные приобщались и за каждой литургией [39].

Ипотипосис и Диатипосис и суточное богослужение по ним

Более позволяют сказать о суточном богослужении в студийском монастыре приписываемый св. Феодору Ὑποτύπωσις καταστάσεως τῆς μονῆς τῶν Στουδίου («Начертание устройства Студийского монастыря») [40] и очень близкое к нему в литургическом отношении завещание прп. Афанасия Афонского († ок. 1000 г.), основателя древнейшей на Афоне лавры [41]: Διατύπωσις τοῦ {с. 359} ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, составляющее часть Τυτικὸν'α ἦτοι Καονικὸν его (где кроме монастырско-богослужебного устава есть рассказ и об основании лавры св. Афанасия) [42]. Эти памятники на вечерне упоминают предначинательный псалом, Блажен муж с тремя «началами» (антифонами), Господи возвах со стихирами; на утрени шестопсалмие, Бог Господь, «кафисмы псалма», в субботу непорочны, «тропари кафисм» (седальны), 50-й псалом, канон, чтения, ексапостиларий, хвалитны.

Синайский канонарь.

Приблизительно такой же строй службы предполагает за собою так называемый Синайский канонарь (κανονάριον), т. е. уставные замечания, преимущественно касающиеся чтений из Св. Писания на подвижные и неподвижные праздники (Триоди и месяцеслова), приложенные к богослужебному Евангелию. Этот канонарь сохранился в двух редакциях, очень близких друг к другу — одна IX–X в., другая X–XI в. [43]. По месяцеслову своему {с. 360} канонарь по местам совпадает с Типиконом Великой Константинопольской церкви; но что касается суточного богослужения, то хотя о нем можно здесь судить лишь по чину пасхального богослужения, не остается сомнений, что в данном случае мы имеем дело с практикою не св. Софии и песенного последования, а или Святогробско-Студийского, или, вернее, соединением той и другой практики с преобладанием второй: так, на утрени есть канон, пред ним мирная ектения (совершенно не упоминаемая на утрени в Типиконах Великой Церкви IX–X в.), и тропарь Христос воскрес (неизвестный этим уставам) со стихами, как в Студийском и Святогробском уставах.

Ктиторские Студийские Типиконы

Наконец вполне нынешнего типа важнейшие суточные службы — вечерня и утренья даются рядом так называемых полных ктиторских Типиконов, т. е. Типиконов с подробным уставом службы на каждый день церковного года, дававшихся разным монастырям их основателями. Большинство этих типиконов и называют себя

студийскими и наиболее близки к порядками Студийского монастыря, насколько можно судить о последних по вышеперечисленным памятникам; хотя по местам они отражают в себе и практику Великой церкви, но не в отношении суточного богослужения.

Древнейший из таких ктиторских Типиконов — это 1) данный Константинопольским патриархом Алексием в 1034 г. основанному им близ Константинополя монастырю Успения Божией Матери. Он дошел до нас только в славянских переводах и рукописях XI–XV веков (следовательно почти современных его составлению). Так как все древнейшие памятники церковного устава в России передают только этот устав, то полагают, что он именно введен был в практику Киево-печерского монастыря одним из основателей последнего прп. Феодосием Печерским [44]. Он озаглавлен {с. 361} ливается в дисциплинарной части своей: «Уставник рассматривая о брашье же и о питии мнихом и вьсяцем ином чину и о пребываниях и в церкви и вьсьде (езде), уставлен убо не по писанию в монастыри студийстем преподобным отцем нашим исповедникым Феодорым, бывшим в нем игуменом, предан же писанием от Аляксия святого и вселеня патриарха в поставленемь им монастыри вь имя Божественя Матере» [45]. С этой редакцией {с. 362} студийского устава совпадает по строю суточной службы ряд других его более или менее чистых и беспримесных редакций, которые в хронологическом порядке можно расположить следующим образом. 2) Типикон Кристоферратского или Кроммаферратского монастыря в 30 верстах от Рима, основанного иноком Нилом († 1004 г.), который дал ему устав; на последний часто ссылается сохранившийся донныне Типикон этого монастыря, составленный вторым преемником Нила Варфоломеем (построившим в 1025 г. и существующий донныне главный храм монастыря) и значительно переделанный 4-м игуменом Власием II († 1303 г.) в сторону сближения с римским обрядом; но строя суточного богослужения эти переделки не коснулись, и он носит печать немногим меньшей древности и близости к Ипотипосису, чем Студийско-Алексиевские уставы [46]. 3) и 4) Ряд близких к этому Типикону южно-италийских и сицилийских Типиконов. распадающихся на две редакции: в основе первой лежит Типикон Николо-Касулянского монастыря, основанного на восточной оконечности Калабрии (полуострова, «посредством которого Италия как бы простирает длань к Греции») в 1099 г. греческими выходцами при содействии Боемунда Тарентского (монастырь только в XIV в. подчинился папе; ныне развалины); Типикон для него составлен в 1174 г. третьим игуменом Николаем «по преданию», как сказано в заглавии, «св. и богоносных отец Саввы и Студита и наиболее по уставу св. горы и отчасти на основании предания прп. отца нашего Иосифа» первого игумена обители († 1125 г.), правившего ею 26 лет. Типикон по местам ссылается на «последование патриаршего Типикона» (св. Софии), на «Типикон Иоанна Постника» [47]. В основе {с. 363} старой редакции лежит Типикон Богородичного монастыря на р. Мили в Сицилии в 7 милях к югу от Мессины, существующего и ныне, основанного в 1089 г. Рожером, вел. графом Калабрии и Сицилии, в память победы над сарацинами и населенного выходцами из Византии во главе с игум. Михаилом; Типикон этот в некоторых рукописях надписывается: «Типикон. содержащий все последования церковного чина Феодора Студита и прочих», и замечает о себе, что он «собран от восточных»; в нем есть ссылки на уставы Студийский, Иерусалимский, Константинопольский, Афонский, какой-то Олимпийский, на ответы какого-то «архиерея Антония» (которыми пользовался и Евергетидский устав) [48]. 4) Евергетидский Типикон, т. е. монастыря Богородицы Евергетиды (Благодетельницы) в предместье Константинополя, основанного в 1048 г. иноком Павлом († 1054 г.); преемник его

Тимофей увеличил монастырь и дал ему устав, который в синаксарной части переделан и дополнен ок. 1150 г., и в таком виде дошел до нас, что видно из памяти в нем Лазаря Галисийского († 1053 г.), впервые встречающейся в месяцесловах с XII в. (Коаленевом), и из памяти самих ктиторов Павла и Тимофея (служба им 16 апр. вместе и как преподобными и заупокойная); в Типиконе часто ссылки на практику Великой церкви (что и естественно для константинопольского монастыря), но в общем строй службы Студийский с наклоном к Иерусалимскому [49].

{с. 364}

Вечерня по ктиторским Студийским Типиконам

В унаследованный от Святогробского храма и палестинских монастырей и переданный им Ипотипосисом и Диатипосисом чин суточного богослужения все эти Типиконы внесли некоторые особенности, хотя из-за неполноты предыдущих памятников и отсутствия современных этим уставам палестинских Типиконов трудно установить, какие из этих особенностей получены ими и общи с современным им палестинским уставом и какое принадлежат исключительно им. Что касается вечерни, то эти уставы указывают на ней вслед за Диатипосисом [50] для воскресений и праздников кафисму «Блажен муж» на 8 гл., а для будней «Ко Господу внегда скорбети» (18-ю) на глас дня [51], причем последняя кафисма опускается в воскресенье и в великие праздники вечером, в 12-дневие (между Рождеством Христовым и Богоявлением), Пятидесятницу, неделю сыропустную [52] и пятницы Великого поста [53] (В Евергетидском и для великих свв.) [54]. На Господи воззвах вслед за Ипотипосисом Студийско-Алексиевский устав назначает для воскресений и праздников «Господских» (Спасителя и Богоматери) 9 стихир (утраются 3 стихиры), для великих же свв. и будней — 6 [55], а западные и Евергетидский для праздников Господских и воскресений — 8, для великих свв. — 6, а для будней (при одном святом) — 4 [56]. Тропарь в конце вечерни пелся святому не только в будни и праздники свв., но и в воскресенье, если святой имел тропарь; если же нет, то в будни пелись тропари: «Богородице Дево...», «Крестителю...», «Под Твое благоутробие...» [57], в воскресенье эти же тропари [58] или тропарь опускался [59], или же пелся воскресный тропарь гласа [60].

Утренняя по ктиторским Студийским Типиконам

На утрени в будни полагалась одна кафисма от Антипасхи до Воздвижения, две с Воздвижения до Великого поста (исключая сырную неделю, когда одна) и три в Великом посту; в субботу и воскресенье по одним уставам одна кафисма (Ник.-Касул.), по другим две (Ипотипосис, Студ.-Ал., Еверг.), при чем в субботу непременно Блажени непорочнии, в воскресенье же 2-я, или 2-я и 3-я [61]; таким образом, Псалтирь выпевалась иногда скорее, чем в {с. 365} неделю, иногда более, чем в неделю (ср. Амвросианский чин, стр. 317), например один только раз выпевалась в промежуток времени от Антипасхи до Преполовления [62]. Кафисмы всегда пелись на рядовой глас недели, при том, по крайней мере по Студ.-Алекс. уставу, с какими-то «аллилуиариями», неясно, о особыми или стихами вроде теперешних аллилуиариев, или с простым аллилуиа, но только положенным на разные напевы, — вероятнее последнее; этих аллилуиариев прп. Феодор

Студит «устави» 9 на каждый глас, всего 72 [63]. При этом вечерняя кафисма «Ко Господу вегда скорбети» пелась с первыми тремя аллилуиариями «ключающагося» гласа, а из утренних кафисм первая с 3, 4 и 5 аллилуиариями, а вторая с 7, 8 и 9-м (с этою целью и аллилуиариев 9; три кафисмы на утрени почему-то не предусмотрены). Но некоторые кафисмы или, вернее, — отделы их составляли исключение из этого правила по особой тождественности исполнения, для чего кроме сказанных аллилуиариев 4 гл., три 6 гл. и один 8 гл. Именно первая слава 19-й кафисмы, называвшаяся «Многомилостиво» (Πολυέλουος) из-за многократного припева к 135 пс. «Яко в век милость (ἔλεος) Его» и состоявшая из пс. 134, 135 и 136, в какой бы глас из первых четырех ни пришлась, пелась всегда 4-м гласом с особыми аллилуиариями этого гласа (тоже называвшимися «Многомилостиво» или «полиелей»), а в какой бы глас из остальных 8 гласов ни пришлась, пелась в 6-ой глас с 1-м аллилуиарием из числа особых этого гласа; при этом в первом случае (когда Многомилостиво пелось в 4 гл.), пс. 135 имел два аллилуиа после каждого стиха своего и одно после припева «Яко в век милость Его» («Исповедайтесь Господеви яко благ, аллилуиа 2, Яко в век милость Его аллилуиа 1», — так и ныне по Киево-Печерскому напеву); во втором же случае, при 6 гл., аллилуиа оба раза по однажды. (Во всем этом зародыш позднейшего полиелея). 2-я и 3-я славы 19-й кафисмы пелись с аллилуиариями приключившегося гласа. Если эта кафисма приходилась и на часах, она пелась таким же образом, при чем происходила перестановка этой кафисмы на другой час, если общей глас часа (т. е. глас его тропаря) не соответствовал ее напеву. Кроме «полиелейных» псалмов выделялись из обычного исполнения Псалтири на утрени 2-я слава 7-ой кафисмы «Бог богом...» и последняя (3-я) слава последней, 20-й кафисмы «Хвалите Господа с небес...» Первое пелось со 2-м из числа особых аллилуиариев 6 гл., второе — с 3-им из них же (но последний псалом 150 вместо аллилуиа имел припев «Слава Отцу...»). Наконец особых аллилуиарий 8 гл. существовал специально для праздничного «Блажен муж...», т. е. для 1-й славы 1-й кафисмы; 2-я же и 3-я славы ее пелись со 2-м и 3-м аллилуиариями приключившегося гласа [64]. При столь тождественном пении и обыкновенных, а особенно некоторых чередных {с. 366} кафисм (влияние песенного последования) Студийско-Алексиевский устав не отмечает особыми кафисмами праздников, а отмечает лишь из, как и воскресенья, «степенными» [65], нынешними нашими, но певшимися со стихами степенных псалмов (пс. 119–133 = 18-я каф.) и аллилуиами с нененайками [66]. Но все прочие уставы Студийского типа дают для праздников особые кафисмы. Все западные для каждого Господского праздника назначают пред степенными трехантифонную, т. е. трехпсалмную, кафисму из специально подобранных к чествуемому событию псалмов, например, для Рождества Христова 134, 109 и 86 (Криптоферратский, другие иные), причем к некоторым, подходящим к празднику стихам последнего псалма был припев (Ἐκφώνησις или ὕλακοῆ), очень напоминающий нынешнее величание, например, в Криптоферратском Тип. на Рождество Христово к 5 ст. 86 пс.: «Мати Сион речет: человек и человек родися в нем» припев: «Мы славим рождество по плоти Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и верно покланяемся святей иконе Его во изображение святого зрака Его [67]; так в 1 и 2-й раз, а в 3-й: «Тя ублажаем, Марие Богородице, верно покланяемся святей иконе Твоей со изображение св. Зрака Твоего», «Слава» — «Мы славословим Господа славы и верно...» «И ныне» «Тя ублажает, всечистая Дево, и верно...» Пс. 135 вообще часто помещается в этих Типиконах и других богослужебных книгах той же эпохи и происхождения

(южноиталийского) в качестве праздничного антифона на утрени и большей частью называется «полиелей» (πολυέλιος) он один (Сицил. Тип.) или в соединении с пс. 134 (Николо-Касул., 25 декабря), при чем иногда назначается для пения на все 8 гласов; в одном Орологии к 13–15 ст. этого псалма положены такие припевы: «Ублажает Тя, Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего». «Достойно есть ублажать Тя, Богородицу, честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим и Матерь Бога нашего». «Глаголюще Тя Богородицу, ублажает Тя вси роди, яко Матерь Бога нашего» [68]. (Отголосок борьбы с несторианством?). В Евергетидском уставе слово ὁ πολυέλιος = полиелей уже ставится без дальнейшего пояснения и очевидно в смысле нынешнего устава (может быть только в составе кроме 134 и 135 еще 136 пс., как в Студийско-Алексиевском), но для Христовых праздников и Успения перед ними кроме одной или двух «дневных» кафисм с седальными праздника положена еще особая праздничная кафисма, с седальном или ипакоей послед нее, например, для Рождества Христова и Богоявления — каф. 16 «Рече Господь Господеви» — «медленно и с большими аллилуиариями», {с. 367} на Успение — Непорочны с аллилуиариями гласа (в другие праздники не говорится об аллилуиариях) [69]. — Таким образом исполнение кафисм в Студийских уставах носит явный отзвук песенного последования. Не упоминается в рассматриваемых Типиконах о каких-либо тропарях или припевах к 50 пс., которые вместе с 50 пс. в песенной утрени занимали видное место. — На каноне, о числе стихов на котором молчит Ипотипосис, и для которого Диатипосис назначает 8 стихов [70] для будней Пятидесятницы, 10 для ее воскресений и праздников, 10 и более для остальных дней года [71] (у Симеона Солунского 8, 6 или 4, см. выше, стр. 346), простейшую практику дает Кристоферратский Типикон, не указывающий числа стихов для канона и иногда только упоминающий об удвоении ирмосов (например на Рождество Христово удвоились вторые ирмосы «Спасе люди») [72]; не указывают часто числа стихов и Типиконы Сицилийской (например, для Рождества Богородицы), они же дают для канона и самое меньшее число стихов — 8 (например для Воздвижения) [73]; далее по количеству стихов на каноне следует Студийско-Алексеевский устав, назначающий их часто 10, maximum 12 (в великие праздники, даже Рождество Христово, и при стечениях) [74]; Типиконы Калабрийской редакции делают шаг далее, назначая для великих праздников, например Рождество Христово, и 14 стихов и с особенною точностью регламентируя количество стихов [75]; наконец Евергетидский устав назначает большей частью 12 или 14 стихов, а для великих праздников и 16 [76]. — На хвалитех, вслед за Ипотипосисом, требующим для воскресения удвоения (4-х) воскресных стихир [77], западные и Студийско-Алексиевский устав для воскресений назначают стихир на 8, Евергетидский на 6; — для праздников из западных одни 4, другие 6, Студийско-Алексиевский — 6, Евергетидский — 6, но для свв. последний — 4, а для Рождества Христова — 8 [78]. — Что касается великого славословия и конца утрени, то в недрах древнейших студийских уставов произошло значительное преобразование этой части утрени, именно ей придан неодинаковый вид для будней и для праздников. сохранились ясные следы постепенного проведения этой реформы. Студийско-Алексиевский устав на праздничной и воскресной утрени кроме хвалитных стихир указывает и стиховные стихир [79]. Если прибавить к этому, {с. 368} что великое славословие и в нынешнем виде его, особенно будничном, состоит из двух чисто механически присоединенных частей — собственно славословия и утренней молитвы «Сподоби Господи в день сей»,

соответствующей вечернему «Сподоби Господи»; если, далее, принять во внимание, что нынешние хвалитные стихиры в воскресенье представляют такое же механическое соединение собственно хвалитных стихир (со стихами хвалитных псалмов) и стихир с особыми воскресными стихами, иначе говоря «стиховных», то несомненным станет, что конец всякой утрени в древнейших уставах имел такой же вид, как ныне вторая часть праздничной вечерни от «Свете тихий»: после хвалитных стихир (соответствующих стихирам на Господи воззвах) следовала 1-я тирада великого славословия (которою ограничивается латинское великое славословие, употребляемое на миссе), соответствовавшая Свете тихий, затем была ектеня сугубая (в древнейших, должно быть, мирная), «Сподоби Господи в день сей», ектеня просительная, стихиры стиховные, стих, соответствовавший «Ныне отпускаеши...», — должно быть, «Благо есть...», Трисвятое и тропарь. Так по Милийскому (Сицилийскому) Типикону в Великий пост (хранящий и теперь наиболее следов древней практики) утрени имеет такой конец: слава и вышних Богу без Сподоби Господи в день сей, ектеня сугубая (Ἐκτενήν), Сподоби Господи в день сей, ектеня просительная (τὴν συναπτήν τῶν αἰτήσεως), стихиры стиховны, Благо есть исповедатися, Трисвятое по Отче наш, отпустительный дня; постная вечерня имеет такой же конец: Свете тихий, ектеня сугубая, Сподоби Господи, ектеня просительная. Ныне отпускаеши, Трисвятое, тропари постные [80]. Но замечательно, что уже и западные студийские уставы, начиная с Кристоферратского, не знают такого типа утрени; так, в Неделю мытаря Кристоферр. Тип. указывает лишь хвалитные стихиры, а Калабрийская и Сицилийская редакции дают здесь следующий подробный чин конца утрени: после хвалитных стихир и Преподобного «τὸ Δόξα μέγας (Слава — велико), Трисвятое, тропарь воскресный, затем ектеня, прошения (просительная ектеня) и прочее и отпуст». Замечательно, что по Милийскому Типикону такой же точно порядок имеет и конец вечерни праздничной: «стихиры стиховны, Трисвятое, ектеня (т. е. сугубая), прошения (т. е. просительная ектеня) и прочее и отпуст» [81]. Самый термин «славословие великое» употребляется уже Кристоферратским Типиконом [82], не говоря об Евергетидском. Но Никон Черногорец (XI в.) считает отсутствие великого славословия и отделение стиховных стихир от хвалитных на утрени в самые великие праздники общеною особенностью всех Студийских Типиков [83].

{с. 369}

Часы и повечерие в Студийских уставах

Едва не самую видную особенность рассматриваемых Типиконов составляет вслед за Ипотипосисом и Диатипосисом [84] и под влиянием устава св. Софии отмена часов в воскресенье и праздники, хотя бы и малые. Студийско-Алексиевский устав испещрен замечанием «порознь часом» (упразднение часов), например, в сентябре 1-го, 5, 6, 7 и т. д. [85]; западные Типиконы и Евергетидский просто молчат о часах, но Кристоферратский делает шаг к иерусалимской практике, когда например, в Рождество Богородицы, а следовательно и в другие праздники, указывает за 1-й час петь после утрени «отпустительный» (тропарь) трижды, а самый час совершать каждому отдельно (καταμόνας), 3-й же и 6-й час с блаженными праздника пресвитеры «поют одеваясь» к литии пред литургией [86]. Сицилийский Типикон в Великий пост имеет песенные часы однопсалмные с ектенями великой после псалма, 3 малыми на антифонах кафисмы и

просительной после тропаря и чтения, — и с молитвами священника [87]. — В отношении повечерия Студийские уставы представляют такое же разнообразие и колебание, как Иерусалимские, и имеют эту службу вообще одинакового типа с последними (почему история этой службы — обща у тех и других — см. ниже «Повечерие»); но Евергетидский, вслед за Диатипосисом [88], и под влиянием устава Великой церкви, кроме повечерий, о которых он упоминает только под воскресенья, Рождество Христово, Богоявление и в великий пост ежедневно паннихиду, состоящую из канона одного или двух с седальными по 3 песни и кондаком (большой частью «предстательство христиан») по 6 песни, с предшествующим канону 50 пс. и следующим Трисвятым, тропарем и ектенией (как у нас под Пасху); в Великий пост, а может быть вообще в будни, эта паннихида соединялась с вечерней; под праздники она предшествовала утрени и, имея после себя еще чтение, с ним и с утреней составляла одно «бдение» (ἀγρυπνία) [89]; этим Евергетидский устав сближался с Иерусалимским, к которому он тяготеет и в других случаях.

Иерусалимский устав по Никону Черногорцу

От XI в. мы имеем первое известие о существовании и распространении на Востоке более или менее полных записей Типиконов в собственном смысле по чину Палестинской (близ Иерусалимской) лавры св. Саввы. Известие это принадлежит Никону Черногорцу, бывшему сначала каким-то должностным лицом («наставником»), а потом игуменом в монастырях Раифском на {с. 370} Синае и св. Симеона Дивногорца на Черной горе близ Антиохии во время имп. Константина Дуки (1059–1067 г.) и лично много сделавшему как вообще для развития церковного устава, так, в частности, для замены Студийского Устава Иерусалимским [90]. Побуждаемый нестроениями в тогдашних монастырях (неповиновение настоятелям, стремление к келлиотству, как дающему более свободы, разногласие богослужебных чинов), Никон задумал дать письменное руководство для иноков, сводный типикон или «Тактикон» чрез сличение разных уставов. При подготовительных работах к этому сочинению, для Никона обнаружилось не только существование множества разных уставов, как-то Великой церкви, Студийского, Иерусалимского, Святогорского (Афонского), устава Антиохийской патриархии, монастыря св. Авксентия и др. (не говоря о древних правилах прп. Пахомия, Василия Великого, Кассиана), но и значительное разноречие между ними, даже между различными редакциями одного и того же устава: «различные типики студийские и иерусалимские прочтох и собрах и несогласишася един ко другому, ниже студийский со друзем студийским, ни иерусалимский с другим иерусалимским» (должно быть, Никон имел под руками ктиторские типиконы) [91]. За разрешением своих недоумений Никон обратился к «искусным отцам» в обители св. Саввы и по их совету «попечохся о древнем иерусалимстем» Типике [92], игумен этой обители направил его за исправным списком иерусалимского Типика в Лаодикию (очевидно в лавре св. Саввы руководились, как отчасти теперь на Афоне, неписанным Типиконом), и вот «

у Спаса в Лаодикии», — рассказывает Никон, — «обретохом в книгоположнице Типик сокровен древний Иерусалимский его же блж. Никодим, бывший игумен св. Саввы (хронология неизвестна), изложи митрополиту Лаодикийскому из начала, и той взях, яко веси, и имам zde у св. Симеона чудотворца (на черной горе), иже хошут от него преписуют. Друзии же вся, яко же рехом, неисправлени обретошася и не сравняются в древним. Такожде и студийския обретох типики различны, и ниже тии сравняются друг другу; и ради несравнения сего и паче же яко ни от Божественных писаний имеяху свидательства некая, но точию глаголюще сице: яко сотворяем се и се» [93].

{с. 371}

Таким образом Никон отдает преимущество Иерусалимскому уставу пред Студийским а) из-за возможности пользоваться его древним и полным списком, б) из-за того, что Иерусалимский устав обосновывает свои предписания на «Божественных писаниях», и не дает их, подобно студийским, без мотивировки, пример чего Никон указывает (далее в более строгих правилах поста по Иерусалимскому уставу, согласных с правилами св. апостолов, соборов и древних подвижников (например, о неразрешении поста в среду и пяток для праздников, о часе разрешения поста в Великую субботу). В виду таких преимуществ Иерусалимского Типикона Никон и заботился о его распространении и свой сводный устав («Типик», «Тактикон») пишет в его духе, отмечая все же по местам и Студийскую практику, а иногда заимствуя предписания из Святогорского Типикона. (Дисциплинарная часть этого Никонова «Типика» впоследствии внесена в славянские списки Иерусалимского устава и существует в нынешнем нашем Типиконе).

Район и редакция Иерусалимского устава

Таким образом в XI в. и ранее Иерусалимский устав имеет распространение кроме Палестины [94] в Антиохийском патриархате и Малой Азии. Около этого времени, если не ранее, Иерусалимский устав был принят на Синае, как то видно из рукописей его [95] и других богослужебных книг, расположенных по этому уставу, в Синайской библиотеке, иногда восходящих к X в. и ранее [96], хотя выработавшийся на Синае Иерусалимский устав имеет некоторые особенности в сравнении с настоящим Иерусалимским [97]. Немного позднее (в XII в.) должно быть, Иерусалимский устав был принят в Константинопольской епархии, судя по тому, что Никон ничего не говорит о распространении его там. Но патр. Константинопольский Николай III Грамматик (1084–1111 г.) в «Послании к проту св. горы» [98] недоумения афонских иноков, возникшие на почве столкновения менее строгой практики студийской относительно постов с более строгой иерусалимской, разрешает в духе {с. 372} последней. Ктиторский Типикон, данный императрицей Ириною, Супругою имп. Алексея Комнена († 1183 г.), основанному ею в Константинополе монастырю Богородицы Благодатной, в литургической части ссылающийся вообще на «Синаксарь» (общепринятый), предполагает Иерусалимскую практику: упоминаются агрипнии (бдения), междочасия [99]. К Палестинскому уставу отсылает и Типикон Нила, Игумена Богородичного монастыря Макарады [100]. Типикон монастыря Арх. Михаила на горе прп. Авксентия у Халкидона, данный ему основателем

имп. Михаилом Палеологом (1250–1282 г.), требует совершать псалмопение по древнему обычаю Палестинских монастырей «или по Иерусалимскому Типикону» кроме воскресных бдений, как очень тяжелых [101]. Утверждению Иерусалимского устава в Константинополе должно быть, способствовало разорение Студийского монастыря крестоносцами, от какового он был восстановлен только имп. Константином Палеологом в 1298 г. Около этого же времени, в XII в., Иерусалимский устав нашел распространение на Афоне. Если в начале этого века афонитам и кажется еще странным иерусалимский режим поста, то в этом же веке на Афоне появляются Минеи Иерусалимского строя службы, несколько экземпляров которых вывезено оттуда Арсением Сухановым в Россию и хранится ныне в Моск. Синод. (бывшей патриаршей) библиотеке (№№ 446–451, янв., марта, июня, авг., окт., дек.). Как и на Синае, Иерусалимский устав на Афоне получил некоторые местные особенности, удержав иногда укоренившуюся там студийскую практику (например относительно постов) и образовав особый вид Святогорского Устава [102]. — От XII же века известен и первый список Иерусалимского устава {с. 373} для Грузии, именно писанный для монастыря прп. Шио в Мгвиме (близ Тифлиса) в 1172 г. должно быть с подлинника Дивногорского монастыря и сохранившийся в копии XIII в. с заглавием «Типикон церк. Последования благоустроенной лавры св. и богоносного Саввы; таковое же бывает и во всех прочих монастырях Палестины». Из изданных списков Иерусалимского устава это древнейший (нет малой вечерни, Марковы главы без имени Марка и очень краткие, нет памятей: Убруса, установленной в 944 г., Афанасия Афонского († 1000 г.), Лазаря Галисийского († 1053 г.), Михаила Хониата († 1266), даже Георгия Хозевита VII в.) [103]. В XIII–XIV в. Иерусалимский устав получает самое широкое распространение по всему Востоку, как видно из ряда сохранившихся от этих веков его греческих рукописей, каковы, например, древнейшая в России рукопись его, мало уступающая Шиомгвимской, в Московском Публичном (Румянцевском) Музее из Севастиановского Соборания № 35/491, XIII в., Типикон Московск. Синод библиот. греч. отд. № 381, писанный, судя по именам в диптихе, при патр. Константинопольском Афанасии (1289–1332 г.), Типикон Моск. Син. библиот. № 456 с сомнительной датой 1298 г., вернее XIV в., Тип. Ватик. библиот. № 784, писанный 1317 в Τήφρει τῆς χώρας Ρωσίας (в России в Твери?) [104]. Насколько {с. 374} широкое распространение в Греции получил Иерусалимский устав к XIV в. свидетельствует так наз. «Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας» (Чин священнослужения), приписываемый Константинопольскому патриарху Филофею, известному литургисту XIV в., но появившийся возможно и ранее [105]; назначенный, очевидно, для самого широкого повсеместного применения, он дает иерусалимский чин всенощной, стараясь договорить недомолвки древних списков Иерусалимского устава о действиях священника и диакона при богослужении [106]. В Сербии первым полным списком Иерусалимского устава был перевод его в 1319 г., сделанный архиеп. Никодимом, бывшим архимандритом Хиландарского монастыря, с греч. подлинника, взятого у Константинопольского патриарха (не с Афона, где был Иерусалимский устав не в его чистом виде) из монастыря Предтечи (должно быть, Студийского, где следовательно был введен уже Иерусалимский устав) [107]. До этого же времени Сербия руководилась Хиландарским уставом, на что есть глухое указание в предисловии Никодимову Типикону. В 1331 г. Никодимов устав переписывается и для Хиландаря неким Романом [108]. После Никодимова устава в Сербии явился ряд других Типиконов, большей частью близких к нему [109]. — К XIV же веку принадлежат и древнейшие славянские переводы

Иерусалимского устава, сделанные в России, каковы Моск. Синод. библи № 328/383 XIV в. (русское происхождение их видно из наличия нескольких русских святых и отсутствия южно-славянских), очень близкие и по составу, тем более по строю суточного богослужения, к древне-греческим и сербским. Появлению в России полных списков Иерусалимского устава предшествовало постепенное проникновение практики его из Греции, начавшееся с XIII века. Владимирскому Собору 1274 г. и Константинопольскому 1276 г. русские епископы выражают уже недоумения по поводу некоторых студийских обычаев (например, относительно литургии Преждеосвященных в среду и пяток сырныи и в Великий пяток) и получают ответ в духе Иерусалимского устава [110]. Но еще в XV в. студийская практика держится в России, как показывают списки Студийского устава от этого века и вопросы псковского духовенства св. митроп. Фотию (1410–1431 г.) [111]. Распространению в России Иерусалимского устава много содействовал {с. 375} св. митроп. Киприан (1380–1406 г. с перерывом), своими изданиями (рукописными) «Часословца по уставу иже во Иерусалиме лавры прп. отца нашего Саввы» (Следованная Псалтирь) и «Служебника» 1397 г., в который внесен *Διάταξις* патр. Филофея [112]. При Киприане же сделана первая попытка русской переработки Иерусалимского устава в лице «Ока Церковного» игумена Афанасия Высотского, переведенного им в Константинопольском монастыре Перивленто и снабженного дополнениями, между прочим, дисциплинарными статьями из Никона Черногорца. [113] Этот опыт положил начало целому ряду русских редакций Иерусалимского устава, закончившихся лишь с появлением печатного издания его [114].

Характер суточного богослужения по Иерусалимскому уставу

В противоположность Студийским уставам Иерусалимские дают однообразный и тождественный с нынешним строй вечерни и утрени. Хотя это объясняется отчасти и более поздним возрастом этих уставов, но если принять во внимание, что этот строй совпадает с даваемым и Святогробским Типиконом IX в. (века, к которому принадлежат и самые ранние памятники Студийского устава) и иногда остается вернее Студийского церковной практике IV–V в. (литии, как у Сильвии, бдения, бывшие в IV–V в. по крайней мере несколько раз в году), то большую, по сравнению с студийским уставом, неподвижность, неизменность и верность древности в суточной службе мы можем признать первою особенностью, ценною в данной области и содействовавшую преобладанию Иерусалимского устава над Студийским. Другою столь же выгодною (с христиански-аскетической точки зрения) особенностью Иерусалимского устава была большая продолжительность церковной службы по нему, зависевшая от большей близости этого устава (и территориальной) и верности традициям древнего подвижничества (особенность, еще ярче сказавшаяся в сравнительно большей строгости этого устава в постном режиме); заметнее всего эта особенность относительно суточного богослужения сказалась в неопустительной службе часов, которые не отменялись ни для каких праздников. В отношении же важнейших суточных служб — вечерни и утрени — эта особенность Иерусалимского устава проявлялась прежде всего в большем количестве кафисм: их на утрени всегда было на одну более, чем по Студийскому уставу, исключая Великий пост, субботы, воскресенья и праздники, когда число кафисм по обоим уставам было одинаково. Если припомнить, что у восточного иночества была некогда тенденция и

{с. 376} к выпеванию всей псалтири каждые сутки (см. выше стр. 294–295 рассказ о посещении Нила синайского Иоанном и Софронием, и стр. 299, «Армянское богослужение»), то и в этой особенности Иерусалимского устава нельзя не видеть большей верности его традициям подвижничества, придававшего такое значение Псалтири (см. выше, стр. 189 и д.). В связи с этим стоит и большее количество стихир и тропарей по Иерусалимскому уставу: последний допускает на Господи воззвах 10 стихир и на каноне обычно 14 и иногда 16 стихов, ирмосов и тропарей, тогда как в Студийских уставах *maximum* первых 9, а вторых 14, обычно 12. То же нужно сказать и относительно бдений: под влиянием именно подвижнической практики с обычными там всеобщими молитвами Иерусалимский устав вместо принятой в древности лишь предрассветной утрени для воскресных дней и праздников ввел бдения для тех и других. Не вне связи с тем же духом подвижничества стояло в Иерусалимском уставе песненное упрощение богослужения: здесь отпадают требования Студийского устава, составлявшие в нем наследие песненного последования, об особенном, мелодическом исполнении кафисм [115], ипакои и т. п. — Другие особенности Иерусалимского устава зависели от места происхождения его — св. земли. С этой точки зрения в нем получают объяснение литии, которые этот устав требует, как то было в Иерусалимской практике еще в IV–V в. (см. выше стр. 140 и д.), для каждой вечерни и утрени. Родина этого устава, заставлявшая сильнее переживать празднуемые события, сказала и в том, что Иерусалимский устав кладет между богослужением будничным и праздничным гораздо более резкое различие, чем Студийский. Различие это достигается, не говоря о бдениях с одной стороны добавкой к праздничной службе полиелея, тогда как Студийский устав только заменял в этом случае одни, песненные же, кафисмы другими; — с другой стороны так называемым «великим славословием», которое составляет специальный термин для обозначения совершенно другого окончания утрени для праздников по сравнению с буднями: оно означает перестановку молитвы «Сподоби Господи» в связь с великим славословием и слияние стиховных стихир с хвалитными для праздников.

Вечерня и утренья смешанного типа

Все это хотя характерные, но не очень значительные особенности в строе суточной службы, частнее в чине вечерни и утрени. Вообще же эти две службы в обоих уставах имеют один и тот же чин и строй, с одинаковою {с. 377} почти резкостью расходящийся с так называемым «песненным чином», или придворно-соборным Константинопольским уставом. Этот последний чин не только в целом виде держался во многих храмах до XV в., но стремился приспособить к себе монастырские, студийско-иерусалимские, вечерню и утренью. Печать такого стремления носят на себе чины вечерни и утрени в некоторых Евхологиях XII–XVI в. Вечерня в них имеет следующие особенности. По Евхологиям XII в. (1153 г.) Синайск. библ. № 973 и XIII в. Патмосской библ. № 105, вечерня начинается возгласом «Благословенно царство...» По Евхологию в ркп. XVI в. Тифлисского Церковно-археологического музея № 450 в начале вечерни не указан предначинательный псалом, начинается она тремя «антифонами» с малыми ектениями и особыми молитвам на каждом из них. После «Господи воззвах» до стихир опять малая ектения, но своеобразного типа, вроде 2-й ектении верных на литургии («Миром Господу помолимся... О свышнем мире... О мире всего мира... О святем храме сем... Заступи

спаси... И о всех требующих у Бога помощи. Пресвятую, пречистую... Яко подобает...»). Сугубая ектеня «Рцем вси» положена на нынешнем месте ее — после прокимна и до «Сподоби Господи», — но имеет особый состав, тождественный, исключая 4 первые прошения, с нынешней великой, следовательно представляет из себя сугубую ектению и великую еще в периоде из соединения. По упомянутому Патмосскому Евхологию XIII в., дающему вполне нынешний чин вечерни в ее праздничном виде, после возгласов великой ектении и трех малых положено «Мир всем», так что в течение вечерни оно повторяется 6 раз (причем пред прокимном его произносит диакон); [116] ср. медиоланский и мозарабский чин вечерни (см. выше 353 и 355 стр.). По упомянутому Синайскому Евхологию XII в. просительная ектеня положена после «Ныне отпускаеши» и тропаря, а по Евхологию Тифлисского Ц.-арх. муз. на этом месте в праздничной вечерне указана ектеня «Помилуй нас Боже...», а просительная пред «Ныне отпускаеши» (следовательно конец вечерни, как ныне в будни). Все указанные Евхологии размещают вечерние молитвы по всему составу вечерни на всех ектениях ее. — Не менее колебаний в сравнении с нынешним чином представляют Евхологии той же эпохи для утрени. По Синайскому Евхологию XII в. она начинается возгласом «Благословенно царство...» После шестопсалмия и великой ектении Синайский и Патмосский Евхологии указывают первый до κάθισμα (седальна) и полиелея, а второй до степенн (студийский тип праздничной утрени) и Евангелия молитвы «трех антифонов» с малой ектенией после 2-го (Син.) или 3-го (Патм.) из них, начинающейся «Паки и паки» или «Заступи спаси» (Син., согласно с песненным последованием) и с возгласом «Мир всем» до нее (Патм.) и после нее (Патм. Тифл. № 450). Взамен этих «антифонов» Тифлисский Евхологий и груз. ркп. {с. 378} Имп. Публ. библ № 208 XVI в. указывают молитвы и малые ектении после каждого из трех «псалмов» кафисмы (предполагается должно быть, одна песенно-праздничная трехпсалмная кафисма, как в итальянско-сицилийской отрасли Студийских уставов); после кафисмы — седален, чтение (оба груз. пам.), степенны (ркп. № 208), Непорочны, Ангельский Собор (№ 450), Евангелие и 50 пс. Древнейший из упомянутых Евхологиев, Синайский, 50-й пс. указывает после «кондака», т. е. после 6-й песни канона (или предполагается трипеснец с кондаком впереди — см. ниже), а Евангелие после славословия великого (согласно с песненным последованием). Этот же Евхологий указывает после «кафисмы» «Молитвы полиелея недельного во св. Четырдесятницу» (намек на первоначальное употребление полиелей только в Четырдесятницу), причем далее видимо приводит эти молитвы, первую не надписывая никак, а следующие называя «молитва 5-го антифона» (следовательно предыдущая 4-го), «6-го антифона», «молитва 7-я», — всех 4: по последней (8-й) замечание: «затем кондак, 50-й (псалом) и тотчас диакон Миром Господу помолимся, молитва 9-я..., Заступи спаси... Утреннюю и... (τὴν ὀρθρινὴν καὶ τῆν.), Ангела мирна... Прощения... и тотчас песни и по 9 песни Паки и паки... с молитвою». Таким образом после антифонов полиелея или какой-либо праздничной кафисмы этот Евхологий указывает сразу кондак, 50-й пс., просительную ектению с началом из мирной и малой и только тогда канон («песни»), но канон очевидно очень краткого состава (так как нет речи об обычных междупеснях), может быть двупеснец или трипеснец; впрочем ранее в этом Евхологии пред речью о полиелейных молитвах замечание: «по 6-й же песни кондак»; может быть на будничной утрени взамен полиелея был полный канон (драгоценные следы древнего строя утрени на переходе от кондакарной системы к канонной). Все же другие из указанных Евхологием после 50 пс.

предполагают обычный полный канон, но грузинские перед ним по 50 пс. помещают мирную ектению особого и разного в обоих рукописях состава (один из 6 прошений, другой из 9) и с нынешним возгласом (что пред каноном). Грузинские памятники назначают ектению с молитвою и на 7 песни канона молитву на 8 песни. (Возможно, что ектении бывали на каждой песни и здесь остаток этой практики, как ныне на пасхальной утрени и в Кристоферратском Типиконе на рождественской [117]). Порядок ектений в конце утрени во всех нынешнего праздничного типа, но в Патмосском — нынешнего будничного (хотя утрени предполагается праздничная). Грузинские не называют сугубой ектении, а указывают только ее молитву, первый с 9-кратным «Господи помилуй» [118].

Если Студийский и Иерусалимский уставы имели так много общего в строе важнейших суточных служб — вечерни и утрени, то во второстепенных службах, каковы часы, повечерие, полунощница и изобразительные, {с. 379} они совершенно обезразличивались. Эти службы имели свою особую историю, не считавшуюся с особенностями того и другого устава.

Часы

Что касается часов, то мы видели, что уже в IX в. сложился чин их до Трисвятого, которым чин часа оканчивается и по Святогробскому Типикону и по Синайскому часослову VIII–IX в. По чину лавры св. Саввы (см. выше, стр. 298), представляющих вообще полное совпадение в чине часов. Последний часослов дает и все нынешние псалмы часов, а оба памятника нынешние тропари часов (первый их ряд по псалмах) и «стихи» часов («Стопы моя...» и т. п.). Если в этом часослове и некоторых последующих (например, Синайск. № 864 IX в.) к нынешним 3 псалмам часов присоединяются и другие, то потому что эти часословы, видимо, предназначались для келейного, а не для церковного употребления. Потому, надо думать, эти часословы не заключают и священнического элемента в службе часов. Восполнением к ним могут служить древние Евхологии, дающие, как, например, греческие Синайский № 958 X в., Парижской национальной библиот. № 213 XI в. (1027 г.), и славян. Требник Моск. Синод. библиот. № 371/675 священнические молитвы часов. Таких молитв на каждом часе указывается здесь 6: «молитва 1-го антифона», «2-го антифона», «3-го антифона», «молитва отпуста», «главопреклонения» и особая заключительная молитва без наименования; каждая с возгласом (не везде отмечено: «возглас»); пред 5-й, «Мир всем», «Главы ваша...»; пред заключительной — диакон: «Премудрость». По содержанию молитвы приспособлены к времени дня и священным воспоминаниям часа, заключая нередко выражения из нынешних часовых псалмов и стихов; в молитве 3-го часа воспоминается о сошествии Св. Духа, 6-го — о распятии, 9-го — о хождении в этот час на молитву ап. Петра и Иоанна [119]. Судя по тому, что эти молитвы помещены в Евхологиях, предполагающих песенный строй вечерни и утрени, они назначались, должно быть, для песенных часов. Такие часы западные ктиторские Типиконы Сицилийской редакции (см. выше стр. 402) назначают для Четырнадцатницы. Чин их следующий: пелся один псалом часа, великая ектения, иерей — молитву, лежа ниц пред алтарем; «стихословие» (στίχολογία), т. е. кафисма, на каждом антифоне которой малая ектения (о молитвах не упомянуто), тропарь часа (постный) с Богородичным, чтение, просительная ектения, стих часа («Стопы моя...»)

и т. п.), Трисвятое по Отче наш, «Господи помилуй» по 12 раз на каждом клиросе, Слава Отцу..., «Именем Господним благослови, святой»; иерей: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас»; 3 великих поклона, молитва «Всем ниц лежащим» и отпуст [120] (так же пелся, как мы видели, по Святогробскому уставу 9-й час на Страстной седмице). {с. 380} Возможно, что в церквах, где было песненное последование, такие часы, возникшие, вероятно, под влиянием тритекти, пелись и вне Четыредесятницы или же по крайней мере, что там обыкновенные часы имели священнические молитвы в таком или меньшем количестве. Кроме указанного ряда молитв Парижский Евхологий в отдельных рубриках дает еще по одной молитве, довольно длинной, для каждого часа, — может быть именно на тот случай, когда часы служились с меньшею торжественностью. Последняя практика — одной лишь священнической молитвы на каждом часе — возобладали; но эта священническая молитва часа постепенно сократилась до краткого воззвания «Боже ущедри ны...», заимствованного из пс. 66, 1 и напоминающего ветхозаветное священническое благословение, или до воззвания «Господи Иисусе Христе Боже наш помилуй нас» (см. выше), осложнившегося впоследствии добавлением в начале «Молитвами св. отец наших»; что эти возгласы заменяли собою прежнюю (длинную) молитву священника на часах, видно из того, что они в древних Типиконах обычно сопровождаются замечанием: «и молится (εὐχεται) священник», иногда даже прямо заменяются этим замечанием или называются «молитвою часов» или «повечерия» [121]. Но память о прежней практике побудила ввести взамен исчезнувших с часов священнических молитв молитвы, произносимые чтецом, — первоначально одну для каждого часа и краткую в роду тропаря [122], потом по несколько 2–3, среди которых появляется молитва «Иже на всякое время» [123]. Последняя за свое общее содержание с течением времени усваивается каждому часу, получающему кроме нее и другую специальную молитву [124]. Кроме преобразования молитвенного элемента в часах настоящая эпоха принесла в службу часа и некоторые добавления. Таким прежде всего было многократное «Господи помилуй...» которое являлось отзвуком подвижнической практики (см. выше, стр. 190) [125]. {с. 381} Позднее других частей в состав часовой службы вошли тропари по Трисвятом, относительно которых древние часословы и уставы не только представляют, но и констатируют [126] большое колебание.

Междочасия

Кроме часов Иерусалимский устав с самых древних его списков (по крайней мере между изданными) имел и междочасия или почасия. Их указывает уже и Шиомгвимский Типикон (не имеющий малой вечерни), причем чин их здесь буквально тождественен с нынешним, нет только заключительной молитвы, даже состав псалмов и тропарей почти во всем совпадает с нынешним (разница в псалмах только та, что на междочасии 9 часа лишняя псалом — 50-й). Но часословы с XII в., в которых впервые появляется чин междочасий, хотя дают тоже нынешний строй их, представляют большое колебание в подборе псалмов и молитв для междочасий; при этом замечательно, что в древнейших часословах более совпадений с нынешним чином; так часослов Синайской библи. № 865 XII в. все псалмы имеет нынешние (только на 1 и 3 часе добавочный 50-й пс.); в Синайском часосл. № 870 XIII в. уже только два псалма совпадают с нынешними; в часословах же Афоно-Ватопедский библи. № 350/984 XIII в., Синайской № 8686 XIII–XIV

и Новгород. Софийской (при Спб. Дух. Акад.) № 1052 XIII–XIV в. уже ни один псалом не совпадает с нынешним; явно, что эти часословы, как руководства келейно-скитского устава (см. ниже) не считаются с общепринятым и древним чином междочасий; по иным из них некоторые часы имеют и более одного почасия; так в Синайск. Часосл. № 870 XIII в. 1-й час имеет одно почасие, 3 и 6 по два, а 9 — три почасия [127] (сообразно, должно быть, важности воспоминаемых событий).

Повечерие

Не меньшим видоизменениям, чем часы, подвергался и чин повечерия, и точно также особенности разных уставов не влияли на развитие этой службы: в Студийских и Иерусалимских уставах она имела общую историю. Самые ранние указания на эту службу дают понять, что она имела в той и другой отрасли уставов очень сходный, если не тождественный состав. Так Ипотипосис и Диатипосис, различая два вида повечерия (τὸ ἄπόδειπνα): полное (ὀλόκληρα) и сокращенное для дней праздничных, второе указывает начинать от «С нами Бог» (Ипотипосис) или от «Живый в помощи», т. е. 90-го пс. (Диатипосис) [128]. Если сопоставить с этими указаниями чин повечерия в древнейшем Часослове по уставу Саввиной лавры Синайск. библиот. {с. 382} № 863 VIII–IX в., то нельзя не заметить, что там и здесь имеется в виду эта служба приблизительно одного и того же состава. А в этом Часослове повечерие, как мы видели (см. выше, стр. 298), не имеющее еще и этого имени, а называющееся «молитвою в 1-й час ночи», имеет состав, очень близкий к нынешнему великому повечерию в 1-ой его части, именно: псалмы 4, 12, 26, Слава 30, 90, 6 (ныне 4, 6, 12, 24, 30, 90), С нами Бог, аллилуиа со стихами «Призри и услыши мя Господи...», «В миру вкупе...» (нынешних к тропарям «Невидимых враг»), затем тропари «Невидимых враг...» или другие сообразно дню, «Господи помилуй» 3. «Не предаждь зверем душу исповедающуюся тебе...» (стих или молитва?), — далее рукопись обрывается. Такой же состав, но немного сложнее и ближе к нынешнему имеет повечерие в Студийско-Алексиевском уставе:

«6 псалм отпевше, таже С нами Бог и Бесплотное И верую и Пресвятая Владычице и Отче наш и Господи помилуй 30, таже покланяются трижды... и паки такоже и на 3-м поклонении рещи: Приидите поклонимся, таже псалм 7 Господи да не яростию. и Святыи Боже и Отче наш и Господи помилуй 12 и молитве от попа бывши идут в келия своя» [129].

Такая «павечерница» называется «исполнь» (полно, полная) и, между прочим, поется от понедельника Антипасхи до Вознесения. Но замечательно, что даже для Петрова поста указывается повечерие короче: «6 псалм и С нами Бог и Бесплотное и Верую и Пресвятая Владычице и Святыи Боже и Отче наш и Господи помилуй 12 и коньяют» [130]. В первом повечерии явно две части, второе не делится на части. Так как невероятно, чтобы в пост повечерие было короче, чем в полупраздничный период Пятидесятницы, особенно в виду того, что Студийско-Алексиевский устав требует сокращенного повечерия не только

для воскресных и праздничных дней, но и, например для попразднества Вознесения, то должно быть, там и здесь имеется в виду один чин повечерия и второй вид его — представитель его древнейшего типа, случайно оставшегося на страницах устава не поправленными, после осложнения его новыми вставками. Этот буднично-постный чин повечерия по Студ.-Алекс. уставу сокращался для праздников и других льготных дней путем урезок начальных псалмов его; именно: «в субботу вечером и в Господский праздник павечерница от С нами Бог и прочая и Господи помилуй 15, а от Вознесения Господня до всех святых от Живый в помощи и прочее». в первом случае следовательно опускались все начальные псалмы, и место их занимала песнь Исаии, во втором опускался ряд псалмов до 90 пс., который неизвестно, какое занимал место в их числе, последнее ли как ныне, или предпоследнее, как в Синайском Часослове VIII–IX в. Первого рода, т. е. более сокращенное, повечерие полагалось кроме воскресения и праздников в Великую пятницу, на Вознесение вечером и должно быть, в других аналогичных случаях; второе кроме попразднества Вознесения, под 1-ю субботу поста «праздника ради св. Феодора», под субботу ваий, в первые три дня Преполовения и должно быть, в подобные полупраздничные {с. 383} дни [131]. Неизвестно, существовал ли кроме этих трех видов повечерия еще особый вид его для Великого поста; данные для решения этого вопроса заключаются только в следующем замечании о службе великого понедельника: «мефимон же поется великий якоже и в пост» [132]; судя по тому, что «Великая павечерница» полагалась в Великий пост и под субботы [133], когда «пост не бывает», надо полагать, что великопостное повечерие не отличалось от будничного («исполнь»), как ныне не отличается повечерие малых постов от великопостного.

Ночные часы и чин 12 псалмов

Дальнейшее развитие повечерия, в котором оно получило, кроме наметившихся уже здесь двух частей, и третью, и обогатило заключительную свою часть, обуславливалось с одной стороны слиянием его с песненным чином великой панихиды, но особенно включением в него последования так называемых «ночных часов» [134], чина, стоявшего в свою очередь в связи с древним, упоминаемым еще у прп. Кассиана «Чином 12 псалмов» (см. выше, стр. 216) и помещавшимся в Часословах и Псалтирях Следованных в качестве самостоятельной службы. Указание на тот и другой (ночные часы и 12 псалмов) чины находится и в Диатипосисе:

«надобно же знать, что после праздника Антипасхи сейчас по повечерии начинаем панихиду; и до Всех святых творим только канон (такой состав имел один из видов песненной панихиды) и после него Непорочны; с этого же времени до Вознесения присоединяем 6 псалмов, на которых поклонов и стояний (στάσεις) 3; по Воздвижении же псалмов 12 и прочие творим последования до великой Четырдесятницы; ибо тогда на каждом Трисвятом творим метания со стояниями» [135].

Древнейший полный чин 12-псалмия и ночных часов дается в Синайском Часослове № 864 IX в. Сохранившаяся в отрывке рукопись начинается псалмами 9 часа, причем ряд псалмов прерывается особым знаком деления, после которого следует 12 псалмов, тремя «Славами» разделенных на 4 части, по три псалма в каждой. Далее следуют два Богородичных тропаря, два «канона полунощных», с особыми покаянными припевами и тропарями, по содержанию своему приуроченными к полночному времени; а затем излагается особое «последование полунощницы». Псалмы здесь следующие: 83, 84, 85, 68, 112, 110, 120, знак деления, 74, 20, 54+5, 7, 40+31, 80, 81+93, 104, 56. Все эти псалмы с незначительными изменениями в составе входят в «κανόνες νυκτερινῶν ψαλμῶν» Псалтири X в. библ. Афонского унив. № 7/67, где дается такой чин псалмопения. «Κανόνες ἡμερινῶν {с. 384} ψαλμῶν». Утренних три: 60, 141, 61. Часы I, 8; II, 29; III, 30; IV, 41; V, 50; VI, 6; VII, 65, 69; VIII, 84, 81; IX, 114, 111; X, 150; XI, 110; XII, 120. Κανόνες νυκτερινῶν ψαλμῶν. Вечерних («светильничных») три: 120, 140, 112. Часы: I, 74, 14; II, 29; III, 54; IV, 5; V, 7; VI, 40; VII, 31; VIII, 8; IX, 97; X, 95; XI, 104; XII, 55 (л. 11). Отмеченные курсивом псалмы общи с предыдущим памятником. Даже порядок псалмов остается неизменным [136].

Таким образом здесь однородные последования ночных часов. Часослов Синайской библ. № 868 XIII–XIV в. заключает ту же систему 12 однопсалмых ночных часов (под именем ἀκολουθία τῆς νυκτός), после которых имеет полунощницу; каждый из первых 6 часов состоит из псалма, тропаря с Богородичным и молитвы, а последние шесть часов только из псалма и молитвы (12-й две молитвы). Псалмы: 74, 26, 55, 101, 7, 40, 31, 80, 91, 6, 95, 56 с 69. Тропари все нынешние седальны Октоиха на утрени, а Богородичны — ныне отпустительные. Из молитв замечательно 1-я: «Господи Боже наш, Отче Истинного света, день просветивый небесным светом и ночь уяснивый зарями огненными (ныне на вечерни Пятидесятницы) и 6-я «Иже на всякое время» [137]. Другие памятники делают попытки к концентрации этого слишком уже богатого богослужебного материала. Афоно-Иверский Синаксарь в ркп. Тифлис. Церк.-археол. Муз. № 222 XII в. назначает ночные часы в Великий пост, причем они вставляются в повечерие, которое в свою очередь вставляется между 2 частями полунощницы [138]. Состоят эти часы из 12 не названных псалмов с Трисвятым и Господи помилуй после каждых двух [139]. Здесь следовательно 6 ночных часов. Афоно-Ватопедский часослов № 350/984 XII в. между повечерием (уже трехчастным) и полунощницей имеет только две двухчастные молитвы ночи (αἱ λιταὶ τῆς εὐφρόνης), т. е. собственно четыре ночных часа, но количество псалмов для них сохраняет то же — 12. Каждый час здесь с тремя псалмами (в последнем — два), тремя тропарями и молитвой. Псалмы 55, 139, 140, –40, 101, 138, – 6, 31, 76, – 86, 41. Тропари все покаянные, — большая часть ныне служит седальными Октоиха на утрени. Из тропарей на второй службе два Богородичных: «Всесвятая Богородице во время живота моего» и «Многая множества моих, Богородице, прегрешений» — тропари в последней части нынешнего повечерия [140]. Часословы Имп. Публ. библ. QI. 57 XII–XIII в., Софийской библ. при Спб. Дух. Академии № 1052 XIII–XIV в. (с которым сходен славянский же Синайский № 12 XII–XIII в.) в своем «Чине како подобает пети ношныя часы», тоже дают только 4 часа, по три псалма, по три тропаря и одной молитве в каждом. Псалмы: 26, 31, 56, –37, 38, –69, 70, 76, –101, мол. Манасии и 50 пс. На четвертом часе, после молитвы следует «Слава в вышних Богу, — таж Господи прибежище был еси, — И Сподоби Господи сию ночь без греха, — {с. 385} таж пока(я)ньна наставшаго гласа» со стихами: «Се ныне благословите Господа» и «В ноцех въздежите руки ваша» (в первом памятнике еще заупокойные стих и

тропарь) и со Слава и ныне. После «покаянных» в первом памятнике молитва св. Евстратия «Величая величаю Тя» (ныне на субботней полунощнице), троекратное молитвенное обращение «Господи помилуй оскверншуюся страстьми жития душу мою», Слава и ныне, Трисвятое и 20 тропарей: (Спаси Господи, Преобразился, Вознеслся (храмовые?), Архистратигу, Предтечи, апостолам, пророкам и т. д. общие по ликами и отдельным свв. (пр. Феодору, Николаю, Василию, Клименту, Илариону), Слава: заупокойный, И ныне: Богородичен; молитва о умилении души («Душе моя, почто жалуеши на Господа»), молитва отпуста «спати хотяще»: «Даждь нам Владыко» (ныне на повечерии), мол. Ангелу-хранителю и запрещение диаволу [141]. Во втором и третьем памятниках после покаянных тропарей Трисвятое, тропари Спасителю, Богородице, Архистратигу, Иоанну Крестителю и всем святым; всего 15 тропарей, — после тропарей молитвы: «И даждь нам, Владыко», «Величая величаю Тя», троекратное молитвенное обращение — «Господи, помилуй оскверншуюся страстьми душу мою» и молитва за вся крестьяны» [142]. Псалмы указываются во всех трех памятниках одинаковые, за исключением одного на шестом месте, вместо 40 первый памят. 31, и совпадают с Чином 12 псалмов», исключая пс. 37 (в «Чине» 33) и пс. 50 (В «Чине» нет, а вместо него в качестве 12-го псалма Славословие великое).

Трехчастное повечерие

Таким образом «Чин 12 ночных псалмов» увеличил число псалмов повечерия от первоначальных 6 до 12, и внес в него утренний гимн «Слава в вышних Богу», так как, благодаря слиянию этого чина с повечерием, последнее, по идее, должно было продолжаться до утра; влияние же панихиды вставило в повечерие его среднюю часть с 50 пс. и канонем. В таком осложненном, трехчастном и уже совсем почти нынешнем виде находим мы повечерие в западных Студийских уставах. При этом в Калабрийской редакции этих уставов оно проще по составу. В полном своем составе (для постов) оно по отрывочному описанию его в Типиконе Николо-Касулянского мон. (гл. 25) в первой части своей заключало шестопсалмие и С нами Бог, во 2-й — канон или трипеснец, в 3-й Непорочны, слава в вышних Богу и Господи Вседержителю (молитва); в непостные дни это повечерие совершалось только до Слава в вышних, в Пятидесятницу до Непорочных, в воскресенье, праздники и 12-дневие совершались первые две части, Слава в вышних Богу и Трисвятое [143]. в западных Студийских Типиконах Сицилийской редакции повечерие длиннее. По Милийскому Типикону в Четырдесятницу оно имеет такой, трехчастный же, состав: 1-я часть {с. 386} вполне совпадает с 1-ю частью нашего повечерия (нет только заключительной молитвы: «Господи, Господи, избавлей»); 2-я часть состоит из Приидите поклонимся 2, пс. 50, канона дневного святого, по 6 песни которого седален его с Богородичным и синаксарь, по 9 песни «обычные ирмосы Богородицы на глас канона» (?), Трисвятое, отпустительный дня, Господи помилуй по 12 раз от певцов и народа, иерей молитву «Вседержителю Господи...», всем ниц лежащим: на 3-й части после Приидите поклонимся 2 «начинаю говорить 12 псалмов»: 26, 30, 31, 34, 39, 40, 43, 60, 69, 70, 76, 139 (курсивом, псалмы общие с «Чином 12»). Это 12-псалмие делится на два шестопсалмия вставочным Трисвятым и Приидите поклонимся 2, а каждое шестопсалмие опять делится на трехпсалмия вставочным Слава и ныне и аллилуиа 3; после 12 псалма следует Слава в вышних Богу, Трисвятое, тропарь «Боже отец наших», с

Богородичным «Не умолчим», Господи помилуй по 12 раз певцами и народом, молитва «Господи Вседержителю...» певцами и Сый благословен [144]. — Близко к этим Евергетидское повечерие, оно имеет три вида: непостное, для малых постов и великопостное. Состав первого, называемого «малым», не указывается в Типиконе. В малые посты повечерие отличалось тем, что на нем пелась особая служба ἡ παννυχίς или канон, которая в непостные дни отделялась от повечерия и присоединялась к вечерне, имея тогда такой состав: «по отпусе вечерни Приидите поклонимся трижды, и при исхождении в притвор пс. 50, канон панихиды; по 3 песни ектения и седален: по 6 песни кондак Богородицы; по окончании канона Слава в вышних Богу, Трисвятое, поклона 3 быстрых, молитва вечерни и отпуст» Чин же великопостного повечерия по Еверг. уставу: Трисвятое, шестопсалмие, «со гласом» (с пением) С нами Бог, тропари: Невидимых враг, Слава — Яко страшен суд, И ныне — Непостыдную Богородице надежду (тоже с пением), Господи помилуй 45, Иже на всякое время, обычные 15 поклонов, молитва «Господи, Господи, избавлей»; пс. 50, обычный канон панихиды гласа, по 3 песни седален умильный глас, по 6 песни кондак Богородицы из обычных, по конце канона Слава в вышних Богу «помедленнее и повнимательнее», Трисвятое и ектения, Господи Вседержителю, и вместе молитва за сродников (ὁμογενῶν), «Трисвятое за усопших св. отец и братьев наших», молитва за них и отпуст, «и бывает обычный поклон и прощение, остальное же последование поем в келиях наших» [145].

