

ВИЗАНТИЙСКАЯ
БИБЛИОТЕКА



Роберт Фрэнсис
ТАФТ

•
ВИЗАНТИЙСКИЙ
ЦЕРКОВНЫЙ
ОБРЯД

СЕРИЯ

ВИЗАНТИЙСКАЯ
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



*Редколлегия серии
«Византийская библиотека»:*

*Г. Г. Литаврин (председатель), О. Л. Абышко
(сопредседатель), И. А. Савкин (сопредседатель),
С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков, С. П. Карпов,
Г. Л. Курбатов, Г. Е. Лебедева,
Я. Н. Любарский, И. П. Медведев,
Д. Д. Оболенский, Г. М. Прохоров,
А. А. Чекалова, И. И. Шевченко*

Роберт Фрэнсис ТАФТ



ВИЗАНТИЙСКИЙ
ЦЕРКОВНЫЙ
ОБРЯД
КРАТКИЙ ОЧЕРК

Перевод с английского
А. А. Чекаловой



Издательство
«АЛЕТЕЙ»
Санкт-Петербург
2000

33

УДК 23(495.02)

ББК 86.37

Т-~~12~~39

Р. Ф. Тафт.

Т 13 Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Пер. с англ. А. А. Чекаловой; Редакция русского перевода и послесловие В. М. Лурье. — СПб.: Алетейя, 2000. — 160 с.
ISBN 5-89329-233-2

Роберт Фрэнсис Тафт — крупнейший специалист нашего времени в области изучения византийского (православного) богослужения. Предлагаемая читателю работа является плодом и своего рода итогом его почти сорокалетней плодотворной научной, преподавательской и священнической деятельности. В краткой, талантливой форме она дает яркое, цельное представление об этом удивительно прекрасном церковном обряде, который придавал утонченной византийской цивилизации неповторимый волшебный колорит. Автор показывает, как рождалось православное богослужение, как оно развивалось и трансформировалось. Кроме того, в книге прослежено, как сами византийцы интерпретировали ритуал церковной службы и как они воспринимали самое церковное здание, в котором разворачивалось редкое по красоте и глубокому смыслу литургическое действие.

Книга адресована как специалистам, так и самому широкому кругу читателей, которого интересуют истоки нашей духовной культуры.

УДК 23(495.02)

ББК 86.37

1214695

Перевод с английского оригинала по изданию: R. F. Taft. *The Byzantine Rite. A Short History*. Collegeville, MN, 1992.

Библиографический аппарат приведен в соответствие с последним авторизованным изданием: R. F. Taft. *Storia sintetica del rito byzantino*. Città del Vaticano, 1999.

Научная библиотека
Уральского
Государственного
Университета

ISBN 5-89329 233 2



9 785893 292336

На форзацах: Иоанн Златоуст и Игнатий Богоносцы. Конец IX века. Собор Св. Софии, Константинополь. Мозаика в нише северного тимпана.

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.

© А. А. Чекалова, перевод, предисловие, 2000 г.

© В. М. Лурье, послесловие, 2000 г.



Несколько слов об авторе и его книге

*«Я служу Богу и людям.
Это прекрасная жизнь».*
Отец Роберт Тафт

Восемь прекрасных месяцев я провела если не вместе, то рядом с удивительным человеком, имя которому Роберт Фрэнсис Тафт. Это было в 1993–1994 гг. в Вашингтоне, в центре византийских исследований при Гарвардском университете, Дамбартон Оуксе, Вашингтон. Давние друзья называли его Боб, мне было позволено называть его Роберт, большинство же обращались к нему очень почтительно — отец Тафт. Таким образом в Дамбартон Оуксе, где отношения между людьми очень теплые и простые и где даже директора все называют просто по имени, воздавалась дань уважения этой замечательной личности. Глубоко и искренне верующий человек, при этом прекрасно образованный (он закончил шесть университетов), священник, митрофорный архимандрит, профессор и вице-ректор Папского Института восточных исследований (Рим), крупный ученый, снискавший мировое признание, ответственный редактор и член многих научных обществ, лауреат нескольких премий, видный деятель Церкви — вот далеко не полный перечень того, что можно сказать об о. Тафте. Меня же

особенно поразили в нем редкая даже для Запада внутренняя организованность, поразительное трудолюбие (он неизменно приходил в свой офис в 7.30 и работал по 10–12 часов в день), глубокое почтение к делу, которому он так преданно и благоговейно служит, удивительная доброта и дружелюбие, готовность в любой момент прийти на помощь, отложив при этом свои очень важные дела, и в особенности его неиссякаемое чувство юмора, проявляющееся на любом языке, на каком он говорит или пишет. А знает этих языков он немало.

Родился о. Тафт 9 января 1932 г. в очень религиозной семье, предки которой появились в Америке (Новой Англии) еще в XVII в. со второй протестантской волной. Род Тафтов дал Америке немало общественных и религиозных деятелей, а также лиц, прославившихся на профессиональном поприще, например в качестве видных юристов. Среди родственников о. Тафта — 27-й президент США Вильям Тафт. Дед Тафта по отцу принял при женитьбе католичество, так что Роберт Тафт родился и воспитывался уже в католической семье. В 17 лет он почувствовал в себе духовное призвание и стал на религиозное поприще, вступив в орден иезуитов. Тогда уже проявился его самостоятельный нрав, «который не удалось искоренить даже царящим среди иезуитов дисциплине и принципу повиновения».¹

Тогда же он впервые узнал о греческом Востоке, о христианстве в России. Позднее в одном из интервью он скажет: «Это была любовь с первого взгляда, вернее, с первого чтения».² По его собственным словам, он стал истинным (*quintessential*) славянофилом,³ глубоко и всесторонне изучая русскую духовную культуру: философию, богословие, историю, литературу. Он зачитывался Толстым и Достоевским, а его магистерская диссертация

¹ Farrugia E. G. Look Back in Gratitude. Robert Francis Taft, S. J., born January 9, 1932, turns sixty // Εὐλόγημα: Studies in Honor of Robert Taft S. J. Roma, 1993. P. 3.

² The Jesuit Apostolate to the Christian East: An Interview with Robert Taft, S. J. // Diakonia. 1991. Vol. 24. № 1. P. 47.

³ Ibid. P. 51.

была посвящена Соловьеву. Во время пребывания в Ираке, куда он был направлен в годы своего послушничества и куда он поехал с огромной радостью, ибо «Ирак тоже находится на Востоке, как и Россия», он получил возможность не только продолжать свои штудии по христианскому Востоку, но и воочию наблюдать неструю смесь христианских обычаяев, сохранившихся в христианском квартале старого города. В тот же период времени ему довелось побывать на территории бывшей великой христианской Византийской империи и открыть для себя, что богослужение является душой восточного христианства. Так постепенно Тафт пришел к главному занятию своей исследовательской жизни – византийской литургии, которую он изучает в широком контексте, в тесной связи с теологией, герменевтикой и историей. Тафта в равной степени интересуют и мелкие детали, и крупные теоретические обобщения, методология изучения предмета.

О. Тафт – католик и считает свою веру самым ценным даром, ценнее, чем сама жизнь. И все же более всего он ненавидит религиозный фанатизм, религиозную нетерпимость. Он, в частности, убежден, что ни в коем случае нельзя навязывать России католицизм, что у русской православной Церкви своя исключительная миссия, ниспосланная ей Божественным пророчеством.⁴ Одна из основных идей, которой твердо держится Тафт, – это ойкуменизм, т. е. вера в духовную общность всех христиан. Именно этот широкий взгляд на вещи позволил ему стать редким человеком, притягивающим к себе людей разных исповеданий, и редким специалистом, так много сделавшим на избранном им поприще.

Как исследователь византийской литургии Тафт давно уже не имеет себе равных. Автор нескольких фундаментальных монографий и огромного числа научных статей, он никогда не забывает и о массовом читателе. Именно заботой о более широкой аудитории было продиктовано его стремление написать краткий очерк византийского богослужения. Так появился на свет

⁴ Ibid. P. 54.

его «Византийский церковный обряд», который уже переведен на несколько языков и теперь в русском переводе предлагается нашему дорогому читателю.

Предлагаемая вниманию читателей работа, как и личность ее автора, скажем сразу, совершенно не стандартны. Она не описывает византийское богослужение как нечто однажды и сразу возникшее, застывшее и неизменное. Напротив, он предлагает читателю спуститься вместе с ним в глубь веков и посмотреть, как складывался этот обряд. Он убедительно показывает, что история церковного обряда неотделима от истории светской, что обряд имел не только религиозные, но и светские истоки. Тут он справедливо говорит о традициях городской жизни в ранней Византии и имперском церемониале.

Вместе с тем, как по волшебству, под пером Тафта рождается удивительно цельная картина византийского богослужения, которое пронизывало все стороны византийской жизни и как бы окруживало византийскую цивилизацию прекрасной пеленой, придавая ей тот неповторимый дух, которым она обладала.

Переводить Тафта нелегко, как, впрочем и всякого крупного автора. Если верно, что человек — это стиль, надо отметить, что стиль Тафта на редкость своеобразен. Язык его очень выразительный, полнокровный, емкий. Это язык очень сильного человека. Вместе с тем Тафт легко и естественно переходит с языка на язык, вводит в изложение подтекст, играет словами, острит, даже шутит. Для англоязычной научной литературы это высшая степень мастерства. У нашей научной литературы, даже литературы научно-популярной, свои законы жанра, и то, что способно привести в восторг англичанина или американца, нашему читателю могло бы показаться по меньшей мере странным в подобного рода книге. Поэтому, стараясь как можно ближе быть к тексту Тафта, я много раз с грустью вспоминала старую истину о том, что перевод соотносится с оригиналом, как обратная сторона ковра с его узором. Надеюсь, что любознательный читатель, склонный к филологическим изысканиям, сам обратится когда-нибудь к подлиннику Тафта и сам ощутит всю красоту и мощь его стиля.

В заключение считаю своим прямым долгом выразить свою самую глубокую благодарность М. А. Суховой, которая тщательно сверила мой перевод с оригиналом и проделала огромную работу по подготовке текста к печати. Я также благодарна моему ученику о. Андрею Климуову, дьякону Богоявленского собора, за то, что он внимательно прочел рукопись и сделал свои замечания и предложения.

А. Чекалова





ВВЕДЕНИЕ

Почти сорок лет назад и за десять лет до обнародования Вторым Ватиканским собором «Конституции о священной литургии», этой «Великой Хартии» современного католического богослужения, изательство Колледжвилля «*Liturgical Press*» опубликовало «Краткую историю богослужения» покойного профессора Боннского университета Теодора Клаузера (1894–1984 гг.). В духе того несколько близорукого времени, предшествовавшего Второму Ватиканскому собору, заглавие этой небольшой работы сыграло свою отрицательную роль. Эссе Т. Клаузера — не о *богослужении* вообще, а всего лишь о *западном богослужении*, и даже не о *западном богослужении* в целом, а лишь о *западном католическом богослужении*. Надо отдать справедливость Т. Клаузеру: по всей видимости, он не был виноват в выборе заглавия этой работы. Его вышедшая в 1953 г. небольшая книга являлась в действительности кратким переложением его монографии, имеющей более точное научное название «Краткая история западного богослужения», которая впервые вышла в Германии в 1943 г. Огромный успех книги Т. Клаузера — она выдержала по меньшей мере пять немецких и три английских издания — является убедительным доказательством необходимости подобной работы, заполнившей собой весьма значительный и реально существовавший пробел.

К сожалению, специалисты по восточному богослужению были до сих пор не в состоянии создать подобный исторический обзор наиболее важной и наиболее изученной восточной литургической традиции — византийской. Несмотря на то что в последнее время появился ряд исключительно ценных исследований по

византийскому лiturгическому богословию (мистагогии),¹ и хотя мы располагаем удивительным богатством исследований по византийской архитектуре и иконографии, включая программы церковного убранства,² в нашем распоряжении значительно меньше материала, дающего целостную историческую картину эволюции того, что Александр Шмеман назвал «византийским синтезом».³ Сам Шмеман попытался дать подобный исторический очерк в своей популярной работе «Введение в лiturгическое богословие». Ныне мы располагаем и более современными очерками, посвященными этой теме.⁴

Настоящая работа представляет собой, как мне кажется, достаточно полное изложение широкого круга проблем, связанных с рассматриваемым вопросом на данной стадии его исследования, где много неизвестного, масса гипотетического и масса работы, которую еще предстоит проделать. Невозможно написать исчерпывающую историю византийского богослужения до тех пор, пока не будут решены следующие задачи: изданы наиболее важные рукописи с критическими комментариями, помещающими их в соответствующий лiturгический и исторический контекст;

¹ Постановку вопроса и соответствующую литературу см. в: *Tafit R. F. The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm.* — DOP. №. 34—35. 1980—1981. См. особенно: *Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle.* — AOC. 9. Р., 1966; а также: *Schulz H.-J. The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression.* N. Y., 1986.