{с. 387}

Малое повечерие

Теперь повечерию оставалось развить до нынешнего вида вторую свою часть и на основе ее образовать особый вид малого повечерия. Это наблюдается в часословах Синайской библиотеки № 868 XIII–XIV в. и Афоно-Ватопедской библи. № 350 XII в. В первом повечерии, в составе 1-ой части нынешнего великого, имеет такую добавочную часть: пс. 50, 66 и 69, тропари «Помилуй нас Господи...» и «Милосердия двери...»; молитвы: «Боже отец наших...» (ныне тропарь на малом повечерии), «Величая, величая Тя...» (ныне на полунощнице) и «Господи, Господи избавлей...» (ныне на первой части Великого повечерия). Второй часослов, не употребляя названия «повечерие», соответствующее последование озаглавливает «Обычные молитвы преднощных пений» (τῶν προνοκτίων ὕμνων). Оно состоит из трех частей. Первая часть соответствует первой части нынешнего повечерия в несколько сокращенном виде. Недостающие в ней тропари: «Просвети очи мои», «Заступник души моя» и — вместо «Яко не имамы» — «Преславная приснодево», а также молитва «Господи, Господи, избавлей нас», выделившись из состава первой части, в соединении с псалмами предыдущего (Син. 868) «почасия повечерия» (50, 66, 69), образуют вторую часть. Третья часть составляется из великого славословия, молитв царей Езекии (книга Исаии 38, 9–20) и Манассии, трех особых тропарей (гл. 2, «Архистратизи Божии», «Память праведнаго», «Апостоли, мученицы и пророцы») с Богородичным («Милосердия сущи источник») и трех молитв — двух нынешних («Иже на всякое время» и «И даждь нам») и одной особенной «Господи Боже небесе и земли, прости ми вся елика согреших». В Синайском часослове № 806 XIII в. впервые является малое повечерие в нынешнем его составе, но не как самостоятельная служба с теперешним названием, а как

третья часть повечерия, причем во время Четырдесятницы эта часть заменяется другою, вполне соответствующею третьей части нынешнего великого повечерия с молитвою» владыка Многомилостиве» [146]. В качестве самостоятельной службы малое повечерие выступает впервые в слав. Иерусалимских уставах XIV в.

Великое и будничное повечерия

Типикон Шио-Мгвимского монастыря XIII в. дает чин для великого повечерия (малое не упоминается) почти буквально тождественный с нынешним; разница в 1-й части: «Господи помилуй» 40 раз, священник говорит: «Господи Иисусе Христе Боже наш помилуй нас». Пред тропарями «Невидимых враг» замечено «есть впрочем еще и иные тропари повечерия»; пред второй частью замечено: «и начинаем ночную службу великого повечерия» [147]. Рядом с теперешними двумя видами повечерия славянские Иерусалимские уставы XIV–XVI в. и первые печатные часословы (Краковский {с. 388} 1491 г., Московский 1652 г.) имели еще 3-й вид, средний между великим и малым, под именем «обычной павечерницы». Состав его: первая часть нынешнего великого повечерия от пс. 90 и все нынешнее малое повечерие без символа веры; на первом тропарь из Миней с Богородичным, на втором седмичные тропари и нынешние «Боже отец наших», вместо «Иже на всякое время» во 2-й части молитва «Нескверная, неблазная». При этом великое повечерие назначалось для всех постов, когда поется аллилуиа, обычное для будней, а малое для суббот, недель и полиелей [148].

Полунощница

Полунощницы древнейшие чисто Студийские уставы не признавали, судя по тому, что ее не упоминает Ипотипосис и Студийско-Алексиевский устав [149]. Последний имеет соответствующую полунощнице службу только для Великого поста. Студийско-Алексиевский устав в Великий пост присоединял к великому повечерию безымянную службу, по составу напоминающую отчасти нынешнюю полунощницу, отчасти 3-ю часть великого повечерия:

«О павечерници в Великий пост. Ведети есть, яко весь пост, егда великая павечерница поеться, по скончании ея и по 6 (?) псалм и по Св. Боже абие начинают Блажени непорочни не в глас ни в стихи разделяють, но всем единоголасно глаголющем; по сем поеться Св. Боже, тажь Слава в вышних и тропарь Оком милосердым и др. тр. Век мой коньч. и Богор. Рожейся нас ради; посем глаголет молитву Манасии, ейже нач. Господи Вседержителю и другую молитву сию Дажь нам Владыко, мол. св. Евстратия Величая величаю тя, посем 3 Господи помилуй и Оскверншююся страс. и Господи помилуй 50 и молитве от попа бывши, бывает отпуст» [150].

В представителе западных ктиторских Типиконов Сицилийской редакции, в Милийском Типиконе, полунощница и получает уже свое имя, и освобождается от элементов повечерия. Этот Типикон тоже говорит только о великопостной полунощнице и дает для нее сходный с Студийско-Алексиевским чин: по обычном начале (с Трисвятого) «Непорочны с 2 Славами, Трисвятое и тропари «Помилуй нас...», «Господи помилуй...», «Милосердия двери», «Многая множества...» и более ничего, Господи помилуй 50, молитва от иерея «Иже на всякое время» и отпуст» [151]. Там и здесь самый простой тип полунощницы. Святогорские уставы значительно осложняют ее, притом начиная с древнейшего своего представителя — Диатипосиса, который хотя подобно Студийско-Алексиевскому уставу и сливает полунощницу с повечерием и не усвоит ей этого наименования, но имеет ее ежедневно и дает важнейшие из позднейших элементов ее, назначая для своей «паннихиды», как мы видели (см. выше, {с. 389} стр. 383), в Пятидесятницу только «канон и Непорочны, летом еще 6 псалмов, и замою и в Четыредесятницу 12 псалмов и еще какие-то «последования» с несколькими Трисвятыми. Афоно-Иверский Синаксарь в ркп. Тифлисского музея № 222 XII в., давая только чин великопостной полунощницы, также сливает ее с повечерием и ночными часами, именно так, что те и другие вставляются между первой и второй частью полунощницы, которая имеет строй, очень близкий к теперешнему.

«В начале 10 часов звонят к повечерию и служат прежде полунощницу без Непорочных; после Святый Боже, Отче наш, «Незримое неусыпное...» Слава «Коль страшен...» И ныне «Непостыдная надежда», Господи помилуй 40. Священник «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас», народ Аминь (полунощница), Приидите поклонимся, Помилуй мя Боже... и канон Богородицы и святого из Минеи, Святый Боже, Отче наш, Господи помилуй 40 (паннихида или повечерие), Приидите поклонимся и прочитывают 12 псалмов, причем после каждых 2 псалмов Святый Боже, Отче наш, Господи помилуй 40 (ночные часы). Блаженны, Слава в вышних Богу, Святый Боже, Господи сил с нами буди, Господи помилуй 40, Господи Вседержителю Святый, Господи помилуй 40 (повечерие). Приидите поклонимся... Возведох очи мои... Се ныне благословите, Святый Боже, Господи помилуй 12» (вторая часть полунощницы). Это последование называется «ночными часами» [152].

— Еще большее развитие получает полунощница в Иерусалимских уставах. И такой древний часослов Иерусалимского типа, как Синайской библи. № 864 IX в. (в Синайск. № 863 VIII–IX в. нет полунощницы, может быть, оторвана) имеет 2 полунощницы. После вышеупомянутых 12 ночных псалмов, присоединенных здесь к 9-му часу и 2 Богородичных к ним — здесь идут два полунощных канона с соответствующими тропарями и припевами, а после них такие же стихиры, заключающие моление о безмятежном сне. Затем следует особая полунощница; начинается она молитвами царей Езекии и Манассии и псалмом 90-м (ныне в чине повечерия); затем — Аллилуиа с нынешними утренними стихами из Исаии (29, 9. 11. 15), — и «троичных гимн» «Се жених грядет»; потом пс. 118 (17-я кафизма), а после него — особые седальны и Богородичны, с тропарями покаянного содержания. Синайский часослов № 865 XII в. имеет уже две

полунощницы — повседневную с 17-й кафизмой и субботне-воскресную с 9-й. Обе одинакового строя и распадаются на четыре части по три тропаря и по две молитвы в каждой части для повседневной, по столько же тропарей и по одной молитве для субботне-воскресной; кроме того в начале службы три вступительных тропаря. Большая часть этих тропарей служат ныне покаянными седальными и Богородичными отпустительными на будничных службах. молитвы тоже все покаянного характера, причем среди них встречаются все 4 молитвы нынешних повседневной и субботней полунощницы. Таким образом полунощница по этому памятнику не меняет для субботы и воскресенья своего {с. 390} покаянного характера, а получает только прибавочные заупокойные тропари (еще усиливающие ее грустный характер). Кроме полунощницы памятник имеет еще «почасие ночи, поемое в 3 часе ночи» и состоящее из пс. 74, 26 и 55 с покаянными тропарями «Помилуй мя Боже» и молитвою. Наконец, Часослов Новгород.-Софийской библиот. при С.-Петербур. Дух. Академии № 1052 XIII–XIV в. (к которому очень близок Синайский № 12) дает уже полунощницу совершенно нынешнего типа, отличающуюся только тропарями и молитвами. Часослов имеет, как нынешний, три вида полунощницы: повседневную, субботнюю и воскресную; но последняя одинакового типа с первыми двумя. В повседневной 1-я часть имеет нынешние тропари, 2-я часть иной первый тропарь: «Ослаблен есмь сном уныния...», «Глубиною мудрости...» и «Блажим тя вси роди...» (нет «Со святыми упокой»). Субботняя — тропари, I: «Бодрым смыслом к Богу воззрим», «Леностный сон отрясем, жених приближается», «Наша молитвы Богородительнице принеси»; II: «Яко судии пришедшу попецься душе моя», «Глубиною мудрости», «Тя град и станище» (= стену и пристанище). Воскресная — I: «Воскресе от мертвых живот всех», «День он страшный», «Тебе неразоримого града» (= неразоримую стену); II: «Гробу отверзту, аду плачущуся», «Мудрых дев бдение даждь ми», «Наша молитвы Божия Родительнице». Молитвы общие для всех трех полунощниц: 1) «молитва св. Иоанна Златоуста к Святей Госпоже Богородице» — «Многих и великих даров насладивъся от создашаго мя Бога» 2) «Иже на всякое время» и 3) заключительная — «Помяни Господи всего мира, помилуй всех, заступи вся, с плавающими по морю плавай». Кроме того, на каждой из трех полунощниц, после «Иже на всякое время», положено по одной особой молитве; на повседневной — «Владыко Господи Иисусе Христе, Отче щедрот и Боже всего утешения, и мене недостойного раба Твоего ущедри», на субботней — «Вседержителю Боже, вышнии и нижнии твари Содетелю, поставили солнце на просвещение дни, и луну же и звезды на просвещение ночи, рекий Господи ис тьмы свету восияти», на воскресной — «Господи Боже наш, истинное сиянье Отчее» [153]. В сравнении с предыдущим памятником здесь значительная дифференциация, особенно в отношении к воскресному чину полунощницы. Но по сравнению с нынешними чинами — во 2-й части полунощницы не так строго выдержан ее заупокойный характер, а воскресная имеет много покаянных мотивов. Во всяком случае, отсюда, от последнего памятника, остался один шаг к нынешнему уставу. В древнейших славянских списках Иерусалимского устава (греческие не дают чина) появляется уже нынешний чин повседневной и субботней полунощницы с тою только разницей, что на второй части вместо заключительной заупокойной молитвы «Помяни Господи в надежди воскресения» и молитвенных обращений «Преславная Приснодево...» «Упование мое Отец...» положена молитва-ектения «Помолимся о всех и за вся...» из 12 прошений, начинающихся «Помяни Господи...», похо {с. 391} жая на нынешнюю «Помолимся о благочестивейшем», при чтении которой иереем «братия глаголют «Господи помилуй»,

дондеже иерей поминает», и в заключение которой краткая молитва «Собранные тобою во св. сию ограду» о прощении грехов и неосуждении на страшном суде (ср. «Се жених...») с заключением: «Тебе (= Твое) бо есть еже миловати»; после молитвы отпуст и ектенія «Помолимся» [154]. Что касается воскресной полунощницы, то греческие Иерусалимские уставы совершенно молчат о ней, так как предполагают под воскресенье бдение; только древнейшие славянские в Моск. Синод. библ. после изложения вечерни на бдении замечают, что в виду «Скудоты и неумения хитрогласного пения», благодаря чему бдение нельзя протянуть на всю ночь, в осень и зиму после вечерни «поем павечерницу меньшую еже есть от Помилуй мя Боже, посем поем канон молебен за творящих нам милостыню или за него же хошем, тажь поем полунощницу неделную и аще есть не поздно чтем чтение, посем поем заутреню» [155]; но состав воскресной полунощницы в этих уставах не указывается. В «Псалтири с возследованием» XV в. Моск. Синод б. № 350/406 л. 166 после полунощницы вседневной и субботней помещен «Канон Св. и Живонач. Троице, певаемь в неделю пред заутреню вместо полунощницы», и после него «припевы за Достойно есть» и молитва — нынешние (канон 1-го гл.); в Псалтири той же библ. XVI в. № 709/409 л. 233 об. такое же последование озаглавлено уже «Полунощница по вся воскресения».

Чин изобразительных

Чин изобразительных, в сравнении с тем видом, какой получил он к IX в., т. е. какой от имеет в палестино-саввинском Часослове Синайской библ. № 863 VIII–IX в. (см. выше, стр. 298) подвергся незначительному развитию. До нынешнего вида ему в этом памятнике не достает пс. 103 и 145, Единородный Сыне, Ослаби, остави и почти всего следующего последования (Исключая Господи помилуй 3, начальных слов 133 пс. и «Буди имя Господне»); в замене нынешнего конца он имел молитвословия, приспособленные к принятию св. Таин (так как и самый чин предназначался для этой цели, как видно из его надписания: εἰς τὴν μετάληψιν), именно: «Един свят...», «Вкусите и видите, яко Христос Господь» и молитвы причащения. Теперь он, прежде всего, теряет постепенно этот последний свой элемент — приспособление к причащению, очевидно потому что прежний обычай самоприобщения иноков (анакоретов) исчезает (хотя его защищает еще неизвестный автор жития прп. Луки Стирийского, давая и чин самоприобщения, констатирует Евфимий патр. Тырновский 1375–1393 г. [156] и оправдывает св. Симеон Солунский XV в. [157]. Так Часословы с IX в. не надписывают уже чин изобразительных «на причащение» и не имеют в нем молитв причащения {с. 392} и стиха «Вкусите и видите». Стих — «Един Свят» в качестве самостоятельного, без предшествующей ему молитвы «Все святая Троице», имеется еще в Часословах Синайск. библ. № 868 и № 12, Софийском № 1052 (XIII–XIV в.) и даже в нынешнем пасхальном чине изобразительных. Псалмы в начале и Единородный Сыне имеют уже Часословы Синайск. библ. № 866 и 867 (XIII в.) и все позднейшие: Син. 868 пред Отче наш имеет Трисвятое. Молитва «Ослаби, остави» после «Отче наш» появляется с такого же приблизительно времени: ее имеют поименованные два последние и позднейшие часословы, но Студийско-Алексиевский устав не указывает, а Синайск. 12 и Соф. 1052 имеют вместо нее другую: «Господи Боже наш, иже преславную Матерь Свою яви честнейшу Небесных Сил...» «Господи помилуй» имеет еще 3 раза подобно Син. 863, – Син. 866 и 868. Другие часословы,

например Синайский же 12 и Соф. 1052 имеют «Господи помилуй» 12, 30 или 50 раз. Позже других составных частей получает чин изобразительных свои кондаки: их он не имеет совсем в Студ. уст., Соф. 1052, Син. 868 и др.; в Син. 876 в числе кондаков есть св. Златоуста или Василия Великого (близкое соотношение к причащению); в Син. 866 кондаки «Яко начатки... (мученикам и всем свв.), Со святыми упокой..., Предстательство христиан...» [158]. По Шиомгвинскому Типикону кондак Златоуста, Слава, Со святыми, И ныне Упование христиан... [159]; по древнейшим греч. спискам Иерусалимского устава: кондак храмового святого, «Со святыми...» и «Предстательство страшное...» или «Предстательство христиан»: по позднейшим греч. спискам Иер. уст. еще (после храмового) кондак «дневного» (седмичного?) святого и о 1-м Богородичне не упоминается [160]; по древнейшим славянским спискам Иер. уст. еще кондак Минеи, если есть (пред седмичным и храмовым), а в субботу вместо «Предстательство...» «Яко начатки» [161]; по позднейшим прежде всех кондак Преображения. Более мелкие варианты чина: пред вторым псалмом Слава и ныне; пред «едиnorodный» опять (Соф. 1052) или только пред Единородный (слав. ркп. Иер. уст.); «Господи помилуй 3» еще перед Блаженными (Син. 12 и др.); пред 33 пс. и пред отпусом: «Благословите святии, благослови отче» (Соф. 1052). Если изобразительные заменяют положенную на тот день литургию (по Типикону имп. Ирины, например, они пелись вместо литургии в понедельник, вторник и четверг) [162], то по Иерус. уст. на них читались дневные Апостол и Евангелие (с прокимном и аллил.); по греч. спискам Иерус. уст. они читались вслед за изобразительными псалмами и Единородный Сыне, по славянским после Блажен пред «Помяни Господи...» (приспособление к чину литургии); некоторые Часословы и на каждых изобразительных {с. 393} указывают Апостол и Евангелие постоянные, именно: 3 Кор. 6, 16 — 7, 1 и Мф. 25, 31–46, а в субботы заупокойные [163]. Характерно место, на какое ставились изобразительные в ряду суточных служб; древнейшие часословы их ставят после 9 часа (ср. у армян — и литургия всегда после 9-го часа); Ипотипосис указывает совершать из сряду после литургии [164]; древнейшие списки Студийско-Алексиевского устава тоже и сряду после них 9 час (так по крайней мере в Петров пост) [165]; позднейшие его списки (тоже в Петров пост) после 9 часа [166]; так и Иерусалимские в посты [167]; в непостные же дни вместо литургии (но не после нее) после 6-го часа.

Скитские уставы

Кроме тех типов богослужения, которые давались разными уставами и имели место в храмах, всегда, с самого зарождения подвижничества в IV в., в монашеской практике существовал особый вид частного, отшельнического, скитского богослужения, имевший свое развитие и в рассматриваемый период получивший очень сложный вид, не оставаясь, конечно, без влияния на общецерковный чин. Представленный у Никона Черногорца (XI в.) и рядом греческих и славянских уставов и часословов, этот тип богослужения возводит свое происхождение к прп. Пахомию, именно к «Правилу, данному ему ангелом», т. е. к вышеизложенному (см. выше, стр. 207–209) первоначальному уставу Пахомиевых монастырей. Устав этот позднейшими подвижниками несколько был видоизменен и осложнен. Так авва Исаия (отшельник Скитский V в.) по Никону передает его в таком виде: «днем 12 молитв, и 9 часа 3 молитвы, пред каждой же молитвою псалом»; остальное времяпрепровождение у прп. Исаии: «ночью 4 часа сплю, 4 стою на пении и 4 работаю;

днем работаю до 6 ч., читаю до 9-го, от 9 забочусь о пище и о всем нужном для келии» [168]. По правилу прп. Варсонофия (сначала еп. Дамасского, а потом — отшельника Нитрийского V 1/2 в.); «Скитяне ни часов имут, ни песней глаголют», но проводят время в рукоделии, поучении и молитве; за рукоделием нужно поучаться («изучати») или говорить псалмы, но конце каждого псалма нужно говорить «Боже помилуй мя окаянного» или другую молитву «об освобождении от ветхого человека»; Если стужают помыслы, — «Господи, ты видиши мою скорбь, помози ми»; сделав три ряда на плетений можно перемежать чтением житий святых по 5–8 листов; на вечернем пении скитяне по Варсонофию говорят 12 псалмов и {с. 394} ночью 12 и в конце каждого псалма вместо славословия — аллилуиа и одну молитву: «Отче наш» или «Господи Иисусе Христе помилуй мя» [169]. В качестве одного из скитских правил Никон Черногорец приводит и известный (см. выше, стр. 294) рассказ о богослужении Нила Синайского.

Чин 12 псалмов и пения Псалтири

На основе этих правил появляется в памятниках IX и следующих веков особый «Чин 12 псалмов» [170], а также приспособление Псалтири к келейному употреблению чрез прибавление к кафисмам особых последований из покаянных тропарей и молитв. Надписывается первый чин: «Чин, како подобает пети дванадесять псалмов особь ихже пояху преподобнии отца пустыинни во дни и в нощи, о нихже воспоминается в книгах отеческих и в житиях и мучениях свв. многих»; принесение этого чина в Россию усваивается архим. Печерскому Досифею (XIII в.) [171]. Претерпев, как мы видели, ряд изменений в своем составе (см. выше стр. 383 и д.) и дав начало нынешним междочасиям и прежним ночным часам, чин этот ныне имеет такой состав: по обычном начале пс. 26, 31, 56, 33, 38, 40, 69, 70, 76, 101, молитва Манасии и (вместо 12 пс.) славословие великое (в будничном виде) и молитва св. Евстратия; после каждых трех псалмов Трисвятое, 3 покаянных тропаря с Богородичным в том числе и с соединительным Слава и ныне (после первой третицы псалмов 1-го гл., после 2-ой — 4 гл., по 3 — 6 гл., по 4 — 8 гл.) и Господи помилуй 30 [172]. — К числу древнейших Скитских уставов должен быть отнесен и «Устав св. Отец, Богом предан, всем хотящим пети Псалтирь, в молчании живущим монахом и всем богобоязненным христианом», т. е. устав пения Псалтири вне церковных служб. Для такого пения Псалтирь снабжена таким последованием по каждой кафисме: Трисвятое, по Отче наш, 3 покаянные тропаря (иногда 4) на один из 8 гласов (не по порядку), с Богородичным в том числе и с соединительным Слава и ныне, Господи помилуй 40 раз и молитва покаянного содержания. В старых редакциях этого устава [173] указывалось, когда и по сколько кафисм петь вне служб: после повечерия и молебного канона Пресв. Богородице

«почни Псалтирь, поелико ти мощно и, почив мало, почни полунощницу, и по полунощници отпой 6 кафисм с покланянием, с молитвами, створив отпуст, благодарив Бога; покоя вкусив законно, паки встав пред заутренею отпой 6 кафисм с покланянием, с молитвами; таже начни утренюю по обы {с. 395} чаю; что тись будет в Псалтири остало, то испой в день; аще ли работу кую имеши, а в нощи хочеши опочити, и ты испой 10 кафисм

и ноши, 11 днем (21-я кафисма — песни библейския), а не мози оставити правила сего, но на ночь и на день испоеши Псалтирь; аще ли и успеваеши изглаголати Псалтирь весь прежде пришествия свету или прежде кончания дне, то паки зачни сначала, Псалтирь бо не кончается николиже».

Карейский устав и Часослов Фикары

Особенно много сделал для развития Скитского устава Афон. Из возникших здесь скитских правил древнейший — устав Карейской келии на Афоне, написанный св. Саввою Сербским (XIII в.) для брата-отшельника; по нему Псалтирь прочитывается ежедневно вся, причем между службами читаются не положенные на службах кафисмы; на утрени кафисм читается не менее трех; воскресное бдение вместо вечерни начинается службой, похожей на Евергетидскую панихиду: Трисвятое, пс. 50, канон, а затем по чтении Евангелия утренья [174]. — На Афоне же появилось в XIV в. составленное монахом Феодулом, в мире Фомою Фикарою (греком, бывавшим и в России), Ἀσκητικὴ (или σκητικὴ) ἀκολουθία, «Постническое или скитское последование», небезызвестное и в древней России и переведенное на славянский язык [175]. В этом Часослове церковные службы до того переделываются или дополняются, что от обычного последования их иногда ничего почти не остается (часто, впрочем, не ясен состав службы). Там на утрени не указаны царские псалмы; пред шестопсалмием после «Господи устне...» особая молитва; после каждой из 3 кафисм Трисвятое по Отче наш, 3 покаянных седальна (с Богородичным в том числе), 7 поклонов и 2 молитвы; по 50 пс. Пред канонем молитва «предисловие песнем»; после каждой из библейских песней «предисловие с молитвою» (т. е. молитва с прошением о принятии нашего пения, ср. praefatio на римско-католической литургии) и 3 «статии», в каждую из которых входит особое «пение» (из 3 песней), краткие стихи под названием «диадохии» и заключение («Боже очисти мя грешного и спаси мя, — трижды. Господи помилуй 3, Слава и ныне); по 3 песни седальны дневные и чтение; с 4-ой песни добавки к библейским песням получают благодарственный характер; по 6 песни «кондак дню и аще есть дружина (собрание), чет канонарх канон дню или от октоиха, уединенный же (читает его) по совершении песней и пений их»; по 9 песни ранее других добавок молитва Манассии и после нее особая молитва; далее на утрени «обычное последование» и опять молитва. На вечерне по обычном начале указывается молитва и 3 статьи с предисловием, пением и диадохами (как на утрени и на каноне), в конце 3-й статье еще «апостроф» (хвалебное обращение к Богу), затем молитва, в праздники особое «пение», 2 апостофа, {с. 396} после чередной кафисмы (именно 7-ой, так как на часах и обеднице поются 6 первых кафисм, а на утрени должно быть, 8–10, остальные кафисмы могут быть между службами или все в 2 суток) Трисвятое и 3 стихиры покаянного характера с Богородичным в том числе. На часах 3, 6 и 9 указывается начальная молитва (на 3-м часе две и после них возглас Слава святей... Слава в вышних 3 и Господи устне 2), 3 статьи такого же состава как на утрени (на 6-м часе с апострофом), чередная кафисма (на 3-м — 3-я, на 6-м — 4-я, на 9 — 5-я), после каждой Славы которой Трисвятое по Отче наш, 3 покаянных тропаря, Господи помилуй 20 и молитва; в заключение каждого часа молитва «Владыко Боже Отче Вседержителю...», отпуст и чтение. 1-й час особого состава

(ср. Синайск. часосл. № 863, римско-католич. и эфиоп. часы): по обычном начале особое «Пение в честь св. Троицы из 9 стихов, начинающихся словом «слава», молитва, «предисловие» и кафисмы 1 и 2 с добавками, как на остальных часах. На обеднице (по 9 часу) подобные же 9 стихов Св. Троице и 6-я кафисмы с такими же добавками. Повечерие обычного состава; но по Слава в вышних Богу, Трисвятом и тропарях молитва, «предисловие» и 3 статьи, как на утрени. Полунощница тоже обычного состава, но в начале 9 стихов св. Троице, как на 1 ч. и обеднице, с молитвою и по 50 пс. вместо Непорочных молитва-предисловие, во вторник заупокойная.

Русский скитский устав

Перенесенный, главным образом с Афона, в Россию, скитский устав здесь получил, должно быть, дальнейшее развитие и осложнения, о степени которых нельзя судить за несуществованием греческих оригиналов для славяно-русских списков скитского устава. Древнейший из таких списков «Правило св. горы» Печерского игумена Досифея XIII в.; [176] по этому правилу ежедневно полагается половина Псалтири, 600 молитв Иисусовых с 300 или 500 поклонами; неграмотные же (взамен Псалтири) 7000 молитв. Сложнее и позднее скитский устав с заглавием «Предание по уставу пребывающих иноком скитского жития, правило о келейном трезвении и катадневном («дневной» с греч. предл. *κατὰ*) пении, еже и мы прияхом от отец наших», — помещаемый в ркп. с XV в. [177]. Под воскресенье и четверг (если нет праздника) по этому уставу совершается сначала вечерня, по-видимому, обычная, за которой следует трапеза, беседы и чтение (после них дозволяется и сон); бдение с 1–2 ч. ночи вместо вечерни имеет особую часть в начале, состоящую из 3 статей; в 1-й статье 3 кафисмы, канон Пресв. Богородице или другой с каждение на 8 песни; затем чтение с беседой и исповедью настоятелю в течение 2–3 часов; в 2-й статье 3 кафисмы и канон Иисусу; 3-я статья состоит из 3 же кафисм и канона Троичного в воскресенье, а в праздники из литийных стихир; затем утренья обычного состава, но кафисма уже только одна — Непорочне. Если братий на службу {с. 397} собирается 2–3, то вместо этого бдения — 10 или все 20 кафисм Псалтири с разделением на статьи по 5 кафисм в каждой. В будни утренья начинается на рассвете прямо с 50 пс. (ср. утренью по Василию Великому, выше, стр. 147). Часы, обедница, вечерня и повечерие совершаются по общему уставу. Кроме того ежедневно полагается в зимнюю половину года, от сентября до апреля (ср. западные монаш. уст. выше, стр. 309 и д.), 10 кафисм, 600–1000 молитв Иисусовых и 300–600 поклонов, а летом 7 кафисм и молитва по желанию [178].

Влияние скитского устава

Скитский устав оказывал большое влияние и на общецерковный, по крайней мере монастырский, устав. Под влиянием его общепринятый чин служб получал добавки, особенно в начале и конце служб. Так, должно быть, под этим влиянием Студийско-Алексиевская утренья в позднейших редакциях этого устава получила в начале псалом 6-й [179]. В славянских часословах XIII–XIV в. эти прибавки очень сложны. Так в Соф. 1052 вечерня и утренья поучают следующие наслоения: по обычном начале пс. 6, Трисвятое,

молитва о благословении службы, Господи помилуй 12, а на утрени сверх того в самом начале краткая «молитва, начинающая всякое пение», и пред нею сложный чин утренних молитв с покаянными тропарями и псалмами (107, 126, 127 и 121) [180] Келейно-скитскому правилу ночных и дневных часов, как мы видели, обязаны своим возникновением междочасия, полунощница и осложнение повечерия. Из этого же устава должно быть, проникло добавление на постных службах Трисвятого и 12-кратного Господи помилуй пред заключительной молитвою, благодаря чему конец службы превращается как бы в отдельное краткое последование («почасие»).

Месяцесловы:

Константинопольский

К IX в. месяцеслов, как мы видели (см. выше, стр. 320 и д.), получил меньшее развитие на православном Востоке, чем на Западе: там календари VI–VII в. имеют уже памяти на все дни года, восточные же месяцесловы, например, Константинопольский, и в VIII в. имеют их не более, чем на половину всех дней в году. Кроме того, Восток оставил и гораздо меньше памятников, позволяющих судить о его древнейшем календаре. Наиболее таких памятников от IX в. и ближайших к нему сохранилось от Константинопольской церкви, откуда можно заключать, что тамошний календарь получил широкое распространение по Востоку, вытесняя везде местные календари, если они были где-либо. Так, месяцеслов при Евангелии X в., писанном в Иерусалиме, и при сирском Евангелии XI в. из Антиохии [181] именно того типа, {с. 398} который наметился уже в Константинопольском месяцеслове VIII в. (описанном выше, стр. 322–323) и представлен множеством греческих списков и редакций IX–XI в. [182].

Поместные месяцесловы: грузинский, антиохийский, неапольский, сицилийский.

Постепенно месяцеслов получает памяти на все дни года [183], первоначально по одной памяти [184], а затем все более [185]. Но не скоро этот, почти однообразный (разности в различных редакциях касаются большей частью чисел для 5–6 памятей в году), Константинопольский тип месяцеслова получает общее признание на православном Востоке: подле него кое-где существуют особенного, местного типа месяцесловы, иногда обнаруживающие родство и как бы преемство с сирским месяцесловам IV в. (см. выше, стр. 277), иногда пытающиеся сообщить себе более вселенский характер через привлечение западных и др. памятей. Первого рода месяцеслов, даваемый грузинской Праздничной Минеей с триодными вставками в ркп. Спб. Имп. Публ. библ. № 11 (из собр. еп. Порфирия) IX в., имеющий 28 дек. апп. Петра и Павла, 29 дек. еванг. Иоанна, 1 янв. святителей (всех), 29 янв. отцов преподобных, 29 янв. явление креста царю Константину, 25 июня «рождение Иоанна», 27 сент. «онемение Захарии» [186]. Таков древнейший {с. 399} антиохийский месяцеслов, насколько его можно восстановить с помощью творений св. Златоуста и патр. Антиохийского Севира и по двум сиро-финикийским Праздничным Минеем IX и X в. в ркп. Британского музея (№№ 338, 339), имеющий 1 янв. Василия Великого и Григория Богослова, 1 февр. Ефрема Сирина (как в древн. западных), 14 февр.

Сретение, 24 марта Благовещение, 15 мая «Богородицы над колосьями» (т. е. Покровительницы хлебов), 16 мая ап. Андрея, 18 июня ап. Петра, 19 июня ап. Павла, 3 июля ап. Фомы, 17 июля Симеона столпника, 14 сент. Обновление Креста (т. е. Иерусалимской Церкви св. Креста, а 13 сент. Обновление храма Воскресения) и землетрясения (должно быть, в Антиохии 457 г.), 18 сент. «Св. Богородицы», 17 (?) окт. Игнатия Богоносца [187]. Из месяцесловов, сближающихся с западными, наиболее замечателен так наз. «Неаполитанский мраморный», должно быть, IX в., с самыми поздними памятями VII в., открытый на обратной стороне мраморных дверных рам в Неапольской церкви Иоанна Предтечи (VI в.). Имеет памяти на все дни, кроме 3: все по одной памяти и ок. 25 дней по 2; 30 памятей только западных; 25 — неапольских епископов и неизвестных; остальные общи с Константинопольскими месяцесловами и кроме 20 и с славянскими, но часто в западные числа; не мало ветхозаветных свв. (Авраам, Исаак и др.), но нет, например, Исаии; мало Константинопольских епископов, имп. Константин без Елены, Феодосий Великий (10 окт.); есть удвоения памятей (встречаются и в Константинопольских древних), например, ев. Марка, ап. Филиппа, папы Сильвестра [188]. Таков же месяцеслов вышеописанных (стр. 359) Синайских канонарей IX–X в., следующий в общем уставу Великой Константинопольской церкви (см. ниже), но имеющий ему одному и Неапольскому отчасти свойственные памяти сицилийских и калабрийских свв., а также, например, чисто западные: 3 мая обретение Креста, 8 мая Арх. Михаила и Гавриила (в память явления Михаила на горе Гарганской в Италии 493 г.) [189].

{с. 400}

Редакции Константинопольского месяцеслова.

Месяцеслов Великой церкви.

Тем не менее Константинопольский тип месяцеслова получает всюду преобладающее значение и это потому, главным образом, что он с дальнейшим развитием своим все более стремится сгладить свой местный колорит и стать общецерковным. Мало наблюдается это еще в таком древнем представителе Константинопольского месяцеслова как Типикон Великой церкви (см. выше, стр. 336–337). Основой его служит какой-то древний месяцеслов одних мучеников, вроде Сирского IV в.; ветхозаветные святые, апостолы, святители и преподобные ставятся иногда после мучеников, но чаще между мучениками известного дня; последнее признак того, что эти памяти — мученические после немученических — внесены позднее. Вообще месяцеслов видимо слагался с большою постепенностью и не проредактирован тщательно кем-либо одним: повторения памятей случаются даже в один день с легким вариантом имени. По 5–7 памятей в день, многие с историческими сведениями. Из ветхозаветных свв. нет Иезекииля и Аггея, служба только Елисею; из апостолов нет памяти Иакова Алфеева и служб Симону, Иуде и Матфею; нет собора 70 апостолов, но есть памяти некоторых из них; нет сирских преподобных Из 130 памятей со службами 18 Константинопольских.

Месяцеслов императора Василия

Следующим по времени и важности памятником Константинопольского месящеслова является «Месящеслов имп. Василия» (не 1-го Македонянина († 889 г.), а II-го Болгаробойцы († 1025 г.), потому что есть памяти от конца X в.), сохранившийся за сентябрь-февраль на пергаментной рукописи, должно быть подлинной, украшенной золотом и драгоценными камнями, в Ватик. библ., половину которой занимают высокохудожественные миниатюры подвигов и кончины святых, часто заменяющие самые сказания о свв.; месящеслов написан по поручению указанного императора (в прологе говорится, что император сам «составил» его). Восполнение недостающих месяцев находят в месящеслове, даваемом «Евлагидием» в ркп. XI в. и Минеями в ркп. XI–XIII в. Крпиферратской библиотеки, где сказания первой половины года буквально совпадают с Ватик. ркп. (только нет изображений), а во второй половине года все приемы описания, слог и объем жизнеописаний (обычный объем в 70 слов, не считая частиц) те же. Всех памятней в месящеслове около 800; из нынешних памятней здесь нет еще до 350; нет многих преподобных (из сирских только 6), свв. VIII–X в., западных (например, Кассиана, Илария), сицилийских и критских; нет Убруса 16 авг., Креста 1 авг., собора 70 ап.; ок. 50 памятней, избыточествующих {с. 401} против нынешнего календаря (например царицы Ирины 7 авг.). Составитель явно имел в виду Типикон Великой церкви, на многие дни повторяя его памяти даже в том же порядке (мученики часто впереди даже апостолов), но он видимо хотел сгладить местный колорит месящеслова: из Константинопольских патриархов нет бывших в прежних святцах. например, Нектария, Геннадия (V в.), Павла II (VII в.), вновь внесены только патриархи Герман, Тарасий и Антоний II († 896 г.); 4 первых Собора имеют каждый особый день, а Константинопольские общий день; старается избегать повторения памятней, опережая иногда в этом отношении и нынешний: мц. Евфимии только 11 июля, нет 16 сент.; прп. Максима только 17 авг., нет 21 янв. [190].

Прологи

Из дальнейших редакций греческого месящеслова нужно отметить очень близкий к Студийско-Иерусалимскому месящеслову стихшой (в стихах) Пролог Христофора Митиленского XI в., затем Пролог некоего Петра с самыми поздними памятнями X в., в ркп должно быть, XIII в. (Спб. Публ. б. из собр. еп. Порфирия). Последний имеет памятней более Василиева на 70, 70 не достает и 140 новых: некоторые переставлены на другие дни согласно с Иерусалимским уставом; внесены все сирские подвижники из «Истории боголюбцев» блж. Феодорита и в том же порядке; нет многих из 70 апп. (по сравнению с месящесловом Василий и собора их. Близок к нему Сирмундов (по имени владетеля патера) или Кларомонтанский (по имени коллегии Парижской) Синаксарь, или Пролог, составленный XI–XII в. По месящеслову Василия или последним двум Прологам составлен Стишшой Пролог в ркп. 1295 г. Моск. Синод. библ. № 390 и др.; он ближе их к Иерус. уставу, но нет еще 3 святителей, Георгия Хозевита и Емилиана 8 янв., Феоктиста 4 янв., Льва Катанского 20 февраля, Василия Декаполита 28 февраля, вмч. Георгия 3 ноября; в другие числа Космы Маюмского, Андрея Критского, Павла Фивейского, прп. Малахии, ап. Архиппа; в другом порядке свв. 21 сент., 4 янв., 27 февраля. Переработку Василиева месящеслова представляют и древнейшие славянские Прологи в ркп. XII–XIV в.; здесь уже распорядок свв. дня по важности ликов — пророки и апостолы впереди [191].

Евергетидский месяцеслов

Из дальнейших редакций греческого месяцеслова нужно отметить даваемую Евергетидским уставом (см. выше, стр. 363). Она колеблется между Студийскою и Иерусалимскою (см. ниже), нередко отступая от той и другой; из нынешних памятей нет специально Иерусалимских: 1 сент. Обновления, {с. 402} 11 окт. Феофана исповедника, 28 окт. Стефана Савваита, 3 ноября вмч. Георгия, 8 янв. Георгия Хозевита, 7 мая Креста; нет следующих свв. и праздников Константинопольских: 30 авг., 3 патриархов, 14 июня патр. Мефодия, 19 июля прп. Дия, 30 дек. Прп. Зотика, 17 окт. Андрея Критского, 29 дек. Маркелла, 9 ноября Матроны, 4 апр. Иосифа, 1 авг. Креста, 28 окт. труса; нет ни одного Афонского святого; нет собора 70 ап., Кассиана 29 февраля, 14 марта Венедикта, 21 июля Иезекииля; в другие числа Иоанна Дам. 2 дек., Ионы прор. и Ионы пресв. 21 сентября, ап. Филимона 23 ноября.

Студийский месяцеслов

Студийский месяцеслов был предпоследним шагом к установлению нынешнего. Но он представляет немалое разнообразие в разных представителях своих — в Минеях и Уставах. Древнейшие из греческих Студийских Миней — криптоферратские XI–XII в. имеют, например, 16 ноября кроме ап. Матфея мч. Варлаама, нет Павла Фивейского 15 янв.; 20 янв., а не 26 Ксенофонта, нет прп. Венедикта 14 марта; вопреки Студ. уст. имеют 13 сент. службу Обновления. Еще ближе к Иерус. уставу греч. Студ. Минеи из собр. еп. Порфирия в Спб. Имп. Публ. библ. XII в.; важнейшие разности с последним только 4 янв. муч. Фостирия, а не 70 ап., 5 янв. Павла Фивейского, нет Обновления, Кассиана и Венедикта; есть три итало-сицилийских свв. С месяцесловом греческих Студийских Миней не сходится часто месяцеслов западных Студийских уставов, который, исключая Криптоферратский, ближе их к Иерусалимскому уставу. В месяцеслове Николо-Касулянского Тип. (см. выше, стр. 402), указывающем памяти не на все дни, есть Обновление 13 сен.; есть западные памяти; местные особенности, 7 дек. отдание св. Николаю; 8 дек. предпразднство Св. Анны. Милыйский месяцеслов колеблется между Студийским, Евергетидским и Иерусалимским типами; имеет памяти, ни в каких других месяцесловах не находящиеся, несколько западных древних. Месяцеслов в Студийско-Алексиевском уставе еще ближе к Иерусалимскому. Он не одинаков в разных списках устава (см. выше, стр. 361). В древнейшем списке Студийско-Алексиевского устава Моск. Типогр. библ. № 285/142/1206 XI–XII в. нет месяцесловной части, но она заменяется Кондакарем, где, очевидно, приведены только святые, имеющие кондаки; всего 105 дней; все памяти в нынешние числа, но из русских и слав. свв. нет ни одного. Месяцеслов в Студ.-Ал. уст Моск. Синод. библ. № 330/380 XII в. тоже неполный: ок. 160 дней; все памяти нынешние с добавлением нескольких Студийских отцев, но нет 12 памятей Кондакаря и таких обычных, как свв. 21–24 дек. (должно быть, из-за предпразднства), 8 февраля Феодора Стратилата, 1 апр. Марии Египетской, 9 мая Исаии, 2 июня Никифора Константинопольского., 18 авг. Флора и Лавра, 25 авг. ап. Варфоломея; из слав и русс. свв. только 24 июля Бориса и Глеба. Более этих редакций носит печать

константинопольского происхождения уст Моск. Синод библ. № 333/382, 1398 г. так 20 окт. святые, имею {с. 403} щиеся только в Тип. Великой церкви; 5 июня и 7 авг. памяти избавления от врагов; 14 авг. Обновление храма вполне по чину Великой церкви; памяти на все дни; есть 3–4 памяти, неизвестные никаким другим месяцесловам: из русских святых Владимира, Ольги, Бориса, Глеба, прп. Феодосия, Леонтия Ростовского; есть также Мефодия еп. Моравского 20 июня, мч. Вячеслава 28 окт. Близок к нему устав Моск. Синод библ № 383/905 XV в.; большей частью по одной памяти в день; 15 июня прп. Исаии; 23 июня поновление притвора Предтечи Иоанна, как 14 авг. церкви Богородицы; 5–6 памятей не в обычные числа. Богаче его памятями устав Моск. Типогр. библ. № 1444/1236 XIV в.; тоже несколько памятей в необычные числа; есть повторения памятей рядом в два дня, и даже в в один. Месяцеслов славянских Студийских Миней в Моск. Типогр. и Синод. библ. XII–XIV в. совпадает числами и в Минеях, исключая прп. Иоанникия 3 ноября; есть Кирилл и Мефодий 14 февраля и 6 апр., и других 4 моравских св.. (происхождение из Моравии?); из русских — перенесение мощей св. Николая, вмч. Георгия 26 ноября, Бориса и Глеба 25 июля, Леонтия и Игнатия Ростовских.

Иерусалимский месяцеслов

Месяцеслов в представителях Иерусалимского устава — Типиконах и Минеях — однообразнее Студийского. Древнейшие греческие Типиконы Моск. Румянц. Муз. Сев. собр. № 35/491 XIII в. и Моск. Синод. библ. №№ 456 XIII в. и 381 XIII–XIV в. имеют впервые 8 янв. Георгия Хозевита, 14 окт. (не 12, как ныне) Космы Маюмского, 3 ноября освящение церкви вмч. Георгия в Лидде; лишние против нынешнего устава памяти: 1 сент. великого пожара (в Константинополе 468 г.), 4 сент. еще мч. Вавилы Никомидийского и 84 детей (IV в.), Ермионии и Евтихии сестер (в друг. — дочерей) диак. Филиппа, 4 июля Михаила Хониата, архиеп. Афинского (XIII в.); не достает нынешних: 6 сент. ап. Архиппа, 22 сент. Ионы прор. и Ионы пресв., 15 окт. Евфимия Нового, 29 ноября Акакия в Лествице, 13 дек. мц. Лукии, 31 мая ап. Ермия, 12 июня Петра Афонского; 5 июля Афанасия Афонского добавлено позднейшею рукою. Славянские Иерусалимский уставы почти во всем повторяют месяцеслов греческих, иногда обнаруживая следы и большей древности; например, уст. Моск. Синод. библ. № 328/383 XIV в. имеет 6 сент. прп. Евдоксия, 23 дек. прп. Нифонта, 28 февраля патр. Протерия. В разном количестве разные списки устава вносят специально русские и славянские памяти; так в № 328/383 XIV в. есть Покров, Николая 9 мая, прп. Феодосия, Владимира, Бориса и Глеба 2 раза, Игнатия Ростовского, Кирилла 14 февраля; в № 329/384 XIV в. еще отмечены дни преставления Петра и Алексия митр. Московских (позднейшею рукою), но в № 678/386 XV в. уже меньше русских памятей: прп. Феодосия, св. Владимира, Бориса и Глеба, прп. Сергия, митр. Петра и еп. Ростовского Игнатия (три последние приписаны позднее); напротив № 336/388 XVI в. не только имеет славянских и русских {с. 404} святых более нынешнего Типикона, но и греческих памятей более, чем греч. Тип., например 3 и 14 ноября Григория Паламы, 28 янв. Исаака Сирина. Рукописные славянские Миней Иерусалимского типа представляют еще более разности: в большинстве мч. Конона 4 марта, а прп. Герасима 5 марта; в одной Ипатий Гангрский 16 ноября, а не 31 марта; в Минеях XVI в. появляются службы Стефану Сурожскому 15 декабря, прп. Параскеве 14 окт. (из южно-славянских Миней XIV в.), вмч. Параскеве 28 окт., прп. Андрею 2 окт.

Впервые появляются из Афонских свв. кроме Афанасия и Петра — в Минеях XIV–XV в. Михаил Малейн 12 июля и Евфимий Новый 15 окт. Славянскими и русскими святыми Минеи беднее Типиконов; службы им обычно писались в конце книги и до XV в. их почти нет; первыми появляются памяти пр. Саввы 14 янв. и Арсения Сербских 28 окт., позднее — болгарских: Иоанна Рьльского 19 окт. и Илариона Мглинского 21 окт.; Кирилла и Мефодия нет. Из русских в Минеях XIV–XV в. иногда службы Покрову, св. Владимиру, Знамению 27 ноября и Варлааму Новгородскому 6 ноября.

Римско-католический церковный год

Нынешний римско-католический календарь явился результатом вышеописанного постепенного сокращения и переделки псевдо-Иеронимова календаря. Нынешний свой вид получил при папе Григории XIII, который поручил исправить его кардиналу Вильгельму Сирлету, что тот и сделал к 1584 г. при участии знаменитого историка Барония и астронома Лилия, положив в основание Узуардов календарь [192]. Хотя календарь имеет памяти на все дни, но ок. 70 дней года не имеют своих служб, почему Missale и Breviarium на эти дни не показывают в календаре памятей. Общее с нашим в календаре: все двенадцатые праздники и подобные им: Рождество Иоанна Предтечи, Усекновение, ап. Петра и Павла в те же числа (Зачатие 8 дек.). Из памятей свв. общие с нашими и в те же числа: Павла Фивейского, Антония Великого, Агнии, Агафии, Григория Великого, Кирилла Иерусалимского, вмч. Георгия, еван. Марка, Афанасия Великого, ап. Варнавы, Маккавеев, Лаврентия, Евстафия (Плакиды), еванг. Луки, Григория Неокесарийского, ап. Андрея Саввы, Николая, Амвросия; в другие числа: Тимофея 24 янв., Поликарпа 26 янв., Игнатия Богоносца 1 февраля, Кирилла Александрийского 9 февраля, 25 мучеников 10 марта, Иосифа Обручника 19 марта, Иоанна Дамаскина 27 марта, Льва Великого 11 апр., Иустина муч. 14 апр., ап. Филиппа и Иакова брата Господня 1 мая, Григория Богослова 9 мая, Василия Великого 14 июня, ап. Иакова Зеведеева 25 июля, Анны 26 июля, Назария и Цельсия 29 июля, вериг ап. Петра 1 апр., обретение мощей св. Стефана 3 авг., Елены 18 авг., {с. 405} ап. Варфоломея 24 авг., Киприана и Иустины 26 сент., еванг. Матфея 21 сент., Космы и Дамиана 27 сент., Хрисанфа и Дарии 25 окт., папы Мартина 12 ноября, Екатерины 25 ноября, ап. Фомы 21 декабря, Стефана 26 декабря, еванг. Иоанна 27 декабря, Младенцев 2 декабря, папы Сильвестра 31 декабря

Специально римско-католические памяти, кроме западных святых, а) в честь Спасителя 1) праздник Тела Христова в четверг (как день установления евхаристии) отдания (в 8-й день) Пятидесятницы, установленный в XIII в. в отражение сомнений относительно пресуществления; 2) праздн. имени Иисусова во 2 воскресенье по Богоявлении, выделившийся из праздника Обрезания и узаконенный папою только в XVIII в.; 3) ряд воспоминаний отдельных событий и орудий страданий Христовых в некоторые дни Четыредесятницы и подготовительные к ней, как то: молитвы Гефсиманской, тернового венца, копья и гвоздей, плащаницы, 5 язв, крови Иисусовой или сердца Иисусова (последний в 1 воскр. июля); б) в честь Богоматери: 1) «Имени Ее» в 1 воскр. по Рождестве Богородицы (с XVI в.); 2) «Обручения её с Иосифом» 23 янв. (с XVI в.); 3) «Посещения (Visitatio) Ею прав. Елисаветы» 2 июля (с XIII в., ср. у нас 2 июля); «Розариев», т. е. четок, в честь молитвенного правила у римо-католиков (получившего особое распространение в XII–XIII в.), состоящего в многократном произнесении Ave

Maria (Богородице Дево, радуйся) в соединении с Отче наш со счетом на четках; узаконен после победы над турками 7 окт. 1571 г. (ср. у нас 1 окт.); 5) «7 скорбей блж. Марии Девы» (эти скорби: обрезание Христово, бегство в Египет, оставление Иисуса в храме, крестоношение, распятие, снятие со креста, погребение) в пятницу 6 нед. Великого поста (повсеместно с XV в., но гимн для него *Stabat mater* в XIII в.); 6) «7 радостей Марии Девы» (эти радости: благовещение, посещение, рождение Иисуса, поклонение волхвов, воскресение, сошествие Св. Духа, увенчание Богом Отцом и Сыном) в 3 воскресенье сентября, установлен в XVIII в. в параллель предыдущему и приурочен ко дню в который рыцарский орден св. Марии, основанный для выкупа пленных, праздновал освобождение пленных от сарацин в 1198 г.; 7) «Марии на снегах» 5 авг., т. е. освящения церкви на Эсквилинском холме в Риме, построенный в IV в. по указанию особого видения на месте, где чудесно выпал снег; 8) «Марии с горы Кармила» 16 июля — праздник кармелитов, ордена, основанного на этой горе, с XIII в.; 9) «Перенесение дома Марии в Лоретто» 10 дек., — ангелами из Назарета, где он подвергался опасностям от неверных; есть еще 13 менее важных праздников Богоматери, не сносимых в богослужебные календари. Из праздников святых, неодинаковых с Восточную Церковью, важнейшие — «всех святых» 1 ноября (уст. ранее VIII в.), поминальный день 2 ноября (после VIII в.) явление Арх. Михаила на Гарганской горе (в Апулии) 8 мая, освящение храма в замке св. Ангела в честь такого же явления здесь Арх. Михаила 20 сент. (с V в.), «Ангелов-хранителей» в 1 воскресенье сентября (с XVII в.), «кафедры (т. е. в честь епископства ап. Петра в Антиохии) 22 февр., {с. 406} «кафедры его в Риме» 18 янв. (с V в.), «обращение Павла» 25 янв. (с XIII в.), освящение известнейших храмов, например Петра и Павла в Риме 18 ноября [193].

Деление праздников

Только в настоящий период установилось и нынешнее деление праздников по степени торжественности. Еще в предшествующий период праздники в честь Спасителя и Богоматери заняли самое почетное положение среди других, и даже наметилось приблизительно и нынешнее количество этих праздников — 12. Но можно сказать, что до XI в. количество важнейших праздников не измеряется с такою точностью и символичностью, как теперь, т. е. не подводится под число 12. Крптоферратский Типикон (XI–XII в.) насчитывает 14 «владычных праздников (*δεσποτικῶν ἑορτῶν*)»: Благовещение, Рождество Христово, Обрезание, Сретение, Крещение, Воскрешение Лазаря, Неделя ваий, Преображение, Тайная Вечеря, Распятие, Воскресение, Неделя новая, Вознесение и Пятидесятница [194]. Феодор Продром XII в. из этого перечня опускает Тайную Вечерю и новую Неделю и получается таким образом 12 праздников; Никифор Каллист XIV в. заменяет Обрезание Успением и таким образом получается то же число 12 [195]. Следовательно, Богородичные праздники, к которым не причисляли Благовещения (= Зачатие Христово), не вносились в разряд двенадцатых. В Типиконе Великой Константинопольской церкви Введение только названо под 21 ноября, но относительно службы ему не сделано никаких замечаний, даже не указано Апостола и Евангелия, что здесь делается для многих святых. Но все другие Типиконы, начиная с древнейших Студийских, дают для всех Богородичных праздников службы такой же торжественности, как для Господних праздников, при тех исключениях, которые в этом

отношении делаются и нынешним уставом (отсутствие антифонов на литургии, что древние уставы допускали и для некоторых Господних праздников, — и более короткое поспразднство) [196]. С такую же почти торжественностью, как двенадцатые праздники, древние Студийские уставы указывали праздновать только два Предтечевы праздника 24 июня и 29 августа и из-за высокого достоинства этого святого и, должно быть, из-за близкого отношения его к Студийскому монастырю: эти праздники имели поспразднство, для них отменялся Октоих (впрочем, не безусловно: в среду и пятницу 1-я на стиховне Октоиха); они имели степенны (которые в Студ.-Ал. уставе служили вместо нынешнего полиелея) и т. п.; все же другие праздники (исключая, конечно, память Феодора Студита, бывшую великим праздником), даже 29 июня, по {с. 407} этим уставам праздновались со значительно меньшею торжественностью: с праздничною службою пелся Октоих (на стиховне 1-я стихира Октоиха), не было степен. Иерусалимский (и Евергетидский) устав пошел в этом отношении далее: сообщил одинаковый праздничный строй службы с безусловным исключением Октоиха еще целому ряду праздников в честь свв.: не только 29 июня, но 26 сент., 6 дек., причем с каждой дальнейшей редакцией этого устава круг таких праздников, получивших название полиелейных, рос: постепенно сюда включались памяти всех апостолов в порядке их чтимости (ранее всего 30 ноября; все же памяти апостолов сделаны полиелейными уже только в печатных изданиях Типикона, но на основании некоторых древних редакций Иерусалимского устава, например, у Никона Черногорца) некоторых мучеников, преподобных. Из остальных святых более чтимые отмечались в обоих типах уставов, — Студийском и Иерусалимском, — присоединением к стиховным стихирам стихиры святому, большим количеством стихов на каноне (в Студийском стихи канона по дважды, в Иерусалимском канон на 6), иногда особыми хвалитными стихирами на утрени и апостольско-евангельскими чтениями на литургии, в Студийских же уставах сверх того освобождением от часов и работ до полудня (иногда Блажен муж на вечерне, например, 26 сентября, 8 ноября по Студ.-Ал.). Такого типа службу Студийские уставы указывают для всех апостолов (исключая евангелиста Иоанна) и для большинства нынешних полиелейных и некоторых шестеричных святых; для тех же — и Иерусалимский устав за вышеуказанными исключениями (полиел. свв.). Иерусалимский устав, благодаря своей практике великого славословия, мог выделить из этого круга средних праздников несколько памятей в разряд «славословных», т. е. с великим славословием без полиелея: в древнейших списках Иерусалимского устава таким праздником является 23 сентября, 30 ноября. Что касается остальных святых, то в обоих типах уставов (и в Евергетидском) одни из них (тоже более чтимые) имели тропарь; таким пелось на утрени Бог Господь; а другие не имели, и тогда пелось на утрени аллилуиа с троичными; количество последнего рода святых в каждой позднейшей редакции Иерусалимского устава сокращалось (в Студийских оставалось почти неизменным), пока (в печатных уже изданиях Типикона) аллилуиа не осталось только для многодневных постов. Таким образом, в обоих типах уставов издавна существовало три главных степени праздников: великие, средние и малые; состав и ритуал их колебался, но главное различие между ними осталось и теперь таким, как его указывал Никон Черногорец:

великие праздники «имут собрания людей по чину (обязательное для всех богослужение) и пророчества на вечерни, и чтения (праздничные слова) на утрени, и Всяко дыхание и

Евангелие... в малые праздники в церкви поклон бывает убо ни посреде поста (публичного поста?), особно же (в келиях) бывает обое (поклоны и пост); в средня же праздники и церкви (поклоны) никакоже бывают, особно же яко же кто произволит; в великие же праздники поклоны не бывают ни поста ни в {с. 408} церкви, ни в келиях» [197].

Никон дает в таблице этих трех разрядов праздников из разных уставов (Студийского, Иерусалимского и Святогорского), отмечая великие крестом в круге, средние крестом и малые тремя точками. Но так как полного согласия между уставами в распределении по этим разрядам праздников не было, то Никон дает другую таблицу их с некоторыми разностями от первой; кроме того, разные рукописи соч. Никона не всегда сходятся в отнесении того и другого праздники к известному разряду. Во всяком случае это древнейший известный ныне опыт полной классификации праздников, и сравнение его с нынешним уставом показывает, какое развитие получил в этом отношении церковный год с X–XI в. Великие праздники у Никона кроме двенадцатых и подвижных: 1 янв., или все 12-дневие, 24 и 29 июня, 29 авг., в нек. ркп. Никона еще 13 ноября, 23 апр. и 8 мая. Средние праздники: 26 сентября, 6, 9, 18, 23, 26 окт., 8, 13, 14, 16 и 30 ноября, 20 дек., 7, 20 и 25 янв., 25 и 39 апр., 8 и 10 мая, 11 и 19 июня, 8, 20 и 27 июля, 9 авг., в нек. ркп. еще 1, 6, 9, 13, 16, 20, 23 сент., 6, 12, 25 ноября, 4, 5, 9, 21 дек., 16, 17, 18 и 27 янв., 3 и 24 февраля, 9 марта, 21 мая, 8 и 30 июня, 2, 13 и 25 июля, 1 и 31 авг.; по другой таблице еще 26 дек. (в нек. рукоп. даже великий праздник), 27 дек., 25 мая. Малые праздники кроме исчисленных только что, которые в одних ркп. средник, а в других малые, — во всех ркп. еще: 2, 3, 5, 7, 15, 24, 28 и 30 сент., 1, 2, 3, 21 и 24 окт., 1, 11 и 22 ноября, 13 и 17 дек., 14, 22, 23, 28, 29, 31 янв., 1 фев., 2, 15 и 24 мая, 14 июня, 1, 11, 15 и 22 июля, 2, 5, 7, 14 и 24 авг., по другой таблице еще 4 и 29 сент., 11 и 12 окт., 2, 3, 9, 17, 24, 27 и 27 ноября, 31 дек., 19 и 21 янв., 1 и 12 мая, 28 авг.

Римско-католический табель праздников

В римско-католической церкви праздники по степени торжественности делятся на 6 разрядов. Праздники первых 4 разрядов, так как обнимают собою каждый около двух дней (некоторые имеют канун или вигилию, другие продолжаются на некоторых службах следующего дня), называются двойными, *duplicia*. К *duplicia primae classis*, 1-го разряда, относятся праздники, имеющие восьмидневное поспразднство, *octava*, которое бывает особо торжественным не в последний его день, отдание, как у нас, а в падающее на этот 8-дневный период воскресенье. К числу праздников с 8-дневным поспразднством относятся Рождество Христово, Богоявление, Пасха, Вознесение, Пятидесятница, Тела Господня, Успение, Непорочное Зачатие, Рождество Иоанна Предтечи, ап. Петра и Павла, Всех Святых 1 ноября и освящение церкви; к тому же 1-му классу причисляются и следующие праздники, не имеющие «октавы»: Иосифа Обручника 19 марта, хра{с. 409}мового святого и покровителя (*patronus*) страны или местности (местно чтимого святого); второстепенный (*secundaria* в отличие от исчисленных — *primaria*): Сердца Иисусова. Ко 2 разряду (*duplicia II classis*) принадлежат: Обрезание, Пресв. Троицы (в 1-ю неделю по

Пятидесятнице), Сретение, Посещение (2 июля), Освящение Церкви Арх. Михаила (29 сент.), памяти апостолов, евангелистов, Стефана, младенцев и Лаврентия (три посление имеют «октаву»), Анны, Иоакима (20 марта); второстепенные: Имени и Крови Иисусовых, Обретения Креста, Розариев и Покровительство Иосифа. К 3 классу *duplicia majora* (большие двойные) принадлежат: Преображение, Воздвижение, Введение, Усекновение и прочие, кроме вышеисчисленных, праздники Богородицы, Предтечи, апостолов и важнейших свв.: Венедикта, Доминика, Франциска. К 4 разряду (*alia duplicia*, прочие двойные) принадлежат праздники других важнейших святых. К 5 и 6 разряду *semiduplicia* (полудвойные) и *simplicia* (простые) принадлежат остальные дни. Недели (воскресенья) делятся на три класса: I. 1-ая адвента, 1-ая Четыредесятницы, Неделя Страсти — 5-я Четыредесятницы, Ваий, Пасхи, Новая (*in Albis*), Пятидесятницы, Троицы; II: 2, 3 и 4-я Адвента, 3 и 4 Четыредесятницы; III: остальные. Деление это важно для определения, какую службу совершать при стечении подвижных праздников с неподвижным: так при совпадении праздников первых трех классов с неделями 1-го класса праздник переносится (*translatio*), при совпадении других праздников с воскресениями большей частью делается только упоминание первых на молитве (*commemoratio*) или маленькое чтение (*capitulum*) для них [198].

Рождественский пост

В настоящий период получил на Востоке всеобщее признание Рождественский пост, появившийся и распространившийся, как мы видели, на Западе ранее, в VI в. (см. выше, стр. 327). В Сочинении, «О трех Четыредесятницах», приписываемом Анастасию Синаиту, патр. Антиохийскому (561–600 г.), но появившемуся едва ли ранее IX в. (как видно из того, что здесь упоминается о посте Успенском, неизвестном ранее IX в.), говорится, что обязательность Рождественского поста еще оспаривалась, что его считали установлением не апостольским, а монашеским, что продолжительность его сокращали до 19, 12, 6 или 4 дней, что в течение его считали позволительным вкушать все, кроме мяса, исключая одного дня; автор защищает апостольское происхождение и общеобязательность поста ссылкой на предание об ап. Филиппе, по каковому преданию апостолу за то, что он пред смертью просил небесной кары своим мучителем, было открыто, что он в течение 40 дней не будет допущен в рай, почему Филипп просил апостолов поститься за него эти дни [199]. {с. 410} В Ипотипосисе и Диатипосисе (IX в.) дается уже подробное наставление о пище в Четыредесятницу св. Филиппа. Константинопольский собор при патр. Луке Хрисоверге и имп. Мануиле Комnene (1143–1180 г.) требует начинать этот пост с 14 ноября; Вальсамон (XII в.) в толковании на правила этого Собора считает пост во всем объеме обязательным для иноков, для мирян же считает позволительным сокращение его до 7 дней [200]. По свидетельству Кодина (XIV в.) при Константинопольском дворе Рождественский пост соблюдался 40 дней, и в день Рождества Христова по случаю разрешения поста протопапа (первый протоиерей) приходил во дворец благословлять трапезу императора [201].

Успенский пост

В IX в. находим первые упоминания и о посте Успенском. Ипотипосис и Диатипосис не говорят еще о нем и это в рукописях даже XIV века. Только в рукописи второго из этих уставов от XVI века на полях против главы о постах есть приписка: «замечательно (σημείωμα), что ничего не говорится о посте Успения» [202]. Нет о нем упоминания и в уставах Евергетидском (XI в.), Константинопольского Пантократорского монастыря 1136 г. Из типиконов впервые указание на Успенский пост встречаем в Типиконе Николо-Касулянского монастыря (XII в.). Здесь под 1-м августа есть такое замечание:

«Николая святейшего патриарха Константинополя, нового Рима (Николай I 895–925 с перерывом, II 983–996 г.) о четырехдесятнице Успения Пресвятой Богородицы. Есть у нас другой пост, называемый Пресвятые Богородицы, начинающийся с 1 дня августа месяца, который упоминается святым собором о соединении (Ἐνώσεως, — в другой рукописи: «и седьмым Собором в Никее»). Но первый день августа не постимся из-за праздника святых Маккавеев, а от 2-го дня августа (начинаем) учиненный пост, и последование Преображения, т. е. 8 дней, все полне поем» (т. е. несмотря на пост, служба Преображения в церкви поется с предпразднеством 8 дней).

Но тот же Типикон в «каноне» о пище не называет Успенского поста [203]. Этот Типикон дает нам руководящую нить к отысканию начала для Успенского поста. По нему, древнейшего упоминания о посте нужно искать в деяниях так называемого «Собора соединения» бывшего в 920 году. Собор этот по поводу вопроса о дозволительности четвертого брака постановил, что даже троеженцы подлежат особому церковному покаянию: они должны «приобщаться три раза в год: в Пасху, в праздник Успения Богородицы и на Рождество Господа нашего Иисуса Христа, так как сим праздникам предшествуют посты» [204].

{с. 411}

Сомнительно более раннее упоминание об Успенском посте в письме папы Николая I (859–867 г.) болгарам: «следующие посты св. Римская Церковь приняла от древности и содержит: по 40 дней пред Пасхой после Пятидесятницы, пред Успением Марии Богородицы, а также пред праздником Рождества Господня». Римская Церковь никогда не знала Успенского поста, и никогда он не продолжался 40 дней. В упомянутом сочинении «О трех четырехдесятницах», приписываемом Анастасию Синаиту, Успенский пост представляется выделившимся из поста св. апостолов: последний первоначально продолжался от 1-й недели по Пятидесятнице до Успения, а потом, по немощи человеческой, из него исключен месяц июль. Афонские иноки ок. 1085 г. спрашивали Константинопольского патриарха Николая Грамматика о постах, между которыми их особенно смущал Успенский. О нем они писали патриарху: «О посте, иже августа месяце до пятагонадесять дне, обретаем в соединении в соборе, бывшем в Константине граде о брацех, и в том памятовати недоумевающе молится разрешими ны от стязания». Патриарх, по совещании с Собором, ответил: «бъше пост в то время преложен (т. е. пост с этого времени был перенесен на другое) сего ради, на не впадают в языческия посты, бывающие в то время; обаче и еще мнози от человек очищения ради от болезни постятся»

[205]. Нарождающийся пост до того заинтересовывает общество, что о нем около того же времени — в XI–XII в. — появляется и специально исследование некоего Анастасия Кесарийского. Древность поста здесь доказывается ссылками на свидетельства о нем Антиохийских патриархов и Собора соединения, и автор приходит к выводу, что пост соблюдался еще до имп. Льва Мудрого (886–911 г.) [206]. Наконец, около того же времени вопрос об Успенском, как и Рождественском посте, вновь рассматривается на Константинопольском Соборе — при патриархе Луке и императоре Еммануиле Комнине (XII в.). По рассказу Вальсамона, некоторые на этом Соборе говорили, что в постановлении предыдущего (вышеупомянутого) Собора при патриархе Николае было упомянуто о перенесении Успенского поста на другое время, и потому пост в первую половину августа не может иметь места; но так как тот Собор не указал, на какое время пост перенесен, между тем как из упоминания Собора ясно, что пост соблюдался издревле в августе, то этот Собор утвердил соблюдение поста в этом месяце. В свое патриаршество Вальсамон писал окружные и частные послания с увещанием соблюдать этот пост [207]. Никон Черногорец (XI в.) говорит об Успенском посте, что те, которые не соблюдают его, не имеют для себя основания в древности, однако и соблюдающие его утверждаются не на апостольском предании, а на обычае последующих времен, впрочем, весьма древнем [208].

{с. 412}

Песнописцы

Как и в VI–VIII в. параллельно с развитием церковного года шла деятельность церковных песнописцев. Она имела три стороны, направляясь на обогащение а) Октоиха, б) Триоди и в) Минеи. Во главе песнописцев этого периода должен быть поставлен по значению и даровитости прп. Феодор Студит († 826 г.). В Октоихе ему принадлежат степенны [209]; в Триоди — трипеснцы на все рядовые дни (понедельник–пятницу) Четыредесятницы и четверопеснцы на обыкновенные (2–5-ю) субботы Четыредесятницы всего 39 канонов, занимающих ныне второе место на службах (первое — трипеснцы его брата Иосифа), затем по одной стихире на Господи возвах и по одному седальну на все рядовые дни Четыредесятницы, — тоже занимающих ныне второе место в службе после Иосифовых стихир и седальнов; каноны в неделю мясопустную, субботу сырную и неделю крестопоклонную; в Минеи — должно быть, только стихиры. Брату его прп. Иосифу Студиту, соисповеднику за иконы, архиеп. Солунскому († ранее Феодора), в Триоди принадлежат первые трипеснцы, стихиры на Господи возвах и седальны на те же дни Четыредесятницы, трипеснцы на сырную неделю и канон в неделю Блудного. Писали песни и другие иноки Студийского монастыря, часто скрывая свои имена (отсюда надписание «Студитово»); по акростихам известны из них два непосредственных преемника св. Феодора по игуменству прп. Николай — канонем св. Феодору Стратилату 8 февраля, и Климент Студит — канонами прор. Моисею 4 сент., Арханг. 8 ноября, Неделе пред. Р. Х. и муч. Ефесским 4 авг. (замечательно, что его каноны акростихованы Κήμεντος, с пропуском λ — признак позднейшего удаления из канонов 2-й песни); современник Климента Киприан Студит написал только несколько стихир — на 8 ноября, 17 и 27 дек., предпр. Рождества Христова, 28 янв., 1 февраля, 9 марта. Меньше в настоящую эпоху, что

и естественно, сделала для гимнографии лавра св. Саввы. Она дала одного лишь плодовитого песнописца прп. Феофана Начертанного († 843 г.), исповедника за иконы, умершего еп. Никейским. Он написал для Октоиха каноны 8 гласов ангелам, апостолам и усопшим, должно быть, некоторые Богородичные каноны на повечериях; для Триоди каноны на 1-ю Нед. поста — пророкам (ныне на повечерии, прежде должно быть, на утрени) и православию, на среду Средокрестную, на субботу вайи, пополнив четверопесенцы Космы и Дамаскина, первые тропари пасхального Богородичного канона (вторые тропари Иосифа песнописца), каноны Преполовления и Духу Св. на повечерии Пятидесятницы; для Минеи — канон Благовещению, Иоанну Предтече 7 янв., брату своему Феодору Начертанному 27 дек и на большую часть дней года более 180 канонов, из которых не все употребляются ныне вместе и Иосифом Песнописцем (см. ниже) это самый плодовитый творец канонов. Георгий, сначала хартофилакс св. Софии, потом митр. Никомидийский, друг патр. Фотия, пропо {с. 413} ведник IX в., написал для Триоди канон на неделю Мытаря, для Минеи каноны Введению, Зачатию, предпразднеству Сретения и Благовещения, Положению пояса Богоматери 31 авг., Кресту 31 июля и нескольким святым. Митрофан, еп. Смирнский, сторонник патр. Игнатия в его споре с Фотием, написал для Октоиха Троицные каноны и должно быть, некоторые Богородичные. Иосиф Песнописец († 883 г.), сицилиец, много потерпевший в течение долгой жизни за иконы, пополнил Октоих до настоящего его вида (после Иоанна Дамаскина, Феофана и Митрофана) покаянными канонами в понедельник и вторник, канонами Предтече, Кресту, свт. Николаю и всем святым, пополнил и Триодь до нынешнего вида канонам Самаряныне и, должно быть, другими и трипесенцами на все дни Пятидесятницы; то же сделал и для Минеи, составляя каноны главным образом на дни, опущенные Феофаном, около 180 канонов, в том числе на большинство предпразднеств. Менее плодовитые, но большей частью столь же талантливые песнописцы: Феостерикт нач. IX в., Вифинский инок, ученик прп. Никиты Мидийского, автор Богородичного канона: «многими содержим напастьми». Сергей, иерусалимский инок, называемый посему Агиополитом или Святоградцем, исповедник за иконы при имп. Феофиле (829–824 г.), историк, автор стихир на 8 сентября, 21 ноября. Кассия или Икасия, едва не ставшая женою того же императора, основательница Константинопольского монастыря, пополнившая четверопеснец Космы на Великую субботу, автор и других канонов ныне не употребляющихся, и стихир на Рождество Христово, 25 июня, 15 ноября, 13 дек., может быть и на Великую среду и др. Игнатий сначала иеродиакон и скевофилакс св. Софии, затем митр. Никейский, IX в., автор канона Одигитрии (ныне 22 окт., 8 и 28 июля), 42 мчч. 6 марта, мц. Татиане 12 янв., мц. Ксении 24 янв., прп. Никифору 12 марта Арсений, архиеп. Корфу, современник Фотия, который вел с ним переписку, автор канона на елеосвящение и нескольких стихир на 6 сентября, 8 ноября, 29 июня, 20 июля Ефрем, еп. Карийский, тоже современник Фотия и автор нескольких стихир на 3, 9, 20 сентября, 1, 8 ноября, 20 июня, 8 авг. Анатолий еп. Солунский IX в., автор стихир вмч. Димитрию Солунскому, должно быть, многих двенадцатых праздников, их предпразднеств и важнейшим святых разных ликов. Марк, инок лавры св. Саввы. Потом эконоом св. Софии и еп. Отрантский (= Идруитский) в Калабрии, подвижник и прозорливец, IX–X в., дополнил четверопеснец Космы на Великую субботу (в нынешнем каноне остались его тропари до 6 песни, и ирмосы, думают, Кассии), написал, может быть, молитву Св. Троице на воскресной полунощнице; ему приписывают уставные указания на случай стечения подвижных праздников с неподвижными «Марковы главы», которые в древних уставах не

надписываются его именем и вообще, видимо, слагались постепенно. Имп. Лев VI Мудрый († 916 г.) — автор евангельских стихир, стихир прав. Лазарю (и канона ему же, не употребляющегося), Пресв. Троице, на 16 авг.; ему же приписывают стихиры с надписанием «Византиева», т. е. византийца: 1, 2, 16, 23, 25 сентября, 8, 11, 14 ноября, 4, {с. 414} 6, 17 декабря, 1 янв., 25 марта, 11, 24, 29 июня, 20, 26 июля, 6 авг. Имп. Константин VII или VIII Багрянородный, сын Льва VI, († 959 г.), автор воскресных ексапостилариев. Симеон Метафраст (т. е. перелagатель житий святых), по чину логофет Византийского двора, тайный подвижник († 940 г.), автор канона на плач Богородицы на повечерии Великого пятка, стихир великого канона, может быть трипеснцев на предпразднества Рождества Христова и Богоявления [210], канона Марии Египетской 1 апр. и разных молитв. Василий, родом Пагариот архиеп. Кесарийский, X в., автор стихир 1 янв., и, должно быть, канона Введению и Николаю — вторых из нынешних. Георгий Скилитца, XI в., ранее наставник Константинопольского училища, проповедник (по прозванию Μαυρόπουλος), автор многих покаянных канонов Господу Иисусу (25 канонов), из коих один ныне при акафисте, Пресв. Богородице (60–70 канонов), из коих некоторые (не менее 4-х) на повечериях, а также в службах 1 субботы поста, 27 и 30 янв., канонов Иоанну Предтече (11 канонов), из коих один 29 авг., канона Ангелу хранителю — нынешнего («Неусыпаемого хранителя...»); написал новоустановленные при нем службы трем святителям 30 авг. и прп. Феодору Тирону в 1 суб. Великого поста. Павел Амморейский, основатель Евергетидского монастыря XI в., автор стихир Богородице на Господи воззвах воскресной вечерни (идеже несть Минеи) и литийных стихир на освящение храма. Христофор, патриций и проконсул Митилеенский, XII в., автор Стишного пролога (см. выше, стр. 401) и канона сырной недели. Никифор Влеммид, ученый экзегет (XIII в.), которому приписывается составление «избранных псалмов» (к величаниям) [211]. Григорий Синаит, XIII–XIV в., т. е. инок синайский сначала, потом афонский, основатель своего монастыря в Македонии, автор Троичных величаний на воскресной полунощнице, канона Кресту, св. отцам и Господу Иисусу, не употребляющихся ныне. Герман, патр. Константинопольский, «новый», 1226–1239 г., автор стихир и второго канона на неделю св. отец, ближайшую к 16 июля, и службы отцам в ближайшую неделю к 11 окт. Никифор Каллист Ксанфопул, историк XIV в., автор синаксарей Триоди и службы Живоносному Источнику. Филофей, патр. Константинопольский (1354–1376 г. с перерывом), ранее игумен афонский и архиеп. Гераклийский, должно быть, автор известного Δάταξις' α (см. выше, стр. 374), автор нескольких канонов святым, покаянных канонов, литийных молитв (ныне не употребляемых), а также припевов к избранным псалмам, похожих на наши величания и послуживших, должно быть, образцами для них (см. ниже). Николай Малакс, священник Навплийский XV в., дополнял своими песнями и службами богослужебные книги, например, составил «последование великих часов накануне {с. 415} Пятидесятницы», трипеснцы на каждый день Успенского поста, службы на некоторые числа месяцев; эти дополнения вошли в некоторые печатные издания (например, упомянутые часы в Пентикостарий Венецианск. изд. 1579 г.), но впоследствии были исключены; осталось только несколько стихир его в Минее: 30 ноября, 17 дек., на малой вечерне Недели Православия. Не всех указанных песнописцев можно признать с одинаковою уверенностью признать авторами тех песней, которые им приписываются; приходится верить свидетельству об этом древнейших рукописей, которые все же позже авторов на века два–три. Кроме того, для значительного количества песнопений, особенно

стихир, тропарей и седальнов совершенно неизвестны их авторы, и можно только гадать приблизительно о месте и времени их происхождения. И так иногда с важнейшими песнопениями. Так, ничего не известно об авторе кондаков воскресных; судя по тому, что уставы до XV в. не знают их, они появились около этого века, Неизвестно ничего об авторе нынешних величаний и аналогичных им «похвал» в Великую субботу: о величаниях совершенно не упоминают Типиконы ни греческие ни славянские, они помещались и помещаются только в Псалтирях следованных и нынешний свой вид имеют в ркп. XV в. [212]; о «похвалах» же в Великую субботу {с. 416} не упоминают еще греч. Типиконы и XIV в. (например, Моск. Синод. библ. № 381), но славянские этого века (например, Моск. Синод. библ. № 328/383) говорят уже о «Похвале»; Псалтири следованные и в XV в. имеют по одной похвале на каждую статью (первую из нынешних); и только в Триодях XVI в. и первопечатных греческих появляются они в целом нынешнем виде.

Произведения исчисленных церковных песнописцев, употребляющиеся до сих пор на богослужении, конечно, не скоро получили общее распространение и признание, и не дошли до нас в неизменном виде и составе. Как и ранее, теперь тоже появлялись подле них и другие песнописцы, в некоторых церквах (например, грузинской) свои национальные песни, которые принимались в состав богослужения и только с течением времени были вытеснены греческими. Так в грузинской Праздничной Минее с триодными вставками и Октоихом по ркп. Тифлисского «Общества распространения грамотности» № 425 X в. на Рождество Христово и Богоявление каноны грузинского песнописца, каноны же на эти праздники Иоанна Дамаскина и Космы положены первого в неделю пред праздниками и второго в навечерия [213]. В славянской Триоди Цветной Моск. Синод библ. № 896/428 — 1311 г. на Антипасху не тот канон, что ныне (следовательно не Иоанна Дамаскина), также как и на Вознесение второй канон не нынешний. Не говорим о менее важных службах и праздниках: в рядовые дни Триоди, также как в менее знаменательные недели ее, как например, 2-ю, 4-ю, в седмичные дни Октоиха каноны в рукописных Триодях и Октоихах часто не те, что ныне, или если те, то имеют лишние или другие тропари, или же меньше тропарей; стихиры же и седальны отличаются еще меньшею устойчивостью, даже и для 12 праздников. [214].

{с. 417}

Русские песнописцы

Когда в календарь внесены были памяти славянских и русских святых, написаны были и службы им. Имена сербско-болгарских песнописцев неизвестны. Из русских же известны: Григорий инок Печерский XI в., называемый современниками «Творцом канонов», автор должно быть, службы Владимиру св. и Феодосию Печерскому (автором последней службы считают также Иакова Черноризца, инока Печерского XI в.); какой-то Кирилл монах, автор канона св. Ольге (служба ей еще приписывается «Пахомию св. Горы», может быть автору службы и св. Михаилу Черниговскому); Пахомий Логофет, сербский ученый, вызванный кн. Василием III († 1462 г.), автор канонов свт. Алексею, прп. Сергию, прп.

Никону, свт. Ионе, Стефану Пермскому, службы на перенесение мощей свт. Петра; Михаил, в мон. Илия, Тучков и инок Макарий по поручению митр. Макария (1542–1564 г.) написали службы, первый — св. Александру Невскому, второй прп. Макарию Калязинскому († 1483 г.) 17 марта; Иродион, ученик прп. Александра Свирского († 1553 г.) и игумен его обители, написал службу ему на 30 авг.; царевич Иоанн, сын царя Иоанна IV, написал службу прп. Антонию Сийскому († 1557 г.) 7 дек. [215]; Киприан, митр. Крутицкий († 1635 г.), написал службу на перенесение ризы Господней 10 июля; Епифаний Славинецкий († 1675 г.), вызванный из Киевской академии в Москву при патр. Никоне для исправления и перевода книг, написал канон свт. Алексею 12 февр.; свт. Димитрий, митр. Ростовский († 1709 г.), написал службу свт. Гурию 4 окт. [216]; Феофан Прокопович архиеп. Новгородский († 1736 г.), должно быть, написал, по поручению имп. Петра I, службу на память Полтавской победы 27 июня и на перенесение мощей св. Александра и заключение мира со шведами — 30 авг. (первую — может быть, Феофилакт Лопатинский († 1741 г.)).

Латинская гимнография

IX–XIV вв. дали много и для латинской гимнографии, ожившей после неблагоприятных для нее течений в VI–VIII в. (см. выше, стр. 304, 334) в лице Беды Достопочтенного († 735 г.; его *Liber hymnorum* утерян) и вслед за греческой заменившей теперь древне-классический метрический размер тонико-силлабическим (см. выше, стр. 333).

Важнейшие песнописцы: Павел Варнефрид, по прозв. Диакон, монах Монтекассинский (в Италии, † ок. 790 г.), написал 3 гимна на праздники Предтечи; Алкуин, аббат Турский, придворный ученый Карла Великого († 807 г.), написал *sequentia* (гимн между чтением Апостола и Евангелия на миссе, припев к аллилуиа) Арх. Михаилу; Павлин Аквилейский († 802 г.) — автор нескольких гимнов ап. Петру и Павлу; Рабан Мавр, аббат Фульдский, затем архиеп. Майнцский († 856 г.), написал гимны Арханг. Михаилу и Рафаилу, всем святым, и должно быть, на Пятидесятницу {с. 418} (приписываемый имп. Карлу Великому); папа Иннокентий III († 1216 г.) — гимн на Пятидесятницу; знаменитый богослов Фома Аквинат († 1274 г.) — гимны на Пасху и на праздник Тела Христова; Джакопоне да Тоди († 1306 г.) автор *Stabat mater*. Вошло в богослужение и несколько гимнов XV и даже XIV в. [217].

Дисциплинарная часть уставов

С самого появления отшельничества и монашества, богослужение стало рассматриваться только как одна из составных частей подвига вообще. Весь день инока, да и каждого христианина должен быть богослужением, и церковная молитва служит лишь высшим моментом этого последнего. Поэтому в первоначальных монашеских правилах, например, прп. Пахомия и Саввы, богослужению уделяется очень мало внимания. Не то с IX в. Устав прп. Феодора Студита, насколько его можно восстановить по его сочинениям, а равно древнейшая запись этого устава в так называемом Ипотипосисе, также как Диатипосис прп. Афанасия Афонского, около 1/4 своего содержания отводят богослужению. Но и здесь оно лишь небольшая составная часть общего подвига. Ктиторский Студийские

Типиконы XI и следующих веков уже по преимуществу памятники богослужебного характера и дисциплинарная часть в них занимает немного места. Еще меньше места занимает она в Иерусалимских Типиконах, иногда почти исчезая совсем. Все же, по самой идее православного богослужения и по историческим обстоятельствам его развития, в котором такое большое значение имело иночество, богослужебный устав до сих пор по справедливости не обходится без дисциплинарного элемента, как ни мал он в нынешнем Типиконе по сравнению с его родоначальниками IV–VI веков. Этот элемент в нем, дисциплинарная часть его, в настоящий период истории устава продолжала свое развитие. Развитие это направлялось как в сторону сокращения дисциплинарной части в Типиконе, так и к смягчению ее требований.

Монастырская дисциплина у преподобного Феодора, в Ипотипосисе и Диатипосисе

Упадок монашества и строгости жизни в нем, чем иногда оправдывали свое гонение на него императоры-иконоборцы, заставил прп. Феодора позаботиться о прочной организации своего монастыря, насчитывавшего до 100 монахов. В своих увещаниях инокам он нередко настаивает на неуклонном соблюдении заведенных им порядков, придавая вообще большое значение воле настоятеля и повиновению ей: «каждый из вас пусть во сниманием смотрит, как и куда направлять шаги, согласны ли они с моей смиренной заповедью, с киновиальным правилом, с требованием отсечения своей воли» [218]. От игумена он требует: «без крайней нужды не изменяй начертания и {с. 419} правила, какие ты получил от нашего смирения во всем» [219]. Верность монашескому уставу у прп. Феодора поддерживается с одной стороны системой монастырской иерархии, с другой кодексом наказаний за нарушение его — епитимиями. В монастырском управлении после игумена вторую ступень занимал вторствующий (ср. в Пахомиевых монастырях, выше, стр. 211), ὁ τὰ δεύτερα φέρων, ὁ δευτερεύων, [220] его ближайший помощник и заместитель, — почти то же, что еkkлисиарх позднейших уставов. Третью ступень занимал эконо́м [221]. Затем следуют епистимонархи — разбиравшие проступки и назначавшие епитимьи; по Ипотипосису «им доносится о погрешениях меньших, и они принимают меры исправления» [222]; таксиархи указывали места всем на собраниях, по Ипотипосису — напоминали братьям стоять на хорах чинно; при св. Феодоре их было 4, Ипотипосис назначает два на двух хорах [223]; надзиратели (ἐπιτηρήται) — наблюдали за исполнением монастырского устава [224]; по Ипотипосису их назначается два каждый вечер; они «после клепания в било побуждают ленивых идти на вечерню и на повечерие, а по окончании последнего осматривают тайные места в монастыре и собирающихся на безвременные сходбища разлучают с подобающею строгостью» [225]; будильщик, ἀφουλιστής, по св. Феодору будит братию к утрени [226], по Ипотипосису во время чтений на утрени, тихо обходя братию, будит заснувших [227]. Упомянуты также у св. Феодора κελαρίτης — заведующий провизией, и ἀριστητάριος, букв. заведующий завтраками, трапезарь [228]. Диатипосис из этих должностных лиц (начиная с епистимонарха) не указывает таксиархов, но определяет обязанности епистимонархов, как Ипотипосис таксиархов: им же он поручает первую половину обязанностей надзирателей — отправлять в церковь после благовеста запоздавших, прибавляя, что у оставшихся (в келии на время службы) они требуют отчета в этом, и если

тут остались не по приказанию и по нужде, то умеренными епитимиями побуждают их к исправности; кроме того Диатипосис говорит об одном лишь надзирателе, который «денно и ночью обходя келии, службы и другие места лавры с подобающею строгостью и должною епитимиею разводит предающихся беседам и безвременным прогулкам»; наконец Диатипосис указывает и должность дверника (θυρωρὸς), который заведывая входом в церковь требует от неспешивших к началу службы ответа в запоздании, а выходящих безвременно после одного или двух раз не выпускает. Об епитимиях, хотя Ипотипосис и Диатипосис упоминают неоднократно, но не указывают их видов и степеней, {с. 420} безмолвно отсылая таким образом к специальным наставлениям о них прп. Феодора в «Монастырских епитимиях» [229] и «Большом Катихизисе» (§ 60, 69). В епитимиях прп. Феодор очень близок к патр. Константинопольскому Никифору († 828 г.) в его «Епитимийных канонах» [230]; от Василия Великого прп. Феодор отличается предоставлением меньшего усмотрения начальствующим в назначении епитимий [231].

Степени епитимьи у прп. Феодора: 1) отлучение, ἀφορισμὸς — т. е. удаление на некоторое время от общения с братией в трапезе, молитве и работе [232]; оно назначается у прп. Феодора в 23 случаях, например за кражу, возбуждение братии против настоятеля, уклонение от исповеди и причастия, нерадение по службе, праздничатание по монастырю, утайку чужих проступков (между прочим, и за чтение на память братьям из списывавшейся книги); 2) сухоядение (ξυροφαγία) — питание хлебом и водою, должно быть, один лишь день каждый раз, за менее важные упущения по службе, за опоздание к богослужению; 3) поклоны (μετάβαια) в разном количестве в церкви или келии; 4) стояние (παράστασις) за трапезой или в церкви при выходе братии (последнее — в согбенном положении — за незначительное опоздание к службе); если первое назначалось за разбитие посуды, то виновный стоял с черепками. Не говоря определенно ни об одном из этих видов епитимьи, Ипотипосис и Диатипосис указывают один лишь, но более суровый вид ее — заключение в особое помещение (ἀφοριστήρια) на сухоядение для непокорных и упрямых, причем первый замечает, что «исправление посредством бичей (δὲν μαστίγων, ср. выше, стр. 195 о Нитрийском монастыре IV–V в.), идущее мирянам, справедливо отвергнуто нашими св. отцами» (Ипотипосис § 25). При недействительности епитимий прибегали к удалению из монастыря (по Диатипосису). Из проступков с особым негодованием говорит Диатипосис о краже: «производящие какую бы то ни было покражу вещей обители заслуживают смерть Анании и Сапфиры; но те телесно, а эти душевно наследуют смерть с проклятием» (§ 33). Из внутренней жизни монастыря оба памятника касаются следующих сторон. Ищущий поступления в монастырь 2–3 недели должен жить в монастырской странноприимнице, знакомясь с порядками, и поучаясь игуменом; после этого «оглашения принимаемый вводился в собрание братий, делал им поклон, а они молились за него (Ип. § 24, Диат. § 11). От монахов требуется полная нестяжательность: нельзя иметь и собственной мебели (Диат. § 30). Наиболее внимания уделяется богослужению. Из служб в Ипотипосисе указываются часы только для литургии в пост: когда трапеза в 9 ч. (= 3 ч. дня), литургия в 6 (12) ч., в непостные дни в 3 (9) ч. (§ 27); по Диатипосису утренняя будничная в 7 ч. (1 ч. ночи), воскресная в 6 (12 ч. ночи), праздничная в начале 5 (10 ч. § 7). В Четыредесятницу 1-ый час указывается совершать отдельно от утрени на рассвете (Ипотипо {с. 421} сис, § 14). Запрещается стоять в церкви с жезлами и даже входить туда с ними, пользоваться при коленопреклонениях скамейками (σκαμνίους Диат. § 13). По Ипотипосису ежедневно в начале 4 песни канона игумен выходит из хора

и, садясь, принимает братию на исповедь; по Диатипосису он делает это, когда захочет, и может исповедь поручить другому (Ипот. § 22. Диат § 29). Под неделю Ваий на Господи воззвах переменялись хоры, очевидно на весь год: правый становился левым и наоборот, — конечно в виду большей трудности и большего количества пения на правом хоре (почему об этом сказано в статье «О соразмерности в службах», Ипот. § 34). В Четыредесятницу назначается престарелый (по Диат — «разумный») брат, который с 3 ч. (9 ч. утра) обходит все службы и в каждой, сотворив метание, говорит: «братие и отцы, да внимаем себе, ибо умираем, умираем, умираем»; по другой ркп. еще: «припомним и о небесном царствии»; по Диатипосису «о вечном мучении»; по Диатипосису в ответ на это братия «оставляют работу, встают, говорят Трисвятое и опять садятся» (Ипот § 23. Диат § 9). В особой статье «О соразмерности в службах» оба памятника регулируют физические работы и дают программу монастырского дня. По Ипотипосису телесными трудами братия занимаются все с восхода солнца или по отпетию 1-го часа, когда часы полагаются, до 6 ч. (12 ч. дня); от 6 до 8 (12–2) полагается отдых братии, есть ли обед или нет; с 8 (2) ч. до вечерни опять работы: после вечерни, «каждый уединяется, как желает» (§ 33). Диатипосис указывает дни, когда нет работ: это 1-я и великая неделя Четыредесятницы и неделя Пасхи, особенно до среды; подразумеваются и др. великие праздники. Диатипосис не говорит об обеденном отдыхе, а подробно занимается столом для несущих тяжелые работы — кузнецов, погонщиков, корабельников, плотников, виноградарей и пекарей; этим работникам до общей трапезы дается в 3 ч (9 ч. утра) в большие посты хлеб и в малые и обычные дни и вино, и на трапезе им прибавляется лишний красоволь вина; в дни, свободные от работ, они довольствуются общим положением (Диатипосис § 25, 26). В праздник, когда нет работ, рекомендуется братии чтение книг из монастырской библиотеки; Диатипосис дает общий совет относительно этого, а Ипотипосис определяет и порядок выдачи книг: библиотекарь ударяет однажды в дерево (било), братия идут в библиотеку, там каждый получает книгу, а пред вечерней, опять по удару била, сдает ее (Ипот. § 26. Диат. § 28). Не выучившие Псалтири являлись на утреню только к канону по троекратному удару в било канонарха, употребляя начало ее (кафисмы) на изучение Псалтири (Ипот. § 36). Оба памятника подробно определяют качество и количество одежды (см. гл. 39 Тип.) и пищи на весь год, преимущественно же в посты (см. гл. 32 и 33 Тип.). Здесь особенностью настоящих памятников, по сравнению с Иерусалимскими уставами является разрешение для всей Пятидесятницы, для великих праздников, случающихся в среду, пятницы и в малые Четыредесятницы, а также для вечера Великой субботы, сыра и яиц; для Великой субботы это разрешение не дается {с. 422} позднейшими рукописями Ипотипосиса (Ипот. § 28, 29, Диат. § 14–18). Эта статья Ипотипосиса, хотя вошла в Студийско-Алексиевский устав в смягченном виде, вызвала большие споры в России XII–XIII в. ввиду разноречия ее с древними канонами и Иерусалимским уставом (см. ниже). В обоих памятниках согласно определяется поведение за трапезою. «Когда братия сходятся обедать (Диат.: «по звуку колокольчика», κώδovος) в устах у них должен быть стих» (молитвенный, по поздн. памятн. — «Господи Иисусе Христе сыне Божий помилуй нас»), по Диатипосису — так же, «и когда встанут из-за стола, до тех пор, пока отошедши в притвор, не принесут благодарение за то, что покушали» садятся за столы по 9 человек (Диат.), по указанию надзирателя наблюдающего, чтобы не было пустых мест; сидят за трапезою в кукулях (Ип.); бывает и чтение, «которым (Диат.) распоряжается ектлисиарх, заботящийся «о том, чтобы чего не

успели прочитать в церкви, то было прочтено за трапезою и ничего не было опущено»; «знаком окончания чтения бывает стук ложек, бросаемых одновременно в тарелки при последнем кушанье; равным образом и к наливанью вина и к подаче кушаний дается знак посредством ударения» (Диатипосис — звонком. Ипот. § 28. Диат. § 14). — Наконец Диатипосис предусматривает и оставление братом монастыря, «если он не имеет душевного покоя в нашей лавре»; оно должно быть не тайным бегством, а происходить с предупреждения об этом «духовного вождя», «чтобы и удаление из монастыря было с молитвою и благословением, а не с запрещением, не с проклятием, не с отлучением от св. Отцев» (§ 31).

Дисциплинарная часть Святогорского устава

Великий синаксарь Афоно-Иверской лавры XI в. (см. выше, стр. 372, прим. 4), образец святогорских уставов, в дисциплинарной части представляет сокращение и небольшое изменения Диатипосиса; из него здесь оставлены отделы о часе служб, о пище, о соразмерности в службах, о нестяжательности, о порядке оставления монастыря, о заключении, об одежде и нерабочих днях. Часы службы указываются для утрени: во весь год утренья будничная в 8 ч. (2 ч. ночи); (часом позже чем в Диатип.), в воскресенье в начале 7-го и праздничная в начале 5-го (немного позднее, чем в Диат.), в двенадцатидневие, сырную неделю и вторые дни великих господских праздников к нач. 9 ч. (ок. 2 ч. ночи); в Великий пост к началу 6 ч. (ок. 11 ч. ночи). Относительно постов отменяется разрешение Диатипосиса на сыр для Пятидесятницы и для праздников в многодневные посты и сохраняется это разрешение для праздников в обыкновенные среду и пятницу. Занятым тяжелыми работами в пост дается пища в 6 ч. (не в 3). Приобретать монахам запрещается деньги (о мебели умолчано). Из епитимий сохраняется заключение с замечанием: «наказание же побоями или другими, уместными в миру средствами, нашими отцами осуждено, хотя в случае крайней нужды позволительно прибегать и к ним». При желании оставить монастырь «игу {с. 423} мен вручит уходящего другому игумену, или предпримет другие какие-либо меры». Праздничные дни делятся на нерабочие для всех, и работников, и нерабочие только для братии; к первым кроме 12 праздников относятся 13, 26 сентября, 8, 14 ноября, 6, 9 и 26 дек.; 1 янв.; 23 апр.; 8 и 24 (Симеона Чудотворца) мая; 24, 29 июня; 29 авг.; ко вторым: 20 сентября; 18, 23 и 26 окт.; 1, 13 ноября; 4, 13, 27 дек.; 17, 20, 25 янв.; 17, 24 февраля; 9 марта; 8 июня; 1, 8, 20, 27 июля; 31 авг.; малое количество «мирских» праздников (для рабочих) Синаксарь объясняет малочисленностью рабочих в монастыре (4 только) и большим жалованьем им [233].

{с. 424}

Дисциплинарная часть Студийско-Алексиевского устава

На основе Ипотипосиса выработана дисциплинарная часть в Студийско-Алексиевском уставе (XI–XII в.), который был так долго регулятором монашеской жизни в России. Но первоисточник здесь подвергся и большим изменениям, чем, например, в Иверском «Синаксаре», и значительно расширен: из 281 листов древнейшей рукописи этого устава

дисциплинарная часть занимает более трети: 85 листов. Позднейшие рукописи оставляют без изменения эту часть устава. Из должностных лиц Ипотипосиса не упоминаются таксиархи и надзиратели; их обязанности, по-видимому, передаются епитимонархам, наименование которых переведено по-славянски «хитрецяначальника» [234]; их было двое (л. 215). Первым лицом после игумена был эконо́м («иконом»); но в церкви, если эконо́м не имел священного сана, первым после игумена считался старейший из священников (л. 266 об.). Затем такие «служьбьници» (служебницы): «коутьник» — главный начальник над трапезою (то, что у св. Феодора — келарь и трапезарь); «иже старей на обою сторону церкви», т. е. два хитрецяначальника, хотя они (по другому месту устава) в церкви ставятся непосредственно после игумена и эконо́ма (л. 266); «пономарь — съсудохранильник; житници ключарь; иже о больных стоит (больничный); иже въспоминае (будильщик?) [235]; деместик церковный (= канонарх); книжный хранитель; келарь (заведующий одеждой?) и старейший странноприимец». Игумен увольняет (а след. и назначает) всех должностных лиц (л. 225 об., 226). Повиновение игумену должно быть такое же, как военачальнику. Пред разговором с ним, или завидя его, кланяются «вельми» («Мнишеский заповеди живущих в киновии рекъше вкупе жити», л. 216 об.). Одна из главных обязанностей игумена — почаще наставлять монахов и всех вместе и каждого отдельно («О том, еже чясто оглашати мнихы» л. 223). Денежные дела монастыря игумену рекомендуется вести с ведома и при посредстве других должностных лиц; деньги хранить в ящике запечатанном им, эконо́мом и кутником (л. 226 об.). Указывается порядок избрания игумена: после смерти игумена братия «по три дни общую молитву и пост сотворивше, тепле Божество да умолят, яко достойного поставити»; «посем предлежащу св. евангешия, да изберут его же ведят»; избранный должен быть не моложе 33 лет, из постриженников монастыря, а не посту {с. 425} пивших из другого монастыря, чтобы не опечалить местную братию необходимостью «от чужаго пасеным быти» и чтобы игумен не погубил «устав божеств. отца нашего Ильи и Феодора»; нужно избирать также «брачные отнюдь беседы не причастного» (не вдового и не оставившего жену), чтобы не отвлекала от монастыря «любовь к роду»; рекомендуется избирать из «священных» или «великих скимных»; если избрание не единогласное, избирают трех кандидатов и представляют патриарху. («О игуменех», л. 238 об.–241). Что касается духа самого управления монастырем, то ктитор хочет, как мы видели, чтобы здесь соблюдались начала прп. Феодора, почему в конце устава прилагается перевод (неоконченный) епитимийника прп. Феодора под заглавием «О останцех церковных правил» (л. 280). Устав много отводит места приему в монастырь. Штат монастыря определяется в 40–50 или более иноков, «кроме сущим по селом» («О числе мних» л. 231 об.). Неизвестных лиц нужно пред приемом год испытывать, из других монастырей принимать только с хорошими отзывами; священников и диаконов из других монастырей допускать к служению только через 3 месяца по изучении всех порядков монастыря. Нельзя требовать от поступающих взноса на монастырь («О попех и диаконых», л. 232–234 об.). Делаящие большие взносы не смеют претендовать ни на какие удобства в монастыре («О приношениях», л. 234); принимать на таких условиях в монастырь хуже, чем делать заем. В случае недостатка средств в монастыре лучше что-нибудь заложить или позаимствовать у патриархии или ее монастыря («О отрицании», л. 235 об.–237). В связи с этим устав запрещает и погребать кого-либо в монастыре, «аще и что того ради подаст»; при этом ктитор-патриарх замечает, что и для себя он устроил гроб в монастыре не по своей воле, а по просьбе монахов; сам же он имел желание быть погребенным в Студийском монастыре, где молодым принял

пострижение и подвизался до самого патриаршества («О том яко не погребати никоже в манастири», л. 237 об.). Ктитор хочет сделать монастырь, по образцу великих древних, возможно более изолированным от мира: выходить из монастыря можно только с позволения игумена; посетители принимаются первоначально только в странноприимницу и о них докладывается игумену для дальнейших распоряжений. Для наблюдения за этим у внешних «странноприимных» врат монастыря находится один монах, а у внутренних три «от мужей старых и целомудренных и послушествованных от всех»; им можно чередоваться в посещении богослужения, а на своем посту рекомендуется читать Псалтирь и другие душеполезные книги. Женщинам безусловно запрещается вход в монастырь; дозволяется только царице с одной служанкой; придворным же ее «женам елико их по ней» можно войти в монастырь только «мъвьными» (банными или помойными) воротами в малую церковь; и царицу запрещается встречать всем, а только игумену, эконому, протопопу, пономарю и другим старшим («О странноприимницех», л. 229–231). На великий же пост от вечерни сырной недели до пятницы 6 недели монастырь затворялся безусловно, исключая случая привоза или же посылки кого-либо, для чего {с. 426} открывают задние ворота («Како подабае затваряти манастирь в св. Великий пост», л. 215 об.) [236]. С целью большей изолированности от мира монастырь должен был иметь у себя (как то практиковалось и древними высокоподвижническими монастырями) и такие необходимые учреждения, как больницу со врачом и аптекою, особый приют для престарелых иноков, находящийся в заведывании 8 старцев, причем подробно определяются средства на содержание его от монастыря пищею, дровами, маслом, свечами; в этот приют принимались на свое содержание и христоробивые миряне, причем тоже определяется подробно, за что берется с них плата, — не забыта плата за мыло в бане и «пърание риз их от единыя ближних жен» («О недужных и старых», л. 241–244). Средства содержания монастырь должен был снискивать себе главным образом трудами иноков; поэтому от физических работ не освобождается никто в монастыре, даже игумен. В частности и месить тесто должны все по очереди, для чего братия делятся на три «чины»: первый называется («наричется») чином игумена, второй эконома, и третий кутника; каждый из этих заведующих имел себе помощников: игумен кутника, эконом подъэконома, а кутник подкутника; рядом с ними и один из братий (специалист?) ставился во главе каждого чина; на его обязанности лежал и призыв к мешению. После шестопсалмия при начале кафисм этот последний, конечно приготовив все в пекарне, входил в церковь и сделав поклон на середине. Подходил сначала на правой стороне храма, потом на левой к каждому брату своего чина и с поклоном говорил «Господи благослови в пекльницу»; вызванные таким образом собирались пред царские двери и вместе с тем братом по окончании первого антифона подходили к игумену, кланялись ему до земли; вызывавший говорил: «Благослови. Помолися за ны, св. отче»; тот отвечал: «Бог спаси»; в пекарне часть месила тесто, а часть пела «шестопсалмие, канон один и прочее утрени»; по окончании работы возвращаются в церковь и поют с прочими, «а первый рядит по доспению теста»; просфоры месил один пекарь («О мешении», л. 227 об.–228). «Как месить тесто установлено самой братии, так и извне привозимые в монастырь тяжести, как-то дрова или вино и прочее, им самим повелеваем вносить с берега в монастырь и никто не должен из гордости стыдиться такого дела, но прежде всех преподобный отец игумен да работает с усердием и радостью, подавая пример своим духовным детям» («О приношении тяжце», л. 229) [237]. Устав увещева {с. 427} ет иноков все даваемые им поручения, особенно надзор за работами вне монастыря (где работы

должно быть, исполнялись преимущественно наемными руками под присмотром монахов), исполнять с постоянною мыслью о недремящем ое и бояться, как греха Анании и Сапфири или как святотатства, какой-либо недобросовестности («О посылаемых на службы», л. 219). В свободное время нельзя собираться для разговоров, нельзя ходить в келию другого и под предлогом учения. Желающие учиться собираются для этого в «трапезьницу» после утрени. Игумен заботится о том, чтобы каждый инок знал Псалтирь наизусть и пел ее в церкви по «живой книге душевной», в не искал книги там и здесь («Яко не подобает мнихом совокуплятися друг с другом», л. 220–221). В связи с внешней жизнью монастыря устав говорит «О одении мнишестем», (л. 223 об.–224) подробнее, чем нынешний Типикон (см. гл. 39 Тип.) и о бане: в нее ходят по билетам («печатам») от игумена, по-видимому, раз в месяц (место вытерто в рукописи), больные — по указанию врача (л. 225). — Обширные отделы устава под заглавиями: «Глава(ы) церковнаго правила, подобны перьвому уставнику (т. е. уставу о пище) различных глав в церковней простирающихся службе» (л. 245 об.–249), «О том, яко с колищем въниманием стояти мнихом на божественных славословлениях» (л. 249–250), «О стоянии в церкви мних» (л. 253), перемежающиеся чисто богослужебными параграфами (о том, как петь троичны, о количестве кафисм на утрени, о пении кафисм в субботу, о пении «Бог богом», т. е. 2-го антифона 7-ой кафисмы и «Хвалите Господа», т. е. 3-го антифона 20-й кафисмы, с особыми аллилуиариями, о припевах к хвалитным псалмам и Господи воззвах), — эти отделы посвящены поведению в церкви монахов. Здесь прежде всего определяется время для утрени: она начинается в Пятидесятницу в начале 9 ч. (3 ч. ночи) [238]; от Пятидесятницы до Великого поста. а также в воскресенья и Господские праздники всего года в 7 ч. (1 ч. ночи); в понедельник–четверг Великого поста в пол. 4 ч. (полов. 10 ч. вечера), в пятницу и субботу Великого поста в нач. 7 ч. (2 ч. ночи). С наступлением часа будильщик (убужаяй») встает и идет прежде всего к келии игумена, кланяется до земли и говорит у дверей совне: «Благослови и помолися за мя св. отче»; тот отвечает изнутри: «Бог спаси тя»; тогда будильщик у келии же возглашает очень громко «Благословите святии» и повторяет это также громко, проходя мимо всех келий. Между тем начинается клепание сначала на «горничным гостиньника биле» (в верхнее било у заведующего гостиницей), затем в большое било и наконец в малое (л. 246 об.–247). При входе в церковь делают земной поклон пред царскими дверьми, но не подходя для этого к алтарной преграде; чье место близ игумена, тот делает земной поклон и ему; братии поклона не делается (л. 253 об.–254). Утрениа начинается в притворе, а зимою (с Воздвижения) {с. 428} в церкви. В церкви братия стоят у стен, впереди священники в порядке их посвящения, затем диаконы и т. д.; впереди всех на правой стороне — игумен, на левой — эконом. Стоять требуется не нагнувшись, бодро, ноги вместе, руки соединив под мантиею, не чесаться («еже бо блъсе, съмуши, въши или иному чему спадшю, абие на то помысл превращати и чесати, сему убо главу, сему же нозе, овомуже и ино нечто от телесе чясть, или влагати руце внутрь одеяния, не становита мужа будет, к зело нероды и нетерпелива», — л. 245 об.–249). Начинать пение, оканчивать его и творить поклонение после него нужно одновременно со старейшим (л. 254). Указывается, какого характера должно быть пение шестопсалмия, троичных и Бог Господь (см. ниже, 2 гл. Тип.). Чтец во время чтения должен быть непокровен, так и при трапезном чтении (л. 213). От епистимонархов («старей обою страну») требуется тщательное обережение от порчи богослужебных книг (держат их под замком, не позволять касаться нагими перстами, не капать воском, не окропить слюною, — л. 261). В частности из дисциплинарно-

богослужбных сторон монастырской жизни устав подробно определяет чин целования после повечерия (л. 265), чин воздвижения Креста (л. 261), чин погребения монашеского (л. 273 об.); указывает когда братии стоять в церкви со свечами: на «священие (храмовой праздник) церкви или притвора», на Богоявленское освящение воды, в неделю ваий, в Великий вторник при пении стихир св. страстей и в Великую неделю («Колижды хотят мниси взимати свеще», л. 271 об.–273). Назначается в Великий четверг чистить, а в Великую пятницу мыть церковь и указывается при этом, как освещать ее в Великую субботу и Пасху («О посвете церковнем», л. 278–279; см. ниже «Великая суббота»). В тесную связь с богослужением восточные уставы всегда ставили пост, почему Студийско-Ал. устав и начинается свою дисциплинарную часть отделом о постах («Уставник рассматривая о брашне же и питии мнихом...» л. 196–212) и монастырский стол определяет на весь год еще с большею подробностью, чем нынешний Типикон. В этом отношении Студийско-Алексиевский устав прежде всего указывает порядок за трапезою, давая так названный впоследствии «чин о панагии» с не менее сложным ритуалом, чем нынешний, не только вместо панагии (Богородичной просфоры) возвышается блюдо с укрухами (л. 196 об.–201); делается замечание о порядке трапезы для не обедавших вместе со всеми — келаря и прислуживавших («О вѣторей трапезе», л. 201), о вечерней трапезе («О вечернии», л. 202), о чтении за трапезою и внимании к нему, запрещение быть недовольным кушаньями [239] (л. 203–204) и, наконец, подробное распределение кушаний на все посты (л. 205–211, см. гл. 32 и 33 Тип.). Эта статья заключается особым чином (коляды), т. е. исполнения певцами за трапезою пасхальною, успенскою, рождественскою и Богоявленского тропаря. кондака, икоса и ипакои, после чего певцам вручалось от игумена вознаграждение — {с. 429} «благословение по предании от кута» [240] («Коляда», л. 211 об.). Запрещается держать в келье пищу или посуду для приготовления ее; если иноку нужно предложить пищу посетителю или гостю своему, то это можно сделать только за общею трапезою с разрешения игумена (л. 213–214). Отдел о трапезе заключается указанием, «како подобает возжягати огонь, идеже пекуть и в поварници» (л. 216): повар входит в храм, трижды кланяется до земли «пред чистыми преградами» (иконостасом) и просит огня от церковника; тот омакает рогоз в светильник и зажигает от св. света [241]. В другом месте устава определяется в цифрах праздничное довольство монастыря (включая конечно и посетителей): 8 сент., 21 ноября, 6 янв., 2 февраля, 25 марта — хлеба спуды (неизвестная мера сыпучих тел) 3, вина меры 3; 29 июня, 6 авг., Вознесение, Пятидесятница и Нед. всех свв. — хлеба спуды 3, вина меры 2; 14 сент. и 6 дек. — хлеба сп. 3 и вина 1 м.; 23 апр. хлеба сп. 1 и вина 1 м.; в храмовые же праздники монастыря это довольство значительно увеличивалось: 15 авг. хлеба сп. 10, вина мер 10, кутии и пшеницы сп. 4, сочива сп. 4, воды 2; 11 ноября на св. Феодора Студита — хлеба сп. 6, вина м. 8, кутии сп. 6, сочива сп. 6; 17 марта на св. Алексия — 4 + 6 + 3 + 2; 24 июня 4 + 4 + 4 кутии; 27 июля — 3 + 3 + 3 + 2 («О издаянии», л. 244 об.).

Дисциплинарная часть древний ктиторских Типиконов

Немало отводят места дисциплинарной стороне монастырской жизни и все другие сохранившиеся ктиторские Типиконы. Большинство их имеет даже исключительно такое содержание, отсылая за литургическою практикою к другим Типиконам (см. выше, стр. 362–363). Но эти Типиконы не оказали влияния на нынешний наш устав: ни один из них

не старше Студийско-Алексиевского устава, который сохранялся в неизменном виде в России до введения Иерусалимского устава. Тем не менее сопоставление этих Типиконов со Студийско-Алексиевским уставом может показать отличительный характер последнего и объяснить, почему именно этому уставу выпал такой широкий и продолжительный район действия. Ни в одном из известных ныне ктиторских уставов административный отдел не касается в такой степени всех сторон монастырской жизни, как в Студийско-Алексиевском уставе. Они занимаются более вспомогательными учреждениями монастыря — больницами, странноприимницами, чем внутреннею жизнью монастыря. Иногда делаются и заметные отступления от заветов подвижничества. Так, например, организация Константинопольского Пантократорского монастыря напоминает скорее штат св. Софии Константинопольской, чем великие лавры древности; здесь те же церковные чины, включая и четырех женщин, убирающих храм и соответствующих «мироносицам» св. Софии и {с. 430} храма Воскресения [242]; черные работы лежат на четырех постоянных лицах, а не на всей братии по очереди [243]. Замечательна особенность в выборе игумена, представляемая некоторыми из этих Типиконов: избирали трех кандидатов и окончательное избрание решали жребием, причем хартии с именами избранных полагались на престоле и возносилась молитва, чтобы Бог явил достойного; хартию брал с престола священник, неграмотный монах или мальчик [244]. Замечательно также требование некоторых из этих Типиконов, например Евергетидского, чтобы Типикон прочитывался в начале каждого месяца за трапезою.

Типикон императрицы Ирины в дисциплинарном отношении

Из этих Типиконов заслуживает внимания Типикон имп. Ирины, как первый (и почти единственный) опыт женского монашеского устава. Разница от мужских уставов: легче постный режим: в среду и пятницу обычно елей; ежедневно не два, а два или три блюда; но вина не по 2 или 3 чаши, а по 1, с дозволением и прибавки по воле игумении; спят все в одной или двух комнатах, чтобы «все были явны всем»; видятся с родственниками мужчинами дозволяется только в воротах монастыря в присутствии игумении или честнейшей монахини; исключения не делается и для больных монахинь, которые приносятся к воротам на носилках. Священники должны быть монахи и евнухи. Они же являются экономами монастыря в виду неудобства для монахинь внешних сношений за монастырем. Должностные лица те же, что у прп. Феодора с небольшими дополнениями и изменениями: есть «житничная», «виночерпия», две «дохиарии» (одна для денежной отчетности, другая заведует одеждою), две «ергодотрии» — работодательницы, т. е. заведующие рукоделием. [245].

{с. 431}

Дисциплинарная часть в Иерусалимском Типиконе по грузинским и древнегреческим рукописям

В противоположность Студийским уставам, древние Иерусалимские имеют очень малую дисциплинарную часть. В древнейших списках Иерусалимского устава, например,

грузинском Шиомгвимском XIII в. и греческом Моск. Рум. Муз. Сев. собр. № 35/491 XIII в., дисциплинарные отделы вставлены там и здесь между литургическим материалом в первую общую часть Типикона, предшествующую месяцеслову и Триоди и излагающую чин воскресного и будничного суточного богослужения, так что эти отделы не только не образуют самостоятельной части устава, но едва заметны в нем; правила же поведения в церкви, составляющие в Студийских уставах наиболее видный дисциплинарный отдел, здесь большей частью размещены в чине самой службы, например, замечание о тишине во время шестопсалмия, о схождении ликов. Таким образом собственно дисциплинарная часть в упомянутых двух списках Иерусалимского устава имеет следующий немногосложный состав. При конце изложения будничной службы делаются такие замечания. «Нужно знать, что монах назначенный петь прокимен, после произнесения его кланяется свв. дверям, потом обращается на запад и стоит со скрещенными на груди руками, пока братия не скажут последнего стиха; после он кланяется и идет на свое место. Если положены паремии, он же читает и их, а также и Деяния апостолов на бдении, и «Бог Господь». Он же говорит «Всякое дыхание» и кондак после 6-ой песни канона. После 9-й песни священник говорит: «Свят Господь Бог» и начало «Слава в вышних Богу» на великом славословии. Упомянутый раньше монах говорит прокимны на литургии, он же читает и Апостол с «аллилуиа», если окажется знающим это. Если же нет, еkkлисиарх приглашает другого, умеющего; после прокимна они вместе вдвоем делают поклон. Нужно знать, что на утрени «Бог Господь...» и «аллилуиа», на литургии прокимны и Апостол поем и читаем стоя; во время чтения Евангелия, на херувимской песне, на «Отче наш...» и на «Да исполнятся уста наша...» открываем голову». При пении нельзя разговаривать на службе, а также выходить из церкви, но нужно ждать, когда предложится чтение; нельзя и входить при пении того хора, в котором кто-либо стоит, но ждать, когда начнет петь другой хор; взоидя в стасидию свою, нужно поклониться братии. По греч. рkp. наблюдение за этим возлагается на еkkлисиарха; грузинский же требует здесь от еkkлисиарха наблюдения за тем, чтобы никто не стоял без пары, один. Еkkлисиарх должен распорядиться чтобы стоящие в притворе братия не впускали в храм никого, ни монаха, ни мирянина, «когда церковь поет, что есть признак беспорядка» (поздн. рkp.: «но пусть ожидают отпуска», т. е. опоздавшие стоят в притворе до конца службы). Затем указывается порядок для чередования хоров при пении. «Хор, начинавший стихословие (кафисмы) на вечерни, должен начинать его и на утрени; он же начинает и песни (канон); из него же должен быть певец для прокимна, Бог Господь и ексапостилария; на литургии {с. 432} (тот же хор начинает) изобразительные [246], на повечерии — С нами Бог, Пресвятая Владычице Богородице, и Господи сил; во св. и Великую Четыредесятницу часы стихословятся так: хор, начинавший на утрени Хвалите Господа начинает и стихословие 1-го часа (т. е.) аллилуиа на гл. 6 (глас тропаря 1-го часа); на 3 часе начинает другой хор аллилуиа 2-й кафисмы на гл. 6; на 6 часе другой хор — 1-ое аллилуиа 2 гл.; творящий же начало монах поет прокимен пророчества, читает и пророчества; творит же чтение и из Лествицы; на 9 часе начинает другой хор 1-е аллилуиа гл. 8; тот же хор творит начало Блажен; с вечерни же опять бывает перемена (хоров)» [247]. Снова Типикон возвращается к дисциплине по изложению службы часов и междочасий: после 1-го часа и его междочасия «желающие спастись не выходят из келии до времени церковного благовеста (χρoύσματος), но одни занимаются рукоделием, другие чтением, иные псалмопением с ведома настоятеля: прислуживающие же (διακoνηταί)

занимаются (σχολάζουσι) служением своим. Должно знать, что когда мы находимся на церковных (чино)последованиях, правым хором управляет (τάσσει) еклисиарх, на левом же епистимонарх». Далее приводится статья о будильщике в редакции нынешнего Типикона (ср. Ипотипосис и Диатипосис) [248]. Наконец, и это уже в третий раз, древнейшие списки Иерусалимского Типикона касаются монастырской дисциплины в конце своей первой общей, части, пред месяцесловом; здесь делается замечание, что на повечерии «на пс. 50-м кандиловжигатель (по груз. ркп. — канонарх) дает братии воды», — это ввиду того, что после повечерия, как последней молитвы дня, уже запрещается вкушение всякой пищи из-за завтрашней литургии (во дни бдений воду запрещается пить после вкушения благословенных хлеба и вина на вечерни); затем здесь же требуется повечерие оканчивать засветло (Ἐπιούσης ἡμέρας, «еще сушу дню»); после повечерия «монахам нельзя творить бесед (συντυχίας) друг с другом, но отходит в свои келии, заняться немного Трисвятым, которое мы приняли (очевидно, правилом келейным, как и сказано в груз. ркп.) и чтением, чтобы со вниманием встать на полунощницу и прочее последование и службу (συνάξει) церковную» [249].