² Соответствующие исследования, которые я считаю наиболее важными, будут названы в ходе дальнейшего изложения.

³ A. Schmemann. *Introduction to Liturgical Theology.* — The Library of Orthodox Theology. 4. L., — Portland (Me.), 1966. Ch. 4. Рус. оригинал: A. Шмеман. Введение в лiturгическое богословие. Париж, 1960.

⁴ Arranz M. *Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine — Byzance — Russie. Essai d'aperçu historique.* in: *Liturgie de l'église partielle, liturgie de l'église universelle.* — BELS. 7. Rome, 1976. P. 43—72; M. Аппанц. Как молились Богу древние византийцы. Ленинград, 1978. [Рус. пер. нескольких статей из ОСР]. Tafit R. F. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite. — DOP. №. 42. 1988. P. 179—194.

проведены более глубокие исследования лiturгико-теологического материала канонического права с той же контекстуализацией; глубоко изучена византийская музыка, не просто в плане музикознания, но и с точки зрения ее места в истории лiturгии;⁵ необходима также таксономия или типология средневековых лiturгических книг, подобная той, что существует для Запада.⁶ Однако для создания полной картины византийского обряда даже этого недостаточно. «Византийский синтез» охватывает, как мы увидим, нечто гораздо большее, чем ритуал.

Несмотря на эти трудности, мы все же кое-что знаем об истоках и эволюции этой традиции — намного больше, чем мы знали поколение назад. На основе современного состояния наших знаний я попытаюсь, вслед за Теодором Клаузером, создать мою собственную краткую историю византийского богослужения.

Однако я не имею намерения изложить в данной работе основы или дать описание византийского богослужения. Вместе с моими коллегами по Папскому Институту восточных исследований (*Pontificio Instituto Orientale*) в Риме, профессором Матеосом,⁷ и профессором М. Арранцем,⁸ я уже сделал это в другой работе,

⁵ По этому поводу см. мои замечания в моей рецензии на: *Conomos D. E. The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music*. Wash., 1985. в: *Worship*. 62. 1988. P. 554–557.

⁶ Vogel C., перев. и исправ. Story W., Rasmussen N. *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*. — NPM Studies in Church Music and Liturgy. Wash., 1986; Foley E. *The libri ordinarii: An Introduction*. — *Ephemerides Liturgicae*. 102. 1988. P. 129–137; и наиболее современная работа: Martimort A.-G. *Les «Ordines», les Ordinaires et les Cérémoniaux. Typologie des sources du Moyen-âge occidental*. Fasc. 56. = A-VI. A. 1.* Louvain-la-Neuve, 1991: на внутренней обложке этого собрания имеется сжатое определение сути, цели и необходимости типологии источников.

⁷ Особенно *Célébration*.

⁸ Многочисленные исследования богослужения суточного круга, таинств, евхология, Часослова, типиконов, более 30 его статей в: ОСР. 37.1971 и до настоящего времени, многие из которых упомянуты в этой книге в примечаниях или в: *Tafit R. F. Select Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours*. — ОСР. 48. 1982 P. 29–30, 49–61, 157; *Idem. Mount Athos...* P. 180. № 7.

в более или менее популярной форме,⁹ равно как и во многих исследованиях более специального характера.¹⁰ Я также не намереваюсь дать здесь полную историю византийского обряда от

⁹ Taft R. F. Eastern-Rite Catholicism. Its Heritage and Vocation. — Paulist Press Doctrinal Pamphlet Series. Glen Rock (N. J.), 1963; reprinted: N. Y. John XXIII Ecumenical Center, Fordham University, 1976, 1978; Center for Eastern Christian Studies. University of Scranton, 1988; *Idem*. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Wash., 1984. Ch. 3, 4, 8, 9, 11; *Idem*. Russian Liturgy, a Mirror of the Russian Soul. In: Studi albanologici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini, S. J. — Studi albanesi, Studi e testi. VI. Florence, 1986. P. 413–435; *Idem*. Liturgy and Eucharist. I. East. Ch. 18. In: Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation. Ed. J. Raitt. Vol. 17. — World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. N. Y., 1987. P. 415–426.

¹⁰ Кроме многочисленных статей в ОСР, начиная с Vol. 35. 1969 и до настоящего времени, см. особенно: Taft R. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. — OCA. 200. Roma, 1978; *Idem*. The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville, 1986. P. 48, 171–174 and Ch. 17; *Idem*. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. IV: The Diptychs. — OCA. 238. Roma, 1991; *Idem*. Psalm 24 at the Transfer of Gifts in the Byzantine Liturgy: A Study in the Origins of a Liturgical Practice. in: The Word in the World. Essays in Honor of Frederick L. Moriarty, S. J. Ed. R. J. Clifford, G. W. MacRae. Cambridge (Mass.). Weston College Press, 1973. P. 159–177; *Idem*. The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary. — Diakonia. 8. 1973. P. 164–178; *Idem*. The Inclination Prayer before Communion in the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom: A Study in Comparative Liturgy. — Ecclesia orans. 3. 1986. P. 29–60; *Idem*. Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist. — Le Musesson. 100. 1987. P. 323–342; *Idem*. Melismos and Communion. The Fraction and its Symbolism in the Byzantine Tradition. in: Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB. Ed. G. Farnedi. — AL. 12. = SA. 95. Roma, 1988. P. 531–552; *Idem*. The Litany following the Anaphora in the Byzantine Liturgy. in: Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989). Ed. W. Nyssen. Köln, 1989. P. 223–256; *Idem*. In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church. in: La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico. 9–13 maggio 1988. AL. 14. = SA. 102. Rome, 1990.

его истоков до настоящего времени. Моя цель, скорее, — проследить истоки этой традиции в период ее формирования: грубо говоря, от самых ранних известных нам сведений до конца существования Византийской империи. История византийского обряда, конечно, не закончилась в 1453 г., и византийское лiturгическое творчество тоже не прекратилось с этого момента.

P. 71–97; *Idem. A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History.* in: *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley.* Ed. J. Neil Alexander. — NPM Studies in Church Music and Liturgy. Wash., 1990. P. 21–41; *Idem. «Holy Things for the Saints».* *The Ancient Call to Communion and its Response.* in: *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen,* O. P. Ed. G. Austin. — NPM Studies in Church Music and Liturgy. Wash., 1991. P. 87–102; *Idem. The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom.* — Psallendum. *Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell Pons,* O. S. B. A cura di I. Scicolone. — AL 15 = SA. 105. Roma, 1992. P. 275–302; *Reconstituting the Oblation of the Chrysostom Anaphora: An Exercise in Comparative Liturgy.* — OCP. 59. 1993. P. 387–402; *The Oblation and Hymn of the Chrysostom Anaphora. Its Text and Antecedents.* — *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno,* vol. IV = *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata,* n. s. 46. 1992 [опубл. 1994]. P. 319–345; *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results.* — *Ecclesia Orans.* 9. 1994. P. 355–377; *Liturgy in Byzantium and Beyond.* — *Collected Studies Series.* London: Variorum, 1995. XIV + 352 pp.; *Praying to or for Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions — Commemorations in the Anaphora: History and Theology.* — *Ab Oriente et Occidente* (Mt 8, 11). *Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen.* Hrsg. M. Schneider, W. Berschin. St.-Ottilien: EOS-Verlag, 1996. P. 439–455; *The Precommunion Elevation of the Byzantine Divine Liturgy.* — OCP. 62. 1992. P. 15–52; *The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex Orandi Traditions.* — *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff.* Ed. by Bradley Nassif. Grand Rapids, Michigan — Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 210–237; *Understanding the Byzantine Anaphoral Oblation.* — *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh,* O. S. B. Eds. N. Mitchell, J. Baldovin. Collegeville: A Pueblo Book, 1996. P. 32–55; *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute.* — *Ostkirchliche Studien.* 45. 1996. P. 201–226; *The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy: When and Why?* — *Ecclesia Orans.* 14. 1997.

Но к этому времени сложились достаточно четкие контуры византийского обряда, и его наиболее характерные черты сохраняются до сегодняшнего дня. Более поздняя эволюция не изменила его сущности.

Рим, Папский Институт восточных исследований, 1 января 1992 г., день Обрезания Господня и Св. Василия Великого согласно византийскому календарю.



137–155; The Origins and Development of the Byzantine Communion Psalmody. I. — *Studi sull’Oriente cristiano* 1/1–2. 1997. 108–134; II. — *Ibid.* 2/1(1998) 85–107; John of Ephesus and the Byzantine chant for Holy Thursday. — OCP. 63. 1997. 503–509; John Chrysostom and the Byzantine Anaphora that Bears his Name. — Essays on Early Eastern Eucharist Prayers. Ed. Paul F. Bradshaw. Collegeville: Liturgical Press, 1997. P. 195–226; Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence. — DOP. 50. 1996. 209–238 [опубл. 1997]; *Quaestiones disputatae: The Skenophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*. I. — ОС. 81. 1997. 1–35; II. — 82. 1998. 53–87; кроме того, 95 статей по византийскому богослужению в ODB.



Глава I

ВИЗАНТИЙСКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ОБРЯД

То, что специалисты по богослужению, испытывая потребность в более исчерпывающем и нейтральном термине, называют «византийский церковный обряд», есть лiturгическая система, которая была разработана в православном патриархате Константинополя и в Средние века постепенно была принята халкидонитскими православными патриархатами Александрии, Антиохии и Иерусалима.¹ Этот византийский синтез как наиболее распространенное восточно-христианское лiturгическое наследие все еще используется всеми Церквами, ведущими свое происхождение от этой православной пентархии.

Византийская лiturгическая система, известная великколепием своего церемониального и лiturгического символизма, соответствовавшим имперскому блеску Константинополя до VIII в., является фактически результатом синтеза константинопольских

¹ Некоторые авторы предпочитают термин «православное богослужение», который, несомненно, приемлем в большинстве случаев. Но он недостаточно точен, чтобы полностью удовлетворять всем требованиям исследователя в области лiturгии или историка. Так, александрийские греческие лiturгии Св. Марка и Св. Григория являются полностью православными, но даже с натяжкой их нельзя назвать византийскими лiturгиями. Кроме того, некоторые невизантийские восточные Церкви называют себя «православными».

и палестинских обрядов, постепенно сформировавшимся в течение IX–XIV вв. в монастырях православного мира, начиная со времени борьбы с иконоборчеством.²

Компоненты византийского обряда

Подобно другим традиционным разновидностям христианского богослужения, византийский обряд включает в себя следующее: «Божественную литургию» (евхаристию); другие таинства: крещение, миропомазание, венчание (брак), елеосвящение, покаяние (епитимью) и рукоположение в священный сан; утрена, вечерня, всенощное бдение и часы; литургический год с его календарем фиксированных и подвижных циклов празднеств, постов и памятей святых; кроме того, ряд менее значимых служб или последований (*άκολοθια*) (освящение вод, плодов и т. п., освящение церкви, отчитывание одержимых бесами, монашеский постриг и т. д.). Все они собраны в стандартных антологиях или литургических книгах, закрепленных традицией.

Как и в других религиозных традициях, византийские литургические книги представляют собой либо литургические тексты, фактически используемые во время службы, либо руководства относительно того, как этими текстами следует пользоваться. Сами тексты содержат стандартные элементы двух уровней: неизменяемая часть богослужения, то есть основной, неизменяемый устав церковных служб, и молитвы, которые меняются в соответствии с праздником или днем календаря. Неизменяемые элементы содержатся в Евхологии, или Молитвослове,³ который включает в себя молитвы и ектении и предназначен для священника, отправляющего церковную службу, и диакона, и в Часослове

² Еретическое движение VIII–IX вв., направленное против почитания икон. Его придерживались официально (т. е. на императорском уровне) в 726–787 и 815–843 гг.

³ Византийский Εὐχολόγιον (буквально «Молитвослов») в русской практике соответствует двум книгам: Служебнику и Требнику. — Прим. ред.