Дисциплинарная часть по поздним греческим и славянским Иерусалимским Типиконам

Этот слишком уже скудный дисциплинарный материал последующие греческие списки Иерусалимского Типикона расширяют, главным образом вставками из Ипотипосиса. После изложения суточной службы с упомяну {с. 433} тыми дисциплинарными вставками, иные из которых иногда опускаются, например, в ркп. Моск. Син. библи. греч. № 391 XIII–XIV в. опущено замечание о будильщике), нек. греч. имеют следующие отделы: 1) увещание предстоятелю не презирать заключающегося в Типиконе и не проводить много времени вне монастыря, не радея о вверенных ему душах; особенно же не оставлять монастыря в три св. сорокатицы, и не позволять другим выходить в это время из монастыря; 2) увещание братиям заботиться только о небесном, усиленно искать царства небесного, стараться, чтобы все было у них по чину, особенно же в церкви, соблюдать ум неувлекаемым со стороны чего-либо мирского, идти по первому благовесту в церковь, стоять там внимательно с самого начала; с особенным благоговением и вниманием нужно стоять на шестопсалмии; входить тогда в церковь безусловно запрещается; кто не может так выстоять — старые, больные, — пусть стоят в притворе; требуется пение внимательное, медленное, кротким, ровным и ясным голосом; запрещаются разговоры на клиросах, а также на трапезе: на последней также запрещается глядеть по сторонам и куда не нужно, например, как другие едят; запрещается и роптать на качество предложенных снедей [250]. Затем с особым заглавием: «Монастыря Студийского» дается ряд дисциплинарных выдержек из Ипотипосиса: о должностных лицах, об исповеди игумену на 4 песни канона, о старце-брате, назначаемом в Сорокатицу для напоминания о смерти, о 2–3 недельном испытании пред приемом в монастырь, о чтении книг из библиотеки в праздничные дни, о времени литургии в пост, о соразмерности в службах, об епитимьи разбившему посуду на трапезе, о количестве одежды [251]. После изложения чина литургии вышеупомянутые ркп. Типикона имеют еще две дисциплинарные статьи: о трех рядах праздников из Никона Черногорца (см. выше, стр. 408) и следующие

«Правила» (κανόνες) Никифора, патр. Константинопольского: разрешение болящему монаху в Четыредесятницу на варение, елей и вино; запрещение путешествовать в воскресенье кроме нужды и насилия; запрещение причащаться от иерея, не постящегося в среду и пятницу; не должно принимать книг: Апокалипсисов Павла, Ездры, Зосимы, «двух мучений» св. Георгия, Кирика и Иулиты, книг Макария и Диадоба; позволение трудящимся монахам в Четыредесятницу в 9 час вкушать хлеб, а вечером ужинать, с запрещением под предлогом работы разрешать на елей и вино; дозволение работникам вкушать пищу в непост с 3 ч., а в пост в 6 ч. (по Святогорск. уст., см. выше, стр. 422). В славянских списках Иерусалимского устава почти все эти дисциплинарные указания исчезают, по крайней мере специальные отделы их; но взамен этого, как мы видели, в этих уставах появляются нынешние дисциплинарные выдержки из Никона Черногорца (в ркп. Моск. Синод. библ. № 329/384 XIV в. еще в особой тетради, пришитой спереди; в позднейших, например № 678/386 XV в. уже в самом {с. 434} тексте: по-видимому, эти выдержки внесены в устав Афанасием Высотским (см. выше, стр. 375).

Марковы главы

Так постепенно наметились к XIII–XIV в. для Типикона все его важнейшие части: кроме основной месяцесловно-триодной части, еще общая богослужебная (суточные службы) и дисциплинарная. Позднее этих частей вошла в Типикон. в качестве самостоятельной и отдельной еще одна часть: литургические указания на случай совпадения неподвижных праздников с воскресными или подвижными праздниками. В древнейших уставах эти указания очень кратки и неопределенны и даются в месяцеслове под соответствующими числами месяца. Так уже в Студийско-Алексиевском уставе под 8 сентября сделано замечание, что если оно случится в воскресенье, «поется прежде недельная служба», и что так же надо поступать, если в воскресенье случится память апостола или евангелиста; из подробностей службы дается только указание относительно тропарей в конце вечерни и на литургии. Под 25 марта такое же замечание (в Студийско-Алексиевском уставе) очень обширно; оно предусматривает совпадение Благовещения с субботой и неделей обыкновенными, с Лазаревой субботой, цветной неделей, всеми днями Страстной недели, с Неделей и понедельником св. Пасхи и дает указания относительно всех стихир, тропарей и канонов, Этим и исчерпываются в Студийско-Алексиевском уставе материал, соответствующий содержанию нынешних Марковых глав. Замечания эти здесь не надписываются именем Марка. Такой же вид и объем имеют эти замечания в западных Студийских Типиконах, и в Евергетидском Типиконе; и здесь над ними не появляется имени Марка, что для западных Студийских Типиконов особенно характерно ввиду близости их к месту деятельности Марка еп. Отрантского. Такой же объем и вид имеют замечания о совпадении неподвижных праздников с подвижными в древнейших списках Иерусалимского устава, греч. Моск. Рум. Муз. Сев. № 35/491 и грузинском Шиомгвимском; здесь эти замечания очень близки к Студийским, за исключением, конечно, особенностей Иерусалимской практики, и также не носят имени Марка. В позднейших греческих списках Иерус. устава, так уже и в ркп. Моск. Синод. библ. № 381 XIII–XIV в., эти замечания дополняются приписками на полях, так что кругом Благовещения поля нескольких страниц испещрены ими. Но в таком древнем списке Иерусалимского устава, как греч. ркп. Моск. Синод. библ. № 456 должно быть, XIII в. все

замечания такого рода собраны в одно место, разделены на 95 глав и надписываются: «Марка грешного иеромонаха свод (σύνταγμα), составленный на недостающее (ἀπορροόμενα) Типикона» (л. 165). Затем и в древнейших славянских уставах, ркп. Моск. Синод. библиот. № 328/383 и 329/384 XIV в. есть такой же свод этих замечаний с заглавием (в первом); «Марка грешного священномниха о останцах устава» (л. 189). Затем и во многих последующих ркп. Славянских и греческих находится такой свод с различным количеством глав и {с. 435} с таким же именем в надписании, например: «священнейшего Марка Индрунтского», «Марка святейшего эконома» и т. п. Не связанные, как ранее, с числами месяцев, эти сводки, принадлежность которых Марку еп. Отрантскому IX–X в. (см. выше, стр. 413), основывается только на свидетельстве этих ркп. Типикона, здесь получили возможность значительно расширяться и обобщить свое содержание — дать указания на случай совпадения с воскресеньями и подвижными праздниками не только отдельных праздников, но и целых родов их, как-то Христова праздника вообще или Богородичного с воскресеньем, пред-, попразднства или отдания великого праздника с воскресеньем, великого (бденного), полиелейного или шестеричного святого с воскресеньем, с субботой и т. п. Это мы и видим уже в самых древних редакциях Марковых глав, носящих его имя (например, греч. Тип. Моск. Синод. б. № 456 XIII в., в слав. уставе Моск. Синод. библиот. № 328/383 XIV в.). В позднейших славянских рукописях, так уже и в № 678/386 XV в., эти сводки разбиваются на две части: первая, содержащая общие указания о господских и Богородичных праздниках и их пред- и попразднствах в неделю, о святых в неделю и субботу, ставится отдельно в 1-ой общей части устава, излагающей суточные службы, и имя Марка большей частью не надписывается над ней, а вторая с именем Марка распределяется по числам месяцев (т. е. принимает свой первоначальный вид). Так и в нынешнем Типиконе, но общая часть сокращена: только о святых в неделю и субботу. В еще позднейших слав. рукописях, с XVI в., например, Музея Киевск. Акад. Аа 194 и 196 прибавляются указания о совпадении храмовых праздников с подвижными («Главы о храмах» нынешнего Тип.). В греч. же ркп. вплоть до печатного издания греч. Типикона и в этом печатном издании Марковы главы помещены в одном отделе, хотя повторяются потом и под числами месяцев (в более короткой, древнейшей редакции), а храмовых нет.

Сводки кратких песнопений в Типиконе и т. п. материал

Но и это еще не все, что входило в состав древних Типиконов и входит в нынешний. Уже древнейший Студийско-Алексиевский Типикон в ркп. Моск. Типогр. библиот. № 285/142/1206 XI–XII в. помещает рядом с уставными замечаниями на своих страницах и важнейшие, чаще других употребляемые, краткие песнопения, как-то: прокимны, аллилуиарии, кондаки и тропари. Такой материал в большем или меньшем объеме входит и во все последующие списки Типикона. Попадают в него и другие отделы, в той или иной степени сродного с ним содержания, например, сведения о жизни празднуемых святых (в Типиконе Великой Константинопольской церкви IX–X в.), чин литургии (ркп. Моск. Синод. библиот. № 381), изложение важнейших догматов, Пасхалия (поздн. греч. списки).

План Типикона в исторической выработке

С такою же постепенностью, с какою слагалось содержание и рос объем Типикона, вырабатывался и план его. Простейший план — в Типиконе {с. 436} Великой Константинопольской церкви IX–V в., имеющем только уставные замечания на разные дни годы (месяцеслова и Триоди). Но прототипом плана нынешнего Типикона послужили — Ипотипосис, приписываемый прп. Феодору Студиту и его переработка — Диатипосис прп. Афанасия. Начинаясь изложением пасхальной службы (особый отдел с заглавием: «Как поступаем в собраниях св. и славного тридневного воскресенья»), эти памятники на первом месте дают ряд чисто литургических отрывочных замечаний — о богослужении в Пятидесятницу, в пост св. апостолов и далее на важнейшие неподвижные праздники и периоды церковного года, затем на Четыредесятницу (особый отдел «О св. Четыредесятнице»); в следующей затем дисциплинарной части речь сначала о должностных лицах, о поведении за богослужением, и после нескольких мелких замечаний дисциплинарного характера памятники переходят к монастырскому столу (в отделах «О количестве и качестве пищи и питья и о благочинии на трапезах», «О св. вел. Четыредесятнице» и «О благовещении», последний § более литургического содержания), к работам монахов («О соразмерности в службах») и одежде их («О количестве одежды и об обуви и о устройении постели и о подобном» только в Ипотипосисе). Тот же план выдерживает в общем Студийско-Алексиевский устав, давая сначала триодный устав (с Недели мытаря), затем месяцеслов (в ркп. Моск. Синод. библ. № 333/381 XIV в. и 906/382 XV в. месяцеслов ранее — перестановка позднейшая, как показывает предисловие к месяцеслову во второй ркп.); следующая затем дисциплинарная часть вначале тоже, по-видимому, намерена следовать Ипотипосису, говорит сначала о столе; но затем оставляет выдержанный план, стараясь лишь располагать предметы по какому-либо сходству: как например, §§ о должностных лицах стоят почти все рядом, тоже §§ о поведении за богослужением. Типикон Великой Константинопольской церкви IX–X в. положил начало другому плану Типиконов, поставив месяцеслов ранее Триоди. Такого порядка держатся все западные Студийские Типиконы и Евергетидский. Типикон Великой церкви и западные Студийские не имеют дисциплинарной части, но Типиконы Калабрийской редакции (Николо-Касулянского монастыря (начинаются общелитургической частью, заключающей (в 28 гл.) наставления о тех или иных пунктах суточного богослужения, например, о пении Бог Господь и аллилуиа, о благовесте, о каждении, о кафисмах на утрене и вечерне в простые дни и в праздники, об отмене поклонов в некоторые дни, о кафисмах в посты и попутно о трапезе в обыкновенные дни и посты, о стихирах на службах — воскресных, будничных, праздничных. о канонах на разных службах, о чтениях, о повечерии [252]. Похожие главы были и в Типиконах Сицилийской редакции, но между месяцесловом и Триодью [253]. Евергетидский Типикон после месяцесловной и триодной части дает чин воскресного бдения и литургии, делает общие замечания о будничных {с. 437} службах, приводит прокимны литургийные, воскресные и будничные, аллилуйные стихи вечерни, говорит о субботней вечерне и панихиде по усопшим, о поведении канонарха, о каждении, о входе и выходе из церкви в течение службы, а затем в особом «Прологе» дает дисциплинарную часть устава («Изложение и изображение жизни в монастыре»). Как бы третью эпоху в выработке плана для Типикона создали Иерусалимские Типиконы, которые, удержав порядок Константинопольского и западных Студийских в следовании Триоди за месяцесловом, этой «синаксарной» и главной части

Типикона предпослали обще-литургическую и дисциплинарную часть, при этом сообразно главной особенности своей — воскресным бдениям, они стали начинать Типикон именно чином этого бдения и вообще воскресной службы, продолжая его чином будничной и субботней служб, иногда и праздничной службы и переходя затем к общим уставным замечаниям, к постам и вообще к порядку монастырской жизни, после же синаксарной части следовали так сказать «приложения» — тропари, прокимны, храмовые главы, Пасхалия. Но этот состав рос и осложнялся постепенно. Древнейшая редакция Иерусалимского Типикона, представленная грузинским Шиомгвинским и старейшими греческими ркп. Моск. Рум. Муз. Сев. собр. № 491/35, Моск. Синод. библ.; 456 и 381 (XIII–XIV в.), имеет следующие отделы: чин малой вечерни (только греч.), чин всенощного бдения, о количестве бдений в году (= гл. 1 и 2 нынешнего Типикона), о числе кафисм на утрени и вечерне всего года (= гл. 17 нын. Тип.), чин будничной вечерни и утрени (при пении аллилуиа, = гл. 9 нын. Тип.) 1-й час (при аллилуиа), ряд мелких замечаний богослужебно-дисциплинарного характера: о непении аллилуиа на вечерне воскресенья и пятницы; что произносит на службах канонарх и какие стихи иерей; что поем стоя и на что открываем голову (см. выше, стр. 431); о количестве и составе стихир на Господи воззвах, т. е. будничной вечерни (всегда 6, и только из Минеи; если там 3, удвоятся) и на стиховне (всегда Октоиха по гласу) и о соединении ликов для пения последних; когда кадит иерей («на Господи воззвах, на шестопсалмии, на 9-й песни, на которой делаем и поклоны до земли всегда, и на Непорочны во все субботы и воскресенья»), о составе стихир на Господи воззвах и стиховне в период Пятидесятницы, об образе пения «полиелея» (т. е. 1-ой славы 19 кафисмы), «Бог богов» (2-й славы 7 каф.) и Хвалите Господа» (3-й славы 20 каф.) при Бог Господь и аллилуиа (видоизменение известной статьи Студ. устава — см. выше стр. 365 и 376); запрещение разговаривать, входить и выходить при пении, о чередовании хоров (см. выше, стр. 431) (в груз. ркп. здесь о канонах утрени всей седмицы); общее замечание о часах и междочасиях в малые Четыредесятницы и отличия их от часов Великой Четыредесятницы; чин междочасий 3, 6 и 9 часа и способ соединения их с часами; чин изобразительных; замечание о количестве аллилуйных дней в Рождественский пост; замечание о количестве поклонов при Бог Господь (только при входе в церковь 3: один пред алтарем и два на лики, и на отпусе три великих, в келии по желанию); когда не поются междочасия {с. 438} (только в дни бдений и святых со славословием); междочасие 1 часа (в келии); ряд дисциплинарных замечаний о поведении после 1 часа, об управлении на правом хоре еkkлисиарха, а на левом епистимонарха, о будильщике (см. выше, стр. 432); о канонах на утрени во всю седмицу (в греч. ркп., = гл. 11 нынешнего Тип.); о службе субботней с памятью святого (т. е. с Бог Господь, = гл. 12 нын. Тип.), — причем делается замечание, что если в субботу не случится память апостольская или великого святого, поется аллилуиа; о службе субботней с аллилуиа (= гл. 13 нын. Тип.; в груз. ркп. статьи о субботней службе после месящеслова и Триоди); как читаются Евангелия и толкования на них (= гл. 10 нын. Тип.); когда совершается литургия Василия Великого, Иоанна Златоуста и Преждеосвященных (ныне примеч. «зри к 10 гл Тип.); о порядке чтения утренних воскресных Евангелий; о пении Богородичного канона на повечерии и дисциплинарные замечания о воде на повечерии и о поведении после него (см. выше, стр. 432) [254]. Позднейшие греч. рукописи несколько перерабатывают и дополняют древнейшие, но не в плане. Этим груз. и древнейшие греческие ркп. заканчивают первую общую часть типикона и переходят к месящеслову и Триоди; но позднейшие греч. ркп., и даже Моск. Синод. библ. № 381 XIII–XIV в. имеют

до месящеслова еще вышеприведенные (на стр. 433) дисциплинарные увещания предстоятелю соблюдать Типикон, не оставлять монастыря, особенно в Четырехдесятницы, увещание инокам искать царства небесного, правила о внимании в церкви, о пении шестопсалмия, о тишине при этом, выдержки из Диатипосиса, чин литургии для диакона и певчих, возгласы священника на вечерне и утрне, «как должно кадить священнику» (= 22 гл. нынешнего Типикона), табель праздников, столп утренних Евангелий, указание, когда начинается и заканчивается чтение каждого евангелиста в церковном году (и об отступках), правила патр. Никифора [255]. После месящеслова и Триоди древнейшие рукописи Иерус. Тип. представляют большое колебание. Груз. ркп. имеет здесь вышеупомянутые статьи о службе субботней с Бог Господь и с аллилуиа, чин Православия, светильны праздников, важнейших святых и Триоди, Пасхалию, кондаки праздников и важнейших свв., тропари Ангельский Собор [256]. Из греч. ркп. древнейшая Моск. Рум. Сев. 491/35 здесь имеет устав каждения, прокимны литургийные с аллилуиариями воскресные и будничные, прокимны утренние воскресные светильны октоиха, увещание соблюдать устав, отпустительные тропари общие свв. (л. 172–175 об., без конца). Ркп. Моск. Синод. библи. № 456 XIII в. здесь же имеет устав каждения, такие же прокимны, извлечение из Ипотипосиса, «О круге луны» (сведения о Пасхалии), стихиры, поемые на господские праздники и на дни великих святых в конце утрени, Богородичны с Крестобогородичными и седальными, Херувимские песни, {с. 439} тропари после Евангелия на 50 пс. вместо «Молитвами апостолов», Марковы главы — 63, воскресные тропари и ипакои 8 гласов, кондаки и Триоди и важнейшие из месящеслова; другим почерком: часы в навечерие Рождества Христова, Богоявления и Великой пятницы (последние — только начало псалмов), — другие, чем в уставе на ряду (именно нынешнего типа) (л. 134–240). В начале этой ркп. прибавочная тетрадь другого письма, где, между прочим, помещены оглавления (πίναξ) нескольких сборников с праздничными словами и чтениями (л. 7–12); оглавления эти должно быть, служили для подыскания в соответствующих книгах требовавшихся уставом чтений. Ркп. Моск. Син. библи. № 381 XIII–XIV в. после месящеслова и Триоди имеет: тропари на 50 пс. вместо «Молитвами апостолов», часы в навечерия, Богородичны на Бог Господь и в конце утрени, кондаки Богородичны по гласам и дням седмицы, кондаки праздникам, важнейшим св. и Триоди, прокимны воскресные литургийные и утренние, и будничные, «мудрейшаго... (нечетко) переложение икосов Пресв. Богородицы (т. е. акафиста Ее)», чин пред литургией для священника и диакона (облачальные молитвы, проскомидия, каждение храма) (л. 177–199). Позднейшие греческие рукописи имеют между дополнительными статьями следующие лишние по сравнению с рассмотренными рукописями: «последование закваски», ζύμη [257], «о возвышении артоса в Новую (светлую) неделю» (№ 380, л. 260), «молитва на освящение плодов» (№ 379, л. 242).

План греческих печатных изданий Иерусалимского Типикона

Далее этих дополнительных статей развитие Иерусалимского Типикона в греческих списках его не пошло, как показывают печатные издания его XVI в., не только не имеющие каких-либо других статей, кроме даваемых описанными рукописями, но и сокращающие число этих статей, вообще тяготеющие более к древним ркп. Печатные издания греч. Иерусалимского Типикона сделаны в Венеции первое в 1545 г. [258], второе

с небольшими дополнениями (две новых дисциплинарных статьи) в 1577 и следующие 1603, 1643 г. без перемен с 1577 г. Печатное издание греч. Иерусалимского Типикона распадается на 5 частей: общая литургическо-дисциплинарная, месяцеслов, {с. 440} Триодь, Марковы главы и дополнительные статьи; но издатели делят Типикон на две части, давая для первых трех общий счет глав — 100, Марковых глав тоже 100, а дополнительные статьи, не нумерованные главами, считают просто приложением. Первая общая литургико-дисциплинарная часть, разделенная на 10 глав, представляет из себя почти буквальное воспроизведение такой же части древнейших греческих рукописей, например, ркп. Моск. Рум. Муз. Сев. собр. л. 1–19, в сравнении с которой и другими известными греч. ркп. здесь только одна лишняя статья — гл. 7: «о том какие каноны предпочитать»: «нужно знать, что если Минея имеет на память какого-либо святого каноны различных творцов, то если есть канон кир-Космы, он предпочитается; если есть каноны кир-Иоанна и других, Иоанна предпочитается, ибо он преимуществует пред другими; если кир-Феофана и других, кир-Феофана предпочитается. ибо он преимуществует пред другими; если кир-Иосифа, то он предпочитается остальным творцам. Если таких (Иосифовых канонов) нет, то кир-Иоанна; если их не встречается, то кир-Феофана. Из всех же их каноны кир-Иосифа предпочитаются всем остальным». (Таким образом каноны позднейших творцов предпочитаются древнейшим). Марковы главы имеют тоже такой же состав, как в древнейших греч. ркп., например Моск. Синод. библи. № 456, но к ним присоединены, очевидно, для получения 100 глав в качестве 94–100 главы о службе субботней с аллилуиа, о седмичных канонах. устав каждения, прокимны и устав их пения чтением. Дополнительные статьи: «вопросы из законных установлений» — о пище в вел. праздники, приходящиеся в посты (на осн. правил св. апостолов, Феофила Александрийского и др.); «Послание Николая патр. Константинопольского к Синайскому игумену Анастасию в стихах; о том же и вообще о поведении монахов: «Анастасия еп. Кесарии Палестинской об арцывуриевом посте»; «св. Отцов в Антиохии о Великой неделе» — о том же; из «Апостольских Постановлений» V, 13 о праздниках и постах; «Постановление Петра и Павла» (апокрифические) о нерабочих днях; «о церквях», что при невозможности богослужения в них надо совершать его в домах; о благочинном пении в церкви по 75 прп. Трулльского Собора; дни разрешения постов и степени его; две других статьи о том же; жития 4 евангелистов (из Синописа св. Дорофея Тирского); порядок чтения евангелистов в году; как должно верить; «главы увещательные в изречениях» (нравственные наставления); Пасхалия.

Состав и план славянских рукописей Иерусалимского Типикона

Славянские списки иерусалимского устава значительно разнятся по плану и составу от известных ныне греч. ркп, увеличивая содержание их новыми статьями, число которых обыкновенно растет с возрастом рукописей. Древнейшая таких ркп. русского происхождения, Моск. Синод. библи. № 328/383 XIV в., имеет следующие новые статьи по сравнению с известными греческими: чин трех родов повечерия и полунощницы, чин трапезы (позднейший «о панагии»); с другой стороны почти все мелкие замечания общей литургико-дисциплинарной части греч. ркп. здесь опускаются и из {с. 441} этой части здесь оставляется только чин всенощной с замечанием, сколько всенощных в году, и чин будничных — вечерни, утрени и часов с междочасиями; нет даже глав о субботней

службе. Ближе к греч. ркп. слав. ркп. Моск. Синод. б. № 329/384 XIV в.; она имеет многие из дополнит. статей греч. ркп., но не более первой ркп. имеет из вступительной литургико-дисциплинарной части греч. ркп. Имеет и новые статьи: не говоря о пришитой впереди ее тетради другого, должно быть позднейшего, почерка и разнородного содержания (прокимны, Ап. и Еванг. на разные потребности, молитвы, отпусты, чин мешения хлеба), где даны дисциплинарные выдержки из Никона Черногорца, составляющие гл. 32–47 нынешнего Типикона, в основной ркп., в числе Марковых глав, помещенных здесь после месяцеслова, встречаются и такие: о святом, ему же выход (лития) (из сербск. устава), а стихословии 1 песни («Господеви поем...» = гл. 18 нын. Тип.), о стихословии Честнейшую (= гл. 31 нын. Тип.). Еще ближе к греч. ркп. слав. ркп. Моск. Синод. б. № 332/385 конца XIV в. Здесь дана в переводе вся почти вступительная часть греч. ркп., а после не, до месяцеслова, дается часть Марковых глав общего содержания (о праздниках Богородицы в неделю и т. д.) с теми новыми по сравн. с греч. ркп. главами, что и в № 329 и еще с главой «о еже како вжигати свечи» (= гл. 25 нын. Тип.); затем дисциплинарные выдержки из Никона Черногорца; после месяцеслова и Триоди — апостолы и Евангелия общие святым на разные потребности, воскресные, отпусты, молитва на мешение хлеба, припевы на 9 песни. Здесь уже вполне план, даже состав и объем нынешнего Типикона; не достаёт храмовых глав. К нему близок уст. Моск. Синод. библи. № 678/386 XV в. Он, между прочим, даёт чин панихиды за усопших и в связи с ним чин «за приливом» на трапезе (т. е. молитвы с пением при наливании вина в честь усопших, — л. 22 об.). Дальнейшие рукописи вводят ещё новые статьи, немногие из которых приняты в нынешнем Типиконе, например, Моск. Син. б. № 336/388 нач. XVI в. «о запоне св. алтаря, когда отверзается», № 337/389 — 1553 г. «О храмах на весь год» (тоже № 335/391 нач. XVII в.; «Указ храмный»). Не все такие статьи имели одинаково близкое отношение к уставу. Так иногда помещался в Типиконе весь Часослов (ркп. Моск. Син. библи. № 331/387 — 1438 г.), скитский устав (см. выше, стр. 393) наставление, как служить, «аще где несть месячных Миней» (№ 335/391, нач. XVII в. л. 312), «молитва над ужасающимся во сне», молитва «храму, в нем же начнет бес жити» (там же, л. 562), «молитва о избавлении блуда» (№ 953/395 XVII в. л. 279 об.), аскетические наставления св. отцов — Афанасия Великого, Макария, Максима исповедника (там же л. 167, 177), сказания такого же характера («сказание еже во сне соблаженнем», там же, л. 379 об.).

Печатные издания славянского иерусалимского Типикона

Печатные издания славянского Типикона в России должны были брать основой своей употребительные славянские списки; посему на первых {с. 442} порах, пока не сознавались недостатки последних, они были такого же плана и состава. Первое издание слав. Типикона в России сделано в 1610 г., с благословения патр. Гермогена с совета тогдашних архиереев, головщиком и уставщиком Троице-Сергиевой лавры Лонгином (Шиселевым) на основании нескольких рукописей, но должно быть, только русско-славянских. Оно включает общую литургическо-дисциплинарную часть — 57 гл., Марковы главы — 173, устав о службах славяно-русским святым, особенно при совпадении их с Пятидесятницей — 25 гл., храмовые главы — 46, месяцеслов и Триодь. Дисциплинарная часть здесь очень обширна, но не везде систематична; много выдержек из Студ. устава, из Святогорского по Никону; можно сказать не опущена ни одна

дисциплинарная статья из славянских списков; но совершенно постороннего Типикону материала (молитв из Требника) нет. За некоторые неисправности в тексте, главным образом за несоответствие возгласов молитв их содержания (молитвы одному Лицу Св. Троицы оканчивались возгласом с обращением ко всей Св. Троице) и прибавку в водосвятной молитве к слову «Духом Святым» «и огнем» это издание Типикона патр. Филаретом было осуждено на сожжение (несколько экземпляров уцелело в Моск. Типогр. библ. и др.) как еретическое, и сделано новое издание в 1633 г. несколько систематичнее и короче: исключены некоторые статьи русского происхождения, между прочим, и из Марковых глав. Издание это сделано тоже на основании славянских рукописей. Оно перепечатано в 1634 г. без изменений (исправлена только ошибка в пагинации). (С этого издания печатается ныне старообрядческий устав). Следующее издание при п. Иоасафе 1641 г. восстанавливает многое исключенное в 1633 г. и делает некоторые поправки в тексте. К нему близко издание 1651 г. при патр. Иосифе. Патр. Никон не успел заняться исправлением Типикона. Оно было сделано при патр. Иоакиме и результатом его явилось издание 1682 г., в котором Типикон получил уже нынешний свой состав и объем. Справщики теперь впервые обратились к греческим рукописям, а также и к древнеславянским; на одном экземпляре устава 1641 г. (в Моск. Типогр. библ. № 1373) сохранились пометы справщиков для печатания — приписки, зачеркивания, наклейки и, между прочим, указаны (в приписке над месяцесловом) источники для исправления: «по указу святейшего патриарха со архиереи велено последовать во всем греческим уставом и Минеом, и славянским правленным Часословом и Трефолою (Празднич. Минею) Львовскому изд. (в Львове 1632 г. и одобренному 4 восточными патриархами), к словенским уставом и Филаретову (т. е. Типикону 1633г., как наиболее приближающемуся по своей краткости к греческим). Сохранились следы работы справщиков и на некоторых рукописях устава, например, на ркп. Моск. Синод. библ. № 321/393, где на выходном листе прямо сказано: «начата печататися... совершился же и в типографии издадеся... в лето 1682» (есть пометы справщиков, но неизвестного времени, и на ркп. той же библ. № 337/389, например, против заупокойного икоса: «о аллилуе доложить единожды или трижды», против Усекновения: «о рыбе доложить, {с. 443} на ряду не указано ясти»). Устав 1682 г. в сравнении с непосредственно предшествующими значительно сокращен, исключены все статьи русского происхождения (например, чин целования плащаницы) и до 50 памятней русских святых по неимению их в греческих книгах; затем этот устав согласован с текстом других богослужебных книг, недавно исправленных, в тех местах, где он соприкасается с ними, — в тексте тропарей, кондаков, начальных слов стихир. В дисциплинарной части, кроме сокращения, устранены противоречия между отдельными статьями, особенно о постах, исключена статья «от правил св. отец», противоречившая Иерусалимскому уставу. В литургических отделах устранены выражения благоприятствующие двукратной аллилуии, устав о каждении согласован с современным устройством храма, яснее изложен устав о великопостных поклонах, уничтожено «Да исправится» на литургии Благовещения, отменено воскресное Евангелие на Рождество Богородицы, случающееся в воскресенье, по великом славословии [259]. Следующее издание Типикона последовало в 1695 г. при патр. Адриане: изменения коснулись месяцеслова, который был согласован с исправленными при этом патриархе Минеями; из числа исключенных изданием 1682 г. русско-славянских святых в изд. 1695 возвращено около 12 памятней (например прп. Андрея 2 окт., вмч. Георгия 26 ноября, св. Арсения Тверского 2 марта, Тихвинской иконы 26 июня, св.

Филиппа Моск. 3 июля); но исключены помещенные в уставе 1682 г. памяти Евфросина Псковского 14 мая из-за соединения с его именем сугубой аллилуии и Николая Качанова 27 июля. С 1695 г. Типикон печатается почти без изменений; вносятся только памяти вновь канонизуемых святых [260].

Нынешний греческий Типикон

Греческая церковь ныне пользуется для соборных и приходских церквей не Иерусалимским Типиконом, а особым, представляющим приноровление Иерусалимского устава к практике Студийской и даже св. Софии (уставу Великой церкви). Практика эта, живя века неписанным преданием, нашла себе выражение в печатном издании греческого Типикона сделанном в Константинополе в 1828 г. протопсалтом Великой церкви Константином под заглавием *Τυπικὸν ἑκκλησιαστικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας*), повторявшемся несколько раз (1851, 1868, 1884 г.) и переведенном на слав. яз. для болгар иером. Неофитом Рыльским. Как предназначенный не для монастырей, за которыми в предисловии признается право руководиться прежними уставами [261], отличаясь от Иерусалимского устава главным образом отсутствием бдений, {с. 444} Типикон этот не имеет и монастырско-дисциплинарной части. Общая часть его (в 6 стр. 8-го) состоит из устава службы воскресной особенностью которой является чтение Евангелия по 8 песни канона, и отмена часов (в уставе не упомянуто и на практике не читаются), из замечания об отличии от нее праздничной службы, о времени совершении 3 разных литургий; к этому присоединяется 75 пр. Трульского Собора о благочинии в пении, 15 пр. Лаодикийского Собора о дозволении петь в церкви только клирикам и запрещение Иерусалимского устава разговаривать в церкви. Особенности месяцеслова: служба Рождества Христова и Богоявления не имеет великого повечерия, а состоит лишь из утрени с литией в начале; если Благовещение случается в Великую пятницу или субботу, то переносится на Пасху, за исключением монастырей (это введено патр. Григорием VI в. 1835–1840 г. ввиду уставных затруднений при таком совпадении, с которыми не могли справиться приходские священники); 29 сент. местная греч. память — чуда Богоматери на о-ве Корфу; вмч. Екатерины 25 ноября; мч. Харлампию 10 февраля и мц. Евфимии 11 ноября — праздничные службы (первому Преждеосвященная и на 1 седмице Великого поста, исключая понедельника). Особенности в Триоди: на 1 седмице Великий канон читается на повечерии после славословия, в конце повечерия — Евангелие (остаток песенной паннихиды); в 1 пятницу Великого поста Великий канон поется или на малом повечерии до Достойно, или на утрени, как у нас; акафист поется на малом повечерии пред 1, по 3, 6 и 9 песни канона; раздавание ваий бывает на хвалитных; плащаница в Великую субботу уносится в алтарь навсегда после вел. славословия на утрени; на пасхальной утрени после «Воскресение Твое Христе Спасе» еванг. Мф. 28 гл.; слово Златоуста по заамвонной молитве; Евангелие на пасхальной литургии обычно, а на разных языках за вечерней. После Триоди в типиконе добавочные статьи: чин освящения храма, чин вступления патриарха в патриархию, объяснения названий для разных церковных песней и между ними названия сребренников («О 30 сребренниках»), время благовеста к различным службам и дни служения патриарха, правила бракосочетания, чин погребения.

Примечания

Примечания к главе: Ветхозаветно-еврейское богослужение

1. Так именуют себя в выходных листах первые печатные Уставы, оканчивая изданными при патриархе Иосифе, и нынешний старообрядческий — единоверческого издания — устав.
2. *Peregrinatio ad loca sancta* 34 // Правосл. Палест. Сборник, 20 вып., стр. 54.
3. Лк 24, 53.
4. Пс 150; 149; 1, 3.
5. Пс 21:23, 26; 49:14, 23. Ср. Евр 13, 15.
6. Числ 10, 10.
7. Священные трубы заменяли также у евреев наши колокола: ими созывался народ к скинии, а впоследствии, должно быть, и к храму; для этой цели было при скинии две серебряные трубы; когда трубили в обе вместе, это было призывом для всего народа; звук одной трубы — для одних начальников; для снятия стана трубили тревогу (Числ 10, 1–7). Место об этом из книги Числ читается в нашей и Римско-католической Церкви при благословении колоколов. При храме число труб доходило до 100 (1 Пар 15, 24; 2 Пар 5, 12) Ср. Иосиф Флавий. *Antiqu.* III, 12, 6). Трубы имели только священное употребление. Они напоминали рожки, которыми ныне муэдзины сзывают не молитву магометан. Олесницкий (А.). Древнееврейская музыка и пение. Труды Киев. Духов. Акад. 1871, 11, 117).
8. 1 Пар 16:40, 41.
9. Суд 9, 13. Талмуд, *Erachin*, *Nemarah* 11.
10. Может быть места псалмов, где должно было происходить такое повышение тона и аккомпанемент труб, обозначены загадочным термином *selah*. Этот термин имеют 39 псалмов (например 7, 21, 22) и песнь Аввакума; 16 псалмов имеют его 1 раз, 15 — 2 раза, 7 псалмов и песнь Авв. — 3 раза, один псалом (88) — 4 раза. LXX переводят этот термин *διάψαλμα*, славянская Библия опускает. Термин, как и перевод его у LXX, объяснялся различно (древнейшее объяснение: «во век»), но большинство склоняется к мнению, что он означает начало строф или изменение голоса и тона музыки, и скорее всего поднятие последнего вверх. (Sommer J. *Biblishe Abhandlungen*, 1 B, Bonn 1844, I. *Erklärung des Sela*. S. 1–84). Думают также, что *selah* означает место песни, где должен был останавливаться один хор, и другой повторять пропетое первым, и что слово составляет первые буквы слов: *soq lemahla haschar* — возвратись певец к началу. (Олесницкий. Др.-евр. Муз. и пение. Т.К.Д.А. 1871, 12, 371).
11. 1 Пар 16:6, 36; 2 Пар 29, 27–29; Сир 50, 15–23.

12. Талмуд: Tamid VII, 3. Succa V, 5. Herzfeld L., Geschichte des Volkes Israel von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabäer Schimon zum hohem Priesber und Fürsben. Leipz. 1863, II, 108–109, 163–165. Schürer E., Geschichte des Iüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4 Aufl. Leipz. 1907, II, 350.
13. Талмуд: Tamid VII, 4. Ср. надписание этих псалмов у LXX. Они выбраны, как содержащие намеки на соответствующие дни творения.
14. 2 Пар 5, 13; 7, 6; Езд 3, 11. Herzfeld, Gesch. d. V. I, II, 165.
15. Ср. Binterim A., die Vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche, Mainz 1827, IV, 1, 364 о пс 113.
16. Апок 15, 3.
17. Lightfoot I. Ministerium templi hierosol. Opera omnia, Franequerae 1699, t. I, p. 699.
18. Олесницкий. Т.К.Д.А. 1871, 11, 131.
19. См. ниже — о 9 главе Типикона.
20. Устав Моск. Типогр. Библ. № 285/1306 л. 98–109 об.
21. 1 Пар. 23, 5.
22. Езд 2, 41; 10, 24; Неем 7, 44.
23. 1 Пар 25, 1–7; 26, 1; 2 Пар 20, 19.
24. Цитаты у Lightfoot. Minist. temp. Op. I, 695.
25. Блж. Феодорит на Пс 50.
26. Талмуд, Erachin II, 6.
27. 1 Пар 25, 5. Пс 67, 26. Олесницкий. Т.К.Д.А. 1871, 11, 126.
28. 2 Пар 5, 13.
29. Олесницкий. Т.К.Д.А. 1871, 12, 376.
30. Клим. Ал. Строматы VI, 11.
31. Schilling, Encyklop. d. gesam. musik. Wissenschaft. Stutg. 1836, S. 536. О различии этих родов пения — ниже.
32. Олесницкий. Т.К.Д.А. 1871, 12, 371.
33. Исх 30, 7. По Ляйтфуту — зажигание потухших за ночь (Op. I, 7, 19).
34. Исх 30, 8; Лев 24, 3.
35. Апостольские Постановления VIII, 35. Паломнич. Сильвии 24.

36. Евр 9:3, 4. Здесь ап. Павел называл этот алтарь кадилницей. Он действительно представлял из себя позднейшее развитие, преобразование кадилницы (Nowack W., *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, Freib, Leipz. 1894, 2, 8, 40).
37. Пс 140, 2.
38. Талмуд, *Succa V*, 1–4.
39. Vitranga, *De synagoga vetere*, Leipz. 1726, p. 26. Ср. Zunz, *Die gottedienstliche Vorträge der Juden*, Frank. A. M. 1892, S. 1–2.
40. Это могло и христиан навести на мысль об установлении в седмице двух дней богослужения и поста (*dies stationis*, как назывались в древности среда и пятница).
41. Пс 54, 18; Дан 6, 10; 9, 21.
42. Hersfeld, *Gesch. d. V. I. П.* 129–134, 183.
43. Maimonides, *Hilcoth Tephillah V–VII. Deutsch. Uebersetzung. Petersb 1850–52, II 276 ff.*
44. Талмуд, *Succa III*, 10, 11. Никитин А. Синагоги иудейские, как места общественного богослужения, Киев, 1891, стр. 240 и д. Алексеев А. Богослужение, праздники и религиозные обряды нынешних евреев, Новг. 1861, стр. 14. Еще на рус. яз. О синагог. Богосл. С его историей ст. Зелюлинского Н. Еврейская синагога и ее функции (преимущественно по учению Мишны). // *Журнал Министерства Народного Просвещения* 1887, 1–60 стр.
45. Молитва *Kaddisch* замечательна сходством некоторых выражений с молитвою Господней. Она начинается так: «Да возвеличится и святится Его высокое имя в мире, который Он сотворил по своей воле, и да являет Он царство Свое».
46. Формула «Благословите Господа» упоминается и Мишной (части Талмуда Шв.) *Berachoth VII*, 3. Ср. наш возглас: «Благословен Бог наш», не употребляемый за литургией, службой, преимущественно новозаветной. «Благословения» *berachoth* — обычное название молитвы и самая употребительная молитвенная формула у евреев. Она предписывается Талмудом для всех случаев: «Во время дождей и слыша добрые вести, произносят: «Благословен Преблагий Благодатель»; слыша худые вести: «Благословен Судия праведный»; увидя радугу, произносят: «Благословен верный своему завету»; при виде негра, краснокожего, альбиноса, великана и карлика произносят: «Благословен ... разнообразящий свои творения»; при виде красивого человека или красивого дерева, говорят: «Благословен ... Создавший в своем мире красивые существа»; при виде идола произносят: «Благословен Долготерпеливый» (*Berachoth IX*, 1).
47. Посему о Шеме не говорится «молиться ею», а только «читать ее». Schürer, *Gesch. D. I. V. II*, 529.
48. Талмуд, *Berachoth I*, 4.

49. Ср. наше великое славословие: «Благословен еси Господи Боже отец наших; научи мя оправданием Твоим, пробави милость Твою ведущим Тя», — все это библейские выражения, но характерен подбор их.

50. Ср. у нас чтение символа веры на полунощнице и повечерии.

51. Иос. Фл. *Antiqu.* IV, 8, 13.

52. Лк 10, 26.

53. Schürer, *Gesch. d. I. V.* II, 541.

54. Хотя некоторые их молитв Шемонеесре, именно начальные и конечные, даже новейшие еврейские ученые (Herzfeld, *Gesch. d. V. I.* II, 5, 1, 13, 186, III, 200 ff. Zunz, *Got. V.* 367 f.) склонны относить ко временам Ездры, но упоминания о них начинаются только в раввинов конца I в. по Р. X. и теперешний свой вид они, должно быть, получили около 70–120 г., судя по указаниям в них (14-я и 17-я) на разрушение Иерусалима и прекращение жертвенного культа. Позднейшая из этих молитв та, которая включает в себе проклятия на минимов (еретиков). Она прибавлена рав. Самуилом младшим учеником Гамалиила II, внука Гамалиила I — учителя ап. Павла. По Талмуду (*Berach. f.* 28) под минимами понимаются саддукеи; по отцам церкви (св. Елифаний. *Прот. ер.* 29, 9. Блж. Иероним на Ис 5, 18, 19) эта молитва заключила проклятие на назореев, т. е. христиан; недавно открытый Каирский текст этой молитвы имеет название нозрим т. е. назорей (Schürer, *Gesch. D. I. V.* II, 543–544). Естественно, что в первые времена христианства могло быть внесено в молитвы проклятие на переходивших в христианство иудеев, которое впоследствии вероятно было исключено и заменено общим проклятием на отступников и врагов иудейства.

55. В них указывают сходные выражения с молитвой Господней: «Оставь нам, Отец наш, ибо мы согрешили, прости нам, наш Отец, ибо мы преступили». В песни прп. Захарии при рождении Иоанна Предтечи (Лк 1, 68–79), начинающаяся словом «благословен», также указывают сходные выражения с этими молитвами. Никитин, Синагоги 228. (Ср. проф. Богдашевский, экзегетические заметки, вып. 4-й стр. 29 и д. — Ценз.).

56. Талмуд. *Verachoth* III, 3, IV, 1.

57. Талмуд вавилонский, *Verachoth* IV, 3, f, 29a (перев. Переферковича, Спб. 1909). Ср. у нас различное количество стихир на Господи возвах.

58. Талмуд. *Verachoth* IV, 7.

59. Талмуд. *Verachoth* V, 2, Талмуд, Мишна и Тосефта. Пер. Пеферковича. Спб. 1899, т. I, стр. 43–46. — Такие легкие изменения для праздников в тексте обычных молитв употребительны в римско-католическом богослужении (ср. наши отпусты), так же как и деление церковного года по климатическим временам года: римско-католический *Breviarium* (богослужебная книга, соответствующая нашей Месячной Минее и Триоди) делится на *partes*: *hiemalis*, *verna*, *aestiva*, *autumnalis*.

60. Schürer, *Gesch. d. I. v.* II, 531, Zung, *G. v.* 3f.

61. Талмуд Megillah IV, 4. Ср. Лк 4, 17.
62. Maimonides, Hilcoth thephillah VIII, 3.
63. Schürer, Die religiös. Altherthümlichk. Der Bibel, Münster 1878, S. 157.
64. Талмуд, Megillah IV, 5, 6. Herzfeld, Gesch. d. V, I. II, 132.
65. Олесницкий. Т.К.Д.А. 11, 389–391.
66. Талмуд, Berachoth V, 1. Taanith II, 2; ср. Berfch. 1, 3 о шеме. Сидение за богослужением и крестообразное простирание на полу удержала Римско-католическая Церковь. По словам прп. Кассиана (V в.) древние подвижники не одобряли второго обряда: «на того, кто долго лежит на земле, нападают, говорят они, не только помыслы, но и сон». (De institutes coenobiorum II, 7, Еп. Феофан. Древние иноческие уставы, М. 1892, 533).
67. Влияние синагогального богослужения на христианское преувеличивалось протестантскими учеными в интересах полемики с католичеством, с его высоким взглядом на происхождение и таинственный смысл литургии. Более известные исследования в этом направлении: Ляйтфута (Lightfoot) *Horae hebra-judaica*, Basileae 1661, (где синагогальному богослужению, при намеренной перестановке его частей, сообщен вид католической мессы).
68. Conybeare, *Philo about the contemplative life*, Oxford 1895. Wiendland, *Die Therapeuten und die Philonische Schrift von beschanlichen Leben* в *Jahrb. f. class. Philologie* 1896. Смирнов Н. *Терапевты и сочинение Филона Иудея О жизни созерцательной*. Киев 1909.
69. Евсевий. *Церк. ист.* II, 16–17.
70. Ср. требование нашего устава, чтобы предстоятель начинал предначинательный псалом на бдении и читал шестопсалмие на утрени.
71. Ср. наши ипакои.
72. Пение ипофонное.
- 73 Пение епифонное. То и другое практиковалось и при ветхозаветном храмовом богослужении.
74. Ср. множественность у нас стихир в разных отделах их.
75. Ср. у нас входное.
76. Ср. у нас схождение ликов.
77. Филон неоднократно восхищается картиной этого древнейшего хора: еще — *De vita Mosis* §§ 180, 256, 257.
78. Так называется у греков 7-ой церк. глас.
- 79 Филон. *De vita contemplativa* §§ 19, 11, *Opera omnia*, t.V, ed. stereot. Lips. 1901.

80. На такое пение в древней храмовой практике, может быть, указывает Пс 146, 7: «пойте поочередно, по-евр. *hepu* отвечайте, но в греч. *ἑξάρξατε*, слав. начните; выражение можно понимать и о двух других родах пения: эпифонном и ипофонном. И термин *selah* понимают в смысле указания на антифонное пение. Думают, что антифонное пение заимствовано евреями из Египта, где песня разделялась между жрецами и народом, между мужчинами и женщинами, между детьми и взрослыми. Таким пением сопровождалось поклонение золотому тельцу: сходя с горы и заслышав шум, Моисей говорит: это не крик побеждающих и не вопль поражаемых; я слышу голос поющих (Исх 32, 18); буквальнее с еврейского: это не голоса попеременные (*anoth* — отвечающие) побеждающих, ни голоса попеременные побежденных; но голоса попеременные я слышу. — Филон видит первый опыт антифонного пения в песни Моисея по переходе чрез Чермное море. Насколько это верно? Исполнение этой песни так описано в Исходе: тогда Моисей и сыны Израилевы воспели Господу песнь сию и говорили: пою Господу, ибо Он высоко превознесся...; по изложению песни прибавлено: и взяла Мариам пророчица, сестра Ааронова, в руку свою тимпан (тамбурин, бубен, танцевальный музыкальный инструмент) и вышли за нею все женщины с тимпанами и ликованием (евр. *meholot*, пляски, греч. *χορῶν*); и воспела Мариам пред ними; пойте Господу, ибо высоко превознесся Он, коня и всадника его ввергнул в море (Исх 14, 31; 15, 1, 20, 21). Это описание толкователи понимают различно (не в смысле лишь антифонного пения); по одним мужчины повторяли непосредственно после Моисея и по его напеву каждый стих песни, и затем тот же стих пели женщины (как у нас поется трижды прокимен, тропарь, светильны); по другим женщины пели один стих, мужчины другой и т. д. попеременно; но гораздо прямее вытекает из контекста речи такое понимание, что после Моисея пропетый им стих повторяли мужчины, а женщины повторяли постоянно один первый стих, изменяя первое лицо пою в пойте, как бы приглашая этим своих мужей дружнее петь гимн Иегове; это тем более, что отчетливо могли слышать слова песни только ближе стоявшие к Моисею. Олесницкий, Др.-евр. муз. и пение, Труды К. Д. Ак. 1871, 11, 115–116. Наш чин исполнения песни в Великую субботу основан на этом последнем понимании. (Ср. и Кейль. Рук. к библ. археол. рус. пер. Киев 1879, II, § 136).

Примечания к главе: I век. Апостольское богослужение

1 Деян 2, 42.

2. Так надписан недавно открытый памятник II в., заключающий разные предписания от имени апостолов относительно церковного устройства и богослужения. Но здесь в учении апостолов предполагается другое содержание.

3. Преломление хлеба — техническое обозначение евхаристии в Н. 3. Деян 20, 7; 1 Кор 10, 16; 11, 24. Посему Пешито это выражение здесь и в 20, 7 переводит: в преломлении евхаристии. Между словами в общении и в преломлении хлеба некоторые кодексы не имеют «и», благодаря чему учение апостолов и общение отделяются, как самостоятельная пара подле другой преломления хлеба и молитв; Вульгата наоборот сливает 2 член с 3: *in communicatione fractionis panis*.

4. Meyer H. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte*, 6 Aufl, Gött, 1888, S. 91.

5. Там же, S. 92.
6. Деян 2, 46, 47.
7. Ин. 2, 16 и д.
8. Лк 24, 53.
9. Деян 3:1, 11; 5:20, 25, 42; 21:27, 30; 22, 17; 24, 18.
10. Felten I. Die Apostelgeschichte, Freiburg ü B. 1892, S. 97.
11. Деян 5, 12–13.
12. Порттик носил имя Соломона, т. к. часть восточной стены, у которой он находился, сохранилась от времени Соломона. Олесницкий А. Ветхозаветный храм в Иерусалиме, Спб. 1889, стр. 420. Этот порттик, представлявший из себя защищенное от зноя и дождя место со скамьями для отдохновения, был любимым уголком храма и для Спасителя (Ин 19, 23. Ср. Деян 3, 11).
13. Флавий в храме (τὸ ἱερόν) различает 3 части: внешний храм или двор язычников, внутренний храм (τὸ ἄγιον), в который имели доступ только иудеи, и самый внутренний (ὁ ἅγιος), доступный только священникам (Ant. 15, 11, 3–6. Bell. Jud. 5, 5, 1–7).
14. Деян 12, 12. Felten Apostelg. 98.
15. Скабалланович М. Св. земля в праздниках православной церкви. День Св. Троицы и Св. Духа. Спб. 1908, стр. 49 и д.
16. Смирнов Ф. (еп. Христофор). Богослужение апостольского времени. Труды Киев. Дух. Акад. 1873, II, 522.
17. Пс 140, 2.
18. Деян 2, 1, 15.
19. Деян 10, 9.
20. Деян 3, 1; ср. 10:3, 30 и др.
21. Например Деян 1, 24–25; 4, 24–30 и др.
22. Учение 12 апостолов, гл. 8 (рус. пер. К. Попова, Киев, 1885).
23. 1 Тим 2, 1; ср. Флп 4, 6.
24. Lange, I. Theologisch — homiletisches Bibelverk. Die Pastoralbriefe. v. con Oosterzee, Biel. u Leipz. 1874. S. 29.
25. Еф 5, 19 и Кол 3, 16.
26. Иак 5, 19.
27. Goltz E. Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipz. 1901, S. 183.

28. ср. 1 Кор 14, 26: егда сходитеся, кийждо вас псалом имать.
29. В древне-славянских Апостолах: «в песнях и в хвалах и в гласех (или: славах) духовных».
30. Migne, Patr., s. gr. 62, col. 363. Богдашевский Д. Послание св. ап. Павла к Ефесеям, Киев 1904, стр. 621–622.
31. Goltz, D. Gebet 184.
32. Еф 2, 20.
33. 1 Сол. 5, 27.
34. Кол 3, 16.
35. Лк 1, 1. Смирнов, Богосл. апост. времени. // Труды Киев Дух. Ак. 1873, II, стр. 96.
36. Иак 3.
37. Евр 13:7, 17; 1 и 2 Тим и Тит многие места.
38. Иак 2, 2–5.
39. Об Александрийский синагоге, построенной Осиею IV, Талмуд говорит: «там стояла 71 кафедра соответственно 71 старцу (синедриона) и стоили они 25 мириад. Молящиеся не сидели смешанно, но золотых дел мастера отдельно, серебряных дел мастера отдельно, кузнецы отдельно, ткачи отдельно». Талмуд. Succa IV, I.
40. 1 Кор 14, 16. Обе цитаты и у Дмитриевского А. Древне-иудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехристианскому храму и его богослужебным формам (По поводу кн. А. Никитина под загл. Синагоги иудейские...) Казань 1893. Авторитетнейший литургист в этой брошюре решительно отрицает, вопреки А. Никитину, какую-либо архитектурную зависимость христианского храма от синагоги, но допускает широкое влияние синагогального богослужения на наше: стр. 42 и д.
41. 1 Кор 16, 13; 14, 35.
42. Фивейский М. свящ. Духовные дарования в первоначальной церкви. М. 1907, стр. 21–23.
43. 1 Кор 11, 20.
44. Иуд 12.
45. В параллельном месте 2 Пет 2, 13 вместо ἄγυιας стоит ἀπάταις (слав. питающиеся лестьми своими, ядуще с вами); но ряд кодексов и так имеет ἄγυιας (Ватик. Вульг. перев. ефиоп. Пешито и др.). Batifoll (Agape в Etudes d'histoire et de théologie positive, Paris 1902), отрицающий существование агап, читает и в Иуд 12 ἀπάταις (по нек. кодексам). Действительно, это единственное место в Новом Завете и во всей тогдашней литературе, где слово ἄγυιη имеет такой технический смысл. Везде в Ветхом Завете, у LXX, в Новом Завете, у самого ап. Иуды (1 и 21 ст.) и у Филона (только один раз ἄγυιη) ἄγυιη означает

только любовь. Соколов П. Агапы или вечера любви в древне-христианском мире, Серг. Пос. 1906, стр. 73–75.

46. М. Филарет, Слова и речи, М. 1843, 2, 293.

47. 1 Кор 12:28–30, 8–10; ср. Еф 4, 11.

48. То, что в этот перечень входят апостолы и пророки, не говорит против того, что здесь речь прежде всего о совершителях богослужения: об Антиохийских «пророках и учителях», в числе которых был ап. Варнава, Деесписатель замечает, что они однажды служили (λειτουρῳύντων) Господу и постились (Деян 13, 2). Λειτουργεῖν — обычное слово о храмовом служении священников у LXX: Исх 28, 35. Числ 4, 39; Иез. 40, 46; Иудифь 4, 14; Евр 10, 11; ср. Рим 15, 27. О богослужебных отправлениях именно пророков и учителей это слово употреблено и в «Учении 12 ап.» (11 и 15).

49. Деян 13, 1–4.

50. Лебедев А. Духовенство древней вселенской церкви (от времен апостольских до IX в.) М. 1905. (1. Харисматические учителя первенствующей церкви), стр. 10 и д.

51. «Учение 12 апостолов» гл. 11. Пер. К. Попова, изд. 2, Киев, 1885.

52. Там же.

53. Деян 21, 11.

54. 1 Кор 14:24, 25.

55. Деян 13, 1; 15, 32; 21:9, 10.

56. 1 Кор 14, 3–5.

57. 1 Кор 14, 24–25.

58. Уч. 12 ап., 13.

59. Лукиан. О смерти Перегриня, гл. 11, 16.

60. Уч. 12 ап., 10.

61. Уч. 12 ап. 11.

62. Лебедев. Дух. др. вс. ц., стр. 21.

63. Ирин. Прот. ер. V, 6, 1.

64. Lange I. Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Braune L. Die Korinther-Briefe, Biel. u. Leipz, 1876. S. 199.

65. 1 Сол. 5:19, 20.

66. 1 Ин 4, 1.

67. Еф 4, 11, 2 Тим 4, 5. Богдашевский, Посл. Ефес. 538.

68. Голубев М. Обзорение послание св. ап. Павла к Коринфянам, т. I, Спб. 1861, стр. 212. Объяснение взято из св. Златоуста. Бес. на 1 Кор 12, 28.
69. Лебедев, Дух. др. вс. ц. 23.
70. Иак 1, 3.
71. Osiander, Commentar üb. 1 Brief an die Korinther, Stutg. 1847: V. Hoffman, Die Heilige Schrit II, 2, 1864.
72. Цитаты у Harnack и Hebbardt, Texte und Untersuchungen, B. 2. H. 1, 1884, S. 135–136.
73. Игн. к Еф 2. Дион. Прп. 4. Лебедев, Дух. др. вс. ц. 9.
74. Лебедев, Дух. др. вс. ц. 8.
75. ср. 1 Кор 12, 9–10 со ст. 28, где уже не упоминается дар веры.
76. Иоанн Златоуст. Бес. на 1 Кор 12, 10.
77. Евсевий, Цер. ист. V, 7. Ирин. Прот. ер. II, 31.
78. Ориг. Прот. Цел. I, 2, 46–47.
79. Голубев, Обозр. Посл. Кор. 209.
80. «Учение 12 апостолов», гл. 10.
81. ср. 2 Кор 8, 19. Игн. к Филад. 10, Смирн. 11.
82. Уч. 12 ап. 15. Ср. Климент Римский. 1 Кор 44: «почитаем несправедливым лишать служения епископов».
83. ср. Деян 13, 2 и выше стр.
84. Деян 2:4, 11, 13.
85. Деян 10, 44; 19, 6.
86. Lange-Braune, D. Kor.-Br. 235.
87. 1 Кор 14, 4, 5. 12, 16.
88. 1 Кор 14, 14, 15.
89. 1 Кор 14, 16.
90. 1 Кор 14, 2.
91. 1 Кор 14, 14, 15, 16.
92. 1 Кор 14, 28.
93. 1 Кор 12, 10, 30.

94. 1 Кор 14, 13.
95. 1 Кор 14, 4.
96. 1 Кор 14, 10.
97. Иуст. Апол. 1, 9. Ирин. Прот. ер. I, 6. Тер.. Прп. Марк. 5. Ориг. на Исх 13, 2. О мол. 2, на посл. к Рим. 7, 6. Кир. Иер. Огл. 17, 16. Иоанн Златоуст. на 1 Кор бес.29. Григ. Богосл. Сл. 41, на Пятидесятницу. Августин. Сл. 5, на Пятидесятницу. Ближе к этому мнению Ляйтфута, что в Коринфе языкоговорение состояло в чудесной способности говорить на древнем еврейском языке, тогда уже не употреблявшемся (Lighthfoot, *Norae hebraicae et talmudicae in ep. priorem ad Corinthios*, Opera, 917 sq).
98. Billroth. *Commentar zu den Briefen des Paulus an die Korinther*, Leipz. 1833, по Lange 200.
99. Аристотель, *De arte poeticas*. 21. Гален, *Exeges. glossar. Hippocr. prooem.* Квинтилиан. *Inst. orat.* 1, 8.
100. Bleek. в *Theol. Studien und Kritiken*. 1829, S. 17 f.
101. Eichhorn в *Allgemein. Biblioth. der biblischer Literatur I*, 91 f. и др.
102. Wieseler в *Theol. Stud. und Krit.* 1838, 378 f.
103. Edwards, A. *Commentary of the first epistle to the Corinthians*, Lond. 1884, p. 319.
104. У Поллукса, греч. музык. Phetis, *Histoire de la musique*, t. IV, p. 281. Фивейский. *Духовные дарования*, 45.
105. У Аристоксена, Плутарха и др. Там же.
106. Плутарх. *De musica* 36.
107. 1 Кор 12, 31.
108. У Аристоксена и Плутарха. *De def. orac.* Phetis III, 46. Фивейский 99–100.
109. Деян 2, 4; слав. и рус. провещевати.
110. Ирин. Прот. ер. III, 17, 2.
111. Аристотель. *Probl.* Фивейский 47.
112. К этому мнению склоняются Schultz, *Die Geistesgaben* и особенно Фивейский, указ. соч.
113. Еф 5, 19; Кол 3, 16.
114. Godet F. *Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther*, нем. пер. Wunderlich. Hannov. 1886, S. 178.
115. Августин. *Исповедь X*, 33.
116. 1 Кор 12:10, 20, 30; 13, 1; 14:2, 4–6, 13–16, 26, 27, 28, 39.

117. Мищенко Ф. Речи св. ап. Петра в кн. Деяний Апост. Киев, 1907, стр. 70.
118. Godet 117.
119. Там же 178.
120. Zahn Fh. Kommentar zum Neuen Testament. Bachmann Ph. Der 1 Brief des Paulus an die Kprinther, Leipz. 1904. S. 390.
121. Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Psellii, ed. Opsopaeus Paris 1907, S. 70 f. Heinrici 380.
122. Ориг. Пр. Цел. 18.
123. Феод. на 1 Кор 13, 1.
124. Рим. 8, 15.
125. Рим. 8, 26.
126. 1 Кор 14, 13.
127. Муретов М. Пророчество и языкоговорение, как знамение для верующих и неверов. // Бог. Вест. 1904, 7–8; беснуется, μαίνεσθε (1 Кор 14, 23) автор понимает в смысле религиозного экстаза.
128. 1 Кор 14, 25.
129. 1 Кор 14, 32.
130. 1 Цар 10, 4 и д. 19, 20 и д.
131. Евсевий, Церк. Ист. X, 7, 11, Тертуллиан, Adv. Valent. 1.
132. Ирин. Прот. ер. V, 6, 1. Heinrici 381.
133. Уч. 12 ап. 9.
134. 1 Кор 16, 22.
135. Вот эти объяснения: ап. Павел хотел арамейское противопоставить еллинской гордости мудростью и красноречием (св. Злат. блж. Феоф.); усилить свою угрозу или намекнуть на своих юдаистических противников в Коринфе (Гофман, Гейнрици); удостоверить подлинность послания, написав это слово своею рукою (Бильрот, Рюккерт); это почему-нибудь памятное слово из посещения ап. Павлом Коринфа или пароль христиан (Эвальд); это был штемпель ап. Павла на послании, впоследствии списывавшийся греч. буквами (Годэ).
136. Иоанн Златоуст. По ed. Paris, 1837, t. X. p 395; рус. пер. М. 1873, стр. 288. Голубев, 274. Посл. к Кор.
137. Уст. Тип. 285 (142) 1206 и 98 и об. 99 и об.

138. Часосл. Киев. Мих. библ. 311 (404) 165, л. 41 об. Эта попевка называется нененайкою. Кроме ее в греческой церкви известна была попевка терирем с 4-х кратным и более повторением первого слога те, но с различными гласными для разных гласов: для 1-го те, 2-го ти, для 3-го то и т. п. Попевки и ныне употребляются у греков, ю.-славян, и у наших старообрядцев и русских афонцев. В Пантелеимоновом монастыре на Афоне благодаря попевкам пение тропаря Богородице Дево на вечерне тянется целый час. Заметки поклонника св. горы. Киев 1864, стр. 32–33. Разумовский Д. Церковное пение в России. в. 1, М. 1867, стр. 108–109.

139. То и другое особенно в нашем чине крещения при соединении елея с водой, и аллилуиа в Римской Церкви на Пасху.

140. Особенно в Римской Церкви на литании: *Kyrie eleyson, Christe eleyson*.

141. Дар языков представляется в Новом Завете таким чудесным, величественным и умирительно-потрясающим явлением, что его нельзя никак признавать явлением одного порядка с языкоговорением русских и заграничных сектантов (хлыстов, малеванцев, ирвингиан, мормонов), состоящим в совершенно бессмысленном сочетании слогов и слов (например: рентре фенте ренте финтрифунт, — трррр, тлим, тлим, дзе. Коновалов Д. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Бог. Вест. 1908, 4, 738, 744) и представляющим чисто нервное явление, сопровождающееся конвульсиями (там же 10, 200; 4, 754), кружением (3, 734, 755), нервным смехом и плачем (4, 753). На нервной же почве может появиться у некоторых лиц речь на иностранном языке, когда-либо услышанная ими и воспринятая бессознательно. То и другое явления знакомы были и древним христианам, но резко обособлялись ими от дара языков, сообщаемого Духом Св.; они объяснялись воздействием на человека со стороны злых духов. Евсевий приводит рассказ древнего историка о языкоговорении монтанистов. «Некто, по имени Монтан, сказывают, из числа вновь уверовавших, от чрезмерного желания первенства, подвергся влиянию противника и вдруг, пришедши в состояние одержимого и иступленного, начал говорить и издавать странные звуки (*λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν*), т. е. пророчествовал вопреки обычаю, издревле преданному и преемственно сохраняющемуся в церкви... Он (диавол) даже воздвиг каких-то двух женщин и исполнил их лживым духом, так что и они, подобно выше упомянутому Монтану, говорили бессмысленно, неуместно и странно» (Евсевий. Церк. ист. V, 16.). По рассказу блж. Иеронима, один франкский чиновник, с детства подпавший под власть демона, в присутствии св. Илариона заговорил, едва касаясь ногами земли и чрезвычайно покраснев, на незнакомых ему сирском и греческом языках с совершенно правильным произношением. (Жизнь св. Илариона, гл. 22). У сектантов русских и заграничных не наблюдалось говорения на незнакомых иностранных языках, а только произнесение бессмысленных звуков.

142. 1 Кор 14, 1–4, 19.

143. Православное богослужение вернее католического, с его непрерывной музыкой, этому завету апостола; протестантское вдалось в противоположную крайность со своим гомилетическим колоритом.

144. 1 Кор 14, 27, 29. Если языкоговорение было пением, то древнее песненное последование было близко к нарушению этого апостольского завета в одну сторону, а древняя монастырско-келиотская практика — в другую.

145. Старое русское двоегласие было уклонением от этого наставления.

146. 1 Кор 14, 33.

147. 1 Кор 14, 40.

148. 1 Кор 14, 26.

149. Нередкое и за нынешним богослужением: важнейшие песнопения поет сначала один чтец, канонарх или сам предстоятель.

150. 1 Кор 14, 16. «Стоящий на месте простолюдина», слав. невежды, греч. ἰδιώτου. Ἰδιώτης — человек, не занимающий официального или руководящего положения, или неспециалист, например простые граждане в отличие от царя (Герод. II, 81 и др.), публика в отличие от ученых школы (Плут. Symp. 1, 1); не экстатики и не мантики в отличие от визионера (Павз. Corint. 13). У LXX в Притч. 6, 8, как у Геродота. В Талмуде — обыкновенный человек в отличие от раввина художника, начальника и т. п. В согласии со всеми этими значениями, слово здесь явно означает каждого члена богослужебного собрания в отличие от выступающего с каким-либо откровением, в данном частном случае в языкоговорением. Следовательно, слово стоит не в смысле случайного посетителя собрания, например, неверного, как в ст. 24, где то же самое слово, и не в общем смысле невежды, необразованного, тем менее в новейшем смысле этого слова, что также допускали некоторые, передавая его, например, по-немецки Idiot (Binterim A. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katolischen Kirche, IV, I, Mainz, 1827, S. 319). Стоящий на месте указывает на то, что положение ἰδιώτης'а не постоянное, а случайное: все, кроме активно выступающего за богослужением, ἰδιώται, и каждый становится им в известный момент, когда не имеет откровения (Zahn-Bachman 420–421). Здесь следовательно дано уже довольно резкое (более, чем в синагоге) разделение молящихся на священнодействующих и мирян, хотя это разграничение еще не устойчиво, подвижно.

151. Апок 2, 9; 3, 9.

152. Апок 4, 8–11.

153. Апок 1, 6.

154. Апок 5, 13.

155. Апок 1, 7; 22, 20; 19:1, 4.

156. Апок 1, 4–7; 4, 8–11; 7, 10–12; 11, 15–19; 12, 10–12; 15:3, 4; 19, 1–7; 21:3, 4.

157. Апок 15, 3.

158. Апок 1, 3.

159. Смирнов Ф. (еп. Христофор). Апокалипсис, как литургический памятник апостольской эпохи. Труды Киев. Дух. Ак. 1874, 10, 116–117.
160. 1 Кор 16, 8. Деян 20, 16.
161. Кол 2, 16; ср. Гал 4, 8–11; Рим 14, 5–6.
162. Евр 4, 4–9. Здесь апостол доказывает, что евреи не имели настоящей субботы, почему Бог еще определяет некоторый день, в чем можно видеть намек на воскресение.
163. 1 Кор 16:1, 2.
164. Деян 20:7, 8.
165. Ин. 19, 31 ср. Лев 23, 15. Смирнов Д. Празднование воскресного дня. (Его история и значение). Киев 1893, стр. 59. Едва ли с автором можно смотреть и на собрание учеников в 8-й день после первого явления им воскресшего Спасителя, как на чествование этого дня (стр. 57). Но справедливо замечание автора, что о практике празднования воскресного дня при апостолах может говорить та тщательность, с которою в Евангелиях, и даже в ев. Матфея, предназначавшемся иудео-христианам, обозначено отношение последних событий в жизни Спасителя к дням недели (стр. 61).
166. Евсевий. Церк. ист. III, 27.
167. Смирнов Д., 60–61.
168. Мк 16, 2; Лк 24, 1. Деян 20, 7; 1 Кор 16, 2.
169. Апок 1, 10.
170. 1 Кор 5, 7–8.
171. Ин. 19, 4; 18, 28. Ср. 13, 1.
172. Деян 13, 2.
173. Сократ, Церк. история V, 22.
- Примечания к главе: II век.
1. Клим. Ал. Строматы 1, 20.
 2. Евс. Церк. ист. III, 25.
 3. Афанасий Великий. Празднич. посл. Попов К. Учение 12 ап. 6–8.
 4. Соколов, Агапы 25–26.
 5. Schanz M. Geschichte der röm. Literatur bis Iustinian, Münch. 1892, II, 386. Ранее относили это письмо к 103–105 г. или 107 г. Смирнов Ф. Богослужение христианское со времени апостолов до IV в. Киев, 1876, стр. 40.

6. Plinii Caecilii Secundi epistolarum Libri X, Petropoli 1774 ep. 97 (по др. изд. Письмо 96-е). Подлинность этой переписки в XVIII в. была заподозрена Гиббоном и Земмлером, и в последнее время Aubé (последним нерешительно). Большинство ученых не разделяют этого сомнения, в том числе авторитетные по этому вопросу С. Neumann, (*Die römische Staat und die allgemeine Kirche*, Leipz. 1890) и F. Arnold (*Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung*, Königsb. 1887), Болотов В. Лекции по истории древней церкви, Хр. чт. 1908, 5, 66.
7. Терт. Апол., 2.
8. Евсевий. Цер. ист. III, 33.
9. Selden, *De jur. nat. et gent* III, с. 3. Смирнов Ф., Богослужение христианское со времени апостолов до IV в. Киев 1876, стр. 43.
10. См. выше, стр. 14.
11. Лактанций. *Divin. instit.* VII, 19.
12. Tirsch, *Kritik der neutestamentlichen Schriften* Erlangen 1845, S. 427.
13. Augusti, *Deanwürdigkeiten* IV, 33.
14. Harnack Theodosius. *Der christliche Gemeindegottesdienst in apostolischen und altkatholischen Zeitalter*, Erlang. 1854, S. 229.
15. Plaut. *Truc*, II, 7, 37, *Care* 1, 1, 71. Luft I, *Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung des kathhjlischen Cultus*, 1 B. Maunz 1894. S 112.
16. *Sacramentum infancidii*, или *coenae thyestae*.
17. Тот и другой упоминают только обвинения в кровосмешении. К Диогн. 5, Арист. 17.
18. Иуст. Разг. с. Триф. 17. Это может быть стояло в связи с тем обострением отношений между христианами и иудеями, которое вызвано было жестокостями к первым Баркохбы. Иуст. Апол. 1, 31. Baumgartner E. *Cibum capere promiscuum tamen et innoxium* (Plin. ep. 96). *Zeitschrift für katholische Theologie*. 1 Quartalheft 1909, S. 65.
19. В этих законах определялась как максимальная стоимость пира, так и количество гостей. Baumgartner 35.
20. Пруденций, *Cathemerinon*, III, 58 (Migne Patr. lat. LI, 800), Св. Киприан, ep. 61. Блж. Иероним ep. ad Marcel., 43 (18). Климент Ал. Педаг. II, 1.
21. Рим 14, 21.
22. Климент Ал., там же говоря о пище христиан, ссылается на Лк 24:41, 42, Baumgartner 54. Предложенное Baumgartner'ом понимание для выражения пища «обыкновенная и невинная» вызвало (в том же журнале 1909, III, S. 609 ff) возражение I. Steftler'a, там же опровергнутое Baumgartner'ом (S. 613 f.).

23. Keating; The agape and the eucharist in the early church, Lond. 1901, p. 65. Соколов, Агапы 79.
24. Апостольские Постановления VII, 25.
25. Уч. 12 ап., 10.
26. Соколов, Агапы, 45.
27. Игн. Б. Смир. 8.
28. Посл. а Диогн. 5. Вместо «не простую», общепринятый ныне вариант: «но не ложе» (ἀλλ' οὐ κοίτην); против обвинения агап в безнравственности.
29. Апол. 1, 66–67.
30. Acta apostolica apocrypha, Lipsius et Bannet II, 1, 193. Соколов. Агапы, 80.
31. Соколов. Агапы, 57.
32. Апол. 1:13, 14.
33. Лукиан, О смерти Перегрини 12.
34. «Учение 12 апостолов» гл. 9, 10, 11, 14.
35. Уч. 12 ап., 13.
36. Bingham I. Originum sive antiquitatum ecclesiasticarum liber XIII in lat. coment. H. Grischovius, ed. 2, Halae Magdeb. 1754, p. 282.
37. Даже в Риме в половине III в. христиан было 30–50 тыс. (Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in der ersten 3 Jahrhunderten, 2 A. 2 B. Leipz. 1906. S. 211–212). Средний же размер епископии II–III можно полагать в 1000–2000 человек. (Мищенко Ф. Церковное устройство христианских общин (парикий) II и III вв., Киев 1908, стр. 17) Киприан, епископ такого города как Карфаген, знает по имени своих пасомых. (Письмо 33, по др. изд. 41). Бывали епископии и в 12 дворов. (Harnack A. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. Texte und Untersuchunget, II, 5, Leipz. 1886. S. 7. Canones ecclesiastici, с. 16).
38. Игн. Богоносец. Филад. 2, 4. Ср. Еф 20. Маг. 7, 1 Клим. 40.
39. Игн. Богоносец. Трал. 7.
40. Уч. 12 ап., 8.
41. Климент. 1 Кор 40.
42. Смирнов. Богосл. до IV в., 19.
43. Поликарп, 12.
44. Игнатий Богоносец. Еф 10.

45. Поликарп. 12.
46. Поликарп. 7. Смирнов. Богосл. до IV в., 21.
47. Игнатий Богоносец. Рим. 2.
48. Игн. Б. Еф 4.
49. Сократ. Церк. ист. VI, 8.
50. Блж. Феодорит. Hist. eccles. II, 24. Здесь блж. Феодорит говорит, что когда еп. Леонтий изменил в арианском духе славословие (малое), то пресвитеры Флавиан (по Никите Хониату впоследствии епископ Антиохийский) и Диодор (впосл. еп. Тарсийский), прервав общение с епископом, стали собираться в особые храмы и там петь псалмы антифонно. «Они первые, разделив хор на две половины, установили антифонное пение псалмов Давидовых, и это началось в Антиохии». Известие это примирял с Сократовым еще Никита Хониат путем предположения, что эти пресвитеры только перевели с сирского на греческий антифонные песни, введенные св. Игнатием. (Филарет (Гумилевский) арх. Черниг.). Историч. обзор песнопевцев и песнопения греч. церкви, Черниг. 1864, стр. 51.
51. Блж. Августин. Исповедь IX, 7.
52. Henschen. Acta Sanct. Apr. dic 6, t. 1 p. 544. Binterim, Denkwürd. IV, 320.
53. Тертуллиан, De carne Chr. с. 20.
54. Ефр. Сир Нум. 53.
55. Евсевий. Церк. ист. IV, 18.
56. Филарет архиеп. Ист. обз. песноп. 54.
57. Евсевий. Церк. ист. V, 28. Это послание приписывается римскому пресвитеру Каю (II–III в.) на основании фрагмента, изданного Routh'ом в Reliquiae sacrae. v. 2, Oxon 1814, p. 7.
58. Ruinarti Th. Acta martyrum sincera et selecta, Ratisb. 1895 t. I, 48.
59. Augusti I. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Leipz. 1823, VI, 56.
60. Игн. Б. Филад. 5. По хорошему объяснению прот. п. Преображенского (Писания мужей апостольских, рус. пер. с введ. и прим. М. 1862, стр. 412): к Евангелию, как бы к самому, телесно еще присутствующему Христу, а к апостолам, как бы они живые составляли пресвитерство церкви.
61. Ирин. Пр. ер. III, 11.
62. Augusti, Denkwürdigkeiten VI, 39. О глубокой древности богослужебного употребления Евангелий, по мнению Augusti, говорит прибавка к молитве Господней заключительного славословия. На это славословие (доксология) уже старые критики новозаветного текста смотрели non ut scripturae sed ut liturgiae partem (Griesbach по Augusti Denkwür., 72). Его нет в кодексах IV в.: Синайском, Ватиканском, в др. лат. пер., в цитации Теруллиана, св. Урпиана, Оригена; но оно есть в Пешито (III в.), Готском переводе (IV в.) и в цитации

Учения 12 апостолов (II в.), — впрочем везде в различном виде (Богдашевский Д. Критические этюды по Новому Завету. IV. О молитве Господней. Труды Киев. Дух. Акад. 1908, 4, 500–511.

63. Варн. Посл., 4.

64. Пастырь, вид. 2.

65. См. выше, стр. 32.

66. Иустин, Разг. с. Тр. 18, 19, 23, 43.

67. Посл. Варн. 5. Ап. Варнава имеет в виду Ис. 1, 13, и Пс 94, 7 в истолковании, какое дается посланием к Евр 4, 4–7. Ап. Варнава держится мнения о кончине мира чрез 7000 лет его существования.

68. См. выше стр. 54.

69. Игн. Магн. 9.

70. Τηρεῖν св. Ириней употребляет везде без дополнения; очевидно, как технический термин, глагол прилагался к соблюдению ветхозаветного закона (Ин. 9, 16). На этом основании думают, что здесь имеются в виду еврейские обряды на Пасху, еще не оставленные тогдашними христианами. Об этом мнении см. Зарин Н. Квартодециманы. Глубоковский Н. — Лопухин А. Правосл. богослов. энциклоп. т. IX, Спб. 1908, стр. 308–325.

71. Евсевий. Церк. ист. V, 24.

72. Funk I. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Baden 1897, S. 245.

73. V, 23, 1. Κατὰ в значении в при определениях времени в Мф. 27, 15. Деян 16, 25.

74. Епиф. Якорь 50.

75. М. Скабалланович. Великий пост. Киев 1910, стр. 30 и д.

76. Ант. Соб. Пр. 1 Молчанов Н. (еп. Никандр). Подлинность 4-го Евангелия и отношение его к 3 первым Евангелиям, Тамб. 1883, гл. VI. Зарин. Квартодец. Прав. богосл. энц. VI, 308–325.

77. Иоанн Златоуст. Слово на пост в Пасху.

78. Учение 12 апостолов, 8.

79. Ерма Паст. Под. 5.

80. Тертуллиан. О молитве 14. О венце воина 2. О постах 10, 12.

81. Quaest et respons. ad Orthodox. Псевдо-Иустина. Преображенский П. свящ. Сочинения св. Ирины, еп. Лионского в рус. пер. М. 1871, стр. 695.

82. Ruinarti, Acta mart. I, 48.

83. Примеров таких агап много в актах Рюинарта. Luft, Liturgik. Mainz 1814, I, 115.

84. Augusti S. Denkwürdigkeiten aus der christlicher. Archäologie, Leipz. 1820, VI, 131.

85. Недавно в русской литературе было высказано мнение, что в состав древнего чествования мучеников во II–IV вв. входили и религиозные пляски (Коновалов Д. Религ. экст. в рус. мист. сект. // Бог. Вест. 1907, 10, стр. 351, 1908, 4, стр. 707–728). В мученических актах, часто заключающихся описанием богослужебных собраний в честь мучеников, не говорится о плясках в честь их: выражение в актах Поликарпа о совершении памяти его «в веселии и радости — ἀγαλλιάσει καὶ χαρεῖν» понимать о пляске (Коновалов 707) будет произвольно. Только несколько памятников III и IV в. говорят об этих плясках, как о местном и терпимом явлении. Так по свидетельству св. Григория Нисского св. Григорий чудотворец (III в.) уступая склонностям своей паствы и чтобы отвлечь от языческих празднеств, дозволил небольшие пляски (τὶ μικρὸν ὑποκίρτῳ) в честь мучеников (бес. на Еккл. 6). Гомилия IV в. на память мученика Полиевкта († 259 г. в Армении) приглашает «согласно установившемуся обычаю ликовать (χορεύωμεν) в честь мученика» (Aubé V. Polyeucte dans l'histoire, Par. 1882, p. 79). Указывают и у Василия Великого выражение: «мы пляшем священными плясками (ἐνθείοις χορείαις) при гробницах святых» (у Conybeare F. Philo, 154 цитата: Bas., t 1. p. 512 B). В Абиссинском богослужении до сих пор сохранилась пляска на молебнах и крестных ходах, в которой принимают некоторое участие и священники (Тураев Б. Абиссиния. Правосл. богосл. энц. I. Спб. 1899, ст. 71). Дозволяют ее и православные арабы в Иерусалиме вокруг святынь (Муравьев, Путешествие к св. местам, ч. 2, Спб. 1849, стр. 124). Таким образом все это были религиозные эксцессы, имевшие место только в таких энтузиастических местностях, как Малая Азия и Армения и не одобренные церковью. И. Златоуст считает пляску делом бесовским (на Мф. бес. 48). Григорий Богослов советует плясать как Давид, а пляску последнего понимает в аллегорическом смысле (слово 5). Блж. Августин возмущается прежними плясками в маририуме св. Киприана и пред самыми базиликами святых (слово на день мч. Кипр. и слово 215 (265). Карфагенский Собор 397 г. пр. 71 запретил «непристойные пляски (ὄρχισεις μουσάρας), совершавшиеся в священных местах и даже в дни памяти блаженных мучеников». Лаодикийский Собор (в конце IV в.) пр. 53 запрещает даже на браках прыгать или плясать (βαλλίζειν ἢ ὄρχεσθαι). В виду такого отношения к религиозной пляске в Церкви и такой редкости ее у древних христиан едва ли можно видеть ритуальный остаток ее в круговом хождении при крещении, браке и хиротесии (Коновалов, 723).

86. Евсевий, Цер. ист. IV, 13.

Примечания к главе: III век.

1. Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ρωμαίων Ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου, ἡ καθολικὴ διδασκαλία. Migne, Patrologiae cursus completus, ser. gr. t. I, col. 556–1156. Русский перевод. «Постановления Апостольские (в русском переводе)». И. Н. Каз. 1864.

2. ап. Пост. II, 26. Последний пункт сравнения объясняется тем, что на сирском языке, на котором был, как увидим, первоначальный источник Постановлений, слово «дух» женского рода.

3. ап. Пост. VI, 15.
4. Vacant A. — Mangelot E. Dictionnaire de théologie catholique, fasc. XXII, Paris 1907, art.: Constitutions apostoliques, col. 1520–1537.
5. Funk F. Didascaalia et Constitutiones apostolorum. Paderb. 1906, v. I, p. XIX.
6. Имеется в виду 84 правило св. апостолов, в котором Постановления Апост. поименованы в качестве чтимых и святых книг на ряду с ветхозаветными и новозаветными под именем: «Постановления вам епископам мною Климентом изреченные в осми книгах», но замечено о них, что «их не подобает обнародовати пред всеми ради того, что в них таинственно». Большие выдержки из Постановлений находятся кроме Епифания в «Вопросах и ответах» Анастасия Синаита (ок. 700 г.).
7. Трул. Соб. Пр. 2.
8. Funk, Didascalia, IV–V.
9. Rahmani I. Testamentum Domini nostri Iesu Christi, Moguntiae 1899.
10. Gebhardt O. u. Harnack A. Texte und Untersuchungeu VI Band, 1 Buch: Achelis H. Die Canones Hippolyti, Leipz. 1891.
11. Bickel, Geschichte des Kirchenrechts Gies. 1843, S. 107–143. Tallam H. The apostolic constitutions or canons of the apostles in coptic with an english translation, Lond. 1848. De Lagarde P. Aegyptiaca, Gött. 1883. Ludolf. Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam 1691. Писарев Л. Каноны (постановления) церковные св. апостолов. Правосл. богосл. энцикл. т. VIII, Спб. 1907, стр. 443–455.
12. Которой посвящено сочин. Funk'a F., Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften Mainz 1901.
13. Rahmani, Testamentum, XLII–XLIX. Петровский А. Завет Господа нашего Иисуса Христа. Библиогр. заметка в «Христ. Чт.» 1900, 7, 159–165.
14. Funk, Testament, 62–68 и passim.
15. Завещ. I, 28.
16. Против Funk'a, D. Testament., 82f.
17. Завещ. II, 8.
18. Красносельцев. Очерки из истории христианского храма, Каз. 1881, стр. 83.
19. Иуст. Апол. I, 67. Терт. Апол. 39.
20. Ефр. Песнь об елее. Дион. Ар. О небес. иер. 4, 12. Rahmani, testamentum. 157.
21. Клим. Ал. Педаг. II, 1.

22. Последнюю мысль в этих местах Климента видят Bigg Ch. The Christian Platonist of the Alexandria, Oxf. 1866, p. 102 и Соколов Агапы, 98. Противоположного взгляда держится Keating, The agapes, 79.
23. Pape W. Griechisch-deutsche Handwörterbuch, 3 Aif., Braunsch. 1880, S. 1132
24. Лк. 24, 41
25. Притч. 15, 17.
26. По переводу Корунского Н.: салат
27. Клим. Ал. Педаг. II, 1.
28. Клим. Ал. Стром. VI, 11.
29. Тертул. Апол. 39.
30. Тертул. О молитве 11.
31. См. выше, стр. 14.
32. «Завещание», Каноны Ипполита, см. ниже.
33. Мин. Фел. окт. 31.
34. Ориг. на кн. Иова 3.
35. Кипр. Письмо 63, к Цец.
36. Кипр. к Донату гл. 16.
37. Апостольские Постановления V, 7. Соколов Агапы 621.
38. Sibyl orac v. 497 Keating, The agape. 105.
39. Против взгляда Функа, считающего «Завещание» самым поздним из этих памятников.
40. По Соколову Агапы, 13, 5: «пусть идут под благословение».
41. «Завещание», II, 13.
42. Против Соколова, Агапы, 127 и д.
43. Кан. Ипп. 180, 181. Егип. кан. 50.
44. Кан. Ипп. 164–167. В Египетских канонах нет такого указания.
45. Кан. Ипп. 169.
46. Кан. Ипп. 170. Егип. кан. 50.
47. Кан. Ипп. 178, 179. Егип. кан. 50.
48. Кан. Ипп. 180, 181; Егип. кан. 50.

49. Кан. Ипп. 170, 172, 179. Егип. кан. 58, 50.
50. Кан. Ипп. 179.
51. Кан. Ипп. 171.
52. Егип. кан. 48. Кан. Ипп. 171.
53. Егип. кан. копт. ред. 48. Кан. Ипп. о чаше не говорят, а Егип. эфиоп. ред.: «чашу приносите одни».
54. Кан. Ипп. 171.
55. Кан. Ипп. 164–168. В Егип. кан. нет.
56. Египет. кан.: старым.
57. Егип. кан.: «прежде вечерней звезды»
58. Египет. кан.: «Если из (вдовам) невозможно (прийти на агапу) по жребию, который им выпал (по долгу службы?), то он дает им вина и поесть что-нибудь, и они станут есть дома, как хотят».
59. Кан. Ипп. 184. Егип. кан. 50.
60. Кан. Ипп. 175.
61. Кан. Ипп. 205.
62. Завещ. II, 25.
63. Егип. кан. 58.
64. Завещ. II, 14, 16.
65. Кан. Ипп. 186. Егип. кан. 53.
66. Там же.
67. Кан. Ипп. 187.
68. Неуверенное чтение.
69. Егип. кан. 54.
70. Дидаск. II, 28.
71. В евхаристических молитвах «Учения 12 ап.» содержится прошение как будто противоположное: «да прейдет мир сей». Так за это короткое время переменилось настроение христиан. Нынешнее литийное прошение «о состоянии (καταστάσεως, прочности) всего мира» таким образом существовало уже в III в. на богослужении.
72. Терг. Апол. 1, 39.

73. См. выше стр. 77.
74. См. выше 51.
75. Замечательно, что песнь «Тебе поем», являющаяся в нашей литургии с древнейших ее списков (Барберинова VIII в.), составляет по «Завещанию» характерную часть утрени и не имеется в литургии.
76. «Завещание» I, 26–28.
77. Rahmani: pro (feminis) presbyteris.
78. «Завещание» I, 35.
79. В «Завещании» I, 34 указано «возложение руки на оглашенных» после чтений и поучения, Но в I, 4 замечено, что оглашенных удаляются, когда для верных начинается чтение Нового Завета и Евангелие. Второе — должно быть остаток древнейшей практики, когда до крещения не вверялась оглашенным тайна новозав. Писаний.
80. Пост. Ап. VIII, 10.
81. Там же II, 57.
82. Rahmani, Testamentum 177.
83. Пост. Апост. II, 57. VIII, 5.
84. Rahmani, Teatamentum 171–2.
85. Didascalia arabica 35. Funk. Didascalia et Constitutiones apostolorum, vol II. Testimonia et scripturae propinquaе. Paderb. 1906, S. 129.
86. Didasc. arav. 38. Funk, Did. v. II, S. 132.
87. Тертуллиан, О душе гл. 9.
88. Завещание I, 32.
89. Завещание I, 43.
90. Тертуллиан. О венце воина, 3.
91. См. выше стр. 75.
92. См. выше стр. 78.
93. См. выше, стр. 80.
94. Сократ, Церк. ист. V, 22.
95. Завещ. I, 28, см. выше стр. 89
96. Тертул. О молитве, 6

97. Кипр. О мол. Госп. 18.
98. Ориг. на Быт. бес 10.
99. Терт. К жене II, 5.
100. Кипр. О падших гл. 26. Избранные сочинения, пер. М. Протопопова. Спб. 1803, стр. 251.
101. Терт. О мол. 15.
102. Кипр. Пис. 63, к Цец.
103. Клим. Ал. Стр. VII, 7: Ἰσασι οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν ἁγίων τριάδα μονῶν, букв. выделение 3 часов «признают ведущие блаженную троицу святых состояний». Имеются в виду три степени совершенства, которые по Клименту проходят христиане: 1) когда к вере примешиваются страсти; 2) года эти страсти очищаются страданиями; 3) когда христианин становится истинным гностиком, достигает полного совершенства, славы и блаженства. Эти степени описаны в Строматах VI, 14.
104. Строматы VI, 16.
105. Терт. О молитве, 25.
106. Терт. О посте, 10.
107. Терт. К жене II, 4.
108. Ориген, О мол. 12.
109. Кипр. О мол. Госп. 34. 35.
110. Завещ. 1, 22
111. Didasc. arab. с. 38. Funk, Did. et Const. Ap., v. II, S. 13–131.
112. Ср. «не предаждь нас до конца имене Твоего ради, и не разори завета Твоего.... Авраама ради» Стих 9-го часа
113. Дуплет к предыдущему и последующему.
114. По мнению Achelis'a, Die Can. Нурр. 129. По Heberg'y (S. 119) здесь написан был крест.
115. Завещ. II, 24.
116. Кан. Ипп. 223–245.
117. Егип. кан. гл. 62.
118. А. П. У. (архимандр., вполн. еп. Порфирий Успенский), Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного богослужения египетских христиан (коптов), Спб. 1856, стр. 70–72.

119. Терт. О мол. 10.
120. «Завещание» II, 22.
121. Терт. О мол. 23.
122. Там же 18. Этот обряд и при апостолах имел очень широкое применение за богослужением, судя по 1 Петр. 5, 14, 2 Кор. 13, 12 и др. При Тертуллиане еще целовались за молитвою без различия пола: «какой язычник позволит своей супруге подойти к тому или другому из братьев для поцелуя» (К жене II, 4). Но в Апостольских Постановлениях мужчины целуют мужчин, а женщины женщин (VIII, 15). Посредствующее звено той и другой практики — у св. Амвросия: диакон целует диакониссу, а та женщин (К женщ. Посл. 6).
123. Терт. О мол. 14 и 17.
124. Там же 13 и 14.
125. Там же 15 и 16.
126. Терт. О венце воина 3. Начертание пальцем креста на челе, как простейшая форма крестного знамения, должно быть и была, как видно из настоящего места, первоначальной его формой (ныне сохранилась в римско-католической литургии: священник — пред чтением Евангелия). Об этой форме упоминает и Иоанн Златоуст (бес. о том, что Христос Бог); но ему известно уже и крест. знамение на устах и груди (Бес. 87 (88) на Мф.), как и блж. Иерониму (Надгр. сл. Павле, пис. 108 (27). Формула «Во имя Отца...» впервые у св. Ефрема (О всеоруж.); возникла из заповеди о крещении (Мф. 28, 19). Schmid X. Kultus der chriskatholischen Kirche, Passan 1840, I, 245.
127. Кан. Ипп. 246. 247.
128. Егип. кан. гл. 62.
129. Тураев Б. Абиссинская церковь, в «Православной богословской энциклопедии», Спб 1900, столб. 65.
130. См. выше, стр. 89.
131. Ориг. Бес. 2 на 1 Цар. гл. 28.
132. Eschenburg. Gesch. der öffent. Relig. Vorträge. Iena 1785, S. 129. Binterim Denkwürdig. VI, 227.
133. Ориг. На Иов. кн. 1.
134. Кипр. Письмо 33.
135. Кипр. Пис. 34.
136. См. выше, стр. 86.
137. Кипр. Об единстве церкви 17.

138. Клим. Педаг. II, 4.
139. Клим. Стром. VI, 11.
140. Клим. Педаг. II, 4
141. Там же, выше
142. Клим. Стром. VI, 11.
143. Металлов В., свящ. Очерк истории православного церковного пения в России, изд. 2. М. 1896, стр. 7.
144. Клим. Ал. Увещения к язычн. 12.
145. Терт. О зрелищах 29.
146. Ориг. Пр. Цел. 8, 37.
147. Евсевий. Церк. Ист. VII, 30. Некоторым извинением Павлу, который в данном случае присваивал себе прерогативу на оды и энкомии, принадлежавшую только высшим сановникам (он, между прочим, любил называть себя не епископом, а дуценарием, об.-прокурором), может служить то, что епископу принято было петь «Осанна», обычай, упоминаемый и одобряемый блж. Иеронимом (комм. на Мф. 21; Augusti, *Denkwürdigkeiten*, V, 169); ср. наше «исполла».
148. Текст древнейших полных символов встречается только у писателей IV–V в. и в «Завещании Госп. нашего Иисуса Христа» (конца III в.). Отсюда предание у Руфина (в Коммент. на апост. симв., предисл.), что апостолы запрещали записывать символ.
149. Евс. Церк. ист. VII, 24.
150. Интересно сопоставить с этими гимнами современную им «песнь» офитов, приводимую у Оригена (пр. Цел. VI, 31). «Приветствую Тебя, единообразного Царя, узы слепоты, первую силу, сохраняемую Духом провидения и мудростью; остаюсь чистым, причастным Сыну и Отцу; да будет благодать со мною».
151. Василий Великий О Св. Духе, 29.
152. См. выше на стр. 49 свидетельство Плиния («поют Христу как Богу») и увещание св. Игнатия Бог. «воспевать Отца в Сыне» (Римл. 2).
153. Иппон. соб. Пр. 21.
154. См. выше, стр. 58.
155. «Скажите мне вы, которые только в праздничные дни ходите в церковь, — прочие дни разве не праздники? Разве они не воскресенья (кураки)? Свойственно иудеям наблюдать известные, редко чередующиеся, дни праздничные. Именно к ним говорит Господь: «новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть... ненавидит (их) душа Моя». Итак Бог ненавидит тех, которые думают, что только один день есть праздник, что только один день есть «день Господень» (Ориг. на Быт. бес. 10.). «Только

те, которые не хотят или не могут проводить все дни, как праздники, должны праздновать хотя один день Господень в неделю». (Ориг. Прот. Цел. VIII, 23.)

156. Тертул. О молитве, 23.

157. Тертуллиан. О венце воине, 3.

158. Псевдо-Иустин. Вопр. и ответы к православному, Иринеи, соч. фраг. 7 Рус. пер. пр. Преображенского, М. 1871, стр. 695.

159. Клим. Стром. VII, 7. Ориг. на Числ. бес. 23 и на Быт. бес. 10.

160. Ориг. на Ис. бес. 6.

161. Так и Тертуллиан, Прот. Марк. 22.

162. Терт. О мол. 23.

163. Апостольские Постановления II, 59. Сир. дидаск. там же, по переводу Функа.

164. Апостольские Постановления VII, 30. Сир. Дид. по тому же переводу.

165. Завещ. II, 28, см. выше стр. 80.

166. Завещ. I. 23.

167. Клим. Ал. Стром. VII, 12.

168. Ориг. на Лев. бес. 10.

169. См. выше, стр. 112.

170. См. ниже, — (Ориген). Писатели III в. о Пасхе.

171. Сир. Дид. V, 13.

172. Кан. Ипп. 157.

173. Завещ. I, 22.

174. Обыкновенно думают, что «стояниями» у Тертуллиан и писателей того времени называется пост среды и пятницы. Но Тертуллиан называет «стоянием» и трехнедельный пост монтанистов (О постах гл. 19.), и ни он, ни другие писатели не прилагают этого термина специально к тому и другому посту, а вообще к постам. Ерм на вопрос Пастыря: «Что так рано ты пришел сюда (на гору), отвечает: «Потому, господин, что нахожусь на стоянии...» «А что такое стояние?» спросил он. «Т. е. пощусь, господин, сказал я». (Ерм. Подобие 5). Разве только следующие места из Тертуллиана могут говорить в пользу такого узкого значения термина «стояние»: «мы посвящаем стояниям четвертый и шестой день недели» (О постах 19); о христианине, увлекающемся военной службою: «и стояния он совершает или скорее другому кому-либо, чем Христу, или в день Господень, когда (они совершаются) во всяком случае не Христу» (Тер. О венце воина 11).

175. Опять указание на хранение Даров, должно быть для ежедневного приобщения, — см. выше стр. 92–93.
176. Терт. О молитве, 19.
177. Терт. О постах 10.
178. Терт. Апол. Ср. римско-католический обряд освящения пепла в начале Великого поста.
179. Иуст. Апол. 1, 61.
180. «Уч. 12 ап.», 7.
181. Терт. О крещении, 20.
182. «Завещ.», II, 7.
183. Это заставляет подозревать контекст: и пред этой фразой и после нее речь только о трех последних днях пред Пасхой: что в каждый из этих дней делается над оглашенными; см. ниже «Пасха по Завещанию».
184. Кан. Иппол. 154.
185. Ориг. На лев. бес. 10.
186. Дион. Ал. Посл. к Васил. гл. 1. Migne, Patrol. cog. compl. s. gr. 10, 1278.
187. Нельзя поэтому с некоторыми западными учеными заподозривать подлинность всех упоминаний о Четыредесятнице, какие встречаются в памятниках III в. только на том основании, что другие памятники этого века не знают еще такого продолжительного поста. Так Ахелис в своем издании Канонов Ипполита считает позднейшей вставкой слово «40» в вышеприведенном месте этого памятника (Achelis, Die Canones Hippolyti, 102). Свидетельства Оригена заподозривают на том основании, что комментарий Оригена на кн. Левит, где оно находится, дошел до нас в переводе Руфина († 410 г.). А Руфин был очень вольный переводчик, в чем не только сознается, но и неоднократно предупреждает читателя, например, — в предисловии к переводу сочинения Оригена «Περὶ ἄρχῶν». А в послесловии к переводу Оригенова комментария на послание к Римлянам он замечает о своем труде: «мы восполняем, то, что Оригеном сказано для Церкви его времени не столько в целях изъяснения, сколько в целях назидания, как делали мы и в гомилиях или словах на Бытие и Исход; особенно же в гомилиях на книгу Левит, что было им сказано для красоты стиля, мы для ясности передаем прямым языком; этот труд восполнения недостающего мы предприняли с тем, чтобы латинскому читателю не доставляли затруднений вопросы, поднятые и оставшиеся неразрешенными, как обыкновенно поступает Ориген, по требованиям гомилетического искусства». Раз в основу перевода клались такие начала, то, как замечает издатель Оригена в Патрологии Миня, читатель не может быть никогда уверен, читает ли он Оригена, или Руфина. Правда, и столь широкая свобода перевода не должна бы простираться на такие, чисто фактические, данные у Оригена, как указание на существование в его время поста Четыредесятницы. Но тут припоминают Руфинов перевод Иринеевых слов о 40 часах поста... Кроме того, в

выражении Оригена о Четырехдесятнице «посвященные посту дни Четырехдесятницы» обращают внимание на неуместную витиеватость фразы, не отвечающей простоте следующей за нею: «постимся и в среду и в пятницу». Функ думает, что у Оригена здесь была речь о сорокадневном посте Спасителя (Funk. Kirchengesch. Abhand. u. Untersuch. 1 B. Paderborn 1897, S. 254).

188. Сократ. Церк. ист. VII, 19.

189. «Завещание» I, 22, 31.

190. Ориг. на Исх. бес. 7, на ев. Ин. бес. 10.

191. Ориг. Прот. Цел. VIII, 22.

192. См. выше, стр. 119.

193. Терт. Против иудеев 10.

194. Терт. О постах 14.

195. Терт. К жене II, 4.

196. Терт. О молитве 8.

197. Кан. Ипп. гл. 22, § 195–198.

198. Т. е. Пусть совершит Пасху, — подобно тому как Моисеев закон велит не праздновавшим Пасхи во время Пасхи праздновать ее в следующем месяце.

199. Египет. кан. гл.55.

200. Мф. 9, 14–15; Мк. 2, 19–20.

201. Сир. Дид. V, 12.

202. Апостольские Постановления V, 11.

203. Речь от имени Спасителя; Его имя Иисус начинается с буквы йот, служащей и цифрой 10.

204. Пс. 73, 4.

205. Апостольские Постановления V, 13.

206. Апостольские Постановления V, 14.

207. Сир. Дид. V, 14.

208. Сир. Дид. V, 15.

209. Сир. Дид. V, 16.

210. Апостольские Постановления V, 15.

211. Сир. Дид. V, 17.
212. Сир. Дид. V, 18.
213. Т. е. чтобы Пасха, начинающаяся 14-го числа первого весеннего месяца не пришлась ранее весеннего равноденствия.
214. Апостольские Постановления V, 17.
215. Апостольские Постановления V, 18.
216. Апостольские Постановления V, 19.
217. Сир. Дид. V, 19.
218. О причинах этого будет речь в IV ч. Тип., гл. 60 —Пасхалия.
219. См. там же.
220. См. там же.
221. Дионисий Александрийский. Послание к Василиду гл. 1. Так и по Евсевию (на Еванг. Иоанна 20, 1. *Catena patr. gr. in S. Ioanne*. Ed. Cordelius 1630 p. 448) одни разрешали пост в св. субботу вечером, а другие около полуночи, иные на рассвете воскресения и то позже, то раньше. Обычаю, который советуют Постановления, по Дионисию следовала Римская Церковь. Его признают далее Епифаний (Якорь 75 с. 6. Излож. веры с. 21), Кассиан (Собесед. XXI, 25). Соб. Трулльский 692 г. пр. 89 велит поститься до полуночи Великой субботы.
222. Завещ. II, 6–8.
223. Завещание II, 11.12.
224. Завещ. II, 13–17.
225. *Rahmani: diu noctuque*.
226. Завещ. II, 18–21.
227. См. выше, стр. 68.
228. Терт. Об идолослужении 14.
229. Терт. О крещ. 19.
230. Терт. О венце воина 3.
231. Терт. О постах 14.
232. См. выше, стр. 118.
233. См. выше, стр. 113.

234. Rahmani (Testamentum 200) первым считает упоминание о праздника крещения, находящееся в мученических актах св. Филиппа, еп. Гераклийского; но этот мученик, по Ruinaut'u (Acta martyrum sincera, Ratisb. 1859 p. 439–440), пострадал при Диоклетиане, а по другим — при Юлиане.

235. Клим. Ал. Строматы. I, 21.

236. См. выше, стр. 86.

237. Почему, см. стр. 68.

238. См. ниже — церк. год в IV–V в.

239. Сир. Дид. V, 8.

240. Апостольские Постановления V, 8.

241. Терт. О венце воина, 3.

242. Относящееся к ней выражение было приведено на стр. 78.

243. Ориг. на кн. Иова, 3.

244. Сир. Дидаск. V, 22.

Примечания к главе: IV–V века.

1. Евсевий Памфил. Слово имп. Константина Великого, надписанное «к обществу (συλλόγω) святых», гл. 13, Migne, Patr. s. gr. 20, 1272.

2. Ганг. соб. Пр. 11

3. Juliani imp. Fragmentum epistolae. Opp. recens. Gertlein T. Lips. 1875, I, 291.

4. Лаодик. Собор пр. 58.

5. Пр. 28.

6. И. Иоанн Златоуст. Слово похв. муч. Юлиану.

7. Блж. Августин, Исповедь VI, 2.

8. Блж. Августин, Пис. 22 к Аврелию, 4.

9. 3 Карф. Соб. Пр. 30, в собрании Карфагенск. Соб. Пр. 42, по друг. 51.

10. Арелат. Соб. Пр. 49. Mansi I. Sacrorum conciliorum nova et ampliss. collectio, Flor. 1762, t. VII, p. 884.

11. Впоследствии их запрещают Литтихский Собор 743 г., Ахенский 846 г. Папа Евгений в 862 г. еще жалуется на беспорядки при агапах. Их запрещает далее Вюцбургский Собор 1298 г. Да и на Востоке Трулльскому Собору (692 г.) приходится повторить против агап правило Лаодикийского Собора с прещением: «сие же творити дерзающие или да престанут или да будут отлучены» (пр. 74). Агапы в связи с евхаристией существуют ныне

в Абиссинии; нечто подобное им есть у гернгутеров и методистов (Соколов, Агапы 160–161).

12. Сократ, Церк. истор. V, 22.

13. Великого четверга. Исключение сделано должно быть в виду того, что в этот день при таких же условиях совершали евхаристию Христос и апостолы. 3 Карф. Соб. Пр. 9 (в собр. Карфаг. Соборов пр. 41, по др. 50.). Это правило Карфаг. Собора отменено 29 пр. Трулльского Собора, причем о нем замечено: «св. отцы оные, может быть, по некоторым местным причинам, полезным для церкви, учинили такое распоряжение».

14. См. выше, стр. 71.

15. См. выше, стр. 71.

16. Апостольские Постановления II, 59.

17. Пс.-Афанасий. De virginitate, с. 22.

18. Кассиан, Об установлении киногий. III 3. 6.

19. Бенедикт, Правила гл. 12, 18.

20. Текст этих молитв будет приведен в изъяснении соответствующих мест Типикона: Сподоби Господи и славословия великого на бдении и чина о панагии (2-я гл. Типик.).

21. Пс.-Афанасий De virgin. с. 20.

22. Пс.-Афанасий De virgin. с. 12.

23. Иоанн Златоуст. На Мф. бес. 55.

24. Ниже излагаемое у нас.

25. Эти «обуреваемые» в чине литургии Апостольские Постановления (VIII, 6) точнее названы «одержимые (ἑνερδοόμενοι) от нечистых духов». В эпоху памятника следовательно явление «беснования» имело немалое распространение, если только молитвы за «одержимых» не были тогда таким пережитком древности, каким ныне служат молитвы об оглашенных. Характерно место, какое занимает этот класс богомольцев: между оглашенными и просвещаемыми; оглашенные до заклинания считались тоже под действием нечистых духов, как все язычники.

26. Будут приведены в объясн. 2 гл. Тип. — просительн. ектении.

27. Ср. такой же возглас у нас на вечерне Пятидесятницы.

28. См. выше, стр. 85 и д.

29. Памятник открыт итальянским археологом Гаммурини в 1884 г. в латинской рукописи ок. XII в. Братства С. Марии в Ареццо. Начальные листы сочинения утрачены, почему не сохранилось ни заглавия сочинения, ни имени автора. На полях рукописи в двух местах стоят в углу буквы PE, который считают сокращением заглавия. Косвенные данные в

сочинении указывают на конец IV в., как время происхождения «Путешествия»: Иерусалимские здания описываются так, что в них можно узнать Константиновы сооружения; упоминается о недавно построенной в Едессе церкви, что было в 372 г. при имп. Валенте; о принадлежности персам левого берега Тигра, который уступлен был им имп. Иовианом в 363 г.; о Фиваидских подвижниках (из них прп. Антоний † 356 г., Пахомий † 340); с другой стороны путешественнице не известен Иеронимов перевод Св. Писания, декрет папы Геласия 494 г. против чтения апокрифов — письма Авгаря, Деяний ап. Фомы и мц. Феклы; не упоминаются постройки Юстиниана в Синае и Константинополе. Путешественница пришла в св. землю *de extremis partibus terrarum* (с далеких краев земли); судя по тому, что она сравнивает Евфрат с Роной (*Rhodus*), она должно быть родом из Галии; она образованная и начитанная женщина; путешествует как знатная особа; — со свитой; ей дают военный конвой; епископы встречают и провожают ее. В Палестине она пробыла 3 года, живя в Иерусалиме и оттуда делая экскурсии. Вернувшись в Константинополь, она описала свое путешествие «сестрам» (родным или инокиням?). Отождествление путешественницы одними с Галлой Плацидией, дочерью Феодосия Вел., другими — с Сильвией, сестрой префекта Константинопольского Руфина (аквитанца) — довольно произвольно. Памятник, конечно, неопределимой литургической важности, но нельзя не пожалеть, что он принадлежит иностранке и женщине: путешественница следит только за церемониями, литиями, как подходят к руке епископа и т. п., а о содержании богослужения ограничивается замечаниями: «пелись псалмы и песни», «читались молитвы». Впрочем порядок богослужения представлен довольно отчетливо. Памятник издан в Правосл. Палест. Сборн., 20 вып. 1889 г. со списка, сделанного с самой рукописи, и снабжен рус. переводом и предисловием (г-на Помяловского), откуда заимствованы и настоящие сведения о нем (стр. I–IX).

30. Паломн. § 37 «*Ante crucem...* Это место открытое (*subdivanus*) т. е. как бы весьма большой и довольно красивый двор (*atrium*), находящийся между Крестом и Воскресением».

31. *In ecclesia majore, quae appellatur Martyrio, quae in Golgotha post crucem* (Паломн. § 27).

32. Паломн. § 30. От нее отличается местность *post crucem*: «по отпуске в Мартирии идут за крест» (§ 35). Все эти церкви построил и богато украсил имп. Константин (§ 25).

33. Паломн. § 25 и д. Красносельцев Н. Богослужение иерусалимской церкви в конце IV в. Правосл. Собес. 1888, 11, 355.

34. Паломн. § 25.

35. Неизвестно, означает ли *missa* отпуст или литургию, которая обозначается у паломницы иногда *oblatio*, *offertur*, редко *sacramentum*. Литургии название *missa* усвоено на Западе или от торжественной формулы отпуста в ней: «*ite, missa est*», или от того, что она совершается после отпуста оглашенных и составляет заключение длинных церковных служб. Если у паломницы *missa* означает литургию, то ежедневно в Иерусалимской Церкви служилось две литургии — одна после утрени, и другая после вечерни (с страстной четверг и субботу у паломницы ясно указывается 2 литургии — *oblatio* — утренняя и вечерняя, но в разных церквах. Паломн. §§ 35. 38), так как описание вечерни у паломницы тоже заканчивается словами *missa fit* (мнение о двух литургиях высказал

Gamurrini G. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio, Romae 1887, p. 77. 78). Если же missa здесь означает отпуст, то в будни не было литургии (так думает Waal, Die Feste des Kirchenjahres zu Jerusalem gegen Ende d. IV Jahrhundert. Römische Quartalsh. für christl. Alterthumskunde. f. Kirchengesch. 1887, H. 4. S. 313. Красносельцев Н. Богослужение Иерусалим. церкви в конце IV в. Правосл. Собес. 1888, 11, 351. 359.

36. Паломн. § 24.

37. На слишком тесное сближение этого богослужения с позднейшим (IX в. и д.) песненным последованием не дает права ни описание Паломничества, очень уж общее и довольно поверхностное, ни значительный промежуток времени. Полтысячелетия, отделяющий настоящую практику от той.

38. См. выше, стр. 100 и д.

39. В зависимости должно быть от того, сидели ли священнослужители на горнем месте или в средней части храма. Дмитриевский А. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X в. Каз. 1894, стр. 319. Мансветов И. Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в гречи рус. церкви. М. 1885, стр. 154.

40. Ср. Апостольские Постановления VIII, 6 о литургии: «на каждое из возглашений диакона народ пусть говорит: «Господи помилуй» и прежде всех отроки (παῖδια)».

41. Если можно перевести (с Красносельцевым) «встав», то это более отвечало бы древнему обычаю при всех молитвах священнослужителей стоять на коленях, откуда обычный возглас диакона на ектении: «возставше», «возстави Господи»: Апостольские Постановления VIII, 6. 8. 10. 36. 37; ср. Завещ. 1, 35. См. выше, стр. 90.

42. Паломн. §24.

43. Рукопись Моск. Синод. библ. №328/383 ЧШМ в.л. 47 об. и мн. др.

44. Паломн. § 24.

45. Паломн. § 25.

46. Паломн. § 24: на воскресную утреню, «до пения петухов собирается все множество народа, какое может быть в этом месте, как бы в Пасху». «Когда начинается чтение Евангелия все поднимают такой крик и стон, проливается столько слез, что даже самый бесчувственный человек не может не быть тронут до слез, припоминая, что Господь претерпел за нас столько страданий».

47. Злат. На пс. 140.

48. Злат. На 1 Тим. бес. 6.

49. Подобное постановление делают испанские Соборы в Tarragona 516 г. Пр. 7 и в Barcelona 540 г. Пр. 2.

50. Пс. 5, 3. 4.

51. Пс. 50, 12–14.
52. Пс. 54, 18.
53. Деян. 3, 1.
54. Пс. 4, 5.
55. Деян. 16, 25.
56. Пс. 118, 62.
57. Пс. 118, 148. Васил. В. Правила пространные, вопр. 37.
58. Кассиан. Об уст киноу. III, 4. 6.
59. Кассиан. Об установлении киноу. III, 6.
60. Кассиан. Об установлении киноу. III, 4.
61. Васил. В. Пис. к неокес. клир. 63, по друг. 207.
62. Типик., понед. 1 седм. Великого поста.
63. Кассиан, Об установлении киноу. III, 8.
64. Кассиан, Об установлении киноу. III, 9.
65. По переводу еп. Феофана: «один за другим попеременно отвечают на достающийся стих» (Древние иноческое уставы, М. 1892, стр. 532).
66. Кассиан, Об уст. кин, III, 9.
67. Злат. Бес. 49, О мученик.
68. Злат. Бес. 4 на слова Исаии.
69. Кассиан, Об установлении киноу. III, 11.
70. См. выше, стр.156–157.
71. Афанасий Великий. *Hom. de semente*, Тимоф. *Epist. canon. XIII* по Bingham'у *Originum sine antiquitatum ecclesiasticarum I, XIII*, p. 285.
72. Сократ. Церк. ист. V, 22.
73. Кассиан, Об установлении киноу. III, 2.
74. Это видно из 49 пр. его, запрещающего совершение евхаристии в Четыредесятницы, за исключением ее суббот и воскресений, и 51 пр., предписывающего памяти мучеников, падающие на Четыредесятницу, совершать только в ее субботы и воскресения (эти памяти требовали совершения евхаристии).

75. Это можно выводить из замечания Сократа (Церк. ист. VI, 8), что там суббота и воскресенье были праздничными днями, и в эти дни каждую неделю совершалось богослужение.
76. Васил. В. Письмо к Кесарию (289 по Bingham'у Origin. III, 284).
77. Иоанн Златоуст. На 1 Тим. бес. 5.
78. Иоанн Златоуст. На посл. Евр. бес. 17.
79. Палладий еп. Еленоп., Лавсаик, гл. 18.
80. Блж. Иероним. Пис. 28 к Луцинию Боэтику. Пис. 50 к Паммахию против Иовин. гл. 6.
81. Блж. Иероним. там же. Блж. Август. Пис. 118, к Ианнуар. гл. 3.
82. Псевдо-Амвросий. О тайнах (*De mysteriis*) V, 4. В Римско-католической Церкви и ныне для каждого священника считается обязательным ежедневное совершение литургии; если при церкви несколько священников, литургия совершается ежедневно каждым в различные часы дня.
83. В Римско-католической Церкви все службы, кроме литургии, считаются обязательными только для духовенства и в большинстве храмов не совершаются.
84. Тело свмч. Киприана, еп. Карфагенского († 258 г.) было перенесено ночью торжественной процессией со светильниками с места суда над ним в дом Макробия (*Acta proconsularia S. Cypriani* § 5. Рюинарта *Acta martyrum*). Когда в 290 г. тело мученика Бонифация, незадолго перед тем пострадавшего, было принесено из Тарса в Рим, римская матрона Аглая, у которой он был рабом, вышла ему на встречу в торжественной процессии со множеством духовенства и верующих с торжественным пением гимнов (*Acta S. Bonifacii* § 16. там же. Binterum A. *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-katholischen Kirche*, Mainz 1827, IV, 562.)
85. Иоанн Златоуст. Слово пр. игр и зрелищ.
86. Васил. В. Пис. 63 (207) к неокес. клир.
87. Ennodius, *Vita Epiph. Binterim, Denkw.* 360.
88. Руфин, Церк. ист. II, 33 (*Migne, Patrol. s. 1. t. 21*).
89. Никиф. Калист, Церк. ист. XIV, 3.
90. Марк Д. Жизнь Порф. III, 19–20 (*Migne, Patrol. s. gr. t. 65*).
91. Сидон. Апол. кн. 5, пис. 17 (*Migne, Patrol. s. 1. t. 68*).
92. Созомен, Церк. ист. I, 16.
93. Блж. Августин, О граде Б. XXII, 8.
94. Как будет показано при объяснении II гл. Типикона, где будет дан и исторический очерк чина литии.

95. S. Ephraemi. Opera gr.-lat., ed. Asscmani, Bibl. orient, t. III, p. 577. Филарет арх. Ист. обз. песноп. 101.
96. См. выше стр. 146–147.
97. Иоанн Златоуст. Бес 6, о покаянии.
98. Иероним. Пис. 50 (103) к Павле.
99. Сократ. Церк. ист. VII, 22.
100. Иероним. Пис. к Марцелле, 17 (44).
101. Августин. Бес. на пс. 138.
102. См. выше стр. 147–148.
103. Иоанн Златоуст. На 1 Кор. бес. 36.
104. Августин. Изъясн. на пс. 91.
105. Binterim Die vorz. Denkwürd d. Chr.-kath. Kirche, IV, 327.
106. Соб. Лаодик. Пр. 15.
107. Кассиан. Об уст кино. II, 8.
108. Кассиан. II, 5
109. Кассиан. II, 11
110. Amalarius, De divino officio III, 12 (Migne Patrol., s, t. t. 99). Ныне в р.- католической мессе tractus — стих псалма, поемый в посты вместо аллилуиа.
111. Иоанн Златоуст. Бес. на пс. 17. Ср. в бес. 11 на Мф.: «если вы подпевали (ὑπηχῆσαντες) к 2 или 3 псалмам...» В бес. на пс. 17 Злат. говорит, что народ обыкновенно подпевает (ὑποψάλλειν) стих «сей день Господень».
112. Церк. истории: Сокр. II, 12. Созомен. III, 6. Блж. Феод. II, 13.
113. Созомен. V, 19. Блж. Феод. III, 6.
114. Блж. Августин. Изъясн. на пс. 138.
115. Иоанн Златоуст. На 1 Кор. бес. 36.
116. Амвросий. Об обязан. III, 13.
117. Блж. Августин. Испов. X, 34.
118. Пример респонсория на р.-кат. богослужении: на утрени по обычном начале, произносимом тайно, «говорится громко стих (versiculum): Господи устне мои отверзеши. Респонсорий: И уста моя возвестят хвалу Твою (Пс. 50, 16). Стих: Боже в помощь вонми.

Респонсорий: Господи помощи ми потщися (Пс. 69, 2). Слава Отцу... (Breviarium, 2). Стих произносит священник, респонсорий — певец или хор.

119. См. выше, стр. 148.

120. См. выше стр. 58.

121. Luft, Liturgik II, 129.

122. Amalarius, De divino officio. I, 4.

123. Сократ. Церк. ист VI, 8.

124. Августин. Испов. IX, 7.

125. Пример антифонов в Римско-католической Церкви: на воскресной утрени в начале 1-й части пред отделом из первых 6 псалмов антифон: «Работайте Господеви»; после этого отдела псалмов: 1-й антифон «Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с трепетом»; 2-й ант.: «Бог судия праведный». В праздники и посты — другие (Breviarium, 3). Такие антифоны в римско-католическом богослужении занимают столь же широкое место, как у нас стихиры и каноны и они главным образом приспособляют богослужение к праздникам; песней же христианского составления (гимнов) там очень мало: по 3–4 на каждый праздник.

126. Тип. гл. 2 и др.

127. Тип. гл. 49, среда 1 седм. Великого поста.

128. Ефрем Сир. Гимн 53. Созомен, Церк. ист. III, 16. Блж. Феодорит, Церк. ист. IV, 29.

129. Афанасий Великий. Прот. ар. сл. 1.

130. Григ. Б. сл. 51.

131. Августин. Пис. Ианнуар.

132. Goar. Iac., *Eὐχολόγιον sive Rituale graecorum*, Venet. 1730, p.352.

133. Pitra I. *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome 1867, p. 45.

134. Asscmani, *Bibliotheca orientalis*, Romae 1710–21, t. I, p. 59.

135. Asscmani, *Bibliotheca orient.* I, 47.

136. Kayser L. *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältest. Kirchen Hymnen*, Paderb. 1881. 5. 40. Западные исследователи упрекают гимны св. Ефрема в чувственном колорите и символизме, объясняя это сирским происхождением автора (там же, 39); но приведенный образец показывает, что такие упреки можно делать этим гимнам только по сравнению с отвлеченной римско-католич. церковной поэзией.

137. Сообщаемое у арх Филарема, Истор. обзор песнопевцев, стр. 101 без цитаты.

138. Филарет арх. Истор. обзор песнопевцев, 127. 135.

139. Hauck. Reakencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, Leipzig. 1901, X, 403 (Tietschek G., Kirchenlieder der alten Kirche).
140. Benedictus, Regula, c. 11 (Migne, Patrol. s.1. t. 66) и др.
141. Vita S. Ambrosii ab incerto, ed. 18832. Kilion p. 35–38. Chron. Dacii (XI в.) VI, 8. Филарет арх. Ист. обозр. песноп. 134.
142. См. например, гимн св. Амвросия «Aeterne regum conditor», лучший из тогдашних и даже всех вообще римско-католических гимнов. Приведен у нас в объясн. II гл. Типик., конец утрени.
143. Лаод. Соб. Пр. 59.
144. Толед. Соб. Пр. 13.
145. Hauck, Reakencyklop. X, 450.
146. Издан бенедиктинцами Solesmes'a по рукоп. XII в. в *Paleographie musical*, t. V. Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Theol. catholique*, Par. 1903, I, 955.
147. Разумовский, Церк. пение в России, 15–16.
148. Евсевий. Церк. Ист. III, 24.
149. Афанасий Великий. 39-е празд. посл.
150. Лаод. Соб. Пр. 60.
151. Карфаг. Соб. Пр. 25 (33).
152. Апостольские Постановления II, 57.
153. VIII, 5.
154. Апост. Пост II, 57, VIII, 5. Неясно, было ли особое чтение из Деяний и особое из посланий каждый раз или же одно из того или другого.
155. Иоанн Златоуст. бес. 10. Филарет арх. Ист. обозр. песноп. 150.
156. Иоанн Златоуст. На Деян. бес. 19.
157. Иоанн Златоуст. На Римл. бес. 24.
158. Василий Великий Бес. о крещ. 13.
159. Псевдо-Василий Великий *Homilia in Lacizis*. Bingham Orig. s. ant. eccl, XIV, p. 60.
160. Daniel. *Codex liturgicus ecclesiae universae*, Lips. 1853, IV, 456 f. Ср. выше, стр. 21
161. Maximus Turonens., *Hom. IV in Epiph.* (Migne, Patril. s. 1, t. 57).
162. Так слово 180 начинается: «первое чтение, которое нам сегодня предложено — из ап. Иакова (5, 12)».