(книге часов, т. е. служб суточного круга). Набор молитв подвижного цикла, так или иначе связанных с Пасхой, находится в трех книгах: Триоди Постной, Триоди Цветной для периода Пасхи и Пятидесятницы и Октоихе, используемом по воскресеньям и будням в течение года (кроме тех случаев, когда он заменяется одной из Триодей [или Минеей. — Ред.] в зависимости от времени года). Фиксированный цикл молитв для поминовения святых и церковных праздников, которые приходятся на 365 дней календаря, находится (по одному тому на месяц) в двенадцатитомной Минее.⁴ Отрывки Нового Завета, включенные в оба цикла, можно найти в двух книгах: Апостоле и Евангелии. Отрывки из Ветхого Завета, теперь читаемые только во время служб суточного круга, были включены в Минею и Триоди. Типикон, или Устав, является сводом, который упорядочивает использование этих книг в соответствии с праздниками и временами церковного года.

Это сухое, прагматическое описание византийского обряда не в состоянии показать его поэтического богатства, его силы или тесно сплетенного единства обрядовой церковной службы, обрядового обрамления и обрядовой интерпретации. Византийское богослужение и его богословие — в естественном контексте византийской церковной архитектуры, церковного убранства и характера богослужения, которые обволакивают обряд подобно естественному чреву — соединяются, порождая то, что Г.-И. Шульц удачно назвал своеобразным символическим образом или символической основой.⁵ Воздействие этого символического образа навсегда сохранилось в легенде о посольстве, отправленном в 987 г. в Константинополь киевским князем Владимиром, чтобы «испытать

⁴ Μηναῖον, слав. Минея или Миния, букв. «Месячная». Не следует путать богослужебные Минеи с Минеями-четицами (т. е. «для чтения»), содержащими жития святых (одно из их византийских названий — Миналогии). — Прим. ред.

⁵ Термин заимствован из немецкого издания Шульца. См.: Schulz H.-J. The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression. N. Y., 1986.

греческую веру». Послов привели в Святую Софию на службу, «с тем, чтобы руссы узрели славу греческого Бога». Возвратившись домой, они сообщили о том, что им довелось испытать, в выражениях, которые стали показательными для уникального воздействия,⁶ произведенного ощутимым блеском византийского обряда:

«Мы не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища, и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той...»⁷

«Рай на земле». Эта классическая фраза, повторяемая столь часто, что она стала общим местом, в действительности взята из начальной главы более раннего литургического толкования (ок. 730 г.) Константинопольского патриарха Св. Германа I: «Церковь — рай на земле, где Господь Небесный пребывает и повелевает».⁸

Менее ясной, нежели источник этого описания, является чрезвычайно сложная история того, что в первую очередь вызвало эту классическую реакцию: не просто византийской системы богослужения, но и архитектурного и декоративного обрамления, а также мистагогии, которая истолковывает ее. Я настаиваю на всех трех составляющих, так как византийский синтез — это не просто первый элемент, обрядовая церковная служба в вакууме. Как Г.-И. Шульц продемонстрировал в своем превосходном исследовании византийской литургии, одной из отличительных черт византийского обряда является тесная взаимосвязь

⁶ Ibid.

⁷ Повесть временных лет. Изд. Д. С. Лихачев. М., — Л., 1950. Т. 1. С. 274.

⁸ St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy. The Greek Text with translation, introduction, and commentary by Paul Meyendorff. Crestwood (N. Y.), 1984. P. 56. [Рус. пер.: Е. М. Ломизе: Св. Герман Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995.]

литургического символизма (обрядовой церковной службы), литургического обрамления (архитектуры/иконографии) и литургической интерпретации (мистагогии).⁹ Любая подлинная история византийского обряда должна учитывать их взаимодействие в развитии традиции.

Периодизация

Я разделяю историю византийского литургического синтеза на пять частично совпадающих фаз:¹⁰

1. Палео-византийская или до-Константина эра, о которой нам мало что известно.
2. «Имперская фаза» периода поздней античности

⁹ Schulz H. J. Op. cit.

¹⁰ Относительно периодизации истории Византии см.: Kazhdan A. et alii. *Byzantium, History of.* — ODB. Vol. 1. P. 345–362. Традиционное, в некотором смысле искусственное и неадекватное разделение византийской истории на три периода — ранне-, средне- и поздневизантийский (по поводу датировки которого у исследователей отсутствует полное согласие) — не вполне удачно при изучении церковно-культурной истории, для которой литургия имела первостепенное значение. Для наших целей более приемлемой является следующая периодизация: [1] палео-византийский период с 324 г. до Юстиниана (527 г.); [2] «Золотой век» Юстиниана (527–565 гг.) и его ближайших преемников; [3] «темные века» с сер. VII в., включая период иконоборчества (726–843 гг.), приход Св. Феодора и его монахов в Студий в 799 г. и окончательную победу над иконоборчеством в 843 г. — ключевые вехи в церковной истории; [4] возрождение при Македонской династии и Комнинах с IX в. до IV крестового похода (1204 г.); [5] заключительный византийский период с конца латинского завоевания (1204–1261 гг.) и, по крайней мере для православной Церкви, продолжающийся после падения Константинополя под нацистским турок в 1453 г. как «Византия после Византии». В дополнение к этому замечательному краткому изложению истории Византии в ODB см. также: Geanakopios D. G. *Byzantium. Church, Society and Civilization Seen through Contemporary Eyes.* Chicago, — London, 1984. P. 1–13: Introduction: *Byzantium's History in Outline.*

или патристики, особенно со времени правления Юстиниана I (527–565 гг.) и его непосредственных преемников. В этот период создается система соборного богослужения, которая просуществовала еще некоторое время спустя после латинского завоевания (1204–1261 гг.), совпадая таким образом с третьей и четвертой фазами.

3. «Темные века» с 610 до ок. 850 г., особенно период борьбы с иконоборчеством (726–843 гг.), кульминационный момент которой — студийская реформа.

4. Собственно студийская эра.

5. Окончательный неосавваитский синтез после латинского завоевания (1204–1261 гг.).

В центре нашего внимания будут находиться вторая и третья фазы как наиболее важные для наших целей. В течение первого периода византийское богослужение было типично позднеантичным антиохийского образца без особых отличительных черт. То же самое было, видимо, характерно и для ранних церквей Константинополя: ни форма, ни символизм обряда или сами здания не были четко выражено византийскими. Но в последние два десятилетия IV в., особенно начиная с правления Феодосия I (379–395 гг.), константинопольский обряд начал приобретать свою четко выраженную специфику и теологические черты, которые станут отличительными для его последующей истории. Четвертая фаза, охватывающая (если не совпадающая полностью) весь средневизантийский период, характеризуется в литургическом плане развитием студийского синтеза — монастырского обряда, совершенно отличного по размаху от Ἀσφατική Ἀκολουθία («Песенного последования») кафедрального обряда Великой церкви. Этот монастырский обряд нашел свое окончательное оформление в студийских типиконах, которые вытеснили соборный чин типикона Великой церкви в ходе реставрации, последовавшей за 1261 г. Что касается пятой фазы, хотя и критической для окончательного неосавваитского синтеза, который в период исихатского подъема постепенно видоизменялся и в конце концов

повсюду вытеснил студийский обряд (в сущности, «савваитский» обряд более раннего времени),¹¹ она представляет, в сущности, то же самое в плане литургической динамики. Я буду рассматривать эту фазу лишь *ad compleendum doctrinæ*.

Я считаю вторую и третью фазы определяющими не только для развития византийской литургии, но и византийского литургического видения, когда возникли основы того, что Шульц называет ее *Erscheinungsbild* и *Symbolgestalt*. Этот период был временем формирования, наивысшего расцвета, упадка, перестройки и нового синтеза. Это было время таких изменений в форме и восприятии литургии, которые в последующий, средневизантийский¹² период (наша четвертая фаза) найдут отражение в изменениях архитектурного и иконографического обрамления. Все они вместе — не что иное, как отражение изменений в церковной жизни и в теологии, которая в свою очередь опосредована этой жизнью. По крайней мере, именно это, как мне кажется, сами византийцы поведали нам в дошедших до нас источниках.



¹¹ По поводу литургического воздействия исихазма, монашеского движения духовного обновления в православии с XIV в. и далее см.: *Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite.* — DOP. 42. 1988. P. 191–194. Там же и литература вопроса.

¹² См. прим. 10.



Глава II

ПАЛЕО-ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ: ВИЗАНТИЯ ДО ВИЗАНТИИ

Современные византисты вполне уверенно говорят о непрерывно продолжающемся существовании византийской культуры в православных странах (Греции, Южной Италии, Румынии, Сербии, Болгарии, Киевской Руси, в Московском государстве, на Ближнем Востоке) после падения Константинополя в 1453 г. как о «Византии после Византии». Однако есть основания, позволяющие говорить о «Византии до Византии». Ибо по иронии судьбы Византий не стал «византийским» в современном понимании этого слова, пока он не был «окрещен» Константинополем, оставив свое первоначальное имя для обозначения средневековой культуры, которую Константинополю и возглавляемой им империи предстояло создать.

Когда же началась византийская эра? Император Диоклетиан разделил Римскую империю на Восточную и Западную уже в 293 г., но раскол стал ощутимым лишь после смерти Феодосия I в 395 г. Эту дату ряд исследователей рассматривают как начало византийской эры. Другие историки полагают, что византийская эра начинается лишь с 476 г., когда Одоакр низложил последнего

истинного западного императора (Ромула Августула) и стал первым варварским королем Италии (476–493 гг.). По крайней мере, со времени правления Юстиниана I (527–565 гг.) можно уже с уверенностью говорить скорее о Византийской империи, нежели о Римской империи на Востоке. Только при Юстиниане Великом богослужение Константинополя становится в подлинном смысле слова «византийским».

Византий становится Константинополем

Конечно, история византийского богослужения началась не с Византия. Византий, древний греческий портовый город, прекрасно и стратегически выгодно расположенный на полуострове на побережье Босфора, существовал по крайней мере с XII в. до Р. Х. Внезапно он приобрел мировое значение, когда император Константин (324–327 гг.) избрал его своей восточной столицей. Официально это было закреплено шесть лет спустя 1 мая 330 г. Однако христиане в городе были задолго до этого.

Как всякий значительный город в христианской античности, Византий имел епископский престол. Его епископы были викарными епископами митрополии Гераклеи во Фракии (восточная префектура). После того как Византий стал Константинополем — Новым Римом, — его престол был возвышен до положения второго по значимости после престола Древнего Рима на первом Константинопольском соборе (II Вселенском) 381 г. Третье правило этого собора гласит: «Епископ Константинополя имеет преимущественное право на почитание после епископа Рима, потому что этот город — Новый Рим». Это почетное преимущество стало действительно ощутимым в период епископского правления энергичного Иоанна Златоуста (398–404 гг.). Благодаря его активной деятельности и авторитету эта привилегия в почитании начала превращаться в весьма существенную привилегию отправления правосудия. Константинополь в конце концов стал центром патриархата, распространившего свою юрисдикцию на территории епархий Фракии в Европе и Азии и Понта в Малой Азии. Этот

свершившийся факт был признан правилом 28 Халкидонского собора в 451 г.¹

Истоки богослужения в Византии

С несомненной достоверностью зарождение «Византийской церкви» можно отнести к периоду 381–451 гг. Именно начиная с этого периода мы впервые слышим о богослужении Константинополя в гомилиях его епископов — Григория Богослова (379–381 гг.) и особенно Иоанна Златоуста (398–404 гг.). От этих столпов Церкви нам становится известно о всенощных бдениях, шествиях-молебнах и «литаниях» (т. е. процессиях), проповедях, исалмодии и песнопениях (как в форме диалога, так и новых антифонных) и евхаристии.²

Неудивительно, что раннеконстантинопольская евхаристия (особенно анафора) и соборное богослужение Великой церкви, каким оно видится по тем или иным сохранившимся источникам, носит антиохийские черты. Византий первоначально находился в сфере церковного влияния антиохийского престола. Это был главный центр распространения богослужения внутри префектуры Востока.³ В доконстантинопольский период несколько епископов Византия были выходцами из Антиохии и ее окрестностей и принимали участие в деятельности синодов Антиохии.

¹ По поводу возвышения Константинополя см.: Beck H.-G. Constantinople: The Rise of a New Capital in the East. in: Weitzmann K. (ed.) Age of Spirituality: A symposium. N.Y., — Princeton, 1980. P. 29–37; cp.: Dagon G. Les moines de la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451). — Travaux et mémoires. T. 4. 1970. P. 276.

² Taft R. The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville, 1986. 48. P. 171–174; Paverd F. van de. Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. — OCA. Roma, 1970. 187.

³ Этот регион включал гражданский диоцез Фракию в Европе и всю остальную Восточную империю, кроме префектуры Египта.

Величайший из них, Иоанн Златоуст, был священником в своей родной Антиохии, прежде чем стал епископом столицы в феврале 398 г. Оттуда он привез и приспособил для нужд своего нового епископского престола антиохийскую анафору апостолов, молитву, которая до сих пор используется в византийском богослужении как анафора Святого Иоанна Златоуста.⁴

Формирование обрядов

Но это все еще «Византия до Византии»: то, что я называю «палео-византийской» фазой истории византийского обряда, когда в лiturгических обычаях Нового Рима мало еще было собственно византийского. Для этого раннего периода, когда лiturгические семейства, которым суждено было появиться в конце поздней античности, были все еще в стадии формирования, еще нельзя говорить об обряде в современном смысле слова — как о связном, унифицированном своде богослужебных обычаем, которому следуют все церкви внутри единой церковной системы. Этот процесс унификации местных богослужебных обычаем в единый обряд богослужения продолжался до конца поздней античности.

До XX в. преобладающей относительно развития различных лiturгических обрядов была теория, которую можно было бы назвать теорией «расхождения» обрядов. Сформулированная немецким исследователем Фердинандом Пробстом,⁵ эта теория утверждает исходное апостольское единство, которое постепенно эволюционировало в различные обряды — в значительной

⁴ По этому поводу см.: *Taft R. The Authenticity of the Chysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer.* — OCP. 1990. 56. P. 5–51.

⁵ См. особенно: *Probst F. Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte.* Tübingen, 1870; *Idem. Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten.* Tübingen, 1872; *Idem. Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform.* Münster, 1893.

степени аналогично тому, как множество индоевропейских языков развилось из первоначального общего языка — праиндоевропейского. В подобной перспективе развития есть известная доля правды: в конце концов, существует первоначальное апостольское учение, к которому можно свести все христианское.

Антон Баумштарк (ум. 1948 г.), известный немецкий востоковед и специалист по лiturгии, окончательно отверг теорию Пробста в двух своих основополагающих работах.⁶ Как показал Баумштарк, первые три века христианства явились свидетелями развития множества местных богослужебных обрядов. Период от «Мира Константина» в 312 г. до конца первого тысячелетия не был временем значительного лiturгического расхождения. Скорее наоборот, в результате развития промежуточных административных церковных единиц, впоследствии названных патриархатами, христианство пережило постепенный процесс обрядовой унификации внутри этих отдельных зон церковного влияния.

В продолжение нашего лингвистического сравнения отметим, что в первой фазе учение, внедренное в различных областях, породило избыток местных лiturгических обычаяев. В каждом отдельно взятом регионе эти обычай все были одного типа, так же как индоевропейский язык в процессе своего развития породил восточные и западные подсемейства,⁷ каждое со множеством своих диалектов или разговорных вариаций даже внутри одной и той же ограниченной географической области. Но в более позднюю фазу эти диалекты каждой из подгрупп были подвергнуты унификации или уступили дорогу более новым литературным языкам.⁸ Этот процесс еще не завершен. Даже сегодня в такой

⁶ Baumstark A. Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. Kempten; München, 1923; *Idem.* Liturgie comparée. Chevetogne, 1934; англ. пер. с третьего французского издания 1953 г. Comparative Liturgy. Westminister (Md.), 1958.

⁷ Например, греческую, итальянскую, германскую и балто-славянскую.

⁸ Например, французский, итальянский, испанский, каталанский, португальский, румынский и т. д. в пределах латинской или романской

небольшой стране, как Италия, говорят на множестве языков и диалектов,⁹ отпочковавшихся от вульгарной латыни, — наряду с «нормативным итальянским». «Нормативный итальянский» был первоначально всего лишь одним из диалектов (тосканским), который стал по прихоти истории литературным языком. Поскольку внутри Италии растет культурное единство, многие диалекты обречены на вымирание, и нормализованный итальянский будет постепенно превалировать. Все больше и больше итальянцев будут слышать и говорить «по-итальянски» не только в школе, парламенте, на работе, по радио и телевидению, но также и дома, на улице и в других местах.

Эта последняя фаза лингвистического развития подобна тому, что произошло с литургическими системами после IV в., когда множество родственных, но различных литургических «диалектов» внутри каждой отдельно взятой зоны церковного политико-культурного влияния уступили дорогу растущему преобладанию «нормативного» языка или обряда — обычно обряда митрополии. Результатом явилось большее единство, а не большее расхождение. Люди говорят теперь на меньшем числе языков, чем говорили прежде. И начиная с IV в. они постепенно стали совершать службу согласно все меньшему и меньшему числу богослужебных обрядов.

Появление византийского обряда

Мы можем реконструировать этот процесс лишь на основе сохранившихся памятников, а в них запечатлены лишь отдельные отпечатки, оставшиеся от долгого пути. Для Константино-поля, по крайней мере, крайние пункты эволюции — начало и конец — достаточно ясны. В начале V в. богослужение

группы; и немецкий, шведский, датский, норвежский, исландский, нидерландский, английский в пределах тевтонской или германской группы.

⁹ Например, сицилийский, калабрийский, неаполитанский, римский, миланский, венецианский и т. д.

Константинополя носило локальный характер. Археологические и письменные свидетельства из Греции, Каппадокии и Понта показывают, что церкви в этих регионах, даже при политическом господстве столицы, не придерживались того же самого обряда. Но вскоре они начали воспринимать от столицы ее обряд. К концу первого тысячелетия обряд Великой церкви Константинополя распространился вширь и вглубь повсюду. Мы имеем отчетливое доказательство, что в XI в. его использовали в Малой Азии.¹⁰ Его придерживались в этот период и в других регионах, находящихся под византийским влиянием, насколько позволяют судить сохранившиеся литургические документы из самых разных областей империи от Константинополя до горы Афон, Греции, Великой Греции, Антиохии, Палестины и Синая.¹¹

Самый ранний сохранившийся текст, прекрасный униаль-ный кодекс *Barberini 336* Ватиканской библиотеки датируется серединой VIII в. Столетием раньше, в 691–692 гг. литургические каноны Трулльского собора показывают, что византийский обряд стал достаточно органичным и последовательным, ясно обнаруживая свою нетерпимость к различным обычаям латинян и армян. Итак, к VIII в. многообразные ритуалы внутри зоны церковно-культурного влияния и авторитета приняли признанную форму литургической семьи или «обряда» с характерными чертами, отличающими его от других обрядов.

Это было только начало длительного процесса. Византийский церковный обряд получил свое начало (но не завершение) с унификацией «Обряда Великой церкви» Константинополя — особенно его собора, Святой Софии — примерно к концу VII в. Обряд Константинополя затем стал взаимодействовать с самой мощной из соседствующих традиций, с обрядом Иерусалима, подобно

¹⁰ Доказательство тому можно найти в *Protheoria* (PG. T. 140. Col. 417–468.), литургическом комментарии, происходящем из Андиды в Памфилии (ок. 1085–1095 гг.), который с точностью подтверждает его восхождение к обряду Великой церкви (PG. T. 140. Col. 429 С.)

¹¹ Более полно см.: *Taft R. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite.* — DOP. № 42. 1988.

тому как обряд Древнего Рима находился во взаимодействии с обрядом Галлии. Прежде чем обратиться к этой следующей фазе нашей истории, рассмотрим один из важнейших этапов ее развития, который имел место при Юстиниане Великом.





Глава III

ВИЗАНТИЙСКИЙ ОБРЯД СТАНОВИТСЯ ИМПЕРСКИМ

Не считая того что он стал новой столицей государства и центром проповеднической деятельности Иоанна Златоуста, Константинополь поначалу не был особенно примечателен в культурном или церковном плане. Он не являлся интеллектуальным центром, не породил сколь-нибудь значительной литературы, не был центром монастырской жизни или колыбелью святых мучеников. Более того, его гомилетика и теология практически не развивались. Единственным исключением был период в конце IV в., во время епископства Григория Богослова (379–381 гг.) и Иоанна Златоуста (398–404 гг.). Но их теология была все же кappадокийской или антиохийской, а не константинопольской. Ни в одном из названных аспектов Константинополь не мог соперничать с крупными церковными центрами Востока — Александрией и Антиохией.¹ Однако уже сам по себе его размер, монументальность архитектуры и имперская придворная жизнь были просто легендарными. Вскоре Константинополю суждено было прославиться ослепительным великолепием обрядов, как имперских, так и церковных.

¹ Beck H.G. Constantinople: The Rise of a New capital in the East. in: Weitzmann K. (ed.) Age of Spirituality: A symposium. N.Y., -- Princeton, 1980. P. 31–35.

Золотой век Юстиниана и периода, следующего за ним

К VI в., главным образом благодаря Юстиниану I (527–565 гг.) построившему Святую Софию, византийский обряд становитс «имперским». Его евхаристическая служба, в частности, приобретает больший ритуальный блеск и теологическую ясность особенно в результате христологических споров. Это произошло отчасти благодаря введению новых церковных праздников, Символа веры (511 г.) и нескольких новых песнопений, таких как Трисвятое (ок. 438–439 гг.), «Единородный Сыне» (535–546 гг.) и «Иже херувимы» (573–574 гг.).² Однако большее значение для развития богослужения, чем песнопения, имели сами процесии, для которых они были предназначены. Действительно, кроме случайных упоминаний об освящении церкви³ или всеночных бдениях,⁴ источники этой эпохи почти ничего не сообщают

² См. мои статьи под этими заголовками в ODB; по поводу Символа веры и Херувимской см.: *Taft R.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. — OCA. 200. Roma, 1978. Главы 2 и 11. Трисвятое впервые появилось в константинопольских богослужебных шествиях в 430–439 гг., но постоянным элементом евхаристической литургии оно стало только в начале VI в.

³ Свидетельства об этом см. в «Хронографии» современника Юстиниана I Иоанна Малалы (ок. 490–570 гг.) (*Ioannis Malalae Chronographia*. Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1831. P. 495. 9–16.) и в «Хронографии» Феофана Исповедника (ок. 760–817 гг.) (*Theophanis Chronographia. Rec. C. de Boor*. Lipsi, 1883. Vol. I. P. 238. 18–24.) Ср.: *Taft R.* The Great Entrance... P. 110, где я отождествляю Малалу с Иоанном III Схоластиком, Константинопольским патриархом 565–577 гг., что в настоящее время принимается не всеми византинистами. См.: *B. Baldwin. Malala John*, in: ODB. Vol. 2. P. 1275.

⁴ Согласно постановлению Юстиниана от 527 г., всем священнослужителям полагалось совершать ежедневно не только утренние и вечерние, но также иочные службы; CJC. Ed. P. Krüger. B., 1900. Vol. 2. 28; с *Taft R.* The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville, 1986. 186. Ch. *passim*.

о константинопольских богослужебных последованиях — только о Евхаристии или богослужебных процессиях.

Город как церковь

Я уже подчеркивал характерное для византийского синтеза уникальное единство литургии и ее архитектурно-иконографического фона. Но так было не всегда. Церковь как здание, дом молитвы, место собрания христиан (*ό κυριακὸς οἴκος* скорее чем *ἡ ἐκκλησία*) стала важной реальностью в церковном обряде Константиноцоля только с созданием Юстиниановой Святой Софии, освященной 27 декабря 537 г. До этого времени византийские источники весьма сдержаны в высказываниях о каком бы то ни было символическом значении церковного здания.⁵ Как указывает Кирилл Манго в своей антологии византийских текстов об искусстве и архитектуре, «анагогический (мистический) довод» (а именно, утверждение, что образы служат для поднятия наших умственных способностей до восприятия нематериальных реальностей), довод, выведенный из теории неоплатонизма через писания Псевдо-Дионисия, действительно появляется время от времени, но это скорее исключение, нежели правило.⁶

До Святой Софии византийским церковным зданиям приписывалось мало символического или теологического значения. Действительно, в до-Юстиниановых церквях столицы не было ничего ярко выраженного «византийского». Большинство византийских литургических описаний эпохи, предшествующей Юстиниану, — их было множество за весь до-иконоборческий период (т. е. до 726–843 гг.) — просто игнорировали церковное здание. Описание скорее было посвящено тому, что происходило вне

⁵ Подтверждение этому можно обнаружить при внимательном прочтении относящихся к этому вопросу византийских текстов в: *Mango C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453. — Sources and Documents in the History of Art Series. Englewood Cliffs (N. J.), 1972.*

⁶ *Ibid.* XIV.