163. Август, Сл. 45. 237 по Bingham, Prig. XIV, p. 61.
164. Mabillon I. De liturgia gallicana, Paris 1685, I, 4, 4.
165. Comicus от comes, спутник, — книги, предназначавшаяся служить неразлучным спутником священника.
166. Hauck Realencykl. XV, 139 (Caspari W. Perikopen)
167. Там же, 141.
168. Luft, Liturgik, II, 308.
169. Walafrius Strabus, De reb. eccles. c. 22 (Migne, Patrol. s. 1. t. 113).
170. Cotelarius I. Ecclesiae graecae monumenta, Par. 1677, III, 264. 350.
171. Mai A., Spicilegium romanum, Rom. 1839–1844. IV, 40.
172. Bringhtman F. Liturgies eastern and western, Oxf. 1896; 152 f.
173. Bringhtman Liturgies, 256. Renaudotius, Liturgiarum orientalium collectii, Par. 1715, II, 599. Ср. выше, стр. 88.
174. Assemani, Bibl. orient. III, 479, 488. 615.
175. См. выше, стр. 142.
176. Кассиан, Об установлениях киногий II, 6.
177. Лаодик. Соб. Пр. 16.
178. Паломн. § 24. 25. 27. 29–37.
179. Кассиан, Об установлениях киногий. II, 6.
180. См. выше, стр. 104–105.
181. Блж. Августин. Изъясн. (Enarratio) на Ин., предисл.
182. Иоанн Златоуст. Бес. о Лазаре 3, 1.
183. Злат. На Ин. бес. 10, 1.
184. Hauck, Realencykl. XV, 134. См. впрочем ниже стр. 184, прим. 3.
185. Блж. Августин. На пс. 90 слово 2.
186. Блж. Августин. Слово 121; сл. 28 о словах Господних из Мф. По Bing. Orig. XIV, 72.
187. Блж. Августин. На Ин. тракт. 12.
188. Труд Евфалия издан Zaccagni L. Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graece et latinae, Rom. 1698, 401–708, неполно Migne'ем Patrok. s. gr. t. 85, 619–790.

189. Nauck, Reakencykl. V, 631 (v. Dobschüz, Evthalius).
190. Иоанн Златоуст. Бес. 47, на Ин.
191. Иоанн Златоуст. на Евр. бес. 8: «Каждую неделю вам эти писания три раза читаются. Чтец восходит и говорит сначала, от кого чтение, например от такого-то пророка, апостола или евангелиста, а затем читает, что следует».
192. Кассиан, Об устан. кин. II, 6. См. выше, стр. 179.
193. О чтении Апокалипсиса есть определенно указание только относительно Галликанской и Испанской церкви. Соб. Толед. IV, пр. 16.
194. См. выше, стр. 13.
195. Иоанн Златоуст. О статуях бес. 7, гл. 1.
196. Migne, Patrol. s. gr. t. 53, hom. 1, с. 1; t. 65, hom. 1, 1.
197. Василий Великий На Шестоднев бес. 2, 1.
198. Апостольские Постановления V, 13. Декабрь называют 9 месяцем, а январь — 10-м. Nauck, XV, 134.
199. Амврос. К Марцел. Пис. 20, гл. 19.
200. Nauck, XV, 135/
201. Амврос. К Марцел. Пис. 20, гл. 25.
202. Паломнич. § 33–36.
203. См. выше, стр. 164–165.
204. Августин. Сл. о временах. Nauck, XV, 135.
205. Злат. На Деян. бес. 4.
206. Блж. Августин. На Ин. тракт. 6, гл. 18.
207. Блж. Августин. Слово 315, гл. 1.
208. Паломн. § 26, 31, 39, 43.
209. Блж. Августин. Сл 331, 1.
210. Слово 232, 1.
211. Gemmadies Massil. De script. eccles. с. 79. Migne, Patrol. s. 1. t. 58.
212. Nauck, XV, 36.
213. Sidonius Apoll. Epist. IV, 11. Migne, Patrol. s. 1. t. 58. Из того, что евангельские чтения для воскресений в Римской Церкви имеют воздержанием гл. о. чудеса Христовы,

закljučают, что эти чтения подобраны в период арианских споров, т. е. в IV в. Luft, Liturgik II, 316.

214. См. выше, стр. 62.

215. См. выше, стр. 86 и 106.

[216. Апост. Пост II, 57.

[217. Паломн. § 24, 27, 33, 34; пресвитеру — § 29; большей частью не указывается, кем читается — § 31, 35 и др. Судя по выражению «сам епископ читает» — § 24, это было не особенно часто.

[218. Блж. Иероним. Пис. к Сабин.

[219. Сократ. Церк. ист VII, 5.

220. Созомен. Церк. ист VII, 19. В связи с таким и все как бы возвышавшимся взглядом на Евангелие стоит обычай, возникший в некоторых Западных Церквях, не допускать к слушанию Евангелия оглашенных, отпускать их ранее чтения его, обычай, запрещенный Соборами Оранжевым (Arausicanum) I в Галии 441 г. (пр. 18) и Валенским (Valentinum) в Испании пол. VI в. (пр. 1).

221. Соб. Толед. I, пр. 2.

222. Иоанн Златоуст. На Кол. бес. 3.

223. Август. О граде Бож. XXII, 8.

224. Иоанн Златоуст. На Мф. бес. 33.

225. Августин. Пис. 165.

226. 3 Карф. Соб. 419 г. Пр. 1.

227. На это находят указание и в следующих словах св. Киприана о новоставленном чтеце: «изрек мир объявляя, чтение» (auspicatus est rasem. dum dedicat lectionem). Письмо к клир. Карфагенск. 33 (38).

228. Иоанн Златоуст. На Деян. бес. 19.

229. Ср. у нас пред прокимном великой вечерни: «Вонмем. Мир всем. Премудрость. Вонмем».

230. Амвросий. На псалмы предисл.

231. Августин. О граде Бож. XXII, 8.

232. О возгласе «Слава тебе Господи» пред чтением Евангелия от IV–V в. нет достоверных известий. В гомилии о цирке или ипподроме, приписывавшейся ранее св. Златоусту, говорится: «Когда диакон начинает круг (δρόμου) чтений, мы тотчас встаем, возглашая: «Слава тебе Господи». В мозарабской литургии (чин которой сохраняется более или менее неизменно от VI–VII в.) на поименование пророчества и послания народ

отвечает: «Богу благодарение» (*Deo gratias*). Таким образом первоначально и по местам возглас «Слава Тебе Господи или т. п. сопровождал чтение и других писания, кроме Евангелия. В литургии Мозарабской и в правилах св. Венедикта VI в. (гл. 11) по чтении Евангелия народ произносит «аминь», что, по объяснению других толкователей, имеет здесь смысл: «да даст нам Бог твердо пребывать в евангельском учении». (Bingham, Orig. XIV, 82).

233. Luft, Liturgik II, 322.

234. Из всех писателей III в. на него мимоходом указывает св. Киприан: «знайте, что они (исповедники) поставлены чтецами, так как нужно было поставить светильник на свещнике, откуда он всем светил бы, и честные лица поместить на возвышенном месте (амвоне), где они, видимые всем кругом стоящим (*circumstante*) народом, доставляли бы видящим побуждение к славе» (Пис. 34, по др. 39.).

235. Апостольские Постановления II, 57.

236. Кассиан, Об устан. кинон. II, 12.

237. Созомен, Церк. ист. VII, 19.

238. Филосторгий, Церк. Ист. III, S (Migne, Patrol. s. gr. t. 65.).

239. Pontificalis, Vita Anast. Bingham, Orig. XIV, 81. В письме, приписыв. св. Исидору Пелусиоту († 436), о чтении Евангелия говорится: «когда появляется через раскрытие книги Евангелия сам истинный Пастырь, тогда и епископ встает и снимает с себя одежду подражания (τὸ σῆμα τῆς μισήσεως — разум. омофор), знаменуя этим, что присутствует сам Господь, вождь паствы, Бог и Владыка» (lib. I, ep. CXXXVI. Bingham, Orig. XIV, 80).

240. Иероним. Книга прот. Вигилянция, гл. 4

241. См. выше, стр. 86 и д.

242. Соб. Карф. 397 г. Пр. 24 (33). = Иппонск. Соб 353 г. Пр. 36.

243. Августин. Об учен. христ. (*De doctrina christ.*) II, 8.

244. Innocent, ep. 3 ad. Exuper., c. 3 (Bingham, Orig. XIV, 94.).

245. Иероним. Предисл. к толк. на книги Солом.

246. Афанасий Великий. 39 праздн. посл.

247. Руфин, Comment. in symb apost. § 38.

248. Евсевий. Церк. ист. III, 16. Ср. IV, 23.

249. Кир. Иер. Оглас. сл. IV, 22.

250. Созомен. Церк. ист. VII, 19.

251. Карфаг. Сб. 397 г. Пр. 24 (33) (= Иппонского Сб. 393 г. Пр. 36).

252. Иероним. О знаменит. муж. гл. 115.
253. Соб. 2 Вайнсон. (Vasensis), пр. 2.
254. Cyprianus Cassinens (VI–VII в.) De vita Caesarii, Migne Patrol., s. 1. t. 89.
255. См. выше, стр. 68.
256. Евсевий. Церк. ист. IV, 15.
257. Августин. сл. 12, о святых, 45, 63, 93, 101, 102, 103, 109, по Bingham'у Orig. XIV, 88. В беседе должно быть той же эпохи, приписываемой блж. Августину или Цезарию Арльскому, говорится: «когда читаются обширные страдания (passiones) или какие-либо очень длинные чтения, кто не может выстоять, пусть сидя скромно и тихо, насторожив уши, слушает, что читается» Bingham, Orig. XIV, 86.
258. Карфаг. Сб. Пр. 24 (33) (= Иппон. Сб. 393 г. Пр. 36.).
259. Gelasius, Decret, (Migne, Patrol. s. 1. t. 59).
260. Августин. De gestis cum Emerito. Bingham, Orig. XIV, 90.
261. Апостольские Постановления II, 57. VIII, 5.
262. См. выше, стр. 88–89 и 161–163.
263. Иоанн Златоуст. На 2 Сол. бес. 3.
264. Иоанн Златоуст. Бес. 3 О непостижимом.
265. Карф. Соб. 399 г. Пр. 24.
266. Caesar, Arel. Ном. 12. (Migne, Patrol. s. 1. 67), Cyprianus Cassinens, De vita Caesar.
267. Созомен. Церк. ист. VII, 17.
268. Васил. В. Бес. на шестодн. 2. ср. 7 и 9.
269. Сократ. Церк. ист. V, 22.
270. Иоанн Златоуст. На Быт. бес. 4.
271. Августин. На пс. 88, сл. 2.
272. Апостольские Постановления II, 57, см. ниже «Проповедовавшие лица».
273. См. выше, стр. 54, 63 и 86.
274. Амвросий. Об обяз. свящ. I.
275. Иоанн Златоуст. На Тим. бес. 57.
276. Апостольские Постановления II, 57.
277. Паломн. § 25.

278. Иоанн Златоуст. О словах Исаии бес. 2 и 3. Палладий еп. Еленопол. (V в.) Разговор о жизни Златоуста § 5.
279. Possidius (V в.). Vita August. Август. На пс. 94 и 95.
280. Иероним. Пис. 2 к Непот.; ср. пис. 61 к Памм.
281. Кипр. Письм. 2 к Март. и испов.
282. Gregorii M. Praefatio ad XL hom. in evang. Joannis diac. Vita Greg. M. II. 18.
283. См. выше стр. 173.
284. Евсевий. Церк ист. IV, 19. В «Жизни Константина» Евсевий говорит, что этот император часто говорит речи по религиозным вопросам пред множеством народа (IV, 29–34).
285. Лев I п. Пис. 70 (72) и 71 (73).
286. Карф. Соб. 399 г., пр. 98.
287. 1 Кор. 14. 34–35. 1 Тим. 2. 11, 1. 12.
288. Карф. Соб. 399 г., пр. 99.
289. Иероним. На Римл. 14, 1.
290. Епифаний Кипр. Якорь 49. Августин. Против ерес. 27.
291. Епифаний Кипр. Якорь 78, 79. Firmilianus Ep. 75 ad. Syriam.
292. Иоанн Златоуст. На Деян. Бес. 19.
293. Августин. О науке христ. IV, 15. Иоанн Златоуст. О непостижим. бес. 3.
294. Опат Милев. Прот. донатистов 3 (7).
295. Иоанн Златоуст. На Колос. бес. 2, на 1 Кор. 36 и др.
296. Апостольские Постановления VIII, 5.
297. Иоанн Златоуст. Бес. к Ант нар 4, 11. 12, 13. 20. Бес. по возвращ.
298. Так обычно оканчиваются беседы Златоуста и др.
299. Созомен. Церк. ист. VI, 5. Иоанн Златоуст. О покаян. бес. 1. Григорий Нисский. О мол. Госп. бес. 5.
300. Мф. 23, 2; ср. 5. 1. У римо-католиков и ныне епископ имеет право проповедывать сидя. *Seremoniale episc I, 7, 4, Luft, Liturgik II, 367.*
301. Иоанн Златоуст. К антион. бес. 16, на Мф. бес. 23.
302. Августин. *Nom. 49 de diversis (Bingham, Origin. XIV, 179).*

303. Евсевий. Жизнь Кнст. IV, 33.
304. Августин. Бес. 26.
305. Мф. 19, 11, 1 Кор. 7, 7; 32–35. Апок. 14, 1–5.
306. Игнатий Богоносец: «Кто может в честь плоти Господней пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия; если же станет тщеславиться, то погиб» (к Пол. 5). Климент Римский пишет послания к девственникам и девственницам (Епиф. Якорь 15. Иероним. Прп. Иовин. 1). Климент Александрийский знает среди христиан, этих «избранников» Божиих, еще «особых избранников» (ἑκλεκτῶ ἑκλεκτῶτεροι. Какой богач спасется? § 36).
307. Афанасий Великий Жизнь Антония, § 3. Некоторые возражают против принадлежности св. Афанасию этого сочинения.
308. Тертуллиан. О покрывале девственниц (De velandis virginibus.). Киприан. Об одежде девственниц.
309. Киприан. О поведении девственниц (особ. § 1–3). Мефодий Патарский. Пир дев.
310. Киприан. Письмо к Помпонию о девственницах.
311. Так Наркисс Иерусалимский «по любви к любомудренной жизни», хотя ближайшим образом из-за клеветы на него, «ушел из своей церкви (ок. 196 г.) и, скрываясь в местах пустых и неизвестных, прожил там много лет», в течение которых сменилось три епископа на его кафедре; при последнем из них, «как будто с того света явился Наркисс (ок. 212 г.) и немедленно призван был братьями к предстоятельству» (Евсевий. Церк. ист. VI, 9–10)
312. Так Григорий Неокесарийский в гонение Декия ушел в пустыню со всею своею небольшою паствою.
313. Афанасий Великий Жизнь Антония, § 3.
314. Место подвигов прп. Павла (пещера у подошвы горы) находилось в двух днях пути от последнего местожительства прп. Антония, см. ниже.
315. Иероним. Жизнь Павла Пустынника.
316. Иероним, Жизнь Илариона, § 31.
317. Афанасий Великий, Жизнь Антония, §12.
318. Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик. гл. 28 (по русскому переводу Спб. 1850 г., гл. 25.). Этого сборник рассказов о подвижниках IV в., написанный другом св. Иоанна Златоуста императорскому «препозиту ложа» (постельничему) Лавсу, ок. 420 г., является одним из самых других и достоверных документов о древнем подвижничестве. К нему по местам очень близка «История монахов» надписывается именем Руфина, пресвитера Аквилейского († 410 г.), который был только переводчиком этого сочинения неизвестного автора; памятник несколько древнее предыдущего (402–404 г.) и по местам вошел в состав его.

319. Афанасий Великий Жизнь Антония, 7. Созомен. Церк. ист. I, 13.
320. Афанасий Великий Жизнь Антония, 13.
321. Там же, 9–28.
322. Там же, 3.
323. Изречения св. старцев. Ант. § 1. (Ἀποφθεύματα τῶν ἁγίων γερόντων. Cotelierius I. Ecclesiae graecae monumenta. Par. 1677. t. Migne, Patrol. s. gr. t. 85. Рус. пер. с неточным заглавием: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов, М. 1845. Памятник принадлежит должно быть V в.: не приводятся изречения позднейших отцов, чем V в.). Ср. Amelineau E. Annales de Musee Guimet. t. XXV. Histoire des monastères de la Basse — Egypte, Par. 1894. p. XX (здесь издан коптский текст изречений св. Антония недавно найденный в египетском монастыре, местами отличающийся от греческого, и сообщаются сведения об Антонии из коптского мартиролога.
324. Лавсаик, 25 (28).
325. Изреч. св. старцев, Сисой. 23.
326. Там же, 3.
327. Там же, 46.
328. Там же, 27.
329. Изреч. св. старцев. Пимен. 186.
330. Лавс. 128 (145) и мн. др. Прп. Исидор († 491 г.) говорил: не так вредно для человека есть мясо, как гордиться и надмеваться (Изр. св. ст., Исид. 4). В других христианских странах воздержание от мяса у монахов не было столь безусловным, как в Египте: по словам св. Епифания, «одни из них (монахов) воздерживаются от всяких мяс и четвероногих и птиц, и рыб, и от яиц, и от сыра; другие только от четвероногих и допускают употребление птиц и прочего: иные воздерживаются и от птиц и употребляют только сыр и рыбу: иные не вкушают и рыбы, а только сыр; другие не едят и сыра» (Излож. веры, 23.).
331. «Случилось некоторым отцам зайти в дом христоролюбивого человека, в числе из был и авва Пимен. За столом предложили им мясо. Все стали есть, кроме аввы Пимена (V в.). Старцы, зная его рассудительность, дивились, почему он не ест. Когда встали из-за стола, сказали ему: ты Пимен, а что сделал! Старец отвечал им: Простите мне отцы. Вы ели и никто не соблазнился: но если бы я стал есть, то многие приходящие ко мне братья соблазнились бы и стали бы говорить: Пимен ел мясо: почему же и нам не есть? И старцы подивились его рассудительности» (Изреч. св. ст., Пимен 170.) Посетившие Феофила, архиеп. Александрийского, «отцы» ели предложенное им телячье мясо: но когда Феофил, подавая кусок мяса соседнему с ним старцу, сказал: «вот хороший кусок, съешь авва», старцы сказали: «до сего времени мы ели овощи, если это мясо, не станем есть»; и ни один из них не стал более есть. (Древний патерик, изложенный по главам IV, 75 (63). Этот сборник, близкий к «Изречения св. старцев», но несколько моложе его, описывается у

патр. Фотия в его Βιβλιοθήκη cod. 198 с заглавием Ανδρῶν ἀγίων βιβλος. Переведен на латинский язык в VI в. Пелагием и Иоанном, диаконами римскими; перевод издан у Rosweyduс Н. De vitis et verbis seniorum, Antverpiae 1628 и у Migne Patrol. s. 1. t. 73) и сохранился на греческом языке в рукописи XI–XII в. Москов. Син. библи. № 782 и др. Греч. текст кое-где отличается от латинского; по нему сделан рус. пер., изд. Афонского Пантел. мон. М. 1891 г.; цифра в скобках означает § по лат. т.).

332. «Клирики предварили авву Симона (должно быть V в., Синайского): авва, приготовься, один начальник услышав о тебе, идет принять от тебя благословение. — Хорошо, я приготовлюсь, сказал Симон. Надев на себя кентон (платье из разноцветных лоскутов) и взяв в руки хлеб с сыром, авва сел у дверей и ел. Начальник пришел со своею свитою; увидев старца, пришедшие посмотрели на него с презрением, и говорили: это тот отшельник, о котором мы слышали? И тотчас удалились» (Изр. св. ст., Симон 2.).

333. Лавс. 128 (145) О Кандиде. Прп. Ор († ок. 390 г.) и Афре испытывали рыбу послушание друг друга: по желанию второго первый хвалил испорченное варево из рыбы и признал плохую хорошо приготовленную рыбу (Изр. св. ст., Пист.).

334. «Брат спросил авву Ксою: если я выпью три чаши (ποτίρια) вина, — не много ли это? Авва отвечал: если нет диавола, то не много». (Изр. св. ст. Ксой, 1). «Авве Ксанфию ради трудного подвига его принесли немного вина. Привели к нему бесноватого. Демон начал поносить старца: к этому винопийце вы привели меня. Старец не хотел изгонять демона. Но за поношение его сказал ему: верую Христу, что я еще не успею выпить чаши сей, как ты выйдешь. И только что старец начал пить, демон вскричал: ты жжешь меня, жжешь меня. И старец еще не кончил чаши, как демон вышел по действию благодати Христовой» (Изр. св. ст., Ксанф. 2.). От вина не отказывался даже прп. Сисой; по когда ему предложили третью чашу его, «авва не принял и сказал: перестань, брат; или ты не знаешь, что есть сатана» (Изр. св. ст., Сисой 8).

335. Прп. Иперехий вино сопоставляет с мясом: «лучше есть мясо и пить вино, чем снестать в оклеветании плоть брата». (Изр. св. ст., Ипер. 4. Др. Пат. IV, 59 (51)). Когда одному старцу поднесли на праздничной трапезе стакан вина, он сказал: возьмите от меня эту смерть (Др. Пат. IV, 63 (53)). Петр Пионитский синайск. подвиж. V в., не хотел в старости позволить себе и малой подмеси вина к воде (Др. Пат. IV, 33 (35)). Прп. Пафнутий IV–V в., не пивший вина всю жизнь, когда выпил его по требованию разбойника, то этим обратил к покаянию его со всею шайкой (Изр. св. ст. Паф. 2). «Некоторые рассказывали авве Пимену (V в.) об одном монахе, что он не пьет вина; старец отвечал: вино вещь вовсе не монашеская» (Изр. св. ст. Пим. 10). Афанасий Великий с упреком монахам говорит: «видим епископов, не пьющих вина, и монахов пьющих». (Пис. к Драконтию.).

336. Лавс. 73, (86) и др. Воду иногда приходилось собирать с росы, как Онуфрию, Veterum patrum analecta nova. Venet. 1781. pp. 122–127.

337. Авва Агафон († 435 г.) имел у себя двух учеников, которые особо жили в пустыне; в один день он спросил одного: как ты живешь в своей келье? Сей отвечал: пощусь до вечера, потом ем по два сухаря (παζαμάτια). Старец сказал ему: хорош образ жизни и не очень труден» (Изр. св. ст. Агаф. 20). Прп. Мегефий синайский, ученик прп. Сисоя и

Пимена египетских, ел в два дня по одному хлебу (Изр св. ст Мег., 2). Хлеб большей частью употреблялся ячменный — сухой (галеты — *πάζαμος*), который может сохраняться по полугоду и обычно употребляется бедным населением Египта (Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 12); его ели размоченным в воде (Др. Пат. IV, 68 (56)). Свежеиспеченный хлеб, который мог быть только у отшельников, живших вблизи деревень или монастырей, считался роскошью, у на него, как на угощение, звали соседей (Др. Пат. IV, 76 (64)). Вареную пищу, большей частью в виде чечевичной кашицы, готовили только для гостей (Др. Пат. IV, 68 (56), 69 (57)). Один старец отказался съесть кашицы, сваренной из древесной почки (*μυζάρια*) даже при сильном кровоизлиянии (Др. Пат. IV, 77 (59)). Другого «старца во время болезни навестил один брат, устроил ему вареву из своего приношения и давал поесть. Старец говорил ему: поистине, брат, я забыл, что люди имеют такое утешение» (Др. Пат. IV, 78 (66)). О прп. Исааке рассказывали, что он ел хлеб свой с пеплом из богослужебного кадила (Изр. св. ст., Ис. 6). Прп. Макарий Алек. († 394) «услышал, что один инок вкушал по одной литре (12 унций) хлеба, решился подражать ему: покрошил все свои сухари и опустил их в кувшин, положив правилом съедать не больше того, сколько достанет рука. Весело рассказывал нам он об этом (говорит автор Лавсаика) вот что: захвачу бывало побольше кусков, а узкое горло не дает мне их вынуть; мой кувшин совсем не давал мне есть. Целых 3 года подвизался он в таком воздержании, вкушая хлеба унции по 4 или по 5 и выпивая соответственное тому количества воды» (Лавс. 19).

338. О прп. Евагрии, Понтийском диаконе († 399), рассказывается в Лавсаике: «Сей блаженный муж говорил: с тех пор, как пришел я в пустыню (египетскую), я не ел ни салата, ни зелени, ни каких свежих растений, ни плодов древесных, ни винограда; не омывал тела, не ел мяса, ни хлеба, ни вина, и вообще ничего, что готовится на огне, кроме некоторых сырых овощей и небольшого количества воды. Наконец, после того как он прожил таким образом 16 лет, не принимая вареной пищи, и когда тело его ослабело и желудок расстроился, он почувствовал нужду в пище, приготовленной на огне, и стал вкушать хлеб; но и последние два года не ел вареных овощей, разве только капусту и бобы» (Лавс. 73 (86)). «Прп. Макарий Александрийский решил 7 лет не вкушать ничего приготовленного на огне, а питался одними сырыми овощами, или когда случится мочеными бобами; другого ничего не вкушал он в эти 7 лет; исполнив свой обет, он однако же оставил такой образ жизни» (Лавс. 19.). Ерон, юный египетский подвижник (младший современник Евагрия), скоро павший и только пред смертью покаявшийся, «часто принимал пищу через 3 месяца, довольствуясь одним приобщением. Св. Таин, и разве еще где попадетя ему дикий овощ» (Лавс. 32 (30)).

339. Прп. Кандида «не употребляла в пищу мяса животных; ела только рыбу, масло и овощи, до это лишь по праздникам. А во всякое другое время довольствовалась водою, смешанною с уксусом, и сухим хлебом» (Лавс. 128 (145)). Вышеупомянутый прп. Евагрий до поселения в пустыне 14 лет жил в монастыре Келий и все это время употреблял в день по литре хлеба, в 3 месяца расходовал секстарий (*ξέστης* — 1/6 конги, конга = 3 кружки) елея. (Лавс. 86 (73)). И прп. Макарий в свой 3-х-летний пост на одном хлебе израсходовал 1/6 конги масла (Лавс. 19). Прп. Дорофей съедал унций 6 хлеба в день и связочку овощей, до выпивал воды несколько (Лавс. 2). Прп. Илия Фивейский в старости ел по 3 унции хлеба и по 3 маслины ежедневно (Лавс. 51 (46)). Одна девственница после 60 лет затвора

по зову явившегося ей местного мученики Коллуфа, пришла поутру в день своей смерти на трапезу в его храм, взявши в корзину хлеба, один и немного овощей, и дождавшись 9 часа, обычного времени вкушения пищи, когда в храме никого не было, вкусила здесь эти снеди, после молитвы мученику возвратилась домой и ночью умерла (Лавс. 123 (139)).

340. Лавс. 123 (139) (см. выше). Изр. св. ст., Мак. Егип. 32: два брата отшельника предлагают трапезу посетившему их прп. Макарию Ег. только в 9 часу; Силуан 5: посетитель прп. Силуана Синайского ожидает в 9 часу, что его позовут на трапезу. Ср. Изр. св. ст., Зен. 8. У отшельников это было общим правилом одинаково для дней постных и непостных. «Брат спросил авву Матоя: что мне делать если в день поста или на рассвете, придет ко мне брат? Это беспокоит меня. Старец отвечал ему: если ты без смущения совести ешь с братом своим, хорошо делаешь; ежели никого не ожидаешь к себе, и ешь — в этом есть уже твоя воля (Изр. св. ст. Мат. 6). Но в монастырях, особенно в позднейших киновиях, принятие пищи не ранее 9 часа сделано было правилом только для постных дней: Изр. св. ст. Мат. 5. Др. Пат. IX, 16, 12, X 37 (30). Едва ли говорит за более раннее вкушение пищи след место Др. Пат.: «Взалкал однажды утром некоторый брат и боролся с своим помыслом, чтобы не вкушать до третьего часа; когда настал 3-й час, он решился терпеть до 6 часа; когда же наступил 6 час, он размочил хлеб и севши вкушать, опять встал и сказал: потерплю до 9 часа; настал и 9 час и старец, сотворив молитву, видит силу диавола, как дым выходящую из его недра; так и прошла его алчба» (IV, 70 (58)). Не более на принятие пищи в непостные дни утром или днем говорит след случай с прп. Сисоем. Он убедил посетившего его Аделфия, еп. Никопольского, со спутниками вкусить пищи на дорогу утром. А это было во время поста. Когда предложили трапезу, — вот стучатся в дверь братия; авва Сисой сказал ученику своему: дай им немного кашицы, они устали. Оставь это, сказал ему авва Аделфий, чтобы не сказали, что авва Сисой ест с утра» (вообще, а тем более в пост?). Оказалось, что стучавшаяся братия попросили не принуждать Сисоя к принятию пищи, а то он за это будет изнурять себя потом несколькими днями поста (Изр. св. ст. Сис. 13.).

341. Изр. св. ст. Кас. 4 о Паисии.

342. Изр. св. ст. Мак. Ег. 3.

343. Изр. св. ст. Агафон 20, Сисой 26.

344. Изр. св. ст. Арий.

345. Лавс. 23 (22) о Павле Фермейском; 105 (91) об Елпидии Иерихонском.

346. Изр. св. ст. Мак. Ег. 21 о Мак. Ал. Лавс. 51 (46) о прп. Илии Фивейск.

347. Лавс. 19 о Макарии Алекс. Изр. св. ст. Серап. 1 — о неизвестной, бывшей блуднице.

348. Изр. св. ст. Серап. 1 о той же.

349. «Один старец пришел к другому старцу. То сказал своему ученику: свари нам чечевицы. Он сварил и размочил (к ней) хлеб (сухарь). Они пробыли в беседе о духовных делах до 6 часа следующего дня. Старец говорит опять ученике своему: чадо, свари нам немного чечевицы. Я вчера еще сварил, отвечал ученик. И, вставши, они начали есть» (Др.

Пат. IV, 68 (56). «Однажды авва Макарий Городский (Александрийский) пошел резать ветви. Братия говорит ему в первый день: пойдём с нами есть. Старец пошел и ел с ними. На другой день они опять звали его есть; но он не пошел и отвечал им: вам, дети, нужно поесть, ибо вы еще плоть: а я ныне не хочу есть» (Изр. св. ст. Мак. Городск. 1).

350. «Авва Иосиф спросил авву Пимена (V в.): как должно поститься? Авва Пимен отвечал ему: надобно, по моему мнению, есть каждый день, но есть немного, не досыта. Как же ты, авва в юности своей сам постился по 2 дня? сказал авва Иосиф. Точно постился по 3 дня и по 4 и даже по неделе, отвечал старец: но все это испытали отцы, как сильные в добродетели, и нашли, что лучше есть каждый день понемногу и показали путь царский, ибо он удобнее для нас. (Изр. св. ст. Пим. 186. То же в Др. Пат. IX, 59 (44)). «Мегефию современнику Пимена, евшему через 2 дня по одному хлебу, советует посетивший его «св. муж» есть каждый день по полухлебу: «и делая так Мегефий нашел себе покой» (Изр. св. ст. Маг. 2).

351. Лавс. 19.

352. Изр. св. ст. Пав. В. 3.

353. Руфин. Истор. монах. 7. Лавс. 47 (52).

354. Прп. Арсений († 450 г.) «всю ночь проводил в бдении, а когда под утро природа побуждала его заснуть, говорил сну: иди сюда, злой раб, и заснув несколько сидя, тотчас вставал» (Изр. св. ст. Арс. 14). Он говорил, что монаху, если он подвижник, довольно уснуть на один час (там же 15). Прп. Виссарион († 466 г.) «40 лет не ложился на бок, а спал сидя или стоя» (Изр. св. ст. Висс. 8). «Бог свидетель», рассказывает о прп. Дорофее Фивейском Палладий, «не видывал я, чтобы он протянул ноги, или лег спать на рогоже или на постели; всю ночь бывало сидит и вьет веревки. И с юности 60 лет жил он так; никогда не ложился спать, а только разве во время работы или за столом смыкал на несколько минут глаза, так что и кусок иногда выпадал у него изо рта во время дремоты» (Лавс. 2).

355. Прп. Исаак (V в.) говорил: «отцы наши и авва Памво († после 386 г.) носили ветхие, изорванные и пальмовые одежды». (Изр. св. ст. Ис. Келл. 7). Прп. Памво и Исаак говорили: «монах должен носить одежду, которую никто не взял бы, если бы выбросить ее из келии на целые три дня» (Изр. св. ст. Памв. 6, Ис. Кел. 12).

356. Августин. на Пс. 82.

357. Др. Пат. IV, 69 (57).

358. Изр. св. ст. Сер. 1. Аналогичный несколько случаев рассказывается в «Луге духовном» о целомудренной вдове, которая образумила увлекшегося ею монаха тем, т. пр., что заставила его совершить у себя обычную монашескую молитву (Луг духовный, гл. 203).

359. Лавс. 30 (32).

360. Изр. св. ст. Мак. Ег. 33.

361. Изр. св. ст. Римл. 1.

362. Там же.
363. Лавс. 22.
364. Изр. св. ст. Мак. Ег. 19.
365. Изр. св. ст. Арс. 30.
366. Изр. св. ст. Пим. 31.
367. Лавс. 60 (69).
368. Изр. св. ст. Сис. 31.
369. Василий Великий Письмо к Кесарии, 289.
370. Изр. св. ст. Мк. Ег. Рус. пер.: «приносил ему св. Причащение».
371. Др. Пат. IX, 15.
372. «Один старец имел у себя доброго ученика, но по своему малодушию выгнал его из келии и выбросил ему милоть. Брат не отходил от келии и сидел за дверью. Старец отворил дверь, и нашедши его сидящим тут, поклонился ему и сказал: Отец мой! Долготерпеливое смирение твое победило мое малодушие. Войди сюда, и отныне ты будешь старшим и отцем, а я младшим и учеником» (Изр. св. ст. Римлян. 2).
373. Афанасий Великий. Жизнь Антония. § 15.
374. Лавс. 66 (75).
375. Как например пещера самого св. Антония на последнем месте его подвигов. Таких пещер много в Египте.
376. Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 45, 48.
377. Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 3.
378. Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 44.
379. Антоний Великий Письмо 2.
380. Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 44.
381. Изр. св. ст. Ант. 10.
382. Лавс. 25 (28).
383. Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 16.
384. В этом отношении характерен разве взгляд самого прп. Антония на силу священнослужительских молитв. «При всей духовной высоте своей, он чрезвычайно уважал церковное правило, и всякому церковнослужителю готов был отдавать пред собою пред почтение. Не стыдился преклонять главу пред епископами и пресвитерами. Если когда приходил к нему какой диакон ради пользы своей, он предлагал ему слово на

пользу, но совершение молитв предоставлял диакону» (Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 67.)

385. См. ниже.

386. Изр. св. ст. Ант 38.

387. Афанасий Великий. Жизнь Ант. § 15.

388. Там же. Такие беседы — зародыш позднейших «оглашений» игумена, нынешних «оглашений в притворе».

389. Афан В. Жизнь Ант. § 45.

390. Лавс. 20 и др.

391. Афанасий Великий. Жизнь Антония. § 69. Такое значение одной личности в подвижничестве — основа для позднейших больших прерогатив игумена в уставах.

392. Лобачевский С. свящ. Св. Антоний Великий Одесса. 1906; стр. 106.

393. С именем прп. Антония дошли до нас впрочем и письменные правила. Их приводит Бенедикт Анианский (IX в.) в *Codex regularum*; в несколько другой редакции они открыты в арабской рукописи в XVII в. (обе редакции изд. у Миня, *Patrol. s. gr, t. 40*; рус. пер. Христ Чит 1880 г., ч. 37). Но подлинность этих правил сомнительна, потому что о них не упоминают св. Афанисий и блж. Иероним, потому что писанные правила для иноков расходились бы с общим взглядом прп. Антония на подвижничество; правила и проникнуты совершенно не духом прп. Антония; в них не отразились богословские воззрения прп. Антония (демонология, полемика с арианами); они предполагают очень сложный для эпохи Антония строй монастырской жизни: подчинение игумену, храму, заседания братии, монастырские земли, монашеское одеяние с символическим значением. и т. п. «Правила» представляют компиляцию иноческих уставов прп. Пахомия, Исаии и др. с мыслями прп. Антония. Лобачевский. Св. Ант. 168 и д.

394. В Лавс. 23 Макарий (не Егип. и не Алекс., а ученик прп. Антония) представляется не игуменом или аввою монастыря, а простым послушником прп. Антония. Иначе Лобачевский. Св. Ант. В., 118.

395. Руфин, Ист. монах. 30 и др.

396. Лавс. 7.

397. Руфин, Ист. мон. 21.

398. Лавс. 7.

399. Лавс. 19.

400. Руфин, Ист. мон. 22.

401. Лавс. 19.

402. Руфин, Ист. мон. 22.
403. Др. Пат. VII, 56.
404. Др. Пат. VIII, 25.
405. Изр. св. ст. Ис. Кел. 8.
406. Изр. св. ст. Фока 1.
407. Лавс. 19.
408. Изр. св. ст. Фока 1.
409. Навещал прп. Антония: Изр. св. ст. Мак. Ег. 4.
410. Руфин, Ист. мон. 29.
411. Изр. св. ст. Моис. I. Пиор. 3.
412. Изр. св. ст. Копр. 3.
413. Др. Пат. VII, 23 (19). Изр. св. ст. Арс. 16.
414. Изр. св. ст. Ин. Колов 6.
415. Лавс. 18.
416. Кассиан, Собеседование (Collatio) II, 18–21.
417. Там же, гл. 25–26.
418. Изр. св. ст. Ахил. 3.
419. Луг духовный, гл. 112.
420. Изр. св. ст. Вен. 1.
421. Там же, 2.
422. Др. Пат. IV, 64 (54).
423. При таком образе жизни неудивительна полная нестяжательность в монастыре. «Одни знатный человек из какой-то страны принес с собою много золота и просил пресвитера Скитского раздать его братии. Пресвитер сказал: «братия не имеют нужды». Но так как он сильно убеждал пресвитера, то сей положил корзину при дверях церковных и сказал: «кто имеет нужду пусть берет». Но никто не подошел к ней, а другие вовсе не обратили внимания. Тогда пресвитер говорит: «Бог принял твою милостыню: иди и раздай ее нищим». Др. Пат. VI, 23 (19).
424. Об агапе в Скиту в Изр. св. ст. Исаия (V в.) 4: «Когда на вечери любви братия ели в церкви и разговаривали между собою, пресвитер из Пелусии, упрекая их, сказал: молчите, братия! видел я брата, который есть с вами и пьет с вами те же чаши, и молитва его как огонь восходит на небо».

425. Брат спросил авву Сисоя (начавшего свое подвижничество в Скиту): «что мне делать? Когда прихожу я в церковь, так часто бывает вечера любви, и меня удерживают на ней». Старец говорит ему: «дело трудное!» Говорил также ему Авраам, ученик его: «если случится быть вечера любви в субботу или в воскресенье и брат выпьет три чаши (ποτήρια, т. е. вина), на много ли будет?» Старец отвечал: «если бы не было сатаны, то немного». Др. Пат. IV, 45 (37).

426. Кассиана и Германа так угощал (390–400 г.) в Скиту авва Серен после воскресного богослужения. Вместо рассола (mugia, должно быть вода с солью, от mare — море), который с подливкою капли масла ежедневно предлагался, они приготовил немного похлебки (liquaminis), влив в нее немного более, чем обычно, масла, ибо эту малость масла каждый ежедневно вливает (ослабление прежнего режима?) не для того, чтобы этим доставить какую-либо сладость гортани, потому что вливают ее так мало, что едва достаточно бывает не говоря смазать, но и пройти в глотку, но чтобы этим употреблением подавить тщеславие сердца. Потом он предложил по 3 маслины, приправленные солью. Затем принес корзинку с приправленными бобами (cicer frictum), что они зовут десертом (trogalia), из которых мы взяли только по 6 зерен (grana), по две сливы (mixaria), по одной смокве (caricas); больше этого числа взять считается в той пустыни предосудительным». Кассиан, Собесед. VIII, 1.

427. Изр. св. ст. Пим. 165.

428. Др. Пат. VII, 19 (14).

429. Изр. св. ст. Арс. 21.

430. Казанский П. История правосл. монашество на Востоке, ч. 2. м. 1865, стр. 152. Строй жизни в этих 3 главных монастырях древнего христианского Египта был настолько прост, что не мог определяться записанным уставом. Посему и по внутренним признакам надо признать подложными установленные будто бы собранием четырех нитрийских и скитских отцов (Серапиона, Макариев и Пафнутия) правила (Migne, Patrol. s. gr. t. 34, col. 971–978) для монахов, сборник которых делится на 4 части, и каждая часть приписывается одному из этих отцов. Наиболее характерные из этих правил. «Один да будет начальник у всей братии: от его совета и повеления никто да не уклоняется, но с радостью да повинуется ему, как самому Богу. В церковном собрании без повеления настоятеля никто не может начать пения псалмов; если настоятель замедлит, то известить его и поступать по его приказанию. Поступающие в монастырь целую неделю пусть лежат перед воротами. С 1-го часа до 3 — время посвящается Богу, с 3 до 9 — работе. Все находящееся в монастыре — сосуды, орудия и пр. свяшенно. Приходящий клирик, хотя бы низший, начинает молитвы за богослужением».

431. Лавс. 23 (22).

432. Руфин, Ист мон. 7. Лавс. 52 (47). Ср. Созомен. Церк. ист. VI, 29. Никифор Каллист. Церк. ист. VI, 34.

433. Руфин, Ист. мон. 5.

434. Там же 17, Лавс. 71 (62).

435. Руф. Ист. мон. 18. Лавс. 76 (67).
436. Лавс. 7.
437. Здесь грецизм к коптском житии прп. Пахомия: «и синакис»
438. Созомен должно быть неверно: Ταβέννη νήσω — на острове Тавенне.
439. Мясо, конечно, не употреблялось, но случайное или по нужде вкушение его не считалось осквернением. Прп. Пахомий укорил заведующих больницей братий за отказ дать больному монаху по его просьбе говядины и велел купить для него козленка.
440. Палладий архим. (еп.) Св. Пахомий В. и первое иноческое общежитие. По новооткрытым коптским документам. Каз. 1899, стр. 18, 39, 44–46, 48, 61–70, 122.
441. Руфин, Ист. мон. 3. Лавс. 48 (43).
442. Лавс. 19.
443. Еп. Рпллпдий, Прп. Пахомий В. 77–86. 92. 163. 169. 179. 187.
444. У прп. Антония: «покорность с воздержанием покоряет зверей» (Изр. св. ст. Ант. 35.). Прп. Иоанн уч. Павла (должно быть V в.) благодаря послушанию связывает геенну (там же Ин. уч. Павла). По прп. Руфу в 1-м небесном чине строит больную, благодарящий Бога, в 2 — благотворитель, в 3 — отшельник, в 4 и высшем — послушный (там же, Руф 2.).
445. Еп. Палладий, Прп. Пахомий В. 128. 125. 135. 75. Эти случаи передаются только, впрочем, в арабской редакции жития прп. Пахомия по ркп. XIX в.
446. Изр. св. ст. Сис. 39.
447. Изр. св. ст. Феод Ферм. 3.
448. Др. Пат. IX, 2.
449. Др. Пат. IX, 1.
450. Изр. св. ст. Моис. 2.
451. Там же, Пиор 3.
452. Там же, Пим. 70.
453. Изр. св. ст. Мак. Город. 2.
454. Характерно, что эти два современные подвижника ни разу не виделись и не говорили друг с другом.
455. «Житие Пахомия» в греч. ред § 77 и араб. 65, 69. Еп. Палладий, Прп. Пахомий В., 166. Об Ауте более не сохранилось сведений.
456. Лавс. 19.

457. Ср. о прп. Антонии, стр. 200. В коптской и греческой редакции жития прп. Пахомия не говорится о даче Ангелом устава, а только о явлении Ангела прп. Пахомию, когда он жил еще отшельником; при чем Ангел сказал ему: «есть воля Божия, чтоб ты служил роду человеческому, примиряя его с Богом» (по греч. Ангел повторил ему это трижды, по копт. трижды назвал его имя). После этого явления к прп. Пахомию стали собираться желавшие подвизаться под его руководством. Еп. Палладий Прп. Пахомий В., 52.

458. Лавс. 38 (34). Созомен. Церк ист III, 13. Жизнь св. Пахомия в пер. Дионисия Мл. гл 22. *Migne Patrol. s. 1. t. 73, col. 242–243.* Араб. житие во франц пер. Amélineau в *Annales du Muséum Guimet. t. XXII Par. 1889, 366–369.*

459. Созомен: «Правила позволяли каждому есть и пить, работать и поститься либо не поститься, сколько кто мог, и на тех, кто больше ели, повелено возлагать работы труднейшие, а на подвижников легкие». Дионисий: Позволяй есть и пить по силам каждого и по мере питания заставляй работать; не запрещай ни есть умеренно, ни поститься; сильнейшим и кушающим давай сильнейшие работы, а слабейшим и воздерживающимся более легкие». Арабск.: «Позволь каждому есть и пить то, что ему будет потребно; не препятствуй им поститься, но оставь это на из произволение и давай тем, кто крепок телом, труды тяжелые и обременительные, а тем, кто слаб и благочестив — легкие и необременительные». В арабск. это правило на 2-м месте, а на 1-м о келиях (следующее в греч. Лавсаике).

460. Созомен. «строить многие малые помещения». Дион. «сделай различные келии». Араб. «построй в твоём монастыре много келий».

461. Созомен. «доме». Араб. «соединяй их за одним столом для еды».

462. Созомен. «огражденные с обеих сторон». Араб. Просто: «низкие сидения». У Дионисия всего этого правила нет.

463. Созомен. «кожаная одежда». Араб. «Дубленая кожа, овечья или козья».

464. Араб.: «если пожелают в субботу или воскресенье принять св. тайны»; у Дионисия нет «в субботу или в воскресенье».

465. Нет в араб.

466. Созомен.: «шерстяные шапочки». Дион. просто «кукули». Араб. «кукули, похожие на те, которые носят дети, не сделавшие зла»; по араб. они надеваются как будто только для принятия евхаристии.

467. Нет у Дионис. и в араб.; у Созомен.: «на шапочках сделать значки красного цвета (кέντρον)».

468. У Созомена на такое практическое применение не указывается, а в араб. дается другое применение: «чтобы при посредстве формы буквы, назначенной им, они рассматривали свои дела, познавали свое поведение, предохраняли себя от дурных привычек и переносились в чин, обозначенный буквою йота, при помощи своего усердия и соревнования в поведении».

469. У Дионисия в качестве примера приводятся еще буквы α, ζ, λ, ρ, σ, но без указания их значения. В араб. ред.: «а что касается буквы ρ, остерегайся ее и поступай соответственно знаку, какой она представляет».

470. Араб.: «Ангел указал Пахомию, как лучше познакомиться с этими знаками и духовных отцев».

471. Созомен: «чужестранцу не позволяй есть вместе с ними, разве будет принят какой путешественник». Дионисий: «если бы пришел странник из другого монастыря, имеющий различный вид (*habitum*), никто с ним не должен есть, за исключением того, кто идя дорогой, не мог бы этого заметить (*observare*)». Арабск.: «не принимай брата, приходящего из другого монастыря, если он вообще приобрел привычки не одинаковые с твоими; но принимай странников, утешай из и оказывай милость бедным в особом месте твоего монастыря, так, чтобы не есть и не пить с ними».

472. Араб. + «постригай власы главы его».

473. Дионисий: «*studiis sacratoribus*».

474. Дионисий: «пусть делает только свои работы». Араб.: «пользуйся им в делах монастырских».

475. Созомен: «сидеть за столом с покрытыми лицами, так, чтобы не видеть друг друга и ничего другого, кроме стола и предложенных яств».

476. Созомен: «молиться каждый день 12 раз. да столько же вечером и столько же ночью, а в девятый час 3 раза: притом, пред принятием пищи молитву предварять пением псалма». Дионисий: «дневных молитв (*diurnae orationes*) должно быть 12, и вечерних 12, и ночных 12». Араб.: «пусть каждый из братьев творит в течение дня 12 молитв, а в час вечерник, когда они соберутся принимать пищу, пусть каждый из них сотворит три молитвы пред едой, а шесть пред сном и со всякой молитвой псалом. Пусть они спят половину ночи, а другую половину пусть проводят бодрствуя, ради постоянной молитвы и прославления Бога».

477. Араб.: «молитвы эти не малочисленны для тех, кто немного времени пребывал в такой жизни, иначе молитва им наскучила бы».

478. Дионисий: «пребывая в своих келиях, непрестанно молятся», Араб.: «и знаю, что их дни и ночи будут употребляемы согласно с законами Божиими».

479. Припомним изображенную на стр. 202–210 эту практику и убедимся, что каждое правило как бы понижает на несколько степеней ее отдельные требования. С такой точки зрения не будет казаться мелочным и правило о сне (см. Троицкий, Обзорение источн. нач. ист. егип. мон. 62); взамен сна в стоячем или сидячем положении допускается сон в полулежачем положении. Наиболее странным представляется правило о делении иноков на разряды по числу букв греческого алфавита. На это правило можно смотреть как на своеобразное поэтическое (с мистической окраской) изображение пастырских забот настоятеля монастыря о братии.

480. См. выше, стр. 139.

481. Арабская редакция устава определяет число молитв только взамен литургии с ее часами («дневные молитвы»), 9 часа («перед едой») и вечерни (перед сном), назначая для каждой службы пропорциональное ее важности число молитв: 12, 6, 3; ночную же службу определяет не количеством молитв а сроком их: половина ночи.

482. Кассиан. Об устан. кино. II, 7.

483. См. выше, стр. 189 и д.

484. Не совсем ясное выражение об этой последней «молитве» имеет, вероятно, такой смысл: если трапеза в известный день не общая, а отдельная для каждого «чина», разряда монахов, для каждого дома монастырского, то перед нею поется один псалом с молитвою; если же общая, для нескольких чинов (домов), то псалмов с молитвою поется столько, сколько этих «чинов» участвует в трапезе. Таким образом трапеза предварялась службой, по составу не отличной от других служб; ср. у нас чин о панагии; см. объясн. II гл. Типик. конец.

485. См. ниже «Богослужение в египетских киновиях по Кассиану».

486. См. выше, стр. 201.

487. См. выше стр. 189.

488. Если предание во всех частностях может возбуждать и возбуждало даже у русских исследователей (Еп. Палладий Прп. Пахомий В., 56. и д., Троицкий Об ист. для ист. егип. мон., 62 и д.) сомнение, то «Жития» Пахомия настойчиво свидетельствуют, что он вообще оставил письменный устав, например арабское «Житие»: «Пахомий дал им законы и заповеди, из которых одни были записаны, а другие сообщены его устами; он заповедал братьям, что если кто-либо нарушит одно назначенное правило, то он получает наказание определенное за непослушание». Amélineau в *Annales du Mus. Guimet*. p. 502.

489. *Migne Patrol. s. 1. t. 23, col. 62.*

490. Еп. Палладий Прп. Пахомий, 31.

491. Помещены у Migne'я s. 1. t. 50, в конце творений прп. Кассиана.

492. Помещены в Bollandi J. *Acta Sanctorum Maji*, t. 3, в конце жития прп. Пахомия и Феодора Освященного; с этой редакцией правил совпадает эфиопская у Dillmann'a *Chrestomatia aethiopica*, Leipz. 1855. t. 57–69.

493. Пользуемся систематическим обозрением их у Феофана еп. Древние иноческие уставы прп. Пахомия В., св. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта. М. 1892 стр. 90–154.

494. О нем говорит авва Орсисий в своем «Учении об устройении монахов»: «и вы, вторствующие в монастырях, являйте себя первыми по добродетели» (§ 14, Migne, *Patrol. s. gr. t. 40*). В позднейших монастырях этой должности отвечал καθοῦμενος или еkkлисиарх.

495. Иероним. Письмо Евстохии о хранении девства, 21, § 32.

496. Созомен. Церк. Ист. III, 14.
497. Кассиан. Об установлениях Киновий. IV, 3, 5.
498. Кассиан. Об установлениях Киновий. IV, 16.
499. Кассиан. Об установлениях Киновий. IV, 19.
500. Кассиан. Об установлениях Киновий. IV, 17.
501. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 2.
502. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 13.
503. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 4.
504. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 5.
505. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 6.
506. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 7.
507. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 9.
508. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 10. Ср. Господи помилуй 40 раз.
509. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 11.
510. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 12.
511. Кассиан. Об установлениях Киновий. II, 17.
512. Кассиан. Об установлениях Киновий. III, 2.
513. Ср. Паломничество припис. Сильвии § 24. Апост. Пост VIII, 35–39. См. выше стр. 140 и д. 136 и д.
514. См. выше стр. 140 и д.
515. Такой характер удержало ныне римско-католическое богослужение, не имеющее подобно нашему специальных псалмов для разных служб, а состоящее из чередного отдела Псалтири.
516. Слово это имеет, конечно, здесь не вполне позднейшее свое значение, но близкое к нему, если только оно не анахронизм писателя.
517. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, San Blasiis, 1784, I, 2. Gabpol G. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Par. 1904, col. 1186. Никон Черногорец, Пандекты, сл. 29; изд. М. 1889, л. 208.
518. Валличел. библ. (в Риме) cod. E. 21, fol. 518. Pitra, *Gymnographie*, p. 43.
519. Созомен. Церк. ист. III, 14.

520. Ср. значение пояса в монашеской одежде.
521. Иероним, Жизнь св. Илариона, § 9.
522. Созомен. Церк. ист. III, 14.
523. Иероним, Жизнь св. Илар. 11.
524. Палестинский Патерик, Спб. 1885 г. IV, 6.
525. Παλαδόπουλος—Κερομεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Спб. 1898, V, 113.
526. Иероним, Жизнь св. Илар. *passim*.
527. Феодосий архим. (еп.), Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899, стр. 21.
528. См. еп. Феодосий, Палест. мон. 33–34, где такое значение слова «Лавра» для тогдашней эпохи обосновывается на ряде памятников; нынешнее значение слово получает уже позднее, например у патр. Досифея (XVII в.).
529. Никон Черног. Пандекты сл. 60, л. 527.
530. Bollandi, Acta sanct. Sept. VII, sq. Еп. Феодосий Палест. мон. 62 и д.
531. Следовательно,, первоначально церковное значение этого слова (от μάγνρα, хлев) — начальник нескольких монастырей.
532. Кирилл Скифипольский (VI в.), Жизнь Евфимия, *passim*. Cotelerius, Eccles. graecae monum. II.
533. Кирилл Скифопольский, Жизнь Евфимия §§ 51. 95.
534. Там же § 27.
535. Еп. Феодосий. Палест. мон. 75–77.
536. Bollandi, Acta Sanct. Mart. I, 586.
537. Иерус. Типик. ркп. Московск. Румянц. Музея Сев. собр. № 35|491 (XIII в.). л. 19 об и др. ркп.
538. Симеон Сол. О Божест. молитве. гл. 302–303. Migne Patrol. s. hr. t. 155. Рус. пер. в «Писаниях св. отцев и учителей церкви, относящихся к истолкованию правосл. богослужения». т. 2, Спб. 1856.
539. Кассиан, Об устан. кино. Предисл.
540. Там же III, 1.
541. Там же III, 3.
542. Изр. св. ст. Епиф. 3.

543. См. выше стр. 26, 56, 93 и д.
544. См. выше стр. 140 и д.
545. См. выше стр. 147.
546. Паломн. (Сильв.) 24. 25. См. выше стр. 140 и д.
547. Кирилл Скифоп. Жизнь св. Саввы, § 31, 42 (Cotelerius, Eccles. gr. mon. II, 262. 343).
548. См. ниже «Константиноп. мон.».
549. Дмитриевский А. Древнейшие патриаршие Типиконы — Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви. Киев 1907, стр. 86.
550. См. там же 213.
551. Лавс. 104 (89).
552. Кассиан, Об уст. кин., предисл. и III, I.
553. Иером. Анатолий. Сирийское монашество во втор. пол. IV в. Труды Киев. Дух. Ак. 1910, 6, 271. Начало подвижничеству в Сирии положил, по Созомену, некто Аон, современник имп. Валента (364–370): «говорят, что этот Аон в Сирии, подобно Антонию в Египте, прежде всех людей положил начало строгому любомудрию» (Церк. ист. III, 14). Но ныне доказывают, что еще ранее — до 325 г. — здесь подвизался Св. Иаков, еп. Низивийский, и даже существовали, по-видимому, целые монашеские общины под именем «сынов завета». Иером. Анатолий, О начале и происхождении сирийского монашества. Тр. Киев. Дух Ак. 1910, 4, 393.
554. Так прп. Варадат «устроил из дерева небольшой и несоразмерный с телом своим ящик и жил в нем постоянно в согбенно положении». (Блж. Феодорит, История Боголюбцев гл. 27 (Ἡ ψιλόθεος ἱστορία). Migne Patrolog. s. gr. t. 82. Рус. пер. Спб. 1853: Сочинение состоит из жизнеописаний всех известных автору и современных ему (†456 г.) сирийских подвижников). Тоже прп. Маркиан (там же, 3). Прп. Евсевий надел на шею железную цепь и соединил ее с таким же поясом, чтобы, «согбенный таким образом он, постоянно по необходимости смотрел в землю» (там же, 4).
555. Прп. Иаков, современник блж. Феодорита, «не имел ни хижины, ни палатки, не хотел пользоваться покровом дерева, а жил на совершенно открытом поле, где его мочил дождь, покрывал снег, коченил мороз и жгло солнце» (там же, 21). Так жили и многие сирийские подвижники (там же, 27).
556. Прп. Саламан (кон IV в.) жил в «убежище» без окон и входа, в которое можно было пролезать только под стеною, и вылезал из него раз в год, чтобы сделать запас пищи (там же, 19).
557. Прп. Фалалей, современник блж. Феодорита, «сделал два колеса в 2 локтя в диаметре и скрепил их между собою досками, отделенными друг от друга значительными промежутками; затем, утвердив в земле три длинных шеста и соединив верхние концы их досками, повесил на них означенное вместилище из двух колес и досок и поселился в нем;

и так как внутреннее пространство вместилища имеет в высоту только 2 локтя, а в ширину один, между тем блаженный оч. высок ростом, то он и сидит там не в прямом положении, но постоянно согнувшись и приклонив голову к коленям» (там же, 28).

558. Созомен. Церк. Ист. VI, 33. Ср. Ефрем Сир.: «Как елени пасутся они с дикими животными, и трапеза им всегда готова, потому что питаются всегда злаком и былием» (Слово 2-е о скончавшихся отцах). У некоторых от неядения из зубов выползали черви. Созом. Церк. Ист. IV, 34.

559. Феодорит. История боголюбцев. 30.

560. Ефрем Сир. Слово о подвижнике Юлиане.

561. Четгы-Минеи. 28 янв.

562. Созомен. Церк. ист. VI, 33.

563. Феодорит, Ист. богол. 5.

564. Иоанн Златоуст. на Мф. бес. 68.

565. Феодорит, Ист. богол. 30.

566. Феодорит, Ист. богол. 3.

567. Там же, 5.

568. Там же, 17.

569. Ср. устав пения «Да исправится» на преждеосв. лит. Типик., гл 49, среда 1-й седм.

570. Феодорит, Ист. богол. 2.

571. Там же, 26.

572. Паломн. преп. Сильвии, § 20.

573. Феодорит, Ист. богол. 29.

574. Там же, 26. Ср. о прп. Арсении, выше, стр. 210.

575. Там же.

576. Boland., Acta Sanct. Maji III p. XIX.

577. Палест. Патер. VIII, 42.

578. Василий Великий Пис. 213.

579. Созомен. Церк. ист. VI, 17. Руфин, Церк. ист. II, 9.

580. Вас. В. Пис. 2.

581. Ср. у нас начальные возгласы служб и стих: «Слава Тебе Боже наш, слава Тебе».

582. Василий Великий. Подвиж. уст. гл 1.
583. Василий Великий. Пис. 2.
584. Василий Великий. Прав. простр. 37. См. выше стр. 146.
585. Василий Великий. Пис. 2.
586. Василий Великий. Пис. 89.
587. Василий Великий. Пис. 2.
588. Василий Великий. Слово подвижническое, 15.
589. Василий Великий. Пис. 2.
590. Василий Великий. Прав. Простр. 23.
591. Василий Великий. Пис. 2.
592. Василий Великий. Подвиж. уст., 25.
593. Василий Великий. Слово о подв. 1, § 11.
594. Василий Великий. Пис. 2. Ср. нашу молитву после обеда.
595. Ср. 9-й час в отшельнической практике.
596. Василий Великий. Пис. 2.
597. Василий Великий. Прав. Простр. 49.
598. Василий Великий. Правила кр. 87–91.
599. См. выше стр. 200.
600. Монастыри в окрестностях Антиохии описывает св. Златоуст, на Мф. бес. 68, 70.
601. Bollandi, Aacta. sanct. Januar. I. 118. Четьи Минеи. Июля 3.
602. Четьи Минеи, 29 дек.
603. Du Cange C. Constantinopolis christiana, Venet. 1729 II, 105.
604. Сергей архиеп. Полный месяцеслов Востока, Владимир 1901, II, 465.
605. Michael Glyca (XIII в.) Annales по Du Cange C. — polis christ. 70. Упоминается Студий также в Codex Theodosianus при имп. Аркадии (в 401 и 404 г.), в качестве Comes rerum privatarum, и в 59 новелле Юстиниана. К Студию есть письмо Златоуста, в котором св. отец утешает его в смерти брата; Палладий в жизни Златоуста назвал этого Студия префектом города (Du Cange, там же).
606. Du Cange, там же.
607. Du Cange, там же.