церкви, а именно, служебным шествиям вдоль главных, обрамленных портиками улиц города Константина, по современным стандартам лишь немного превосходящих по размеру аллеи.

Богослужебные процесии («стациональная литургия»)⁷*

От нового монументального центра, расположенного к юго-западу от акрополя и включающего в себя Великую церковь Константина (360 г.) и императорский дворец, отходили четыре главные городские артерии. Две из них шли по побережью полуострова, вдоль Золотого Рога к северу и Мраморного моря к югу. С точки зрения богослужения, более важной была Меса, традиционная центральная мощеная улица, которая начиналась у дворцовых ворот Халки и шла мимо милия и через форум Константина к форуму Тавра, где она разделялась. Одна ветвь направлялась на юго-запад, через форум Тавра и форум Аркадия, минуя Студийский монастырь (нач. V в.), выходя за стены Феодосия (413 г.) через Золотые ворота, и соединялась с Via Ignatia, ведущей к Древнему Риму. Другая ее ветвь шла к северу, мимо базилики Св. Апостолов к Харисийским воротам. Большая часть богослужебных событий, которые византийцы того времени считали достойными упоминания, проходила на этих артериях и форумах, которые они соединяли. Вместе с тем для этих

* Термином «стациональная литургия» в современной науке принято называть особый род богослужения, при котором различные богослужебные последования совершаются в определенных местах города (лат. *statio* — «остановка»), а переход от одной «стации» до другой совершается в форме богослужебной процессии. Остатком древней «стациональной литургии» являются современные крестные ходы. — Прим. ред.

⁷ Основополагающее исследование этой идеи в ее развитии в период поздней античности см. в работе: *Baldovin J. F. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy.* — OCA, 228. Roma, 1987.

богослужебных собраний служили колоннады этих главных улиц: описание города (*Notitia urbis*) середины V в. утверждает, что всего в городе было 52 портика.⁸

Природные катаклизмы и ереси, являвшиеся бичом города в ранне-христианский период его истории, если и не в одинаковых масштабах, то по меньшей мере с равными для богослужения результатами, создавали главные поводы для совершения этих служб на открытом воздухе. Между 404 и 960 годами Константинополь пережил 18 землетрясений.⁹ Подобные землетрясения, равно как засухи или осадки в виде цепла от извержения вулкана, а также угрозы со стороны врагов (подобно осаде аваров в 626 г. или руссов в 860 г.)¹⁰ побуждали население выходить на улицы, чтобы молиться о спасении. А если оно бывало даровано (как обычно и случалось), годовщина этой милости Божией ежегодно отмечалась богослужебными процессиями. Опираясь на источники, Дж. Балдовин документально описывает эти события в деталях, начиная с хорошо известной легенды о божественном происхождении Трисвятого во время молебства, последовавшего за землетрясением 25 сентября 437 г., и до конца первого тысячелетия. Он заключает: «Очевидно, что еще и в IX в. богослужебные моления и процесии в богослужении Константинополя были обычной реакцией на необычайные опасности».¹¹

Ересей, возможно, было меньше, но они в равной степени представляли собой опасность. Многочисленные ветви арианства с неизбежностью порождали кровавые споры о Святом Духе, а затем уступили место несторианской и значительно более утонченной и более стойкой монофиситской христологии. Эти теологические споры служили импульсом для совершения многих служб на открытом воздухе в процессе появления «стационарной

⁸ Ibid. P. 171.

⁹ Ibid. P. 171.

¹⁰ Ibid. P. 189.

¹¹ Ibid. P. 186 189.

литургии». Другими, хотя и менее драматическими поводами для таких процессий являлись освящение церкви, перенесение мощей,¹² похороны (особенно императоров). Позднее, с разработкой календаря дней памяти святых, сюда был добавлен цикл празднований в определенных церквях в оговоренные дни.

Первое свидетельство о появлении богослужебных шествий относится к периоду господства арианства, когда осужденный Григорий Богослов, православный епископ столицы с 379 по 381 г., обрушился на пышность церковных праздников, засыпал презрительными насмешками «процессии греков», что, очевидно, было прямым намеком на ариан того времени.¹³ Новый император Феодосий (379–395 гг.) вернул церкви православным в 380 г., и к тому времени, когда Иоанн Златоуст получил в феврале 398 г. кафедру, православные христиане снова взяли верх. Но опасность арианства все еще не исчезла. Согласно Сократу Схоластику (ум. после 439 г.), Иоанн Златоуст перепел к энергичной политике совершения православных служб на улицах, противопоставляя их все еще популярным арианским шествиям:

«Ариане... проводили свои собрания вне города. Каждую неделю, когда только был праздник — я имею в виду субботу и воскресенье, — на который было принято собираться в церквях, они собирались на площадях внутри городских ворот и пели антифонно песни, составленные согласно арианской вере. Они проделывали это в течение большей части ночи. Утром, распевая те же антифоны, они совершали шествие через центр города, выходили за городские ворота к месту сбора... . Иоанн [Златоуст], озабоченный тем, как бы кто-нибудь из более наивных и доверчивых верующих не был отвлечен от Церкви подобными песнопениями, организовал своих людей на противостояние

¹² Ранние примеры можно найти в описании процессии в «Житии Св. Маркиана». См.: *Taft R. Byzantine Liturgical Evidence in the Life of St. Marcius the Oeconomos: Concelebration and the Preanaphoral Rites.* — OCP. 48. 1982. P. 159–170.

¹³ *Oratio 38. 5–6. PG. T. 36. Col. 316; Baldovin J. F. Op. cit. P. 181.*

арианам. Они также должны были посвятить себя ночным песнопениям, дабы ослабить влияние ариан и укрепить веру своих прихожан».¹⁴

Пастыра Златоуста подхватила его инициативу с воодушевлением. Во время шествий они несли серебряные кресты с укрепленными на них зажженными свечами, спроектированные самим святым и оплаченные императрицей Евдокией (400–404 гг.). Свет факелов подобных процессий обращал Мраморное море, как и было задумано Златоустом, в огненный поток.¹⁵

По всей видимости, обычай прижился, поскольку Созомен сообщает, что процессы продолжались даже после того, как император положил конец арианским шествиям, устранив таким образом первопричину подобной контрпрактики православных. Возможно, истинную причину продолжения этих пришедшихся по душе верующим богослужений на открытом воздухе следует искать в частых жалобах Иоанна Златоуста на то, что христианское богослужение не всегда выходило победителем в борьбе за привлечение внимания людей в соперничестве с ипподромом.¹⁶ Палладий упоминает введенные Златоустом ночные шествия, добавляя, что некоторые клирики, предпочитавшие ночной сон бдениям и молитвам, были не в восторге от идеи своего епископа.¹⁷

¹⁴ *Socrates. Kirchengeschichte.* Ed. G. Ch. Hansen. B., 1995; VI. 8; PG. T. 67. Col. 688–689. Cp.: *Soromenus. Kirchengeschichte.* Hrsg. von J. Bidez, G. Ch. Hansen. B., 1960. VIII. 8. P. 360–361; PG. T. 67. Col. 1536.

¹⁵ Напр., *Hom. dicta postquam reliquiae martyrum...2.* — CPG. 4441. 1; PG. T. 63. Col. 470, где описывается перенесение мощей мучеников в пригород Дрипии на Via Ignatia в 13,5 км. к западу от города к концу первого года пребывания Иоанна в Константинополе: *Baldovin J. F. Op. cit.* P. 183. Cp.: *Chrysostom. De S. Hieromartyre Phoca.* — PG. T. 50. Col. 699, которое цитирует Балдовин (P. 183).

¹⁶ *Hom. dicta postquam reliquiae martyrum...1.* — PG. T. 63. Col. 461; *Hom. adv. eos qui non adfuerant 1.* — CPG. 4441.4; PG. T. 63. Col. 477; *Hom. in illud: «Pater meus usque modo operatur» 1.* — CPG. 4441.10; PG. T. 63. Col. 511.

¹⁷ *Palladius. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome I.* Ed. A.-M. Malin-grey, P. Leclercq. — Sources chrétiennes, № 341. P., 1988. P. 124.

То, что возникло как результат соперничества с арианством, а позднее монофиситством, за контроль над улицами в борьбе за душу Византии,¹⁸ продолжалось как тактика менее драматичного, но более длительного соревнования с соблазном светских развлечений за привлечение внимания городского населения поздней античности. Сирийский историк, монофисит Иоанн Эфесский (ум. после 585 г.) находился в Константинополе в период правления предшественника Юстиниана (Юстина I, 518–527 гг.). В своей «Церковной истории» он описывает, как горожане и прибывшие в столицу толпились, чтобы посмотреть вход в церковь окружения императора,¹⁹ в точности так же, как толпы все еще собираются в Риме при каждом появлении папы в той или иной церкви города.

Эти константинопольские уличные богослужебные шествия наложили неизгладимый отпечаток на богослужение суточного круга и другие обряды Великой церкви.²⁰ Входы, процесии, церемонии восшествия на престол стали характерными для всего византийского богослужения. Об устойчивом символизме этих обрядов свидетельствует то центральное место, которое они занимают в трудах классических толкователей лiturгии, начиная с Максима Исповедника (ок. 630 г.).²¹ Показательно, что

¹⁸ *Baldovin J. F. Op. cit.* P. 184–186. Как указывает Балдовин (Р. 186), попытка императора Анастасия, о чем свидетельствует Феодор Чтец, заполучить контроль над процессиями ок. 496 г. подчеркнула их политическую и гражданскую важность: *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte*. Ed. G. S. Hansen. — GCS. 54. 2nd ed. B., 1971. 468. P. 134.

¹⁹ III. 3, *Iohannis Ephesini. Historiae ecclesiasticae pars tertia*. Ed. F. W. Brooks. — Corpus scriptorum Christianorum orientalium. Vols. 105–106; Scriptores Syri, tt. 54–55. Paris — Louvain, 1935–1936. P. 138 (текст), 102 (лат. пер.).

²⁰ См. *Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*. — OCA. 191. 1971; *Taft R. F. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Wash., 1984. Ch. 11; *Mathews T. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*. University Park (Penn.), — L., 1971. Ch. 4–7; *Baldovin J. F. Op. cit.* Ch. 6.

²¹ См. *Taft R. F. The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*. — DOP. № 34–

они все еще могли стать предметом краткого трактата и при константинопольском патриархе Геннадии II Схоларии, главе православных после Флорентийского собора 1438–1439 года.²²

Влияние богослужебных шествий на раннюю Константинопольскую церковь

Эти шествия вдоль улиц должны были где-то заканчиваться, и этим местом обычно была церковь. Результаты легко предсказать. Эта «церковная активность» непосредственно определила характерные черты раннеконстантинопольской Церкви с ее многочисленными входами со всех четырех сторон.²³ Главные входы были со стороны западного фасада,²⁴ которому предшествовал атриум или двор, заключенный в квадратный портик.

Шествия обычно останавливались в атриуме в ожидании завершения предписанных этикетом церемоний входа иерархов и сановников в нартекс и чтения Входной молитвы перед царскими вратами, ведущими в неф, прежде чем влиться в него вместе с сановниками. Внутри самого церковного здания четко выделялась продольная ось между входом и апсидой. Указатели на полу²⁵ направляли шествие к святилищу. Огороженный проход

35. 1980–1981. Р. 45–75.

²² *Peri ton hieron eisodon* («О священных входах») in: *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius*. T. III: *Oeuvres polémiques, questions théologiques, écrits apologétiques*. Ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. P., 1930. P. 196–199.

²³ Св. София, например, имела 58 дверей на первом этаже: 19 из них вели в неф, а 6 (в непосредственной близости от главного входа процессий) — в нартекс. Относительно планов раннеконстантинопольских церквей см.: *Mathews T. F. Op. cit.*

²⁴ См.: *Strube Ch. Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*. — ОСР. 42. 1976. Р. 296–303.

²⁵ По поводу отметок на полу и их церемониального значения см.: *Majeska G.P. Notes on the Archeology of St. Sophia of Constantinople: The Green Marble Bands on the Floor*. — DOP. №. 32. 1978. Р. 299–308; *Schreiner P. Omphalion und Rota Porphyretica. Zum Kaiserzeremoniell in*

солеи располагал клир и императорское окружение вокруг амвона и до ворот темпиона, или алтаря, который заключал в себе святилище.

В данном случае форма соответствует предназначению: оказалось, что литургическая организация здания Юстиниановой Церкви была продиктована «шественным» характером обряда городского богослужения. Его требования были многочисленны:

1. Необходимо было место для людей, где они могли бы собраться в ожидании торжественного входа, так как (в отличие от Древнего Рима) люди не входили заранее в церковь, чтобы затем приветствовать прибывшую процессию входа — отсюда большой западный атриум.

2. По той же причине необходима была надворная постройка, где народ мог предложить свои дары до того, как церковь «откроется литургически». Входной молитвой и торжественным входом духовенства и императорского окружения: отсюда сосудохранилище (*скенофилакион*) — ротонда, отдельное здание вне церкви.²⁶

3. Поскольку, в духе константинопольской церемонии входа (в отличие от входа в Древнем Риме), духовенство и народ входят в церковь вместе, возникла необходимость в легком и быстром доступе снаружи к нефу и галереям: отсюда монументальные дверные проемы не только на западном фасаде, но со всех четырех сторон церкви, а также многочисленные наружные входы к лестницам галереи.

Konstantinopel und Rom. in: *Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev.* Ed. S. Dufrenne. P., 1979. P. 401–410. Они упомянуты в 1200 г. русским паломником Антонием из Новгорода: Книга паломника. Сказание мест святых во Цареграде Антония Новгородского в 1200 г. — Православный палестинский сборник. Вып. 51. Т. 17.3. СПб., 1899. С. 78, 81; Французский перевод в: *Khitrowo B. de. Itinéraires russes en Orient. Genève, 1889.* P. 95, 99.

²⁶ См. Mathews T. F. Op. cit. P. 155–162, 178. R. Taft. *Quaestiones disputatae: The Skenophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*, I. — ОС. 81. 1997. Р. 1–35; II. — ОС. 82. 1998. Р. 53–57. Профессор Мерилендского университета Дж. Маджеска проводит новое исследование сосудохранилища, с учетом самых последних археологических

4. Необходимо было также место для патриарха со свитой: 1) для ожидания и приветствия императора перед входом в те дни, когда император и его окружение публично принимали участие в богослужении; 2) для ожидания прибытия шествия в те дни, когда сановники не принимали участия в нем; 3) для произнесения Входной молитвы перед царскими вратами или главным западным входом в неф; 4) во время других служб — для совершения обрядов, которые предшествуют торжественному входу патриарха в церковь — отсюда монументальный нартекс (притвор).²⁷

Следующей особенностью устройства константинопольской церкви был приподнятое седалище (сунфроуров) и кафедра в апсиде. Их возникновение не связано со стационарной литургией. Они возникли потому, что епископ должен был быть виден во время чтения проповеди с престола: еще один основополагающий элемент в богослужении этого периода.²⁸ Другие особенности — такие как алтарь, амвон и огороженный проход солеи, связывающий их,²⁹ не являются специфически византийскими и присутствуют с теми или иными особенностями в позднеантичных церковных зданиях в Риме, Сирии и Месопотамии. Галереи и их использование представляют собой особую тему, но и они встречаются в других местах и не могут рассматриваться как особенность, свойственная лишь Константинополю и его богослужению.³⁰

и литературных находок. Я благодарен ему за то, что он предоставил в мое распоряжение первый вариант этого превосходного исследования.

²⁷ Обширность нартекса, а в некоторых случаях внутреннего нартекса (в Юстинианов период, ни в коем случае не позже), не могут быть приписаны необходимости разместить оглашенных, т. к. институт оглашения, вероятно, в течение VI в. и, несомненно, к VII в. практически исчез.

²⁸ См. мою статью *Sermon* в: ODB. Vol. 3. P. 1880–81.

²⁹ Этот огороженный проход служил для того, чтобы обеспечить свободное пространство вблизи святилища для литургических целей, дать свободный проход для чтецов и других лиц к церковной кафедре.

³⁰ Я останавливаюсь на этом вопросе в моей рецензии на работу *Strübe Ch. Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit.* — OCP. 42. 1976. P. 296–303. См. также рецензию Т. Мэтьюза в: BZ. 70. 1977. P. 385.

То, что являлось собственно константинопольским в организации церковного пространства, диктовалось спецификой городского соборного обряда: литургическое оформление до-студийской константинопольской монастырской церкви предстояло еще открыть.

Значимость входов

Дабы не возникло впечатление, что я придаю слишком много значения входу шествия, предоставим источникам говорить самим о том, до какой степени формализации и стилизации этой главной черты церковной жизни в древнем Константиноцеце доходили византийцы. Для этого следует обратиться к имперскому церемониалу. Ко времени Юстиниана императорские торжественные шествия в Константинополе были столь впечатляющими, что они стали своего рода мерилом имперского великолепия. Пресвитер Леонтий, популярный проповедник столицы около 552–565 гг., обычно говорил о них, дабы оттенить смирение Царя Небесного.³¹ Не приходится удивляться, что участие императора придавало особый «имперский» тон богослужению в целом.

Имперский ритуал, и церковный, и светский, фрагментарно описан во многих источниках. Особенно важными являются, конечно, церемониальные книги императорского двора, такие как «О церемониях византийского двора», составленная на основе более ранних источников императором Константином VII Багрянородным (913–920 гг., 945–959 гг.)³² и «О должностных лицах Константинопольского двора и о должностях Великой церкви»

³¹ Hom. 2. 141–162; 3/3a. 18–29, 61–96; 12. 127–142; Leontii Presbyteri Constantinopolitani Homiliae. Ed. C. Datema, P. Allen. — Corpus Christianorum. Series Graeca. 17. 1987. P. 90–91, 150–153, 156–159, 385–386; английский перевод, сделанный теми же авторами: *Leontius Presbyter of Constantinopel. Fourteen Homilies.* — Byzantina Australiensia. Brisbane, 1991. 9. P. 44, 51–53, 175.

³² *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète. Texte I–II.* Ed. A. Vogt. P., 1935, 1939; *Commentaire I–II.* P., 1935, 1940.

Псевдо-Кодина (сер. XIV в.).³³ Шествие императора в церковь на литургию, описанное в деталях в «Книге о церемониях», является богослужебной процессией в микрокосме, в котором торжественное шествие движется от одного определенного места к другому с соблюдением ритуальных церемоний, установленных для каждой остановки вдоль пути. Сила впечатления, производимого на стороннего наблюдателя, очевидна из описания Харуна ибн-Яхъя, арабского пленника, взятого в качестве заложника ко двору Василия I (867–886 гг.) в последней четверти IX в. Его поразительное описание императорского шествия из дворца в церковь в окружении более 55 тысяч придворных позволяет судить о силе воздействия этой величественной процессии.³⁴ В последующие столетия, по-видимому, мало что изменилось, если верить русскому паломнику Игнатию Смоленскому, присутствовавшему на коронации Мануила II Палеолога (третьего из последней династии византийских императоров, 1391–1425 гг.) в Св. Софии 11 февраля 1392 г. Согласно в равной степени преувеличенному рассказу Игнения, «императорское шествие продвигалось очень медленно, так что потребовалось три часа, чтобы дойти от главной двери до чертога».³⁵

³³ *Ps. Kodinos. Traité des offices.* Ed. J. Vergeaux. Р., 1966.

³⁴ *Vasiliev A. A. Harun-ibn-Yahya and his Description of Constantinople.* — Seminarium Kondakovianum. 5. 1932. P. 158–159. Эти внушающие благоговение имперские выходы изучены в деталях Д. Беляевым в работе: Ежедневные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм Св. Софии в IX–XI вв. — Записки Императорского Русского археологического общества. Новая серия. 6. 1893. С. I–XLVII, 1–309, особенно гл. 4–5; Он же. Богомольные выходы византийских царей в городские и пригородные храмы Константинополя. — Записки классического отделения Императорского Русского археологического общества. 4. 1906 г. С. 1–189.

³⁵ *Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries.* — Dumbarton Oaks Studies. 19. Wash., 1984. Text 106–107; commentary 423–434. Чертог — это мутаторий, или императорская ложа в нефе Св. Софии, где находился император, когда он присутствовал на службе. Ср. *Mathews T. F. Op. cit. P. 96, 133–134; Vogt A. Op. cit. Commentaire I, P. 61; Papadopoulos J.-P. Le mutatorium des églises byzantines. in: Mémorial L. Petit.* — АОС. Bucharest, 1948. Т. 1. P. 366–372.

Церковное здание как космос

В действительности положение вещей менялось, и менялось существенно. Со времени Юстиниана I описание византийского богослужения и комментарии придают все большее значение тому, что происходило внутри церкви, с самой церковью и ее символическим значением. Эра Юстиниана внесла изменения не только в церковное устройство, но и в его восприятие. Ранее комментаторы церковных зданий в столице отмечали их необыкновенную красоту и особенно красноречиво говорили о том, что впоследствии стало общим местом: о поразительном эффекте, производимом струившимся из окон светом. Они даже говорили о куполе как о Небесах.³⁶ С созданием Св. Софии и ее обряда перспектива изменилась. Ни в одной литургической традиции ни одно здание не играло такой роли, как Юстинианова Святая София. И форма византийского обряда и видение его значимости — принятые в меньших масштабах в позднейших церковных постройках — были определены этим кафедральным собором. Гораздо более новым и значительным, нежели поразительная архитектура этого здания, было видение, создаваемое ее изумительным интерьером. Этому видению суждено было оказать определяющее влияние на дух ритуала, для которого Святая София была построена.

Христианская церковь не есть храм. Первоначально община, а не некая материальная святыня, считалась местом пребывания Бога.³⁷ Со временем стало обычным рассматривать церковное здание как символ таинств, которые в нем происходили. Однако лишь при Юстиниане Константинополь приобрел сосуд, достойный того, чтобы отображать подобные реалии. Со Святой Софией дом собрания стал Новым Храмом, а Юстиниан

³⁶ Например: Gregorius Nazianzenus. Or. 18, 39. — PG. T. 35. Col. 1037; Mango C. The Art... P. 26.

³⁷ Мк. 14:58; Иоан. 2:21; 1 Кор. 3:16, 6:19; 2 Кор. 6:16; 1 Петр. 2:5; Еф. 2:19–22; см. Congar Y. M.-J. The Mystery of the Temple. Westminster (Md.), 1962. Ch. 8.

превзошел Соломона, как он сам воскликнул, согласно легенде об освящении храма в 537 г.³⁸

Византийцы не изобрели представления о церкви как о платоновском образе космоса, простирающемся от Божьего престола на херувимах к нижнему царству, где живут люди.³⁹ Тем не менее Святая София придала совершенно новое значение этой концепции. Внушающие благоговение громадные размеры храма и поразительное сияние света в нем заставляли видевших его восхищаться с удивительным постоянством, что именно здесь в самом деле находится рай на земле, райское святилище, небесный свод, образ мира, престол самой славы Божией.⁴⁰ Как это бывает со всеми великими зданиями, именно его структура —

³⁸ См. свидетельство VIII–IX вв. в: *Anonymi Narratio de aedificatione templi S. Sophiae* 27. Ed. Th. Preger. — *Scriptores originum Constantinopolitanarum* — BSGRT. 1901, reprint 1989. P. 105.

³⁹ Хотя впервые понятие о храме как о микрокосме было оформлено в Византии ок. 630 г. Максимом Исповедником (ум. 660 г.) в его «Мистагогии» (1–5. — PG. T. 91. Col. 664–684; *Maximus Confessor. Selected Writings. — The Classics of Western Spirituality*. N. Y. — Mahwah, N. J. — Toronto, 1985. P. 186–195; [рус. пер. А. И. Сидорова: *Преп. Максим Исповедник. Творения*. Кн. 1. М., 1993 (Святоотеческое наследие). С. 154–184].), это понятие о храме как о микрокосме естественно присуще человеческой религиозности. Ср.: *Eliade M. Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*. N.Y., 1969. Ch. 1; *Idem. The Myth of the Eternal Return*. L., 1955. Ch. 1; *Idem. The Sacred and the Profane*. N.Y., 1959. Ch. 1. Оно, очевидно, впервые применено к зданию христианской церкви в поэме VI в., посвященной кафедральному собору Эдессы: *Goussen. H. Über eine „Sugitha“ auf die Kathedrale von Edessa. — Le Muséon*. 1925. 38. P. 117–36. (пер. на англ.: *Mango C. The Art...* P. 57–60); ср.: *Grabar A. Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*. — CA. 1948. 2. P. 41–67 [см. также: *K. E. McVey. The Soghita on the Church of Edessa in the Context of Other early Greek and Syriac Hymns for the Consecration of Church Buildings*. — ARAM Periodical. 1993 [изд. 1996]. 5. P. 329–370. — Прим. ред.].