608. Находился Студийский монастырь за городом, вблизи Золотых Ворот и моря, где ныне imrakhar Djami. Marin E. De Studio coenobio C-politano, ar. 1897, 3. Гроссу Н. свящ., Прп. Феодор Студит, Киев 1907, 88.
609. Bollandi Acta sanct. Jun. II, 25. Сергей архиеп. Пол. месяц. Вост. 7 июня.
610. Codinus, Curopalates. Migne Patrol. s. gr. t. 157, col. 585.
611. Migne, Patrol. s. gr. t. 114, col. 1380.
612. Pétridès S. Oe monastère de Spoudaei à Jerusalem et les Spoudaei de Constantinople. Echos d'Orient, 1901, 4. 225.
613. По Кожину Анна, супруга имп. Льва, при возвращении из Влахерн домой в периоде беременности была застигнута родами, зашла в дом одного протоспафария и там родила; этот дом был обращен в монастырь, названный по этому случаю монастырем «поспешности» (σπουδῆς) (Du Cange, Указ. соч. II, 112).
614. Ср. выше на стр. 112 и 118 сопоставление у Оригена пятницы и воскресенья.
615. Евсевий. Жизнь Констант. IV, 17–20.
616. Codex Justiniani III, 12, 2.
617. Codex Theodosianus VIII, 8, 1.
618. Эдикт об этом, не сохранившийся до нас, подтвержден эдиктом 386 г. и Феодосием Мл. в 425 г. с распространением этого запрещения и на царские дни, приходящиеся в воскресенье (Cod. Theod. XV, 5, 2. XVI, 11, 1).
619. Там же, VIII, 8, 3.
620. Так же II, 8, 2. Эти законы вошли и в кодекс Юстиниана. Имп. Лев VI (886–911 г. запретил в воскресенье и полевые работы (новелла 65). Смирнов Д. Празднов. воскр. дня 178.
621. Апостольские Постановления II, 60. Цезарий Арл. бес. 12.
622. Иоанн Златоуст. На Пятидесятницу бес. 1.
623. Иоанн Златоуст. Бес. на Крещ.
624. Иоанн Златоуст. На Мф. бес. 5.
625. Августин. На Пс. 91, 2.
626. Сард. Соб. Пр. 11. Правило, подтвержденное 80 пр. Трульского Собора с допущением исключения для сильной нужды и неодолимых препятствий.
627. См. выше, стр. 148.
628. См. выше, стр. 207, 216.

629. Ср. выше, стр. 149.
630. Созомен. Церк. ист. VIII, 8. Сократ. Церк. ист. VI, 8.
631. Migne, Patrol. s. gr. t. s28. col. 630. ср. выше стр. 191, 230; воскресные бдения у прп. Арсения и Симеона.
632. Иоанн Златоуст. Бес. о непостиж. В согласии с этим Трул. соб. пр. повелевает начинать празднование воскрес. дня с вечера в субботу и оканчивать при наступлении вечера воскресного.
633. См. выше, стр. 112–113.
634. Апостольские Постановления II, 59. См. выше, стр. 113.
635. Апостольские Постановления V, 20.
636. Апостольские Постановления VII, 23.
637. Апостольские Постановления VIII, 33.
638. Сократ. Церк. ист. VI, 8. См. выше стр. 263.
639. Василий Великий Пис. 89. Иоанн Златоуст. на Тим бес. 5. Тимофей Александрийский. Пр. 13.
640. Сократ. Церк. ист. V, 22. Ср. выше, стр. 191, 195, 196, 201 — суббота у отшельников и в монастырях.
641. Кассиан. Об установлении киновий. III, 8, 9. См. выше, стр. 148.
642. Zahn, Geschichte des Sonntags, Hannov. 1878, 75. Рыбинский В. Древне-еврейская суббота, Киев 1892, 253.
643. До ныне сохранившееся в Абиссинской церкви, где суббота празднуется наравне с воскресеньем (там же).
644. Лаодик. Соб. Пр. 29.
645. Кассиан, Об установлении киновий. III, 10.
646. Апостольские Постановления VII, 24.
647. Прав. св. ап., 69.
648. Епифаний Кипрский. Изл. веры, 22.
649. См. выше, стр. 119.
650. Евсевий. Жизнь Констант. IV, 18. Созомен. Церк. ист. I, 8.
651. Василий Великий Письмо к Кесарию, см. выше, стр. 164. Амвр. На Пс. 118 бес. 8.
652. Сократ. Церк. ист. V, 21.

653. Maji, *Spicilegium Romanum*, IV, 32. Renaudotii, *Liturg. orient. collect.* I, 79.
654. Ник. Соб. Пр. 5.
655. Евсевий. О праздн. Пасхи. гл. 4. 5.
656. Афанасий Великий. Окруж. посл. к еписк. гл. 4. Апология на Конст. гл. 15.
657. Кирилл Иерусалимский. Огласит. сл. 4. Тайновод. 4.
658. Лаод. Соб. пр. 49, 51.
659. Епифаний Кипрский. Излож. веры. Гл. 21.
660. Амвросий. О Ное и ковч. гл. 4. Об Илии и посте. гл. 10.
661. Сократ. Церк. ист V, 22.
662. Созомен. Церк. ист. VII, 19.
663. Автор «Исторического рассуждения о постах православной, восточной, католической Церкви (Москва 1837 г.)» (иеромон. Алексей Соловьев) заподозривает свидетельства Сократа и Созомена о различной продолжительности и времени предпасхального поста в неточности и даже в намеренном искажении истины, объясняя последнее расположением к новацианству: «им не могли нравиться положительные уставы Церкви; отсюда-то конечно произошло, что сочтено нужным намеренно и с усилием изыскивать различие в обрядах Церкви и при сем мешать полуистину с правдою или с ложью» (стр. 17). Но из установлений Церкви новацианам, тогдашним ригористам христианства, меньше всего мог не нравиться сорокадневный пост.
664. Funk F, *Kirchgesch, Abhandl U. Intersuch* B. I, Paderb. 1897, S. 264.
665. Funk, там же.
666. Правило св. Апостолов 66.
667. Кирилл Иерусалимский. Огл. 18. Хотя слово «Четыредесятница» могло быть у него уже *terminus technicus*.
668. Паломн. § 27.
669. В послании св. Иоанна Дамаскина о посте есть ссылка на это свидетельство. Migne, *Patrol. s. gr. t. 95*, 71–78.
670. Сократ. Церк. ист. V, 22.
671. Такие основания указывает Dürand в соч. *Rationale divinatorum officiorum*, цитируемом у Hein. Alt, *Das Kirchenjahr*, Berlin 1860. S. 20.
672. Амвросий. На Пс. 118 бес. 8.
673. Василий Великий. Бес. 1 о посте.

674. Иоанн Златоуст. На Быт бес. 4 и 6.

675. Августин. Слово 8 «О посте и милостыне».

676. Петр Хрисолог. Слово 56 О врем.

677. Типикон, гл. 8 и 35. Типикон, когда дозволяется две трапезы в день это не считает постом, хотя бы в такой день была запрещена и рыба: например, в сочельниках Рождества Христова и Крещения, приходящихся в субботу или воскресенье, сказано: «пост не бывает» а между тем «на трапезе ядим варение с елеем, рыбы же не ядим». (Тип. гл. 48, 24 дек. и 5 янв.).

678. См. выше 202.

679. См. выше, стр. 197, 199–200, 214.

680. Паломн. § 28.

681. Bingham Origin. XXI, 214. В подтверждение этому Bingham приводит следующие рассказы Созомена и Евсевия. К Спиридону Тримифутскому «некто зашел с пути в Четырдесятницу, когда он постился с домашними и вкушал пищу только в определенный день, а в прочие оставался без пищи. Видя, что странник очень устал, он сказал дочери: «обмой-ка ноги этому человеку, да предложи ему покушать». Когда же девица отвечала, что нет ни хлеба, ни муки, ибо запас этого по причине поста был бы излишний, он сперва помолился и попросил прощения, а потом приказал дочери изжарить случившегося в доме свиного мяса. И когда оно изжарилось, Спиридон, посадив с собою странника, начал есть предложенное мясо и убеждал того человека подражать себе. Когда же последний, называя себя христианином, отказывался, — тот прибавил: «тем менее надобно отказываться, ибо слово Божие (Тит 1, 15) изрекло: все чистое чистым» (Созомен. Церк. ист. I, 11). Мученику Атталу было откровение о его сомученике Алкивиаде, который не ел ничего кроме хлеба и воды, что тот «поступает нехорошо, не употребляя в пищу творений Божиих и чрез то подавая повод к соблазну прочих» (Евсевий. Церк. ист. V, 3.).

682. Ср. выше, стр. 184 и д.

683. Паломн. §28.

684. Лаодик. Соб. Пр. 50. Ср. свидетельство Сократа — начало.

685. Kellner H. Neortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer heschichtlichen Entwicklung. Freib. in B. 1901, S. 62.

686. Амвросий. Об Илии и посте.

687. Василий Великий Сл. 1 о посте.

688. Иоанн Златоуст. на Быт. бес. 11.

689. Последнее (вкушение молока в воскресные дни поста (допускалось армянами в VII в. По свидетельству 56 Трульского Собора и издавна допускается Римской церковью.

690. Зародыш такого взгляда был уже и в III в. См. выше, стр. 114–115.
691. Лаодик. Соб. Пр. 49.
692. См. выше, стр. 240.
693. См. ниже, 49 гл. Тип. ср. 1 нед. поста. (Смирнов-Платонов Г.) О литургии Преждеосвященных даров. М. 1850, стр. 31 и д.
694. Паломн. § 27.
695. Там же. Ср. выше, стр. 148: «Субботнее бдение по Кассиану».
696. Там же. Но причина этого указывается паломницей неясно.
697. Там же.
698. Лаод. Соб. Пр. 51.
699. Паломн. § 27.
700. Там же.
701. Апостольские Постановления VIII, 33.
702. Siricius papa († 386 г.) Epist. 1 ad Himerium.
703. См. выше, стр. 115–116.
704. См. выше, стр. 242.
705. Паломн. § 45, 46.
706. Николая М. Апостольский символ, пер. Подгурсуого Ю. Труды Киев. Дух. Ак. 1908, 3, 385 и д.
707. «В псалме скорбные воздыхания молящегося сменяются бодрящим внутренним голосом. «Призри на меня и помилуй меня (ст. 16)! Укажи мне, Господи, руки Твои (— 4); направь меня на истину Твою и научи меня (— 5). Грехов юности моей и преступлений моих не вспоминай (— 7)!» — Так в скорби взывает кающийся грешник. и в ответ слышит утешительные и вместе назидательные слова благодати: «Благ и праведен Господь; посеми наставляет грешников на путь (— 8). Все пути Господни — милость и истина к хранящим завет Его и откровения Его» (— 10);. Диаковский Е. Из истории богослужения. Чин Тритекти. Киев. 1908, стр. 23.
708. Анкир. Соб. Пр. 8.
709. Григорий Нисский. Письмо канон. к Летою.
710. Диаковский, Чин тритекти, 14.
711. Иоанн Златоуст. Бес. 52, О постящихся в Пасху.
712. Иоанн Златоуст. Бес. 22, О гневе.

713. Иероним. На Иону гл. 3.
714. Cod. Thedos. IX, 35, 4–5.
715. Амвросий. De obitu Valentin. Bingham, Orig. XII, I, 12.
716. Cod. Thedos. IX, 35, 7.
717. Паломн., приписываемое Сильвии, § 29.
718. Паломн. § 30. Иоанн Златоуст. на Быт бес. 36.
719. Апостольские Постановления V, 18; выдержка приведена на стр. 122.
720. Епифаний Кипрский. Изл. веры 22. Ср. Против ерес. XXIX, 5, где постящиеся во всю неделю названы ὑπερτιθέμενοι.
721. Ныне 10-я половина Евангелия в нею Вайй.
722. Паломн. § 29.
723. См. выше стр. 143–144.
724. Паломн. § 30.
725. Паломн. § 31.
726. До открытия Паломничества литургисты спорили о месте и времени происхождения последнего обычая: Binterim приписывал введение его эдесскому еп. Петру (397 г.), Martene относил к VIII–IX в. (Kellner, Neortologie, 42).
727. Паломн. § 32.
728. Паломн. § 33–34.
729. Лаод Соб. Пр. 56.
730. См. ниже о нем «Месяцесловы IV–V вв.».
731. У Avtus, еп. Виенского († 518 г.) (MignePatrol. s. I. t. 59, col. 302. 309. 321–326), у Eligius, еп. Нойонского († 640–659), hom. X, у Григория Турского (VI в.), История франков VIII, 43.
732. Августин. Пис. 54 (118) к Иан. гл 4, 7.
733. См. выше, стр. 133.
734. См. выше, стр. 139.
735. Паломн. § 35–36.
736. Лаодик Соб. Пр. 46.
737. Bingham, Orig. XXI, 235.

738. Августин. Исповедь VIII, 5.
739. Амвросий. Пис. 23, § 12. (Migne Patrol. s. I. t. 16. col. 1030).
740. Апостольские Постановления V, 18. См. выше, стр. 122.
741. Innocent. Ep. ad. Decentium Eug. 25, с.2.
742. Паломн. § 37.
743. Апостольские Постановления V, 18.
744. См. выше, стр. 124.
745. Паломн. § 38.
746. См. выше, стр. 256.
747. Евсевий, Жизнь Констант. III, 5; «появилось также и другая (кроме арианства) сильнейшая болезнь — спор о Пасхе».
748. Сократ. Церк. ист. I, 8.
749. Созомен. Церк. ист. I, 18: «не менее (чем об арианстве) прискорбно было ему (Константину Великому.) слышать, что некоторые совершают праздник Пасхи не вместе со всеми».
750. Сократ. Церк. ист. I, 9.
751. Евсевий, Жизнь ц. Конст. III, 18–19. Сократ. Церк. ист. I, 9.
752. Прав. апост. 7.
753. Апостольские Постановления V, 18.
754. Так как лунный год на 11 и 1/4 суток короче солнечного, то у пользующихся лунным счислением (семитов) по временам производится прибавка к году лишнего месяца; для уравнивания обоих счислений нужно в 8 лунных лет сделать 3 вставочных месяца. Прибавочный месяц у евреев присоединялся к последнему месяцу года Адару (к февралю) и назывался «Веадар», «еще Адар». Но в ту эпоху такие вставки были не урегулированы и зависели от произвола влиятельных раввинов. А если вставка не была сделана своевременно, то Пасха оказывалась ранее весны. В Талмуде сохранилось послание раввина Гамалиила (учителя ап. Павла) в Вавилон и Мидию: «извещаем вас, что так как голуби (для жертвы) еще слишком нежны и ягнята слишком молоды, и время Авива (= нисана, 1-го весеннего месяца) еще не наступило, то мы по соглашению с нашими коллегами почли за нужное прибавить к году 30 дней» (Kellner, Neortologie, 34). Посему и всякий год требовалось особое извещение о наступлении Пасхи. При существовании синедриона он ежегодно рассылал по всей Палестине особых посланцев с извещением о том, с какого дня нужно считать начало месяца Нисана и на какой день падает Пасха; а чтобы об этом дать знать и Евфратским иудеям, в нисанское новолуние зажигались огни на

- Елеонской горе и вслед за нею на других вплоть до самой Вавилонии (Рыбинский В. О паломничестве в Иерусалим в библейское время. Труды Киев. Дух. Акад. 1909, 11. 499).
755. Афанасий Великий. Пасх. посл. 21 (349 г.).
756. Ср. выше, стр. 118.
757. Григорий Богосл. Сл. 19 на погр. отца. Сл 42 на Пасху. Иоанн Златоуст. Бес. 85 на Пасху. Bingham, Orig. XX, 108.
758. Cod Theidis. IX, 38, 3. 4. 6. 7. 8. Cod Justin. I, 4, 3.
759. Епифаний Кипрский. Излож. веры, 22.
760. Сократ. Церк. ист. VII, 5.
761. Ср. у нас пение «Се жених грядет» в страстную седмицу.
762. Лактанций. Установления божеств. VII, 19.
763. Иероним. На Мф. 25, 6.
764. Иоанн Златоуст. Письмо к Иннокентию. Палладий, Разговор о жизни Златоуста. гл. 9.
765. Апостольские Постановления V, 12. См. выше, стр. 133.
766. Паломн. § 38.
767. Евсевий. Жизнь Констан. IV, 22.
768. Григорий Богослов. Слово на Пасху, 42.
769. Иоанн Златоуст. Бес. о воскрес. Христ. 34.
770. Апостольские Постановления VIII, 33.
771. Cod. Jusstinian. III, 12, 8.
772. Cod. Theodos. XV, 5, 5.
773. Августин. Пис. к Иан., 119, гл. 17.
774. Паломн. § 39.
775. Снятые крещальные одежды сдавались в церковную ризницу. Bingham Orig XX, 118.
776. Августин. Пис. 54, гл. 2. Сократ. Церк. ист. VII, 26.
777. Апостольские Постановления V, 18, VIII, 33.
778. Евсевий. Жизнь Констан. III, 41–43.
779. Кирилл Иерусалимский. Огл. 14.
780. Паломн. § 42.

781. См. выше, стр. 127.
782. См. там же и стр. 68.
783. Епифаний Кипрский. Изложение веры, 22.
784. Ник. Соб. 1, пр. 20.
785. Августин. Пис. Иан. (119) гл. 17.
786. Кассиан. Собеседов. XX, 11. 23.
787. Паломн. § 41.
788. Григорий Богослов. Слово на Пятидесятницу, 44. Ср. Августин. Прот. Фавст XXXII, 12.
789. См. выше, стр. 138.
790. Августин. Слово 262 (ad infantes).
791. Cod. Theodos. XV, 5, 5.
792. Ср. выше, стр. 142.
793. На праздник в 40 день после Пасхи не упоминается о таком евангелии и вообще о чествовании вознесения. Может быть вознесение и сошествие Св. Духа праздновались вместе в Пятидесятницу. Вообще эти два праздника не везде еще обособляются. Так Эльвирский Собор 305 г. постановляет: «следует исправить неверное установление по свидетельству Писаний и праздновать всем день Пятидесятницы; иначе кто не поступит так заявит себя вводителем новой ереси» (пр. 43). Древнее ерпiтome (сокращ. сборник) этого Собора передает это правило так «после Пасхи пусть соблюдается 50-й день а не 40-й (Mansi, Sacr. concil. II, 13). Может быть монтанисты, думавшие, что только в Монтане Дух Св. впервые очутился на земле, были против празднования Пятидесятницы (Hefele С. Conciliengeschichte, Freib, en B, 1855. I, 145.
794. Ср. выше, стр. 141–142.
795. Паломон. § 43.
796. Апостольские Постановления V, 19.
797. Паломн. § 44.
798. Апостольские Постановления V, 19.
799. См. выше, стр. 128.
800. Собор Сарагосской (Caesarang.) 280 г. Пр. 3. Ammianus Marcel, XXI, 2. Ruinart, Acta mart., passio Philippi Heracleensis с. 2, р. 440. Kellner Heortologie, 115.
801. Августин. Слово 202 гл. 2.

802. Cod. Theodos. II, 8, 20, 25. v, 2. Cod. Justin. III, 12, 6.
803. Апостольские Постановления V, 3. VIII, 33.
804. Seldenius, De Synedriis III, 14. Kellner, Neortol. 112.
805. Так и у Ипполита Римского. Слово на Богоявление.
806. Августин. Слова 199–204. Тоже Фульгенций, еп. Руспенский в Сев. Африке (VI в.). На Западе с праздником издавна соединялось и воспоминание о чуде в Кане, как показывает нынешнее богослужение в Римской Церкви 6 января, а по местам и воспоминание о чудесном насыщении 5000 и даже о воскрешении Лазаря (Kellner, Neortologie, 113).
807. Епифаний Кипрский. Против ер. 51. 16–27. Изложение веры, 21 и см. ниже.
808. Паломн. § 25.
809. Паломн. § 26. 39.
810. Паломн. § 26.
811. Епифаний Кипрский. Прот. ер. 51. 16. 24.
812. Кассиан. Собеседов. X, 2.
813. Василий Великий Сл. 25, на св. Рождество. Migne, Patrol. s. gr. 31 col. 1473.
814. Григорий Богослов. Слово на светлы. 38. Migne, Patrol. s. gr. t. 46, col. 579.
815. Comberfis F. Historia heresis monophelitarum. Par. 1648, p. 306.
816. Последнее и самое полное издание в Monumenta German. Historiae, Auctores antiquissimi t. IX, vol. 1 fasc. 1. Berol. 1891. Важнейшие отделы сборника: Natales (дни рождения) Caesarum, Fasti consulares (присутственные дни) на 354 г., Пасхалия 312–358 г., продолженная позднейшею рукою до 410 г., список римских префектоа до 354 г., Depositio episcoporum — дни смерти римских епископов 255–352 г., Depositio martyrum — дни погребения римских мучеников, календарь языческих праздников, написанный и художественно отделанный Фурием Дионисием Филокалом (по катакомбным надписям — каллиграфом папы Дамаса). Сборник снабженный и многими иллюстрациями (портретами цезарей видами городов) составлял должно быть справочник для сановника; сохранился в рукописи VII–VIII вв. Kellner, Neortologie, 92.
817. Амвросий. О девстве III, 1.
818. Ипполит Рим. Слово на Богоявл.
819. Иначе Kellner, Neortologie 99. Различно определяют, чем вызвано было отделение праздника Рождества Христова от Богоявления. Думают, отчасти влияло здесь прекращение мученичества, позволившее более ценить земную жизнь и начало ее; может быть хотели противопоставить христианский праздник языческим чествовавшим декабрьский солнцеповорот. В Риме 18–23 дек. праздновались Сатурналии;

соответственно мрачному характеру бога Сатурна или Хроноса (пожиравшего своих детей), это был печальный праздник с гладиаторскими боями (Кирилл Алекс., Прот. Юлиана, 4); за ним следовал радостный праздник «непобедимого солнца», совершавшийся с особенным блеском имп. Юлианом в честь нарождающегося солнца и в преддверии нового года, падавший на время, когда солнцеповоротом становился уже заметен для всех (Юлиан имп., Речь 4-я). В упомянутом римском календаре Филокала под 25 дек. указано: «N(atalis) Invicti» — «рождение непобедимого»: «непобедимый»обычный эпитет богов, особенно уместный по отношению к нарождающемуся солнцу (возможно, впрочем, что так назван в этом календаре день рождения царствовавшего императора, так как в другие месяцы календарь указывает дни рождения императоров — Смирнов Ф. (еп. Христофор). Происхождение и значение праздника Рождества Христова, Киев 1833, стр. 92 и д.). В Александрии 25 дек. был языческий праздник Кикелий; были в такую пору праздники и в других странах. Высказывалось предположение, что на становление праздника 25 дек. мог повлиять и иудейский праздник обновления храма в 25 день месяца тейвейс (= дек.), на который находят указания у пророков Аггея (2, 15–18) и Захарии (:, 14; ср. Ин. 10, 22) притом в связи с мессианскими предсказаниями (Смирнов Ф. там же, 59 и д.). — Когда праздник Рождества Христова был приурочен к 25 дек., тогда это день стали считать днем и самого события. До этого же вопрос о дне рождения Спасителя был спорным. Мы видели, что Климент Александрийский указывает, по-видимому, 3 мнения, существовавшие в его время о дне рождения Спасителя; одни приурочивали его к 25 пахона (египетский месяц, =20 мая) другие 15 ио 11 туби (10 или 6 янв.). Ср. выше мнение Епифания Кипрского. В сочинении III–IV в *De pascha circumputus*, приписывавшемся Св. Киприану, днем Рождества Христова считается 28 марта, а в надписи на статуе св. Ипполита Римского — 25 марта. в недавно открытой Georgiades'ом (в Халки) части комментарии св. Ипполита на кн. пророка Даниила есть замечание: «первое явление Господа во плоти, при котором Он родился в Вифлееме, произошло 25 дек. в 42 г. Августа, от Адама в 5500 г.; а пострадал Он 25 марта в пятницу, в 18 году Тиверия в консульство Руфа и Рубелия»; но в других фрагментах того же комментария (например в древней рукописи библ. Chiggi) и в цитате этого места у армянского еп. Георгия от 714 г. не указано здесь число месяца, и оно не требуется контекстом комментария. (Kellner, *Neortologie* 98). Только в IV и V вв. стали решительно защищать дату 25 дек. для Рождества Христова — св. Златоуст (см. ниже) и блж. Августин (сл. 190, 1; 192, 3; 196, 1).

820. Funk, *Didascalie et Constit. apost.* 268. Anm.

821. Григорий Богослов. Слово 38.

822. Kellner, *Neortologie* 84.

823. Год по Usener'y H. *Das Weihnachtfest*, Bonn 1889. S. 227. Сергей архиеп. Полн. месящесл. Востока II, 520.

824. Иоанн Златоуст. Бес. о Филог., 4.

825. Св. Златоуст со многими другими считает Захарию первосвященником и каждение его в храме при явлении арх. Гавриила — жертвою для очищения.

826. Иоанн Златоуст. Бес. на Р. X.

827. См. выше стр. 268.
828. Usener Weihn. 320 f.
829. Василий Великий. Бес. о Стефане. Migne Patrol. s. gr. t. 85, col. 469.
830. Предания эти помещены одно у Cotelarius, Patres, qui temporibus apost. florebant, Antw. 1698; другое у Combefis Hist. haer. monoph. Смирнов Ф. Происх и зн. прп. Р. X. 81.
831. Лк. 3, 23.
832. Епифаний Кипрский. Прот. ер. 51, 16.
833. Иоанн Златоуст. Бес. о крещ. 37 (24).
834. Иероним. На Иех. 1.1. Место написано около 411 г. Kellner, heort. 103.
835. Косма Индикоплевс. Христианская топография V, 3. (Migne, Patrol. s. hr. t. 85, col. 369.)
836. Апостольские Постановления VII, 33.
837. Lamu, Ephraemi Syri hymni et. sermones. Mechl. 1882, passim.
838. Иоанн Златоуст. Бес. о крещ. 37 (24) (Migne Patrol. s. gr. t. 49, col. 366.
839. Паломн. § 26.
840. Евсевий. Жизнь Констант. III, 25–40.
841. Сократ. Церк. ист. I, 17. Созомен. Церк. ист. II, 1.
842. Павлин Ноланский. Пис. к Северу 21, гл. 5.
843. Kellner, Neortologie, 185–189.
844. Паломн. § 48–49.
845. Созомен. Церк. ист. II, 26.
846. По рассказу Иоанна Дамаскина, ссылающегося на какого-то Евфимия Kellner, Neortol. 149), имп. Пульхерия во Влахернском храме хотела положить дело Богоматери и за советом обратилась к присутствовавшему тогда на Халкидонском Соборе Иерусалимскому патриарху Ювеналию; тот передал ей известное повествование о том, что после погребения Богоматери тела Ее не оказалось, когда гроб открыли для ап. Фомы, и вместо тела прислала для храма погребальные пелены Богоматери.
847. Keller, Neortol. 143.
848. См. выше, стр. 250.
849. Usener, Der heil. Theodosius, Lepz. 1890, S. 38–144.

850. По римским законам смертью преступника вполне удовлетворялось земное правосудие и его труп позволялось давать для погребения желающим: *corpore animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt* (Digesta 48, tit, 24, № 3), кроме случаев, когда это было небезопасно для общественного спокойствия; но последнее ограничение до Диоклетиана почти не применялось. Kellner, Heort. 131.

851. Они велись секретарем (*notarius, commentariensis, excceptor*) проконсула или прокуратора, и в них отмечались обвинение, допрос, показания свидетелей пятки и приговор. Копии с этих актов можно было получать за плату. До нас дошло несколько таких протоколов в подлинном виде; наиболее известны *Acta proconsularia s. Cypriani*, известного еп. Карф. († 258 г.); память 31 авг. (Puinart, *Acta mart.* II, 46. 47).

852. Древнейшие и известнейшие из таких записей (называвшихся большей частью *passiones*) это послание Лионско-Виеннской церкви о своих мучениках в Малую Азию. *Passio s. Perpetuae et Felicitatis* (африк. муч. † 203 г., память 1 февр.).

853. По рассказу *Liber pontificalis* папа св. Климент I (91–100 г.) разделил Рим на 7 округов (может быть, соответственно 14 административным частям, на которые разделили Рим Август) и для каждой части поставил христианского «нотария», «который бы тщательно и усердно исследовал в своей области деяния (*gesta*) мучеников», т. е. все, что происходило с мучениками в темницах, на месте суда и казней; папа же Фабиан (236–251 г.) подчинил этих нотариюв 7 иподиаконам, чтобы последние проверяли составленные первыми акты и представляли их на утверждение папы, после чего они хранились в церковном архиве (*Liber pontificalis*, ed. Duchesne, p. 52. 65. 148). Особенная заботливость о мученических актах отмечается и у папы Антера (235–236 г.) (Там же, p. 95. 147). Св. Киприан, еп. Карфагенский в Декиево и Валерианово гонения рассылал по провинции пресвитеров и диаконов как для ободрения мучеников и погребения из, так и с тем, чтобы они записывали имена и день смерти мучеников, для совершения из памятей (Кипр. Пис. 12, 2.).

854. Этот календарь часто называется по имени издателя — *Aegidius Bucher* (Giller Bucher, Antverp. 1633) Бухерианским (так и у архиеп. Сергия Пол месяц. Вост. I, 40).

855. Kellner, Heort. 196.

856. Открыт и издан Wright' ом W., *An ancient Syrian martyrology* в *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, 1865, VIII, 45–56. Русский перевод — Сергей арх. Полн. месяц. Вост. I, 615.

857. Названия месяцев сиро-халдейские.

858. На том основании, что в нем есть память «Ария, пресвитера Александрийского» и Евсевия Кесарийского и нет памятей отцев Никейского Собора, что составлен месяцеслов в период и месте господства арианства, западными учеными он единодушно почти признается арианским (Duchesne, Egli, Kellner). Против этого возражают (Bickel, Болотов), что Арий здесь мученик, а такой мученик и пресвитер был в Александрии, что нет памяти Евсевия Никомидийского (арианина, а Евсевий Кесарийский — полсуарианин), что есть память Иакова Нисибийского, участника Никейского Собора (Болотов В. Следы древних

месяцесловов поместных церквей. Христ. Чт. 1893, I, 177 и д.). — В месяцеслове, видимо, некоторые мученики помещены по несколько раз; есть ошибки в именах святых, например вместо Сикст — Аксит, и особенно в именах городов; самая крупная ошибка, если только это ошибка, что по сравнению с псевдо-Иеронимовым месяцесловом памяти 8–30 июня перенесены на те же числа июля (Kellner, Neort. 196 f.).

859. Открыт Mabillon'ом в XVII в. в рук. VII в. Клунийского аббатства. Тексте есть в Bolland. Acta Sanct. Novemb. II, 1. LXX.

860. Открыт в палимпесте Миланской библиотечки Mai Ang. (Scriptorum veterum nova collectio. Rima 1831, V, 16), который ошибочно отнес отрывок к июню-июлю (Болотов, Следы месяцесловов, 198.).

861. Ср. Апостольские Постановления V, 8, выше, на стр. 128.

862. Ср. месяцеслов, 26 сент., 30 ноября, 25 апр., 8 мая.

863. Сократ. Церк. ист. I, 16.

864. Евсевий. Жизнь Константина IV, 71.

865. См. месяцеслов 29 июня, 24 июня, 29 авг.

866. Созомен. Церк. ист. I, 3.

867. «Относительно иерархов или святителей с большою возможностью должно быть принимаемо, что первоначально они причисляемы были к лику святых или канонизуемы одинаково с мучениками, т. е. eo ipso или по тому самому, что были святителями, и что потом они начали быть канонизуемы одинаково с подвижниками, которых церковь признавала святыми не по причине принадлежности их к известному классу, а потому что лично того или другого считала достойным сего признания. Симеон Солунский говорит, что в Константинополе «в величайшем храме апостолов издревле почившие архиереи полагаемы были внутри жертвенник, как мощи святых, ради благодати божественного священства» (De ordine sepulchrae, cap. 364. Migne, t. 155, col. 677). Обращаясь к принятым у нас греческим святым, мы находим, что патриархи Константинопольские, начиная с первого Митрофана (315–325 г.) до Евстафия (1019–1025 г.), почти все причислены к лику святых, за исключением тех между ними, которые были еретиками, некоторых из тех между ними, которые не досидели до смерти на кафедре, а при жизни оставили ее или были удалены с нее, и наконец тех между ними, которые были заведомо порочной жизни; из 74 Константинопольских патр. до 1025 г. 18 были еретиками. Из остающихся 56-ти — 49 святые (из остальных об одном неизвестно ничего, один оставил кафедру, 2 были удалены, один неблаговидно занял кафедру, 2 колебались между православием и ересями). Замечательно при этом, что патриархи других городов в нынешние святцы уже далеко не все. Это должно понимать так, что когда отдельные святцы каждой частной церкви (епископии) сменились общими святцами всей греческой церкви, то патриархи Константинопольские вошли туда в том полном числе, в котором они находились в частных константинопольских святцах, а патриархи и епископы других церквей вошли по весьма ограниченному выбору, при котором меркою служила с одной стороны большая или меньшая церковная значимость, а другой большая или меньшая слава личной

святости» (Голубинский Е. История канонизации святых в рус. церкви. Чтения в Императ. обществе истории и древностей российских. М. 1903, стр. 16–18. 13. 377.).

868. Созомен. Церк. ист. IX, 17.

869. Иероним. Против Вигилянция, гл. 5.

870. См. месяцеслов 9 сент., 9 мая. 17 дек., 20 авг. и др.

871. Созомен. Церк. ист. II, 3.

872. Кол. 2. 18. Феодорит на Кол. 2. 18.

873. Лаод. Соб. Пр. 35.

874. Иоанн Златоуст. Бес. о муч. 49. Ср. например Злат. Бес. о Дросиде, о Варлааме. См. выше, стр. 174.

875. Сидоний Апол. Кн. 5, пис. 17.

876. Иоанн Златоуст. Бес. о Ювент. Мч. Вавиле тогда в Антиохии праздновали 23 сент. Болотов, Следы месяцесл. 187.

877. Феодорит, Слово о муч., 8.

878. Иоанн Златоуст. Бес. о Маккав. 44. 49.

879. Августин. Слово о Маккав. 109.

880. Там же.

881. Bingham, Prug. XX, 158.

882. *Transtiberina prius solvit sacra pervigil sacerdos, // Mox huc recurrit duplicatque vota.* (После бдения святитель совершает за Тибром священнодействие. Потом быстро устремляется сюда и повторяет службу.) Prudentius, Perist. XII, 2.

883. Лев I папа, Слово 84 (81).

884. Иоанн Златоуст. Похвальное слово (ἑγκώμιον) святым всем, в целом мире пострадавшим. Migne. Patr. s. gr. 50. col. 706.

885. См. выше стр. 129.

886. Августин. Слово о словах апостольск., 17. Bingham, Orig. XX, 145.

887. Апостольские Постановления V, 30.

888. Апостольские Постановления VIII, 42.

889. Амвросий. О кончине Феодосия, гл. 3.

890. Lubker, Reallexicon des classisch. Alterthums, 1877. p. 186.

891. Августин. На Быт. вопр. 172.
892. По свидетельству Феодора, чтеца в *Vita Theodosii*. Funk *Didascalia et Const.* Ap. 553.
893. Ефрем Сир. *Tesam.*, ed Assemani II, 401.
894. О 3, 9 и 40 дне Исидор Пелус. Ер. 114ю Юстиниан, *Novella* 133 с. 3. Иоанн Дамаскин, *Oratio de fidelibus defunctis* с. 15. 22. *Eustaphius apud Photius Bibl. cod.* 179. О 40 дне кроме того — Лавсаик, гл. 26, Феодор Чтец, *Vita Theodosii*, ed. Usener 1890, p. 22. Дни 7 и 30 в саκραментарии папы Геласия (*Migne, Patrol. s. I.* 74, col. 1242). о годовом дне уже Тертуллиан: О венце воина 3. О единобрачии 10, об увещании к чистоте 11. Funk, там же.
895. Созомен. Церк. ист. VI, 2.
896. Евсевий. Церк. ист. X, 9. = Евсевий. Жизнь Конст. II, 19.
897. Амвросий. Письмо к Феликсу еп. *Comens.* Илар. Пис. к соб. Таррагон. Павлин. Пис. к Дельф.
898. Bingham, *Orig.* XX, 165–168.
899. Лев I п. Слово 16 (15) гл. 1. 2. Слово 2.
900. Kellner, *Heort.* 125.
901. *Liber pontificalis*, ed. Duchesne, I, 141. Эти посты были христианским преобразованием римских языческих праздников, соединенных с различными периодами земледельческого года: *feriae sementivae* — праздник посева, *feriae messis* — праздник жатвы, *feriae vindemiales* — праздник сбора винограда. (для христианской древности пост и праздник были почти синонимы, почему слово *feriae* стало означать в Римской Церкви сначала пост, а потом будень; в Иерусалимской Церкви Четырдесятница называлась *eortae* — праздники (Паломнич. припис. Сильвии, § 27.).
902. Иероним. Прот. Вигил. гл. 1, 4, 6, 8, 9, 10, 15, 17. Пис. к Нифару.
903. Иероним. Прот. Иовин. I, 4. Иовиниан осужден папою Сирицием (384–398 г.). Против него писал и св. Амвросий.
904. Ср. *Nauck. Realencykl.* XX, 628 (*Iulicher A. Vigilantius*).
905. Евсевий. Похв. сл. Конст. гл. 10.

Примечания к главе: VI–VIII века

1. Иначе Терновский Ф. (Греко-восточная церковь в период Вселенских Соборов, Киев, 1883, стр. 30 и д.): «едва ли простою случайность. можно объяснить то обстоятельство, что в синайском патерике (VI–VII вв.) мы читаем такие рассказы, которых не найдем в патерике египетском (IV–V вв.) и которые свидетельствуют об иноках, уступавших в нравственном отношении мирянам и женщинам» и приводятся рассказы Луга Духовного (в гл. 202, 203 и 38). Но и в древнем патерике есть рассказ об отшельнике, имевшем жену. (Др. Пат. IX, 19). Или ср. даже о прп. Сисое: «Ученик аввы Сисоя говорил ему: «Отец, ты

уже состарился; пойдем, наконец, (на жительство) в селение. Пойдем туда, сказал старец, где нет женщины. Где же нет женщины, кроме пустыни? отвечал ему ученик. Веди ж меня в пустыню, сказал старец» (Изр. св. ст., Сисой, 2).

2. Cotelerii, Eccl. gr. mon. III, 220 sq.

3. Так названо Евангелие два раза в фрагментах Луга Духовного, изданных Cotelerius, Eccl. gr. mon. II, 372. 386.

4. Во время одного такого уединения в Гадаре Савва зашел на ночь в пещеру, где было логовище льва. «Лев, пришедши в полночь и увидевши, что там спит блаженный, взял ртом своим его одежду и потащил его вон из пещеры, но поелику прп. Савва проснулся и начал совершать ночное псалмопение, то лев вышел вон и вне пещеры дожидался, пока старец не окончил своего правила (κανόνα)» (§ 22).

5. Название βέσσοι, о которых упоминается у Кирилла Скифопольского еще в житии св. Саввы (что иорданские вессы защищали в Иерусалиме православных и лавру св. Саввы), носило одно еракийское племя, многие из которого жили в Палестине в V и VI вв. Грузинские ученые доказывают, что это слово искаженное ἰβήρης, иверийцы, грузины, которые в лавре св. Саввы указываются житием последнего. Еп. Феодосий. Палест. мон., 101.

6. Паломничество Данила мниха, гл. 8. Путешествие игумена Даниила по св. земле, изд. под ред. Норова С. Спб. 1864, стр. 68.

7. Житие прп. Феодосия одно составлено Феодором еп. Петрским, представляя из себя похвальное слово преподобному в первую годовщину его, — другое Кириллом Скифопольским.

8. Кирилл Скифопольский. Жизнь Саввы § 29, 65. Cotelerius Eccl. gr. mon. III, 260, 332.

9. См. выше, стр. 143, 192.

10. Открыты и изданы проф. А. А. Дмитриевским. Путешествие по востоку и его научные результаты. Киев. 1890, стр. 171 ид. (= Руководство для сельск. паст. 1890 г. № 31, 32, 35); Описание литургич. рукописей, хран. в библиотеке Правосл. вост. Киев. 1895 г., стр. 222–224.

11. Метохи — филиальные монастыри или странноприемницы.

12. В рукописи XV в. нет; должно быть, позднейшая добавка.

13. Перевод по Дмитриевскому А. Прп. Савва Освящ. и его духовное завещ. монахам лавры. Рук. для сельск. паст. 1890, № 35.

14. Арх. Леонид, Лавре св. Саввы Освященного. Константинополь, 1867, стр. 65–68.

15. См. выше стр. 228.

16. См. выше, стр. 135 и д. стр. 86.

17. Не автора аскетических сочинений † 430–450 г., а другого позднейшего. Возможно, впрочем, что имеется в виду и знаменитый Нил, а в рассказе анахронизм.
18. Откуда издан Pitra, *Juris ecclesiae graecorum historia et monumenta* I, 220.
19. Никон Черногорец. Пандекты, сл. 29, л. 208.
20. Арх. Амфилохий. Кондакарий в греч. подлиннике XII–XIII в. М. 1870, стр. 12. См. ниже «прп. Роман».
21. Описан проф. А. А. Дмитриевским в ст. «Что такое *καὼν τῆς ψαλμωδίας*, так часто упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного?» *Руковод. Для сельск. паст.* 1889, № 38.
22. Еп. Софроний, *Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан.* Спб. 1876, 293. Несториане ныне существуют в незначительном количестве в Урмии (в Персии); большинство из них приняло римо-католичество; часть православие в 1898 г.; остальные ранее растворились в мусульманстве.
23. Vona I. *De divina psalmodia*, Col. Agrip. 1677, p. 682. sq.
24. А. П. У. (архим. в посл. еписк. Порфирий Успенский). *Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церк. благочиния египет. христиан (коптов).* Спб. 1856, стр. 47–88.
25. Кроме загранич. издания и в Записках Имп. Акад. Наук VIII, I, Тураев Б. *Часослов эфиопской церкви*, Спб. 1897; эфиопский текст с рус. переводом.
26. Болотов В. *Часосл. эфиоп. ц. Б. Тураева*, библиогр. зам. Хр. Чт. 1898, 2, 189.
27. Тураев Б. *Абиссиния. Правосл. богосл. энциклоп.* Спб. 1900 г. I, 61–70.
28. Vona, *De divina psalmodia*, 689.
29. Martene E. *De antiquis ecclesiae ritibus.* Antv. 1736, III, 27.
30. *Vita Caesaris* I, 19. (Migne Patr. s. I. t. 67).
31. Григор. Тур. *История франков.* IX, 6.
32. Martene *De ant eccl. rit.* III, 48.
33. Amalarius. *De eccles. officiis* IV, 9.
34. Martene. *De ant eccl. rit.* III, 50.
35. На таком же месте утрени эти песни поются и у нас.
36. Grodegangus Met. *Regula canonicorum* c. 18.
37. Там же.
38. Как теперь у нас; в Римской Церкви теперь с утра.

39. Ср. «Свет Христов просвещает всех».
40. Ср. у нас предначинательный псалом.
41. Ср. у нас прокимен Господь воцарися. Martene, De ant. eccl. ritib. III, 58.
42. Там же, 61.
43. Ср. у нас на 50 пс. Слава... Молитвами апостолов... И ныне... и опять 1-й стих псалма.
44. Martene, De ant. eccl. ritib. III, 29–30.
45. Amalarius, De divino officio, prol.
46. Там же, III, 11.
47. Martene, De ant. eccles. ritib. III, 42.
48. Beatus, Adv. Elipandum 1. Martene, De ant. eccl. rit. III, 73. 59.
49. Мансветов, Церк. Уст. 21.
50. Все эти «Правила» в частях своих, касающихся богослужения, приведены, иногда к объяснительном перифразе (особенно неясны правила Колумбана), у Martene, De ant. eccl. ritib. III, 11 sq., а полностью изданы у Migne Patrol. s. I. tt. 66 (Венедикт и оба неизвестные *Alia regula incerti auctoris*, col. 996–998 и *Regula cuiusdam patris*, col. 987–994, 67 (Цезарий), 68 (Аврелиан), 80 (Колумбан), 83 (Исидор), 87 (Донат и Фруктуоз) и 88 (Magister).
51. При псалмах «антифоны меньшие с аллилуиариями (*allelujaticis*) своими...» «После Пасхи до Пятидесятницы по пятницам подкрепляются (*reficiendum*) однажды и после 12 (часа) бывают шесть *missae*, т. е. должно произноситься 18 чтений наизусть и затем 18 псалмов, 3 антифона; после же ноктурны должны быть 3 *missae* по книге до света». Это темное место Цезария, должно быть, предписывает во весь период Пятидесятницы под субботу особенно длинные бдения с 6 ч. веч. пятницы без ужина до самого рассвета субботы (ср. у Кассиана, выше стр. 162), причем обычное вигилии из 18 псалмов предпосылалось 18 чтений и за ней следовало еще 3 чтения. Это все в *Regula ad virgines*, § 66. Короче ночную службу описывает Цезарий в *Regula ad monachos*: «вигилии от окт. до Пасхи составляют две ноктурны и три миссы (чтения): на одной миссе прочтет брат три листа и молитесь; прочтет другие три листа и встает, говорите антифон, респонсорий и другой антифон; антифоны же по чину Псалтири; на 1-й миссе чтение бывает о воскресении и на нем все стоят» (пр. 21).
52. *Breviarium romanum*, passim
53. Bona, De div. psalm. 689. Vacant—Mangenot. Dictionnaire de théologie catholique I, 964.
54. Bona, De div. psalm 664.
55. Там же, 657.
56. В Риме уже при папе Григории I Великом существовал месяцеслов с памятьми на каждый день года, как видно из ответа этого папы в 598 г. на просьбу Александрийского

патр. Евлогия прислать ему «Деяния всех мучеников» собранные Евсевием Кесарийским; отвечая патриарху, что такого собрания в римских архивах не оказалось, папа пишет: «но мы имеем собрание в одном кодексе имен всех почти мучеников с обозначением страданий на все дни и каждодневно совершает в честь их миссы; впрочем в этом тому не показывается кто как пострадал, но только означает имя и место и день страдания... Мы думаем, что это имеете и вы, блаженнейшие» (Григорий В. *Registrum VIII*, 29).

Составителем дошедшего до нас древнейшего римского месящеслова считается блж. Иероним на основании свидетельств Кассиодора († 563 г.): «читайте страдания мучеников, о которых найдете, между прочим, в письме Иеронима к Хроматию и Илиодору» (*De instit. div. lit.*, 32. Migne, Patr. s. I. t. 70, 1147) и Беды († 753 г.); ... мартиролог, который по имени и предисловию приписывается блж. Иерониму, хотя Иероним не писатель его, а переводчик, а писателем, говорят, был Евсевий» (*Liber retractationis in Acta ap. c. 1.* Migne 92, 997). Переписка блж. Иеронима с епископами Илиодором и Хроматием прилагается к спискам Иеронимовского месящеслова; эти епископы просили прислать им из Кесари святцы (*feriales*) Евсевия для вящего чествования мучеников, чем особенно прославился еп. Кордовский Григорий, как обнаружилось на каком-то Медиоланском Соборе, совершавший «в каждый непостный день утренние, а в пост вечерние миссы и на них воспоминавший многие имена мучеников»; блж. Иероним вместо святцев Евсевия посылает епископам свои, в которых он по его посланию, «написал празднества на каждый месяц и на каждый день; но так как на каждый день приходилось имен мучеников разных областей более 800–900 и ни на один день, исключая 1 янв., менее 500, то он пишет только более знаменитых». Подлинность этой переписки сомнительна, так как здесь не-Иеронимов слог; а кроме нее ничем другим не подтверждается составление блж. Иеронимом месящеслова: о таком составлении не говорят ни сам он, ни Геннадий Массилийский († после 495 г.) в соч. «О церковных писателях», ни Григорий Великий; кроме того в месящеслове есть памяти позднейшие блж. Иеронима. Издан по ркп. X в. у Migne'я, *Patrol. s. I. t. 39*, и у Bolland, *Acta Sanct. Novemb. t. 2*, 1894 г. по рукоп. VIII в. (де Росси и Дюшеном).

57. Если во II в. массовые избиения христиан выражались не более, как цифрой 40 (Лион 177 г.) то в III в. и особенно при Диоклетиане мучеников были тысячи; величина цифры здесь поэтому не внушает сомнения, как и частое повторение некоторых имен (Феликс 118 раз, Сатурнин 87 и т. д.), а также странность иных имен (*Manira, Itercola, Barbalabia*); надо иметь в виду привычку римлян не стесняться в прозвищах рабам.

58. Арх. Сергей, Полн. месяц. вост. I, 58–61.

59. Ныне Париж. Национ библиотек. Описан Kellner'ом Neort. 213–215 по Morin'у *Amecdota Maredsolana*, Par. 1893, I. У арх. Сергея не упомянут.

60. Из других месящесловов на Западе в этот период известны 1) изданный Аллянцием (*De eccl. lccident feygu Irient. perpetua consensione*, R. 1648, p. 1487) из Бравиария Ватик. библиотек. VIII в.; из 84 памятей половина есть у нас; некоторые памяти в те числа, как у нас, а не как ныне у римо-католиков; нет Преображения и Введения; не все апостолы; 12 мар. — 14 апр. нет свв. 2) Календарь в Сакраментарии, приписываемом Григорию Великому, VII–VIII в.; сходен с предшествующим, но некоторых памятей не достает, некоторые новые; все апостолы. 3) Галликанский: позднейшая память св. Григория Великого († 604), памяти

на все дни, но 16 авг. — дек. дефект. 4) протисия, еп. Безансонского († 625 г.); сходен с Сакраментарием Григория; в марта только 5 памятей; другою рукою внесены позднейшие памяти, например Карла В. — Кроме того появился целый ряд сокращений Иеронимова месяцеслова. Таким сокращением был прежде всего мартиролог Беды († 735 г.), знаменитого английского писателя-монаха, «который, старался тщательно отмечать, каким родом мучения и при каком судии мученики победили мир», посему оставил на каждый день из Иеронимова мартиролога по одному, два святых, а некоторые дни и без памятей. Впрочем март. Беды дошел до нас только в дополненном ок. 830 г. Флором Дрепанием, каноником Лионского диоцеза, виде; в этом последнем тоже памяти не на все дни. Последний мартиролог переработали (переставлены памяти) и немного дополнили: в Трирском диоцезе Вандельберт ок. 848 г., в Майнце архиеп. Рабан Мавр в середине IX в. памяти на все дни), в Лионе ок. 858 г. Адон впоследствии архиеп. Вьенский (есть очень обширные сказания о свв., начинается 25 дек.), Узуард бенедиктинец близ Парижа ок. 8585 г. и Ноткер в Швейцарии ок. 894 г. (Арх. Сергей, Полн. мес. вост. I, 62–73.)

61. Месяцеслов издан Morcelli S. *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν* s. *Kalendarium eccl. Const. R.* 1788, с примечаниями, 2 тома. Рус. пер. у арх. Сергия. Полн. мес. вост. I, 409–412. к нему близок месяцеслов при греч. рукоп. евангелии VIII–IX в. Моск. Синод. библи. № 42; памяти на 116 дней; есть Герман Константинопольский.

62. Еп. Софония. Современный быт и литургия иаковитов и несториан, 270 и д.

63. Vacant-Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 1858. (Petit L., Arménie).

64. Армяно-Грегорианский календарь на 1910 г.

65. Древние к коптские месяцесловы изданы Scldenius'ом *De synedriis*, Anstelod. 1678, III, 15; самые поздние памяти в одном из них VIII в., в другом XII в. Два календаря XIV и XV в. изданы Mai A. *Script. vet nova coll. t. IX*. Современный календарь кортов у еп. Порфирия, Вероучение, богослужение... коптов 95 и д. Абиссинский Календарь XV в. изд. Ludolfus J. *Historia aethiopica*, 1691, II, 389.

66. Kellner, *Neortologie* 215. Арх. Сергей, Полный месяцеслов Востока. I, 393. Еп. Порфирий, Вероучение, богослужение... коптов, 95. Тураев Б, Абиссиния, // Правосл. Богосл. энцикл. I, 73.

67. Мы выше видели (стр. 268), что у Епифания Кипрского Рождество Христово праздновалось 6 янв.; следовательно отдельного от него праздника Богоявления не могло быть.

68. Прокл. Сл. 2 на Рождество Христово

69. Сергей, Полн. месяц. вост. I, 400.

70. Там же.

71. Там же, 91.

72. *Cod. Iustin.* III, 12, 6.

73. Феофан, Хроногр. Под 534 г. Георгий Амартоль и Никифор Каллист (Церк. ист. XVII, 28) приписывают это Юстину.

74. Kellner, Neortol. 238.

75. Григорий Тур. Ист. франков X, 31.

76. Kellner, Neortologie, 106. Иоанну Постнику VI в. приписывает такое правило: «полагаем для мирских, чтобы они воздерживались от мяса в две Четыредесятницы, т. е. в Филиппов пост и в пост. Св. Апостолов» (Oudin, Comment. litt. in Lib. penitential. I, 1467. — (Иер. Алексей) Историческое рассуждение о постах, 30, 6.

77. Bolland, Acta sanct. Febr. II, 770 sq. Арх. Филарет, Истор. обз. песнопевцев, 196.

78. В таком значении это слово употреблено в Типике имп. Ирины, гл. 24. (Migne, atrol. s. gr. t. 127) и у Кодина, Curopal. 5, 2.

79. Sophocles E. Greek Lexicon, New-York, 1888, 797.

80. Кондаки и икосы Благовещению, составляющие теперь акафист Божией Матери, но в древних минеях (например Моск. Типогр. XIV в. №68) помещавшиеся под 25 марта по 6 песни канона, приписываются Георгию Писиде, как автору описания той самой войны с аварами, по благополучном окончании которой «народ стал ежегодно петь благодарную песнь, именуемую самый день акафистом» (Повесть о неседальном, Триодь). Что акафистные кондаки и икосы могли быть первоначально составлены для Благовещения, а потом приспособлены к воспоминанию войны, кроме содержания их, видно из вариантов в 1 кондаке: «раби твои», «раб твой», «град». Архим. Амфилохий Кодакарий в греч. подл. XII–XIII в. М. 1879, 15.

81. Иногда оказывается лишняя буква в акростихе. Мансветов, Церк. уст. 371.

82. Стихотворный размер в греческой церковной песне обнаружен очень недавно кардиналом Pitra Об *hymnographie de l'église grecque*, R. 1867 (книга реферирована Васильевым А. «О греческих церковных песнопениях» в Византийском Временнике, Спб. 1896, III, 582 и д.). До этого же думали, что греческая церковная песнь следует ритму библейской поэзии, о сущности которого еще спорят, но большинство сводит его к параллелизму членов. Впрочем и учение XVII в. смутно предощушали открытие Питры. Так Бароний заметил, что в рукописи канонов находится пунктуация, которая иногда идет в разрез со смыслом и служит, по-видимому, для сохранения известного размера (Baronius, *Annales ecclesiast. Moguntiae* 1501, p. 1054). Vagnereck S. *Pietas Mariana, Monachii*, 1647, p. 32) говорит, что при чтении Миней он слышал как бы голос неизвестной музыки.

83. *Vita s. Gregorii II*, 6. Migne Patrol. s. I. t. 75, col. 90. Здесь же говорится, что Григорий основал в Риме школу (корпорацию) певцов, которая по другим известиям состояла из 7 иподиаконов и 15–20 мальчиков. Nickel E. *Geschichte der Catholischen Kirchenmusik*. Bresl. 1908. S. 110.

84. Сохранился в рукописи XIV в Париж. Национ. библ. № 260. Разумовский, Церк. пение в России, 44.

85. Разницу здесь вносят органы. Но они в римско-католическом богослужении появились очень поздно. Хотя *Liber pontificalis* приписывает папе Виталиану († 671) введение органа в итальянских церквях, а ряд историков повторяют известие о присылке органа Константином Копронимом Пипину в 757 г. и имп. Михаилом I Карлу Великому, но и в IX–XII в. орган встречает противников на Западе: ими явились известный литургист Amalarius (IX в.), шотландский аббат Ealred (XII в.), знаменитейший богослов Фома Аквинат, а позднее Еразм (Luft, *Liturgik* II, 258. Binterim, *Die vorzüglichste Denkm* IV, I, 55. Арх. Филарет. Ист. обз. песнопевцев, 264).

Примечания к главе: Богослужебный устав с появления полных списков его

1 — отсутствует

2. Издан впервые полностью проф. А. А Дмитриевским по рук. X в. Патмосской библи. № 266 в «Описании литург. рукописей» I, Тулκδ Киев, 1890, стр. 1–153. Кроме этого списка Софийского Типикона ныне известны еще два: в Иерусалимской патриаршей библиотеке № 40 X–XI в. (о нем сообщено Παπαδοπούλο-Κεραμεύς'ом в Ἱεροσολυμικὴ βιβλιοθήκη Спб. 1897, 80) и в Дрезденской Королевской библи. № 104 (описан подробно впервые Дмитриевским А. Древнейшие патриаршие Типиконы Святогр. Иерус. и Велик. Константинопольск. церкви, Киев, 1907, 214 и д.). Наиболее древняя — Патмосская редакция; самые поздние памяти в ней — Игнатия, архиеп. Константинопольск. († 877 г.) и освящение церкви всех свв. в Вуле, построенной Львом VI в память супруги Феофано († 894 г.) при ее жизни; есть «память мч. Вакха, пострадавшего в наши дни при Ирине (797–802) и Константине (VI, 780–797)»; нет праздника Нерукотворенного Образа 16 авг., установленного в 944 г. Иерусалимский список написан по повелению Константина VII Багрянородного (912–953 г.): самая поздняя память Трифона патр. Константинопольского († 933 г.) В Дрезденской рукописи есть уже Нерукотворенный образ, равно как здесь есть 25 янв. перенесение мощей Григория Богослова из Арианзена в Константинополь, бывшее в 950 г., но нет памяти 3 святителей 30 янв., установленной в 1084 г.

3. Симеон Сол. О божеств. молитве, гл. 345. *Migne Patrol. s. gr. t. 155, col. 624*).

4. Устав св. Софии ставят не только в связь, но и в генетическую зависимость от иерусалимского Святогробского устава (храма Воскресения). Основания для этого — совпадение позднейших (IX–X в.) редакций того и другого в некоторых мелочах (например, раздавание так наз. руги — жалований, подарков — патриархом в большие праздники, пение некоторых песней псалтами на амвоне, а других монахами, спудеями и т. п.) и в немногих чинах: тот и другой имеют тритекти и панихиду (Дмитриевский А. Древнейшие патр. Типик. 144. 147. 206. 208. 298). Но строй суточной службы по тому и другому Типикону иной: в Иерусалимском, IX в., по крайней мере, этот строй гораздо ближе к нынешнему нашему, чем к тогдашнему Константинопольскому, а более раннего богослужения в той и другой церкви мы не знаем (не считая описания Сильвии).

5. Дмитриевский А. Опис. литург. рукоп. I, 164.

6. Дмитриевский А. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X в. Каз. 1894, стр. 289.

7. Иоанн Рахманов, иер. Обрядник Византийского двора, М. 1898, стр. VIII.
8. Типикон Велик. церк. 13 сен., 24 дек. и в субботу Пятидесятницы. Патмос. ркп. № 266 л. 6, 61 об. 233 об.–234; 5 янв. по № 140 Дрезд. ркп. л. 132 об.
9. Нед. 1-я поста. Патм. ркп. л. 194.
10. Патм. рук. л. 112, 210 об. и др.
11. Дрезден. ркп. л. 135. Дмитриевский, Др. Патр. тип. 281.
12. Патмос. ркп. л. 7 об.
13. Ср. у нас в чине погребения: пред. 118 пс. поется «Непорочни в путь, аллилуиа», т. е. 2-я пол. 1 стиха с припевом. Так и в римском богослужении пред псалмами ставится в качестве антифона часть какого-либо стиха, например пред 28 пс. «Помолитесь».
14. Может быть пс. 92 «Господь воцарися»: «ибо утверди вселенную». Мансветов И. О песенном последовании. Прибавл. к твор. св. отцев, за 1880, IV, ч. 26, стр. 976.
15. Симеон Сол. О бож. молитве, гл. 347, 348 (311. 313).
16. Goar Jac. Εὐχολόγιον sive Rituale graecorum, Ven. 1730, p. 35–37. Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т.2. Εὐχολόγια, Киев 1901, стр. 12. 21. 1001. Требн. Моск. Синод. библи. № 371/675, л. 87–94 об.
17. По рассказу русского путешественника конца XII в. Новгород. архиеп. Антония, в Константинополе, когда во время службы является патриарх и благословляет певцов, они «оставивше пение полихронию кличут». Савватов П. Путешествие Новг. архиеп. Антония в Царьград, Спб. 1872, стр. 94.
18. Дмитриевский Τυλικὸν, 165.
19. Путеш. арх. Антония 93.
20. Симеон Сол. О бож. мол. гл. 349–351 (314–316). «Чин» Афонско-андреевской рукописи XV в. и нотная рукопись Παλαδικὴ τέχνη XIV в. библи. Ватопедского мон. № 297 (931) подробнее изображают вход, пение славословия и чтение Евангелия. Певцы поют «Преблагословенна» только до Слов «Благословен Христов Бог». При входе domestik произносит высшим голосом эти слова Богородична (нотная рукоп.); на входе между предшествующими светильниками идет чтец в фелони (короткой) с большим крестом (вышеупоминавшимся); по входе иереев в алтарь, он поднимается на две ступени амвоне и здесь произносит песенно начало славословия «Слава в вышних Богу» («Чин») «И начинает domestik сладкогласную песнь (ῥσματικὸν ὕμνον), т. е. славословие, иереи же произносят остальное. (После славословия) domestik: «Воскрес из гроба и узы растерзав...» и говорят иереи остальное. Затем domestik: «Слава Отцу и Сыну...» и опять иереи: «Воскрес из гроба»: domestik высоким голосом: «Воскрес. Псалом Давиду» и тотчас говорит чтец: «Воскресни Господи» (нотная ркп.) По «Чину» чтец по славословию великом «поет мелодически: «Псалом Давидов» и прочие стихи. Исходит чтец и восходи

доместик или лаосинакт на 3-ю ступень амвона и поет с остальными чтецами прокимен; поет же и доместик на концах запев (ἤχησμα). Стихи к прокимну указываются нотной ркп.: «Исповемся тебе Господи...» «Возвеселюся...» и далее замечание: «Θεσσαλονικαῖον (по Фессалоник. чину?): «Господи Боже мой да вознесется рука Твоя»; ἡ μεγάλη δοχὴ (праздник, вечеря любви): «воскресни Господь (Боже мой, да вознесется) рука Твоя, не забуди убогих Твоих до конца». Далее по «Чину» священник во всей священнической одежде несет Евангелие в предшествии чтецов с двумя подсвечниками и 2 диаконов, восходит на амвон и садится с диаконами до окончания прокимна, после которого поется «Долговременным соделай св. царство из» и «Τὸν δεσπότην»; на эти песнопения священнослужители встают; по прочтении Евангелия на амвоне иереем оно подносится диаконом для целования архиерею и им же вносится в алтарь в предшествии чтеца с крестом и в сопровождении иерея (Дмитриевский, Туликᾶ, 164).