⁴⁰ Напр., *Procopius. De aedificiis* I. 1.61. Ed. H. B. Dewing and G. Downey; *Procopius VII*. — Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.), 1954. P. 26; *Mango C. The Art...* P. 76; *Adamnarus* (ок. 705). *De locis sanctis libri*

не украшения — создавала такое впечатление. Первоначальное украшение Святой Софии было минимальным.⁴¹ Лишь позднее более мелкие структуры более бедного века потребуют объяснения этого символизма изобразительным способом, в мозаиках и фресках, в соответствии с более прозаическим духом постиконоборческой эпохи.

Космическая литургия

Задолго до выражения космического символизма в мозаиках и фресках он был запечатлен в литургических текстах той эпохи. Обратимся к ритуалу входа. Шествие прибыло. Богослужение вот-вот начнется. Патриарх в нартексе, где он уже приветствовал императора; оба они ждут знака для входа в церковь. Из своей коморы под большим амвоном певчие запевають Ὁ μονογένης (*Единородный Сыне*),⁴² традиционный припев ко входному псалму (LXX Ps. 94: 1–6 а).

По этому знаку патриарх становится перед царскими вратами, чтобы произнести краткую Входную молитву Божественной литургии в одном из двух традиционных константинопольских вариантах — по чину Св. Василия и по чину Св. Златоуста.

tres. *Itinera Hierosolymitana saec. III–VIII.* — *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 38. P. 28; *Germanus I* (ок. 730) *Historia ecclesiastica* 1, 4; *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy. The Greek Text with translation, introduction, and commentary by Paul Meyendorff.* Crestwood (N. Y.), 1984. P. 56–59 [рус. пер.: см. выше, гл. 1, прим. 6]; *Michael Psellus (XI в.) Oratio 35, Michael Psellus, Oratoria minora.* Ed. A. R. Littlewood. — BSGRT. 1985. P. 131–132; PG. T. 122. Col. 912; *Nicetas Choniata (1206). Historia 4.* Ed. I. Bekker. — CSHB. Bonnae, 1835. P. 782.

⁴¹ Сохранившаяся декоративная программа храма датируется ок. 860–913 гг., т. е. временем после поражения иконоборчества: *Mango C. Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul.* — Dumbarton Oaks Studies 7. Wash., 1961. P. 93–94.

⁴² См. мою статью «Monogenes, Ho» в: ODB. Vol. 2. P. 1397.

Патриарху, взор которого, обращенный в пространство нефа, обрамленное открытыми дверями и внутренними западными контрфорсами, охватывает центральную ось амвона, солею и алтарь, сверкающие в лучах солнца, струящегося из окон в конхе апсиды,⁴³ слова молитвы, должно быть, казались в самом деле исполненными, вызывая у него видение небесного святилища, как бы сияющего на Востоке перед его глазами:

«О Господь и Бог наш,
кто установил порядки и
создал воинства ангелов
и архангелов для службы
Славе Твоей, сподоби нас,
чтобы святые ангелы мог-
ли войти с нами и вместе
с нами служить и прослав-
лять Твою благость...»⁴⁴

«Владыко Господи Боже
наш, уставивый на небесех
чйны и воинства ангел и ар-
хангел, в служение Твоей
славы, сотвори со входом
нашим входу святых анге-
лов быти, сослужащих нам
и сославословающих Твою
благость...»

Эта типология, по которой земная церковь видится как подобие небесного святилища, где обитает Бог, а земная лiturгия является совместным торжеством почитания, которое агнец не-
бесный и хоры ангелов совершают перед троном Бога, являлось
первым уровнем византийской лiturгической интерпретации,
отраженным в таких лiturгических дополнениях, как Входная

⁴³ См. иллюстрацию 23 в кн.: *Kähler H. Hagia Sophia. N. Y., — Wash., 1967;* ср. с описанием, *ibid.* 28ff.

⁴⁴ LEW. 312. Р. 15–30 (левая колонка). Это оригинал константино-
польской молитвы Входа. Текст, данный там же в правой колонке,
с лiturгией по чину Св. Златоуста представляет собой особый итало-греческий
вариант, неизвестный в константинопольской редакции евхологий:
Jacob A. La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome
(VIII–XIIe siècles). in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident 2, Lex orandi*.
47. Р., 1970. Р. 109–138; ср. *Taft R. The Great Entrance... P. XXXI–XXXII, 128–129.*

молитва и Херувимская (573–574 гг.).⁴⁵ Подобное литургическое толкование было систематизировано в «Мистагогии» Максима Исповедника (ок. 630 г.).⁴⁶

Таким образом, накануне иконоборчества уже возник определенный синтез литургии и мистагогии. В следующий период эта система претерпела эволюцию, достаточно радикальную, чтобы быть названной изменением, однако с достаточной долей преемственности по отношению к тому, что имело место ранее, чтобы быть определенной как эволюция, а не как резкий скачок.



⁴⁵ Об этом см.: *Tast R. The Great Entrance...* P. 53–118.

⁴⁶ См. выше прим. 40.



Глава IV

ТЕМНЫЕ ВЕКА И ИКОНОБОРЧЕСТВО

Седьмой век стал для Востока тем, чем был пятый век для Запада — концом Римской империи. Старый античный мир погиб в мучениях, когда ок. 580 г. славянские племена пересекли Дунай и поселились на Балканах и в Греции, а исламские войска отторгли навсегда от некогда римского и христианского мира Сирию, Палестину, Египет и Северную Африку.

Природа и человечество внесли свою лепту в эту разруху.¹ Чума, засухи, постоянные землетрясения опустошили города. Полагали, что только Константинополь потерял от бубонной чумы 542 г. 300 тысяч жителей. Дорогостоящие попытки Юстиниана отвоевать западные территории, отнятые германскими племенами, привели истощенную империю на грани экономического краха и сделали ее открытой для персидских вторжений на Востоке. После возвращения при Ираклии (610—641 гг.) восточных провинций и Иерусалима более опасная и более постоянная угроза возникла со стороны арабов. Через 15 лет после решительной победы Ираклия над персами в 626—627 гг. Сирия, Палестина и Египет были потеряны снова, на этот раз — навсегда.

¹ См. Mango C. Byzantine Architecture. In: History of World Architecture. N. Y., 1976. P. 161.

Затем империя стала испытывать постоянные угрозы со всех сторон: сначала арабы осадили Константинополь (674–678 и 717–718 гг.), далее в IX в. с севера последовали вторжения все еще не обращенных в христианство болгар (они приняли православие от Византии лишь в 864–865 гг.); наконец, роковой стала тюркская угроза на Востоке.

Один за другим крупные центры — Александрия, Антиохия и Иерусалим — отошли к исламскому миру, в то время как монофиситское движение в этих патриархатах смертельно ослабило православную Церковь. Время патристики и греческого господства на Востоке подошло к концу, между тем как империя погружалась в феодализм. Некогда крупные города постепенно умирали, превращаясь в провинциальные, осаждаемые врагами крепости.

Ко времени Трулльского собора, состоявшегося в Константино-поле в 691–692 гг., византийская Церковь замкнулась в себе, консолидируя свои собственные силы, и одновременно противостояла обычаям других традиций, особенно латинского Запада. Но худшее было впереди, когда православная Церковь претерпела самый страшный в своей истории внутренний кризис — иконо-борчество (726–843 гг.). За этим последовала не менее серьезная внешняя опасность: растущее отчуждение от Рима в связи с вопросом о юрисдикции в Болгарии, что привело к первому серьезному разрыву — так называемой Фотиевой схизме 867 г. Исследователи называют этот период — от вступления на престол Ираклия в 610 г. примерно до середины IX в. — «темными веками» Византии.²

Что мы знаем о литургии этого периода упадка? Для самих литургических обрядов это был, в первую очередь, период преемственности. Обряд Великой церкви продолжал совершаться, хотя и в упрощенном варианте. Это был также период консолидации и упрощения, обусловленного снижением уровня жизни, в том числе сокращением общественной жизни и уменьшением числа

² См., например, прим. 1.

ее памятников, а также периодом перестройки в ответ на иконооборчество.

Континуитет

Ко времени Юстиниана и его непосредственных преемников, в зените того, что я назвал «имперской фазой» византийской литургической истории, обряд Великой церкви, можно сказать, достиг апогея в своем развитии. Этот константинопольский соборный обряд продолжал совершаться в течение последующих столетий, хотя он перетолковывался и даже вытеснялся последующими изменениями. Еще в XV в. Симеон Солунский свидетельствует о том, что этот обряд продолжали использовать в то время, когда он был епископом в этой митрополии (1416/17–1429 гг.). При этом тем не менее он отмечает, что в самом Константинополе этот обряд не пережил латинского завоевания 1204–1261 гг.³

Можно задаться вопросом, однако, не было ли сохранение этого обряда в Святой Софии и других церквях столицы в постыданиановский период подобно сохранению в придворной жизни многое из того, что находится в «Книге о церемониях» Х в.

Как отмечал уже не один византинист, этот памятник, подобно многим другим каноническим сокращениям, является компиляцией материалов различных уровней. Некоторые из описанных в нем ритуалов действительно реально существовали в церковных службах.⁴ Модернизация, приспособление ее предписаний к требованиям времени при преемниках Константина VII, Романе II (959–963 гг.) и Никифоре Фоке (963–969 гг.), указывает на то, что она все еще соответствовала существующему обряду.⁵ Но не все из описанного можно рассматривать как действительное

³ PG. T.155. Col. 553D, 625B.

⁴ McCormick M. Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West. Cambridge — P., 1986. P. 160.

⁵ Ibid. P. 175–176; Bury J. B. The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos. — English Historical Review. 1907. 22. P. 217–221.

отражение реальности византийского общества X в. К этому времени светская власть в известной степени сошла с общественной сцены. В самом деле, в предисловии к сочинению «О церемониях» (*«De ceremoniis»*) Константин VII недвусмысленно заявляет, что его целью является восстановление традиций, которые уже пришли в упадок.⁶ По этой причине для Кирилла Манго «Книга о церемониях», в сущности, является скорее антикварной работой, нежели практическим руководством.⁷ Это не удивительно. Стилизованная формализация византийской общественной жизни с ее пристрастием к порядку⁸ неизбежно обусловливалась значительную долю ритуального консерватизма при дворе и в церкви. Так, многие аспекты придворной жизни, описанные в «Книге о церемониях» как все еще действующие — ипподром, бега колесниц, факции, роскошные общественные бани, возложение за трапезой, — в целом, видимо, уже вышли из употребления: «Эти пережитки наводят на мысль, что возрождение в памяти угасшего стиля жизни империи периода ее величия является сознательно введенным компонентом придворного церемониала. Вот почему, возможно, книга о церемониях является тем, что она есть — не справочником по существующим порядкам, а собранием древних установлений».⁹

Можно ли сказать нечто аналогичное относительно сохранения обряда Великой церкви после «темных веков»? В течение седьмого и восьмого веков, когда империя терпела военные удары на внешних фронтах, богослужение, несомненно, продолжало

⁶ Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète. Texte I-II. Ed. A. Vogt. P., 1935, 1939; Commentaire I-II. P., 1935, 1940; cp.: McCormick M. Op. cit. P.175–176.

⁷ Mango C. Daily Life in Byzantium. — JÖB. 1981. 31.1 P. 346; Cameron A. The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies. In: Cannadine D., Price S. Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. Cambridge, 1987. P. 106–136.

⁸ Cp. Kazhdan A., Constable G. People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Wash., 1982. P. 60 66, 126, 134, 137, 158, 161.

⁹ Mango C. Daily Life. P. 352.

совершаться в Св. Софии и других святыниах столицы с обычными ритуальными шествиями и всем тем, что могло сохраниться от ее прежнего блеска. Различные источники свидетельствуют об этой литургической преемственности непосредственно до IV крестового похода (1204 г.). К ним относятся: типикон Великой церкви X в.;¹⁰ самое раннее из сохранившихся описаний литургических шествий в кодексе *Paris Coislin 213*, рукопись евхология, датируемая 1027 г.;¹¹ патриарший евхологий в кодексе *Grotta-ferrata Gb I XI-XII вв.*;¹² архиерейский устав в кодексе XII в. *British Library Add. 34060*, описывающий патриаршую литургию того же самого периода.¹³ Тем не менее вполне законно задаться вопросом, не следует ли истолковывать некоторые литургические правила, содержащиеся в этих источниках, так же как и те, что сохранились в «Книге о церемониях». Подобно античным реликтам итальянского Ренессанса, существовавшим в придворной жизни папы до тех пор, пока папа Павел VI не

¹⁰ Mateos J. *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes.* — OCA. 1962-1963. 165-166. Vol. I-II.