21. Goag, Εὐχολόγ. π. 36. 37. Дмитриевский, Εὐχολόγ. 1058. Требн. л. 95 об.
22. Патм. ркп. № 266 л. 206 об. Дмитриевский, Туликᾶ, 124.
23. Дрезден. ркп. № 140 л. 78. 133. 135. Дмитриевский, Древн. Патр. тип. 144. 241. 280.
24. Дрезден. ркп. № 140, л. 124 об.–125. Дмитриевский, р. патр. тип. 330–334. Его же, Богослужение стр. и Пасх седм. 53. 312. Симеон Сол. О бож. мол. гл. 356 (321). Требн. Моск. Синод. библи. № 371/675, л. 110 об.–114.
25. Дмитриевский, Богосл. стр. и пасх. седм. 310–312.
26. На что впервые обращено внимание Диаковским Е. Из истории богослужения. Чин тритекти. К. 1908 г. стр. 10 и д.
27. Патм. ркп. № 266, л. 187–188; Дмитриевский Туликᾶ 111. Дрезд. ркп. № 140 л. 123; Дмитриевский р. патр. тип. 324. Евхол. Син. б. № 957 л. 70 об.; Илитарий Син. б. № 956; Дмитриевский Εὐχολ. 9–12. 17. Симеон Сол. О Бож. мол. 352 (317).
28. Дрезд. ркп. № 140, л. 127. Дмитриевский, Др. Патр. тип. 341.
29. Правило митр. Георгия (1072–1073 г.): «в пост ни человеки, ни детина не крестится, ни страстные неделя, но в Вербную и в субботу Лазареву и в Великую субботу». Голубинский Е. История рус. церк. М. 1881 г., I, 2, 541.
30. Дмитриевский, Богосл. стр. и пасх. седм. 9 и д., 125 и д.
31. Дрезд. ркп. № 140, л. 37. Дмитриевский, Др. Патр. тип. 202.
32. Дмитриевский, Εὐχ. 1009. Goag, 639. Требник Моск. Синод. библи. № 371/675, л. 21–24.
33. Евх. Париж. Национ. б. 1027 г. № 213, л. 81 об. Дмитриевский, Εὐχ. 1110, Туликᾶ, 152. — Подобные литии были и есть в Западной Церкви. Таковы *litania major* 25 апр. в день ап. Марка и *litania minor* или *rogationes* (прошения) в 3 дня пред Вознесением. Наименования «большая» и «меньшая» не соответствуют сравнительной торжественности этих литаний, но объясняются исторически: первая установлена ранее (должно быть, папою Либерием в IV в.) взамен очень торжественной языческой процессии *ambargvale* (от *argva*, поле —

процессия на поле в отличие от *amburbale*, процессии городской в умилоствление богини *Robigo*, от которой зависела ржавчина (*robigo*) на хлебах (посему и 25 апр. называлось *Robigalia*); папа Григорий Великий упорядочил христианскую литанию, заменившую эту языческую процессию, назначив 7 различным корпорациям Рима (клириком, мужчинам, монахам, служанкам, женщинам, вдовам и нищим с детьми) выходить с литанией из разных церквей (отсюда название *litanía septiformis*. Письмо 2, 2.). *Litania minor* установлена впервые ок. 470 г. еп. Вьенским Мамертом по поводу землетрясения и других бедствий, узаконена для Галлии Орлеанским Собором 511 г. (пр. 27), в VI в. получила широкое распространение, но в Риме принята только при п. Льве III (795–816 г.). В дни этих литаний, особенно второй, был особенно продолжительные службы; в IX в. в некоторых церквях посыпали головы благословенным пеплом, кропили св. водой (и ныне по Медиоланскому чину), шли все босыми (по 33 пр. Собора *Moguntini* 813 г.). Сохранился ряд чинов для меньшей литании: по ним после ряда — антифонов и псалмов было моление очень похожее на нашу ектению Рцем вси (так и начинается: *Dicamus omnes, Domine miserere*); после ряда других антифонов, по общему содержанию напоминающих наши покаянные тропари, была литания в соб. смысле называвшаяся *statio* (остановка, так как совершалась в местах остановок литии) или *oratio* (по частому пению *ora* — «молись») и состоявшая из длинного ряда прошений (иногда более 100), обращенных большей частью по порядку ко всем известнейшим святым и исполнявшихся каждый антифонно (клиром и хором), например: *sancta Maria — pro pro nobis, sancte Michael — ora, s. Gabriel — ora* или *intercede* (заступись); для более чтимых и близких святых «молись за нас», для остальных просто: «молись» (*Martene, De ant. eccl. ritib. II, 514 sq. Kellner, Heortol. 127*).

34. Сохранился в рукописи 1122 года в Иерусалимской патриаршей библиотеке. К X в. может быть отнесен, потому что на ектении есть имя п. Николая (857–887 г. с перерывом) и топография св. мест соответствует их положению после реставрации от персидского завоевания при патр. Модесте (610–637 г.) до погрома при Калифе Хакеме 1010 г. Издал полностью Палаδόπουλος-Κεραμεύς Α. *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχνογίας*, Спб. 1894, II; в сокращении (начальные слова песней) с переводом и обширными примечаниями — Дмитриевский А., *Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалиме IX–X в.* Коз. 1894 (здесь же установлена хронология памятника стр. XIII).

35. Родом придворный, приняв монашество вместе с родителями, людьми богатыми, и женою при наступлении иконоборства, прп. Феодор много потрудился для защиты церкви и веры от посягательств императоров-еретиков, за что терпел темницу и ссылку. Был и даровитым песнописцем.

36. Феодор Студит. Бол. Катих. § 17.

37. Феодор Студит. Бол. Катих. § 73.

38. Феодор Студит. Бол. Катих. § 12. 6. 17. Завещание § 22. Пис. 1.

39. Феодор Студит. Мал. Катих. § 107–59. Гроссу Н. свящ. Прп. Феодор Студит. 105–106.

40. Памятник представляет, как сказано в предисловии, запись «предания, которое мы приняли от великого отца нашего и исповедника Феодора и не одни мы, но и многие из

лучших монастырей избрали». Запись сделана кем-то из иноков не позже половины IX в., потому что запись легла в основание Диатипосиса прп. Афанасия Афонского и Устава патр. Алексия (см. о них ниже). Издан по весьма древней рукописи Mai, Nova Patrum biblioth. Rom. 1849, t. V, откуда перепечатан у Migne Patrol. s. gr. t. 99, по более поздней ркп. с существенными вариантами Ватопед. мон. № 322 (956) XIII–XIV в. издан проф. Дмитриевским, Опис. лит. ркп. I Τυλικῆ; рус. пер. по 1 изд. Голубинский Е. Ист. рус. ц. I, 2. 671.

41. О начале иночества на Афоне нет достоверных сведений; афонские предания относят возникновение здесь монастырей еще к языческим временам (имп. Каракалы 211–219 г.) или по крайней мере к расцвету египетско-палестинского подвижничества; арабские опустошения Афона ок. 670 г., а затем ок. 830 не позволяют сказать что-либо достоверное об Афоне до IX в., хотя основание всех почти нынешних Афонских монастырей восходит к этому древнейшему периоду. Первым исторически-известным Афонским отшельником («исихастом») был прп. Петр (жил на Афоне, 681–734 г.); в эпоху иконоборчества здесь искали убежища многие монахи; прп. Евфимий (ок. 840 г.) восстановил монашество на Афоне после вторичного арабского разгрома; его ученики устроили первую киновию на Афоне — Ватопед, а Иоанн Колов построил первый каменный монастырь на перешейке в Ериссо и испросил у имп. Василия Македонянина в 872 г. грамоту, которою Афон отдавался в исключительное владение монахам. Но теперь началась вражда между киновитами и анахоретами; последние отделились и устроили в Карее свое управление («протат») с протом во главе. После нового, сарацинского, опустошения ок. пол. X в. монашество на Афоне было восстановлено прп. Афанасием устроившим на пожертвования своего друга имп. Никифора Фоки Лавру на Афоне. По жалобе анахоретов на преобладание киновитства, чуждого древнему Афону, имп. Иоанн Цимисхий уставом (τυλικὸν или τράγος) 971 г. признал равноправие за тем и другим родом подвижничества на Афоне. К этому периоду относятся первые достоверные известия о большинстве нынешних Афонских монастырей, каковы Иверский (основанный грузинами), Дохиарский или Дафна, Пантелеймонов или Фессалоникийский, Есфигменский (основанный жителями Фессалийского селения Сфиги), Хиландарский (названный по фамилии ктитора), Зографский, основанный греком Георгием живописцем (по греч. ζωγράφος), Кутлумушский (по фамилии ктитора), Скиропотамос («сухой поток»), Дионисиат, основанный Алексеем Комином 1118 года по просьбе подвизавшегося здесь Дионисия. Имп. Константин Мономах Типиком 1046 запретил Афону торговые сношения с мирянами. С этого времени на Афоне водворились нынешние строгие порядки (безусловное недопущение женщин). Алексей Комнен в 1090 г. признал Афон независимым от Фессалоникийского митрополита и подчинил только собственному проту. В XI в. на Афоне появились болгарские монахи, заселившие Зографский монастырь, в XII в. сербские (во главе с князем Стефаном-Вимеоном Немани и его сыном прп. Саввою), которым был предоставлен Хиландарь, и русские, которым был дан сначала монастырь Ксилургу, а в 1169 г. и Пантелеймонов («Руссик»). Большинство Афонских монастырей посвящено прп. Богородице, есть церкви Предтечевы, Златоуста, Николая. Был на Афоне (в X в.) и латинский монастырь с уставом св. Венедикта — Каракальский (по фамилии ктитора). (Еп. Порфирий (Успенский). История Афона, Киев. 1876 г., passim. Соколов И. Состояние монашества в Византийской церкви с пол. IX в. до нач. XIII в. Каз. 1894, стр. 214 и д.).

42. Диатипосис св. Афанасия издан Meyer Ph., Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipz. 1894, s. 17 f. и Дмитриевский А. Опис. лит. ркп. I Тулѣкѣ 238 по рукописям XVI в. (Аф.-Иверской библиот. № 754 г.) и даже XIX в., но представляющим из себя списки с кодексов XI в. может быть даже с автографов прп. Афанасия (хранящихся в скевофилакии лавры св. Афанасия и никому не показываемых), с которыми в издании Мейера проверены (Дмитриевский, там же, XXXIII).

43. Первый древнейший список сохранился в Синайской библиотеке в отдельной тетради, оторванной от Евангелия, без начала (Триодь начинается с Вознесения) и конца (оканчивается 6 августа); второй там же при Евангелии № 150 полный, но только на важнейшие дни. Отличие в синаксаре от устава Великой церкви, кроме порядка (сначала Триодь): не предполагается патриаршее служение, нет памятей освящения церквей, землетрясений (кроме 26 окт.). Д. б. употреблялся в епархии, подвластной Константинопольскому патриарху. Судя по тому, что упоминается храм Илии, куда была лития в неделю 2-ю по Пасхе (по К-п. уставу в этот день лития в Халкопатии), можно думать, что употреблялся на Синае, где был храм Илии. Но вернее, что канонарь происхождения южно-итальянского или сицилийского, потому что есть памяти западные и восточные в числа западных календарей (8 мая Арх. Михаила и Гавриила — явление на Гарганской горе». В древнем самая поздняя память Феодора Студита, в позднейшем Павла Нового † 784 г. (Арх. Сергей Полн. мес. вост. I 145)/ Издан в рус. пер. Арх. Антонином, Древний канонарь Синайской библиот. Киев 1874, в подлиннике Дмитриевским А. Описание литург. ркп. I, Тулѣкѣ, 172.

44. Летопись говорить под 1051 г., что прп. Феодосий, с умножением братии в своей обители, «нача искати правила чернецьскаго, и обретесе тогда Михаил чернець монастыря Студийскаго, иже бе пришел из грек с митрополитом Георгием, и нача у него искати устава чернець студийских и обрет у него и списа, и уставы в монастыри своем, како пения монастырская, и поклон како держати и чтения почитати и стоянье в церкви и весь ряд церковный, трапезе седанье и что ясти в кыя дни все уставленьем», от Печерского же монастыря, «переша все монастыреве устав» (Лет. по Лаврент. сп. Изд. Археогр. ком. Спб. 1872, стр. 156). Но по житию прп. Феодосия, составленному Нестором Феодосий «после единого от братия в Константин град к Ефрему скопцю, да весь устав Студийскаго монастыря исписан присьлет ему», что было ок. 1062 г. («Житие» изд. Бодянского в «Чтениях Общ. ист. и древ. Росс. 1858 г. л. 111 об.). Эти разноречивые сказания примиряют предположением, что у чернеца Михаила был неполный список устава, может быть Ипотипосис, почему чрез 10 л. прп. Феодосий почувствовал нужду в полном («весь»). — До появления Студийского устава и после, до татарского нашествия, в соборно-приходских храмах, думают, в России руководились уставом Великой церкви Константинопольской. Владимирской Собор 1274 г. и Константинопольский 1276 г. констатируют существование в рус. церкви некоторых обычаев Великой церкви, как-то совершение проскомидии («проскумисание») диаконом (по-видимому, таков мог быть и вообще древнейший обычай), преждеосв. литургии в сырныи среду и пятницу и Великую пятницу, чтение Евангелия архиереем 4 раза в год (1-ое страстей, на пасхальных литургии и вечерне и на литии 1 сент.), воздвижение креста с особенностями Великой церкви: иные из этих обычаев соборами утверждаются. другие отменяются (Павлов А., Русская историч. библиот. Спб. 1880, VI, №№ 6, 12.), но все по местам держатся до XV и даже XVII в.,

особенно в Новгородской области, занимавшей весь север России. Кроме того в рукописях сравнительно поздних, XIV–XV в., сохранился перевод целых чинов Великой Церкви на слав яз., например, чина омовения трапезы в Великий четверг, чина новолетия 1 сент., литии по уставу Великой церкви. О том же свидетельствуют славянские рукописи асматики (припевы к псалмам на песенном последовании, например, «Гин икуменин» = «Вселенную»), выражение в древних уставах «пение в тритекти» указывающее на существование этой службы, наконец даже фрагмент устава Великой церкви в слав. переводе архиеп. Новгород. Климента † 1299 г. в Моск. библ. Хлудова (Попов А. Приб. к. опис. ркп. Хлуд. библ. М. 1875; 117), и т. п. См. об этом подробнее и цитаты в печатаемом соч. прот. А. Лисицына «Первоначальный славянорусский Типикон», Спб. 1910, где автор указывает и другой фрагмент слав. перевода устава Вел. церкви в описании Попова стр. 117, названный Триодью.

45. Древнейшие списки Студийско-Алексиевского устава: 1) в ркп. Моск. Типогр. библ. № 285/142/1206 XI–XII в. без начала (недели мясопустной и конца, заключающий только триодный устав, а вместо месящеслова (может быть впрочем, оторванного) кондакарий, по местам нотный, на весь год; 2) почти цельный (с недели блудного) и полный (со всем месящесловом и обширную дисциплинарную часть) в ркп. Моск. Синод. библ. № 330/380 XII–XIII в. более обширной редакции, чем первый; ближе к уставу Великой церкви, чем первый (памяти Недель Великого поста следовательно не менее древний, хотя имеет более памятей (на 12); затем 3) б. Софийск.-Новгор. библ. (ныне хранящейся в Спб. Дух. Акад.) № 1136 должно быть, XIII в. — только Триодь с вечерни мясопуста и месящеслов по 17 янв.; 4) Моск. типогр. библ.; 144/1236; 5) Моск. Синод. библ. № 333/381 писан в 1398 г. без дисциплин. части; 6) № 905) 382 XV в. Все эти списки, начиная с; 330, почти буквально тождественны друг со другом, списаны явно с одного, но позднейшие изредка представляют легкие изменения специально студийской практики (например, не упоминается о постной литургии во все дни поста, с меньшею торжественностью память св. Феодора 11 ноября, о не говорится «отца», а не «отца нашего»). Есть несколько и фрагментов Студ.-Ал. устав (например в сборн. б. Кирил.-Белоз. библ. (в Спб. Дух. Ак.) № 275 и др.).

46. Гроттаферратский монастырь и его Типикон долго отстаивали свою независимость от могучего соседа. Первого игумена Нила друзья не могли склонить даже к посещению Рима и его святынь. Игумен Варфоломей, хотя находится в дружественных отношениях с папами Иоанном XIX и Венедиктом IX и даже участвует в Латеранском Соборе 1044 г., но написанные при нем Минеи строго блюдают восточные традиции и расходятся с позднейшим Крптоферратским Типиконом. только иг. Власия папа Мартин IV именует своим вассалом; ввиду таких новых отношений к Риму и было предпринято этим игуменом обновление (ἀνακαινίσθη) Крпт. Типикона; сразу видно, в чем оно состояло: 1 ноября предлагается праздновать всем свв.; в вел. праздники полагается латинская литания и на литургии «последование соединенное греческое и латинское»; в Великийпост рекомендуется ежедневная преждеосв. литургия в виду обычая Римской Церкви совершать ежедневно полную литургию; на Воздвиж. и в Филиппов пост разрешаются сыр и яйца; на ектениях поминается папа с титулом «честнейшего и святейшего отца нашего ὁ δεῖνα», латинская терминология и т. п. Типикон сохранился в современной Власию ркп. с датой 1200 г. в монастырск. библ. № А. II. 7. Описан Toscani

Th. Ad Typica graecorum, Rom. 1864; дополнительно к этому описанию у Дмитриевского, Тυλικὸν 899 и д.

47. Сохранился 1) в ркп. Туринской университетской библиотечной № 216 XII–XIII в.; к этой ркп. близки: 2) Типикон Барбериновской библиотечной в Риме № 69 III (77) 1205 г. «по чину Николо-Касулянского монастыря»; 3) Валличелиановской библиотечной в Риме N D. 61 — XIII в. 4) Лаврентианской библиотечной в Флоренции № 15 — 1336 г. 5) Барбериновской библиотечной № III, 102 (236) 1583 г., представляющий буквальное сходство (исключая конца) с Туринским.

48. Основная ркп. 1) Ватиканской библиотечной № 1877, изготовленная для этого монастыря в 1292 г.; к ней близки 2) ркп. Венской императорской библиотечной № 1126/326/144 XIII в.; 3) Барбериновск. библиотечной № 67, писанная в 1552 г. для собора г. Бовы в Калабрии; 4) Ватиканской библиотечной № 1609 г. XVI в., подаренная в 1585 г. папе Сиксту V хорепископом Родосским (в виде отдельного приложения здесь латинский месяцеслов). Описаны (обе редакции) у Toscani, Ad Tur. graec.; полнее и подробнее у Дмитриевского Тυλικὸν (последнему принадлежит и деление на две редакции).

49. Сохранился в ркп. Афинск. унив. № 788 XII в., откуда впервые издан Дмитриевским Опис. лит. ркп. I Тυλικὸν 256–656. — От той же эпохи дошло до нас еще несколько ктиторских Типиконов, но дисциплинарного лишь содержания, отсылающих за литургической практикой к вышеперечисленным Типиконам или вообще студийскому уставу, или же наконец к общеупотребительному уставу («синаксарю»), не называя его определенно. Таковы Типикон 1130 г. Константинопольского Пандократорского (в честь Вседержителя) монастыря, основанного имп. Иоанном Комненом (в ркп. XVIII в. Халкинской школы в Константинополе № 85), предписывающий богослужение «по образцу великого храма во дворце», ссылающийся иногда и на «последование Агиополита» (как показывает название — Иерусалимское, по Дмитриевскому Тυλικὸν LXIV — «придворный устав»); Типикон Константинопольского загородного мон. св. Маманта 1159 г., пролог которого подписан несколькими игуменами и, между прочим, Студийским и указывающий руководиться в богослужении Евергетидским уставом «как принятым уже и вошедшим в обычай» (гл. 8 и др.; подлинн. ркп. в Париж. национ. библиотечной.); Типикон малоазийского Богородичного мон. τῶν Ἡλίων Βορμῶν ἤτοι Ἐλεγμῶν («солнечных ступеней, т. е. обличений») 1162 г., ссылающийся на Студийский синаксарь (гл. 8 и др.; подлинник в Патмосск. библиотечной.); все изданы Дмитриевским Тυλικὸν 656–715.

50. Дмитриевский, Тυλικὸν 248.

51. Николо-Касулянск. Тип. гл. 5 (2), 7 (3). Глас указан только в Диатипосисе.

52. Там же и Диатип. по Дмитр. 249.

53. Студ.-Алекс. устав по ркп. М. Син. б. № 330/380 л. 13, 18 об.

54. Дмитриевский Тυλικὸν 462 и др.

55. Ипотип. § 17; ркп. Моск. Синод. б. № 330/380, л. 3 об. и др. л. 68 об. (5 сент.) л. 1174 (29 июня); но 24 июня и 29 авг. 9 (л. 170 об. 193 об.).

56. Никол-Касул. Тип. гл. 12 (8). 16 (9) и др. Иногда и для свв. 8, например Евергетид. 29 авг. (Дмитриевский, Түликд, 496).
57. Никол-Касул. Тип. гл. 1.
58. Студ.-Алекс. уст. Синю б. № 330/380, л. 1.
59. Там же, л. 4.
60. Евергетид. уст. по Дмитр. Түликд, 500 и др.
61. Ипотип. §§ 3. 13. 14; о Четырдесятнице здесь сказано: «4 καθίσματα», должно быть, описка (в Ватопед ркп. этой главы нет). Диатип. по Дмитр. 249. Студ. Ал. уст. Синод. б. № 330/380 л. 71 об. 9. Ник.-Кас. Тип. гл. 1.
62. Еверг. уст. по Дмитр. 567.
63. Студ.-Алекс. уст. по ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380, л. 258.
64. Студ.-Алекс. уст. в ркп. Мост. Синод. библи. № 330/380, л. 256 об.– 258 об.
65. Там же, л. 4, л. 71 об. и др.
66. Студ.-Алекс. уст. Моск. Типогр. библи. № 142/1206/285 л. 98–99 об.
67. Последнее можно считать с Toscani (Ad Tur. graec. 18) и отголоском борьбы за иконопочитание, что свидетельствовало бы о большой древности обычая (в ю. Италию, родину рассматриваемых Типиконов, спасались именно от иконоборчества), и указанием на то, что эти «величания» уже тогда, как и ныне, пелись пред иконами.
68. Toscani Ad Tur. graec. 19. 20. 48. 60. 68.
69. Евергетидск. Тип. Под. 14 сент. 25 дек. 6 янв. 6 авг. 15 авг., ср. 25 марта 2 февраля Дмитриевский, Түликд 272. 356. 382. 480. 487. ср. 430. 406.
70. Ныне на утрени только в Великий четверг.
71. Дмитриевский Түликд 249.
72. Toscani, Ad Tur. graec. 48. 52. 60. 68.
73. Дмитриевский Түликд 838. 839.
74. Ркп. Моск. Син. библи. № 330/380 л. 68. 70 об. 72. 114.
75. Toscani Ad Tur. graec. 48, Ник.-Касул. Тип. гл. 21. Дмитриевский Түликд 804.
76. Дмитриевский Түликд 257 и д. 356.
77. Ипотип. § 17 (по Migne, Patrol. s. gr. t. 99).
78. Toscani, Ad Tur. graec. 49. 54. 61. 68. Студ.-Алекс. уст. по ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380, л. 4. 72. 114. Дмитриевский, Түликд 264. 263. 383. 357.

79. Ркп. Моск. Син. б. № 330/380, л. 1 об. 4. 56 об.
80. Дмитриевский, Туликá 869, 873.
81. Toscani, Ad typ. graec. 54. 52.
82. Там же 50.
83. Никон Черногорец, Тактикон Сл. I, л. 4 (304). Ср. в Студ. Ал. Уст. о великой субботе: «утреннее пение, рекше Слава в вышних Богу, певчески поют, его же николиже бе обычай творити, точию ныне». Ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380, л. 37.
84. Дмитриевский, Туликá 229, 247, 248.
85. Ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380, л. 68–71.
86. Дмитриевский, Туликá 900.
87. Там же 870–871. Эти молитвы должно быть, в Евхологиях X–XI в. Синайск. библи. № 958 и Париж. национ. № 213. Дмитриевский Εὐχολ. 35. 1003. См. ниже «Часы».
88. Дмитриевский, Туликá 247.
89. Там же 257–250. 263. 323. 512 и д.
90. Родом из Константинополя, Никон должен был удалиться из Раифского монастыря, где принял иночество, из-за недовольства братии в Черногорский, по разорении которого сначала турками в 1085 г., а потом крестоносцами в 1098 г. возвратился в Раифский. Известен, как автор «Пандект» («Сборник») сочинения канонического содержания и «Тактикона» («Устав») богослужебного и монастырско-дисциплинарного и др. соч. Сочинения его на греч. яз. еще не изданы (сохранились в ркп. Синайской библиотеки), исключая отрывков (у Pitra и др.): «Пандекты» и «Тактикон» пользовались большим уважением в древней России, и дали много материала для «Кормчей» книги. Напечатаны на слав. яз. в Отроге 1645 г. Почаеве 1795 г. и Москве в единоверж. типографии 1889 г. Мансветов, Церк. Уст., 187 и д. Голубинский, Ист. рус. ц. I, 1, 748.
91. Дмитриевский А. Путешествие по востоку и его научные результаты. Киев 1860, 55.
92. Никон Черногорец. Тактикон, предисл. л. 14.
93. Там же, сл. 6-ое, л. 44 об.
94. Древнейшая ркп. Иерусалимского устава в Иерусалимской библи. 1201 г., № 312. Но как увидим, это не самая древняя ркп. Иерус. уст.
95. Так Тип. Синайск. библи. № 1094 XII в.; это древнейший представитель Иерусалимского устава в том виде, какой он имел до принятия в него студийских канонов и стихир.
96. В библи. Синайского монастыря есть груз. ркп. X в. «Иерусалимский устав богослужения 12 главных праздников». Сообщения Императ. Прав. Палестин. Общ. 1903,

- 1, 27. Кекелидзе К., прот. Литург. грузин памят. 614. Есть минея (декабрьская) IX в. по иерусалимскому чину (Дмитриевский А., Путешествие по востоку, 66.
97. Таковы Типикон Синайск. библи. № 1047–1214 г. и точная копия с него № 1101–1322 г. Подобно Синайской редакции иерусалимского устава существовала Малоазийская, частнее Трапезундская редакция его со следами тамошней практики, представителями которой могут считаться Типиконы Ватопедского мон. 1346 г. № 320 (931), 1405 г. № 324 (935) и 1446 г. № 321 (932). Дмитриевский, Путешествие по востоку 56. 57. 138. Все эти Типиконы, столь важные для истории устава, еще не изданы.
98. Migne, Patrol. s. gr. t. 119.
99. Тип. Императрицы Ирины гл. 39. 33. Migne, Patrol. s. gr. t. 127, col. 1054. 1059; издан здесь с подлинной ркп.
100. Miclosich F. et Müller J. Acta et diplomata. Vindob. 1860–1890 г., v. V, t. II, 401.
101. Дмитриевский, Тулкъ 783. 788. Здесь этот Тип. издан по ркп. XVIII в. № 85 Халкин. богосл. школы, ркп., представляющей копию с ркп. XV в. Константинопольск. Святогроб. подворья № 160.
102. Древнейшим после Диатипосиса св. Афанасия представителем Святогорского устава (выдержки из которого неоднократно приводит и Никон Черногорец) еще в чисто студийском его виде можно признать грузинский «Великий Синаксарь», переведенный для Иверской лавры ее деканом (заместителем игумена, καθήγουμένος) Георгием Итацминдели в 1038–1042 г., употреблявшийся, как видно из содержания его, и в других Афонских монастырях и должно быть, в Афанасиевой лавре, от которой Иверская находилась в зависимости; Синаксарь этот близок к Ипотип., Диатип. и выдержкам из Святогорского устава у Никона (который этот устав тоже называет Синаксарем); это ктиторский устав студийского типа (нет всенощных, число кафисм то же, на утрени праздничные антифоны), но с местными особенностями (постный режим, грузинские памяти). (Синаксарь в рус. пер. с современных св. Георгию ркп. — Тифл. церк. муз. № 193 и 222 изд. у прот. Кекелидзе, Литург. груз. пам. 228–272), с XIII в. на Афоне появляются и полные Иерус. уставы. Устав, данный св. Саввою Сербским († 1237 г.) Хиландарскому мон. на Афоне, за богослужением отсылает к какому-то «Синаксарию», может быть тому, рукопись которого от XIV в. есть ныне в Хиландарской библи. (№ 66/70) — чисто Иерусалимского типа (Дмитриевский, Древнейший Хиланд. Синаксарь по уст. Иерус. Труды Киев. Д. Ак. 1905. II, 473), как и сам представляет, из себя смесь Иерусалим. порядков (бдения) с местными (постный режим). (Хиландарский устав с современной Савве рукописи изд. Еп. Димитрий, Типик Хиландарский Белград. 1898). И по введении Иерусалимского устава в Афонских монастырях продолжали держаться прежние и местные порядки, почему это введение не уничтожило особого Святогорского устава, а только сообщило ему Иерусалимский колорит, что видно уже из самих надписаний сохранившихся его рукописей (из коих ни одна не издана). Так греч. ркп. Ватик. б. cod. Palat. № 101 от 1474 г. озаглавлена «Типикон лавры св. Саввы и лавры св. Афанасия Афонского», той же библи. № 38 от 1423 г. «Тип. св. и вел. мон. св. Афанасия на горе Афонской»; в Тип. 1336 г. Флорентийской Лаврентианской библи. № 15 есть «главы известнейшего церковного устройства св. горы». Важнейшие афонские монастыри имеют

ныне записи своего устава (Иерус. типа); так лавра св. Афанасия в ркп. XV–XVI в., Пантократор. мон. в ркп. XV в. Порядки Дионисиатского мон. записаны 1624 г. иеромонахом его Игнатием, и эта запись пользовалась большим авторитетом, — с нее есть списки во многих афонских монастырях; так для Пантелеимонова мон. сделан был есть ркп. XVIII в.) переработанный список с дионис. Тип. под загл.: «Точный Тип. церк. последования, собранный от св. Саввы и других разных»; здесь есть ссылки кроме Афанасиева Тип. на афонские Типиконы «правого хора», «левого хора», «великий Тип. Андрианополита». С Дионисиатского же Тип. сделан список в 1875 г. для Иверск. мон. под загл. «Сокращенный типикон в соединении с местным» (все не изданы и не исследованы). Но и до сих пор, как всегда, св. гора более следует в богослужении неписанным традициям; посему службой здесь руководит не столько Типикон, сколько типикарь (почетнейшее лицо в монастыре), в трудный случаях — совет типикарей (Дмитриевский А. «Святогорский (афонский) Типикон», Руков. для сельск. паст. 1897 г. №№ (1), 3, 4, 5.

103. Издан в рус. пер. у Кекелидзе, Литург грузин. пам. 313350; ср. 509–510.

104. В России есть еще греч. ркп. в Моск. Рум Муз. собр. Нарова № 74/385, Синод библи. № 487 XV в., № 427 XV–XVI в., № 379 XVI в. В заграничных библиотеках есть несколько рукописей по предположения XIII в., но большей частью XIV–XVI в.

105. Мансветов, Церк. Уст. 192.

106. Издавался в греч. старо-печатных Требниках, откуда издали Goar Εὐχ. 1 sq., Migne, Patrol. s. gr. t. 154, col. 745.

107. Подлинник Никод. Тип. в Белград. Публ. библи. № 6.

108. Подлин. в Берлин. Публ. библи.

109. Таковы напр., в ркп. Моск. Румянц. Муз. Сев. собр. № 1458 — 1381 г. и Имп. Публ. библи. № 93. Последний предназначался для Дечанского мон. (на р. Быстрице у Призрена в м. Дечаны), основанного в 1335 г. кралем Стефаном III Урошем в благодарность за победу над болгарами и устроенного по образцу Константинопольского Пантократорского монастыря (Гильфердинг, Собр. соч. Спб. 1868, III, 128–136).

110. (Павлов А.) Русская историческая библиотека VI, I. Спб. 1880, № 6 и 12.

111. Там же № 48.

112. Оба сохранились может быть в автографах св. Киприана — первый в библи. Моск. Дух. Акад., второй в Моск. Синод библи. № 601 (344).

113. Подлинник не сохранился; списки Спб. Имп. Публ. библи. F 25 из собр. Толстого 1409 г., Моск Румянц. Муз № 445 от 1428 г. и др.; все должно быть, переработанные.

114. Древнейшие ркп. Моск. Синод. библи. №332/385, № 331/387 оба нач. XV в., №678/386 XV в. Из позднейших замечателен Устав озорительный Геннадия арх. Новгородского (XIV в.) в ркп. XVII в. Моск. Син. библи. № 953/395.

115. Впрочем, в греч. ркп. Иерус. Тип. и даже печат. изданиях его XVI в. есть замечание, составляющее отголосок особого исполнения по Студ.-Ал. Уставу 1-й славы 19 кафисмы, т. е. пс. 134–136, 3-й славы 20 каф., т. е. пс. 148–150, и 2-й славы 7-й каф., т. е. пс. 49 и 50 (см. выше, стр. 365): «нужно знать, что во все пятницы, когда случается Бог Господь, поем полиелей с аллилуиариями его неизменно на глас дня; если же случается аллилуиа, поется просто..., и 49 пс. поем всегда на глас 6, как и последний антифон «Хвалите Господа с небес» (148–150); если Бог Господь, то на пс. 149 меняется напев, а на 150 пс. говорим Слава Отцу...» (Ркп. Моск. Рум. муз. Сев. 491/35, л. 13 об. и др.).

116. Подобную практику относительно этого возгласа — повторение его после каждой ектении — дает и ряд славянских Служебников XVI в. в ркп. Соловецкой библии (при Казан. Дух. Акад.), №№ 1020, 1024–1026. Дмитриевский А. Богослужение в Русской церкви в XVI в. Каз. 1884, 16.

117. Toscani, Ad Tur. graec. 50.

118. Дмитриевский, Εὐχολ. 88. 89. 161–164. Кекелидзе, Литург. груз. пам. 144–146, 164–166.

119. Дмитриевский, Εὐχολ. 35–39. 1003–1006. Требн. Моск. Синод. библи. № 371/675, л. 116–124.

120. Типик. Ватик. библи. №№ 1877 и 1609. Дмитриевский Τυτικὸν, 870.

121. Τυτικὸν Моск. Рум. Муз. Сев. собр. № 35/491 л. 127; Моск. Син. библи. № 381, л. 134 об. и др.

122. Часосл. в ркп. Ватопед библи. № 350 XII в.; для 6 часа здесь молитва нынешний тропарь «Иже в шестый день же и час...»

123. В Часословах Син. библи. № 865 XII в. и № 870 XIV в. она указывается лишь в качестве молитвы первого часа в ряду других.

124. Часословы Афоно-Андреев. библи. № 12 XI в. и 861 XIII в. имеют уже нынешний состав молитв. Дякоковский. После. часов и избр. Киве. 1910, корр. л.

125. Многократное «Господи помилуй» первоначально, по-видимому, повторялось 3, затем 12 раз, след чего ныне при окончании постовых служб и в Типиконах студийской редакции; потом оно могло быть увеличено до 30, а затем и до 40 раз (в инославных же восточных церквях и до 60 и 100; так у армян, см. выше, стр. 333); след всех этих родов практики дает Часослов Моск. Типогр. библи. № 77/150/1223 XV в., где на 1-м часе «Господи помилуй» положено 30 раз, на 3-м — 40, а на 9 — 12 раз (л. 20 и 38); в Студийских уставах для обыкнов. часов 40 р., а для царских 30 (устав Моск. Типогр. библи. № 185/142/1206 л. 20 об. и 7 об.); иногда делается и такое разграничение: в Великий пост 50 раз, в Филиппов и Петров 40 р., в обыкн. дни 30 раз (Часослов Имп. Публ. библи. Q I № 67 XV–XII в., л. 154 об.); на междучасиях в большинстве ркп. 30 раз (см. ниже). Оригинально в Эфиопском часослове XIV в. — 41 или 51 раз (Тураев, Часослов Эфиоп. ц. 39, 49 и др.).

126. Толкѡν Моск. Рум. Муз. Сев. Соб. № 35/491 XIII в. л. 122 и Моск. Синод Библ. № 381 XIV в. л. 131 об. Замечают об этих тропарях, что относительно из «нет согласия, — говорит каждый, какие хочет, посе́му не бывает совпадения в списках, каждый предлагает свое».
127. Диаковский Е. Последование ночных часов («Чин 12 псалмов»), Киев, 1909, 19.
128. Дмитриевский Толкѡ 228, 247.
129. Уст. Моск. Тип. библ. № 285/142/1206, л. 16 об.
130. Там же, л. 21.
131. Уст. Моск. Типогр. библ. № 285/142/1206 16 об. 10 об. 16. 8 об. 3.
132. Там же л. 5.
133. Там же л. 10 об. Все эти места Типогр. ркп. повторяются и позднейшими списками Студийско-Ал. устава.
134. На существование в древности такого последования впервые обращено внимание Диаковским Е. Последование ночных часов (Чин 12 псалмов»), Киев 1909.
135. Дмитриевский Тѡл. 247.
136. Диаковский, Последовательность ночных часов, 17.
137. Там же, 18.
138. См. ниже, «Полунощница».
139. Кекелидзе, Лит. груз. пам. 276.
140. Диаковский, Посл. ночн. час., 20.
141. Ркп. Имп. Публ. библ. Q I 57, л. 149–191.
142. Диаковский, Посл. ночн. час. 7. 21.
143. Дмитриевский, Толкѡ, 806.
144. В пятки всех постов по этому уставу вместо повечерия положена была особая служба ἡ πρεσβεία (заступление, моление, ср. ргесес на запад. службах) из 2-х частей: первая после возгласа «Благословенно Царство» и великой ектении состояла из трех пар Богородичных тропарей (со вставочным Слава и ныне, произносимым диаконом в каждой паре), разделенных малыми ектениями; 2-я часть представляла собою нынешний молебен, состоя из пс. 112, Бог Господь, тропаря, канона Богородице с обычными междопеснями, после которого Трисвятое, по Отче наш тропарь и ектения (сугубая). Служба совершалась в белом облачении. Дмитриевский, Толкѡ, 874–877.
145. Дмитриевский, Толкѡ, 515–516, 609.
146. Диаковский Последов. ночных часов. *passim*.

147. Кекелидзе Литург. груз. пам. 339.
148. Ркп. Моск. Синод. библи. № 328/383 XIV в. л. 15 об. – л. 16 об. Соловец. библи. № 772 XVI в. л. 42 и т. п.
149. Ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380 л. 247 об. – 240, где должна быть упомянута полунощница и не упомянута.
150. Ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380, л. 268 об.
151. Дмитриевский Тъл., 867.
152. Кекелидзе, Литург. груз. пам. 276.
153. Диаковский, Последовательность нач. час. 25–30.
154. Ркп. Моск. Синод библи. № 328/383 л. 20 об. – 23; № 329/384, л. 30 об. – 31 об.
155. Там же, л. 4, л. 17.
156. Алмазов А. Тайная исповедь в прав. вост. Церкви. Одесса 1894 т. 2, стр. 117–120.
157. Симеон Сол. Ответы на некот. вопр. отв. 32.
158. Диаковский, Посл. Часов. и изобр., кор. листы.
159. Кекелидзе, Литург, груз пам. 324.
160. Ркп. Моск. Рум. Муз. Сев. 35/491, л. 15 об. Моск. Син. библи. греч. 381 л. 16.
161. Ркп. Моск. синод библи. № 328/383 л. 36 об.
162. Тип. Ирины гл. 33, Migne, Patrol. s. gr. 127, p. 1054.
163. Ркп. Моск. Тип. Библи. 229/144, л. 39.
164. Дмитриевский, Тъл. 233.
165. Ркп. Моск. Типогр. библи. 205 142/1206, л. 20 об.
166. Ркп. Моск. Синод. библи. № 330/380, л. 66 об.
167. Ркп. Моск. Рум. Муз. Сев. 35/491, л. 15 об. Моск. Син. библи. греч. 381, л. 16.
168. Никон. Черног. Панд. сл. 29 л. 202 и об. Другая редакция Пахомиева «Правила», помещаемая в позднейших Псалтирях Следованных: по обычном начале пс. 50, Верую, 100 молитв Иисусовых, Достойно есть и отпуст.
169. Там же, л. 199 об. 200.
170. Помещается в Псалтирях Следованных и Канонниках. но не во всех изданиях.

171. Он есть уже в Студ-Алекс. уставе по ркп. Моск. Син. библ. № 330/380 л. 269 в качестве особого правила после повечерия в форме одного чина, но без нынешнего заглавия.

172. По упомянутому списку Студ. устава после 101 пс. мол. Манассии, пс. 50, Трисвятое, 3 покаян. тропаря, славословие, «покаянны» гласа, Господи пом. 50, Трисвятое 7 тропарей по ликам свв., Дажь нам Владыки и мол. Евстратия, — словом, как вночных часах Соф. 1052 и др. (см. выше, стр. 384).

[173. Например, в ркп. Моск. Син. библ. № 350/406 (Псалтирь XV в.), л. 7.

[174. Мансветов, Церк. уст. 296.

[175. На слав. яз. издано в 1620 г. в Вильне архимандритом Леонтием Карповичем под загл. «Вертоград душевный сиречь собрание и сочинение молитв исповедательных и благодарственных блаж. памяти иноком Фикарею святогорцем».

[176. В Сборнике Троиц.-Серг. лавры № XVII в. и др. Изд. в «Прибавл. к твор. святых отец» 1848 г. 134.

177. Например, Сборн. Тр.-Серг. лавры № 762 XV в. л. 158; в уставе Моск. Синод. библ. № 336/388 XVI в. л. 350 об и др.

178. Мансветов, Церк. уст 301.

179. Ркп. Моск. Син. библ. № 330/380, л. 248; в Типогр. ркп. и в триодно-месяцесловной части всех др. ркп. этот псалом не упоминается.

180. Ркп. Соф. библ. Спб. Ак. № 1052, л. 1–11 об. 103–105.

181. Первый в ркп. Париж. Национ. библ. № 53, изд. Schols'em с кодексом Нового Завета в 1823 г., второй в Ватик. библ. № 19, издан Egizzo 1861 г. при Евангелии. В первом, между прочим, нет такого Иерусалим. праздника, как «Обновление» 13 сент.

182. Таковы, например, при Евангелии Иерус. библ. IX в., при Апостоле Спб. Имп. Публ. библ. № 57 IX–X в., при Евангелии Флорентийской Лаврент. библ. X в., Одесск. Муз. ркп. X в., Музея Киевской Дух. Ак. № 708 X в. (из Нежинского храма). Парижской Коаленевой библ. № 205 X–XI в. Все они, подобно Констант. VIII в., имеют памяти не на все дни года, имеют мало преподобных (Одесск.); между ними особенно древний, может быть со списка VII–VIII в., Коаленев: нет Введения, Собора Богородицы 26 дек., поклонения веригам, св.Марка, прп. Иеремии, муч. Прокопия и др.

183. Так на все дни имеют памяти упомянутый Иерусалимский X в., при Евангелия Калиполитанском (Галлипольском) и Парих. Национ. библ. № 79 X в., Моск. Синод библ. № 43–1055 г., Криптофеерат. мон., называемый «Еклогацион» XI в. Но большинство месяцесловов XI в. и некоторые XII в., даже XIII в. имеют памяти еще не на все дни года,, между прочим, например месяцеслов при известном Остромировом Еванг. XI в., при греч. Новом Завете Флорент. Лаврент. библ. № 27 XII в., при слав. Апостоле Слепченского мон. (около (Прилепа) XII в., при Глаголитском Евангелии Зографского мон. XII–XIII в., при Слав. Еванг. Реймсе. библ. XIII в.

184. Не говоря о неполных месяцесл. X–XI в., так из полных в упомянутом Синодальн. библ. № 43 XI в. и даже XII в.; при греч. Ев. Спб Публ. б. № II 1 и в известном Мстиславовом Евангелии.
185. Особенно богаты памятями из древнейших при греч. Еванг. Венец. Нанианск. библ. № 166 XI в., упомянутый Кристоферр. Еклогадион XI в., Охридский XII в. (Арх. Сергей Полн. месяц. вост. I, *passim*).
186. Кекелидзе, Литург. Груз. пам. 350 и д. Ср. там же (372 и д.) месяцеслов по груз. Октоиху с Праздн. Миней в ркп. Тифлис. Общества распространения грамотности X в., имеющий 14 янв. память всех скитских отцов, 28 янв. всех пустынников, 16 нояб. Введение, 1 дек. Иакова брата Господня.
187. Болотов В. Следы древних месяцесловов поместных церквей Христ. Чт. 1893, I, 177 и д.
188. Арх. Сергей Полн. мес. вост. I, 97. Kellner, Neortol. 223.
189. Близость к западным месяцесловам по местам наблюдается и в нескольких более поздних восточных, особенно южно-славянских, например, Охридском XII в. (Агния 21 и 28 янв., Перпетуя и Фелицатита 6 и 13 марта), Дечанском (3 и 7 мая Креста, муч. Христофора не 9 мая, а 28 апр.), и даже в Остромировом (п. Сильвестра 31 дек., а не 2 янв., Поликарпа Смир. 26 янв., а не 23 февр.).
190. Издал Bolland, Acta sanct. Mart. I, 1668 an. p. 861 sq., Albani в 1727 г. (с изображениями не цветными. Арх. Сергей Полн. мес. вост. I, 278 Kellner, Neortol. 221.
191. Арх. Сергей Полн. мес. вост. I, 293. 301. 323. 303 и д.
192. Kellner, Neorologie, 234.
193. Alt H. Das Kirchenjahr, Berl. 1860, *passim*. Серединский Т. свящ. О богослужении Западной Церкви. Спб. 1894, II, *passim*.
194. Ркп. Кристоф. библ. А. VI 7, л. 102. Дмитриевский Толкѣ, 907.
195. Арх. Сергей Полн. месяц. Востока I, 401.
196. Подробнее об этом в Месяцеслове в соотв. местах.
197. Никон Черног. Пандекты., сл. 57, л. 489.
198. Breviarium romanum, *passim*.
199. Cotelerius, Eccl. graecae monum. III, 126–430.
200. Вальсамон, Ответ на 3 вопр. монахов. (Иером. Алексей) Историч. рассужд. о постах пра. Церк. 38, 69.
201. Codinus, De off. eccl. et. sueviae, cap. 7. Martene, De ant. eccl. eitib. III, 76. Подробнее — Скабалланович М. Филиппов пост. Руков. для сел. паст. 1907, № 52.

202. Дмитриевский, Туликá, 252 и д.
203. Дмитриевский, Туликá, 817.
204. Martene De ant. eccl. rit. III, 75.
205. Кормчая, ч. 1, л. 156 об. Истор. расс. о постах 53, 67.
206. Cotelarius Eccl. gr. mon. III, 435 sq.
207. Истор. расс. о пост. 24.
208. Никон Черног. Тактик. сл. 10, л. 54 и д.
209. См. ниже «Всенощная. Степенны».
210. Арх. Сергей, Полн. мес. Востока II, 390 Может быть они принадлежат другому Симеону монаху (там же).
211. Барвинок В., Никифор Влеммид и его сочинения. Киев. 1910 г.
212. В древнейших же Псалтирях (например, одной из библ. Ксиропотамского мон. на Афоне) «припевы» к избранным псалмам, написанные здесь «творение кир-Филофея» и заменяющие нынешние величания, имеют такой вид: на Рождество Пресв. Богородицы, Введение и Благовещение: «Радуйся обрадованная Марие, Господь с Тобою, аллилуиа»; на Воздвижение: «Дал еси знамение боящимся Тебе еже убежати от лица лука крест Твой Христе Боже»; ап. Иоанну Богослову: «Приидите вси сына громава восхвалим Иоанна, девственника, Христова наперсника»; вмч. Димитрию: «Приидите мучениколюбцы, восхвалим мироточного Димитрия, ревнителя Спасова»; св. Златоусту: «Приидите вси согласно восхвалим Иоанна Златоуста, общаго учителя», ап. Андрею: «Приидите все согласно восхвалим Андрея первозванного, Петрова сродника»; прп. Савве: «Приидите вси согласно восхвалим Савву всеосвященного, Каппадоков похвалу»; св. Николаю: «Приидите вси земнороднии восхвалим иерарха Николая, миряном наставника»; мч. Евстратию и дружине его: «Приидите Евстратия, Авксентия восхвалим, Евгения и Мардария и Ореста славного»; на Рождество Христово: «Приидите с ангельскими лики возгласим: слава в вышних Богу, рожденному в вертепе»; Василию Великому: «Приидите все земленороднии в восхвалим Василия Великого кесареом похвалу»; на Богоявление: «Крещается Иисус мой от раба в Иорданстей реце просвещая всю тварь»; прп. Феодосию (так же прп. Евфимию и Савве Сербскому): «Приидите вси согласно восхвалим Феодосия общежителя, иноком наставника»; Афанасию Ал.: «Приидите вси согласно восхвалим великаго Афанасия, александром славу»; Григорию Богослову: «Приидите, премудрости глубину возхвалим, второго наперсника»; трем святителям: «Приидите Василия, Григория восхвалим и Иоанна Златоустаго, Троицы поборники»; в неделю мясопустную: «Возврати, Господи, пленение душ наших и страх Твой всади в сердца наша, Насадителю благих, аллилуиа»; в неделю крестопоклонную: «Кресту Твоему поклоняемся Владыко...»; на Цветоносие: «Приидите и мы яко отроцы принесем веру яко ваиа Богу, любовь же яко ветви»; св. Георгию: «Приидите мучениколюбцы, восхвалим победоносца Георгия, каппадоком похвалу»; на Вознесение: «Взыде Бог в воскликновении Господь во глаسه трубне, еже спасти образ адамов»; на рождество Иоанна Предтечи: «Вси согласно

восхвалим Иоанна Крестителя, друга Женихова»; ап. Петру и Павлу: «Вышняго Иерусалима граждане восхвалим Петра и Павла, ученики Христовы»; прп. Афанасию Афонскому: «Приидите все согласно восхвалим афонскаго Афанасия, инокующим славу»; на Преображение: «Преобразуется Иисус мой и Господь на горе Фаворстей, показав славу свою»; на Успение: «Песнь ти исходную приношает Марие, приставибося от земных к вечным обителем»; на Усекновение: «Приидите вси Женихова друга восхвалим, Иродова обличителя, Предтечу Иоанна»; после величаний: «Слава Отцу... Слава Ти Троице Святая, слава Ти Отце и Сыне ио Святым Духом, Троице Святая, слава Тебе», «И ныне и присно... Радуйся, обрадованная Марие, Господь с Тобою, и Тебе ради с нами. Алиилуиа 3, слава Тебе Боже». Эти припевы важны и тем, что показывают, какие праздники считались важнейшими. В печатной сербской Минее 1536 г. к этим припевам прибавлены припевы на Пятидесятницу: «Слава Ти Троице, Отче и Лове и Душе Святой, слава Тебе Боже», 6 припевов Богородице на полиелее, присоединяемых поочередно к стихам 134 пс., и припевы на 9 песни. (Архим. Антонин. Заметки поклонника св. Горы. Киев, 1864, 252). В часослове Краковского изд. 1491 г. приводятся в одном месте по два величания на каждый праздник — одно отличное от нынешнего, другое нынешнее (л. 270 об. и д.); в другом месте (л. 163 об.) только нынешние.

213. Кекелидзе, Литург. груз пам. 372 и д.

214. Невоструев. Г. и Горский А. Описание славянских рукописей Моск. Синод. библ. Отд. III, ч. I. М. 1869, 448 и д.

215. Арх. Филарем. Обзор русской духовн. литературы. Харьк. 1859, *passim*.

216. Арх. Сергей. Полн. месяц. вост. II, *passim*.

217. Schletterer H. Geschichte der geistliche Dichtung Hann. 1869, I, 259 f. Nickel E., Geschichte der katholischen Kirchenmusik. Bresl. 1908, 157.

218. Феодор Ст. Поуч. 18.

219. Феодор Ст. Завещание. Заповеди игумену 1.

220. Феодор Ст. Ямб ко вторствующему. Пис. 2.

221. Феодор Ст. Малый катихизис § 41–48. Пис. 2.

222. Феодор Ст. Ямб к епистим. Ипотип. § 18. Дмитриевский, Тул. 232.

223. Феодор Ст. Большой катихизис § 77. Ипотип. § 18.

224. Феодор Ст. Ямб. к надзир.

225. Ипот. § 18.

226. Феодор Ст. Ямб 16.

227. Ипот. § 18.

228. Феодор Ст. Ямб 12. 13.

229. Migne, Patrol. s. gr. t. 99 col. 1733–1748.

230. Pitra, Juris eccles. hist. et mon. II, 327–348.

231. Свящ. Н. Гроссу Прп. Феодор Ст., 112.

232. Так у Василия Великого Пра. простр. 51.

233. Насколько осуществлялся этот устав в Афоно-Иверской лавре еще до появления там полного списка его, при св. Евфимии, втором игумене ее († 1012 г.), видно из жизнеописания последнего, составленного его преемником и переводчиком описанного «Синаксаря» Григорием Мтацминдели. По словам жизнеописателя, Евфимий стоял в церкви, не опираясь на посох и не прислоняясь к стене. Братии, стоявшей у стены, также запрещено было прислоняться к ней. Молодые стояли посредине церкви в два или три ряда, благоговейно, с опущенными вниз руками; когда полагалось, они садились на свои скамьи, стоявшие посредине церкви также в два или три ряда. Евфимий назначил двух богобоязненных епитропов-надзирателей, одного старейшего, а другого младшего, подчинявшегося первому. Младший епитроп посылался по кельям и приводил в церковь оставшегося в келье брата. Не пришедшего к шестопсалмию брата Евфимий судил по правилам отца (Феодора) следующим образом: трудящегося днем много и не имеющего времени спать не наказывал, — ему дневные работы вменялись в молитвенный подвиг. Имеющих же досуг или отправляющих мелкие работы, а также священников, диаконов и чтецов подвергал такому наказанию: молодых заставлял делать по 100 поклонов пред алтарем, старых же и немощных лишал в тот день вина и пищи. Во время службы старейший епитроп стоял в дверях и спрашивал выходящего брата о причине выхода: если существенной нужды не оказывалось, он не выпускал его; при действительной же надобности выпускал, только под условием немедленно вернуться назад. В случае, если вышедший опаздывал, подвергался выговору; если же он опаздывал и другой раз. в тот день его не впускали в трапезную, но оставляли на сухом хлебе или присуждали к 100 поклонам. Работающим неумоимо св. отец позволял уходить из церкви после шестопсалмия и отдыхать, но обязательно возвращаться назад ко второму звону. Слабым из братий он разрешал стоять в притворе и опираться на посох, больным даже сидеть. Молодых братий разговаривающих, смеющихся или берущих друг друга за руки немедленно обличали; если же попадались вторично, доносили св. отцу, который и судил их строго. Виновного в ссоре или драке приводили в келью св. отца, который приказывал ему лечь на землю; виновный, поклонившись, ложился; один из братии придерживал его за голову, другой же за ноги, а третий поверх рясы давал ему 30, 40 или 60 ударов поясом. Если кто-нибудь заступался за наказуемого, и его подвергали тому же самому наказанию. Наказанные, ставши на колени, кланялись св. отцу и со слезами на глазах просили у него прощения. После этого они ложились на землю и оставались в таком положении две или три недели (?). Время от времени св. отец приходил к ним и утешал их словом и делом; к тому же самому побуждал он и других должностных лиц. Исполнитель наказания тоже утешал наказанного и дарил его рясою или наплечником, или другой какой-нибудь нужной вещью. Наказанные смотрели на понесенное ими наказание, как бы они потерпели его от рук самого Христа. Главным образом св. отец заботился, чтобы никто не давал ложного показания или свидетельство по какому-нибудь делу, не зная обстоятельств его; уличенного в это он изгонял из монастыря. Блаженный отец обеспечил

братию во всем, до иголки и ниток, и тем лишил всех повода продавать или приобретать что-нибудь без его повеления; брат не мог передать своей собственности другому без согласия св. отца. Если кто преступал волю св. отца и приобретал одежду или что-нибудь ценное, он строго обличал. Мы не раз видели, как он сожигал в ограде монастыря наплечник, одежду или кукуль. Часто говорил он братии: «Святые отказывали себе даже в воде. Неужели же нам недостаточно по два раза в день принимать пищу, и то в изобилии — с вином и разными яствами?» Потому если кто-нибудь покупал вино и елей, всю покупку выливали в помойную яму. Кекелидзе. Лит. груз. пам. 305 и д. 478 и д.

234. Ркп. Моск. Синод. библ. № 330/380 л. 214.

235. Голубинский, Ист рус. ц. I, 581.

236. Остаток этой практики ныне в Киево-Печерской лавре — закрытие ее на понед. и вторник 1 нед. Великого поста.

237. Насколько прп. Феодосий сам следовал этому требованию введенного им в своей обители Студийско-Алексиевского устава, свидетельствует рассказываемый в его житии случай: когда пришел к нему келарь с просьбою послать какого-либо незанятого монаха на рубку дров, преподобный со словами: «я не занят» стал сам на эту работу, что побудило и всю братию взяться за топоры. Прп. Сергей, основатель Св.-Троицкой лавры, тоже не стыдился никакой работы, ни поварства, ни сапожничества, и работал за двоих; специальными его работами были изготовление муки для просфор и печение их, катание свечей и варение кутии (Голубинский Е. Прп. Сергей Радонеж. и созданная им Троицкая лавра, Серг. Пос. 1892, 26).

238. По Триодной части устава. л. 456 об., согласно с древнейшею ркп. Типог. библ. № 285/174/206. л. 13 об. утренняя от Антипасхи до Воздвижения в 7 часов. Обычное смягчение сурового режима при опасении коснуться текста древнего устава для уничтожения противоречия.

239. Замечательно, что игумену позволяется, в качестве особой награды за его труды, иметь лучший стол кроме постов. При этом к своему столу игумен приглашает еще 8 братьев, в том числе служившего священника, л. 205 об.

240. Здесь влияние устава Великой Константинопольской церкви, по которому патриарх в Великую субботу раздавал ругу (жалованье) клириков; тоже делал Иерусалимский патриарх в вел. четверг (Дмитриевский, Древн. Патр. Тип. 144).

241. Этим обычаем объяснял прп. Феодосий посетившему его великому князю высокий вкус монастырских кушаний.

242. Святогор. Тип. л. 179, 191. Савваитов Путешествие новг. архиеп. Антония в Царьград, 15.

243. Дмитриевский, Туликá, 654.

244. Дмитриевский, Туликá, 671, 678. В уставе имп. Ирины этот порядок избрания развивается в оч. сложный обряд. На трех одинаковых хартиях писалась молитва:

«Владыко наш Иисусе Христе, молитвами всенепорочной Владычицы нашей Богородицы Благодатной яви нам грешницам, считаешь ли ты достойною настоятельства над нами сестру нашу такую-то»; запечатанные попечительницею мон. хартии клались на время бдения и литургии на престол, сряду после литургии поется Трисвятое и тропари Помилуй нас Господи... Слава, Господи призри с небесе и виждь... И ныне, Единородне, Единосущне... Священник (в полном облачении) говорит сугубую ектению, к которой присоединяет и прошение: «Еще молимся, да покажет нам Господь достойную настоятельства у нас»; сестры — «Господи помилуй» 30 раз и 15 колено преклонений с воздеванием рук и молитвою: «Боже сердцеведче, яви нам грешницам достойную настоятельства у нас». Священник, сделав 3 земных поклона пред престолом с тою же молитвою берет одну из хартий, и по проверке печати запечатавшая вскрывает ее; избранная после 3 колено преклонений берет с особого места пред алтарем Типик и жезл, становится на игуменское место, ей приносят приветствие, воссылается слава Богу и бывает обычный отпуст от иерея. (Тип. имп. Ирины, гл. 11. Migne Patrol. s. gr. t. 127).

245. Там же, гл. 46, 5, 16, 15, 24, 28.

246. В греч. ркп. здесь спутано: «он же (тот же хор) должен выполнять на утрени: Бог Господь, канон и светилен, на литургии — прокимны, на повечерии С нами Бог» и т. д.

247. Кекелидзе, Литург. груз. пам. 323; ркп. М. Рум. муз. Сев. 35491, л. 13 об.—14 об., ср. ркп. Моск. Синод. библ. греч. 381, л. 14 об.—15.

248. Там же, № 35, л. 16 об.; № 381, л. 17 об. 18, Кек. 325.

249. № 35, л. 19 об.—20. Кек. 326.

250. Ркп. Моск. Синод. библ. греч. № 381 XII—XVI в., л. 19 об.—22 об.

251. Там же, л. 22—23.

252. Дмитриевский, Туликá 796—809.

253. Там же, 863.

254. Кекелидзе Лит. груз. пам. 315—326. Ркп. Моск. Рум. Муз Сев. № 491/35, л. 1—20. Моск. Синод. библ. № 456 л. 1—23.

255. Ркп. Моск. Синод. библ. № 381, л. 1—40.

256. Кекелидзе, Лит груз пам. 316.

257. Последование это, заменившее собою чин мешения теста Студ.-Ал. устава (см. выше, стр. 426) и удержанное некот. слав. ркп., состояло в следующем. После утрени и 1 часа. если в пекарне бывает закваска хлеба, чередной иерей идет туда в епитрахили с кадилом и в преднесении свечи, как на литию, при пении литийной стихире храма с Богородичн. в сопровождении братии; в пекарне бывает малая ектения и молитва на благословения хлеба, как на бдении (только вместо «хлеби сия» — «мешение тесто сие»); в закваску вливается агиасма и бывает отпуст «Христос истинный Бог наш молитвами Пречистыя Своя Матере и всех свв. труждающимся во обители сей отцам и братьям нашим подаст

мзду небесную и нас помилует...» (Ркп. Моск. Синод. б. XVI в. № 379, л. 290, № 380, л. 22; слав. № 678/386, л. 233 и др. ркп.).

258. Дмитриевский, Святогорский (афонский) Типикон. Рук. для сельск. паст. 1887, № 3.

259. Неизменное чтение воскресного Евангелия на воскресной утрене было особенностью Святогорского устава, сохранявшеюся в храме Воскресения от IV в. (Дмитриевский, Богосл. стр. и пасх. седм. 9.225) и перешедшею в русскую церковь должно быть, чрез посредство устава Великой Константинопольск. церкви.

260. Мансветов, Церк. Уст. 311 и д.

261. Характерно однако, что даже в Палестинской лавре св. Саввы, откуда вышел нынешний наш Типикон. ныне руководятся этим Константинопольским изд. Типикона.