¹¹ Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1901. Т. II. С. 1009-1111, полностью использовано в: *Baldovin J.F. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy.* — OCA. Roma, 1987. 228. Р. 202-204. Эти рукописи положены в основу двух докторских диссертаций, написанных под руководством М. Арранца в Папском Институте восточных исследований в Риме: первая часть этого кодекса (ff. 1-100) издана с критическим аппаратом в: *Duncan J. Coislin 213. Euchologe de la Grande Église.* Rome, 1983; остальная часть (ff. 101-211), хотя все еще не опубликованная, подготовлена к печати: *Maj J. M. Coislin 213. Euchologio della Grande Chiesa. Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Parigi. Testo critico annotato dei ff. 101-211.* Roma, 1990.

¹² Cp. Arranz M. *L'office de l'Asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin.* — OCP. 1978. 44. P. 112, 115-116.

¹³ Taft R. *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060. I.* — OCP. 45. 1979. P. 279-307; II. — OCP. 46. 1980. P. 89-124.

изменил порядок, некоторые из литургических предписаний, касающихся византийского обряда (хотя он все еще совершался в Св. Софии и ряде других церквей), видимо, являлисьrudиментами ушедшей в прошлое эры прежнего великолепия империи, находящейся уже в упадке.¹⁴

Консолидация

Литургические источники показывают, что к IX в. Великая церковь Константинополя разработала свою завершенную кафедральную литургическую систему, оформленную в существующем и поныне типиконе Великой церкви.¹⁵ Ее компоненты включают в себя местный календарь¹⁶ и соответствующую систему материалов для чтения,¹⁷ свою собственную евхаристическую

¹⁴ Как я уже отмечал выше, социально-историческая «контекстуализация» литургических документов — очевидная необходимость, которой историки восточного богослужения (их мало, и они все еще заняты лишь подготовительной работой в этой области знаний) все еще не уделяют должного внимания; см.: *Taft R. Response to the Berakah Award: Anamnesis*. — *Worship* 59. 1985. P. 314–315.

¹⁵ *Mateos J.* Op. cit.

¹⁶ *Ibid.*; *Delehaye H. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Prophylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Acta Sanctorum. XI.* Bruxelles, 1902; *Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur im byzantinischen Reich, I–III.1* — TU 50–52.1. Leipzig, 1926–1943; III.2 — TU 52. 2. Berlin, 1952, ос. об. I. 28–33; *Morcelli S. A. Menologion ton Euangelion Heortastikon sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae.* Roma, 1788.

¹⁷ О развитии лекционария (системы материалов для чтения во время церковной службы) в дополнение к работам, цитированным в предыдущем примечании, см. среди прочих особенно многочисленные исследования И. Бернс: *Burns Y. The Byzantine Weekday Gospel Lectionaries. New Testament Tools and Studies.* Leiden (в печати); *Eadem. Chapter Numbers in Greek and Slavonic Gospel Codices.* — *New Testament Studies.* 23.3. Cambridge, 1977; *Eadem. The Canaanites' and other Additional Lections in Early Slavonic Lectionaries.* — *Revue des études sud-est européennes.* 12.

Bucharest, 1975; *Eadem*. The Greek Manuscripts Connected by their Lection System with the Palestinian Syriac Gospel Lectionaries. — Studia Biblica 2, Journal for the Study of the New Testament Supplement. Series 2. Sheffield, 1980. P. 13–28; *Eadem*. The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries. — JÖB. 32.4. 1982. P. 119–127; *Eadem*. The Lectionary of the Patriarch of Constantinople. — Studia Patristica. 15.1. ЛТИ. 128. Б., 1984. P. 515–520; *Eadem*. A Newly Discovered Family 13 Manuscript and the Ferrar Lection System. — Studia Patristica. 17.1. Oxf., 1982. P. 278–289; *Eadem*. The Numbering of the Johannine Saturdays and Sundays in Early Greek and Slavonic Gospel Lectionaries. — Palaeobulgarica. 1.2. Sofia, 1977. P. 43–55; *Eadem*. Распоред недељних перикопа у Мирослављевом еванђељу. — Зборник народног музеја у Београду. 6. 1970. Р. 259–286. См. также Aland K. Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. — ANTF. 1. В., 1963; *Idem*. Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Ergänzungen zur Kurzgefaßten Liste. Fortsetzungsaliste VII. In: Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde 1. — ANTF. 3. В., 1969, с дополнениями в: Noret J. Manuscrits grecs du Nouveau Testament. Lectionnaires. — Analecta Boilandiana. 87. 1969. P. 464–468; Baumstark A. Nicht-evangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends. — Liturgiegeschichtliche Forschungen. 15. Münster, 1921; Birdsall J. N. Two Lectionaries in Birmingham. — JTS. 35. 1984. P. 448–454; Braithwaite W. C. The Lection System of the Codex Macedonianus. — JTS. 5. 1904. P. 265–274; Dolezal M.-L. The Lectionary and Textual Criticism. — Abstracts of Papers. Fourteenth Annual Byzantine Studies Conference, The Menil Collection and the University of St. Thomas. Houston, 1988. P. 31–32; Dragomir N. Studiu istorico-liturgic privind texte de cult ale Bisericii Ortodoxe. — Studii teologice. 33. 1981. P. 207–268; Droosten P. H. Proems of Liturgical Lections and Gospels. — JTS. 6. 1901. P. 99–106; Engberding H. Das Rätsel einer Reiche vom 16. Sonntagsepisteln. — OC. 52. 1968. P. 81–86; Garitte G. Analyse d'un lectionnaire byzantino-géorgien des Évangiles (Sin. géorg. 84). — Le Muséon. 91. 1978. P. 105–152; Gregory C. R. Textkritik des Neuen Testaments. Lpz., 1900, 1902, 1909. Vol. I–III; Gy P.-M. La question du système des lectures de la liturgie byzantine. — Miscellanea liturgica in onore di S. E. G. Lercaro. Roma, 1967. II. P. 251–261; Junak K. Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der Katholischen Briefe. In: K. Aland (ed.). Die Alten Übersetzungen des Neuen Testaments.

die Kirchenväterzitate und Lektionare. — ANTF. 5. B., — N.Y., 1972. S. 498–591; Metzger B. Greek Lectionaries and a Critical Edition of the Greek New Testament. — ibid., P. 479–497; Idem. A Comparison of the Palestinian Syriac Lectionary and the Greek Gospel Lectionary. In: E. E. Ellis, M. Wilcox (eds.). *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Mathew Black.* Edinburgh, 1969. P. 209–220; Kniazeff A. La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin. in: Mons. Cassien, B. Botte (eds.). La prière des heures. — Lex orandi. 35. P., 1963. P. 201–251; Pattie T. S. An Unrecorded Greek Lectionary. — JTS. 18. 1967. P. 140–142; Scrivener F. H. A. A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament. 4th ed. 1894. Vol. I. Ch. 3. P. 80–87. Appendix: Synaxarion and Eclogadion of the Gospels and Apostolic Writings Daily Throughout the Year. См. тж. многочисленные исследования в: *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament.* University of Chicago, 1933ff. Vol. 1ff, по поводу которого см.: Wikgren A. Chicago Studies in the Greek Lectionary of the New Testament. In: J. Neville Birdsall, R. Thomson (eds.). *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey.* Freiburg, 1963. P. 96–121, который включает все тома до той даты. Эти исследования, вместе с несколькими статьями и еще неопубликованными докторскими диссертациями по лекционарию посвящены установлению греческого текста Нового Завета согласно традициям лекционария.

Что касается Профтиоло́γου, или лекционария Ветхого Завета, см.: Engberg S. G. *The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book.* — Université de Copenhague. Cahiers de l' Institut du Moyen-âge grec et latin. 54. 1986. P. 39–48. (Я благодарен профессору Делавэрского университета Питеру Джейффи, который первым обратил мое внимание на эту статью и любезно выслал мне ее фотокопию); C. Hoeg, G. Zuntz (eds.). *Prophetologium.* — MMB. *Lectioaria.* I. 1:1–6. Copenhagen, 1939–1970; II. 1–2. Ed. S. G. Engberg. 1980 1981; Hoeg C., Zuntz G. Remarks on the Prophetologion. in: R. P. Casey, S. Lake, A. K. Lake (eds.). *Quantulacumque. Studies Presented to K. Lake.* L., 1987. P. 189–226; Rahlf's A. Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche. — Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse. 1915. P. 28–136; Zuntz G. Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion). — *Classica et Mediaevalia.* 17. 1956. P. 183–198.

К этому и без того длинному списку можно добавить несколько исследований по истории искусства, посвященных иллюминированному византийскому рукописному лекционарию.

литургию¹⁸ и другие таинства,¹⁹ равно как и соборный чин богослужения суточного круга, 'Ασματική Ακολουθία (Певческое последование) Великой церкви.²⁰ Для ее эволюции особенно характерным было развитие системы богослужебных процессий с остановками. Но в организации своей литургической жизни, не считая евхаристии, монастыри патриархата все еще были склонны звонить в свои собственные колокола. Монахи столицы, называвшиеся ἀκοίμητοι (неусыпающими), поскольку отмечали посменно непрерывный ход часов, имели свою особую службу.²¹

¹⁸ Общий обзор и дополнительную библиографию см. в: *Taft R. F. Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding.* Wash., 1984; *Idem. The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm.* — DOP. № 34–35. 1980–1981. P. 45–75; *Idem. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom.* — OCA. 200. Roma, 1978; *Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine.* — OCA. 191. Roma, 1971; *Schulz H.-J. The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression.* N. Y., 1986.

¹⁹ *Arranz M. Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — OCP. 1: 48. 1982. P. 284–335; 2: 49. 1983. P. 42–90; 3: 49. 1983. P. 284–302; 4: 50. 1984. P. 43–64; 5: 50. 1984. P. 392–397; 6: 51. 1985. P. 60–86; 7: 52. 1986. P. 145–178; 8: 53. 1987. P. 59–106; 9: 55. 1989. P. 33–62; *Idem. La consécration du saint myron.* — OCP. 55. 1989. P. 317–338; *Idem. Les sacrements da la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — OCP. 1: 56. 1990. P. 283–322; 2.1: 57. 1991. P. 87–143; 2.2: 57. 1991. P. 309–329; 2.3: 58. 1992. P. 23–82; 3.1: 58. 1992. P. 423–459; 3.2: 59. 1993. 63–89; 3.3: 59. 1993. 357–386; (далее на итальянском:) 4: 61. 1995. 425–476; 5: 62. 1996. 295–351; 6: 63. 1997. 99–117; *Idem. Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — OCP. 1: 56. 1990. P. 83–133 (с продолжением).

²⁰ См.: *Taft R. F. Select Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours.* — ОСР. 48. 1982. P. 358–370, esp. Nos 48–60, 80–81, 104, к чему следует добавить недавно вышедшую антологию молитв этого обряда, составленную *Parenti S. L. Il Signore della gloria. Preghiere della «Grande Chiesa» byzantina.* — *Preghiere di tutti i tempi.* 10. Milano, 1989; *Idem. Praying with the Orthodox Tradition.* Trans. P. Clifford. L., 1989.

²¹ *Dagron G. Les moines de la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451).* — *Travaux et mémoires.* T. 4. 1970. P. 231–282, 235–236; *Taft R. F. Select Bibliography...* Nos 3, 9, 19, 24–26, 79.

Новая мистагогия

Существенные изменения в понимании литургии и в литургической практике вскоре нарушили основы этой «имперской» литургической системы. Еще до литургических реформ, последовавших за победой над иконоборчеством,²² эволюция византийской интерпретации литургии в течение столетия от Максима (ок. 630 г.) до Германа I (ок. 730) обнаруживает это достаточно четко. К VIII в., накануне иконоборческого кризиса, традиционная космическая интерпретация литургии Максима начала уступать дорогу более буквальному и более репрезентативно-повествовательному видению литургической истории. Не отказываясь от космической небесно-литургической типологии (бibleйски подтверждаемой в Послании к евреям и Апокалипсисе и унаследованной от мистагогии Максима), Герман интегрировал иной уровень интерпретации в византийское понимание литургии, своими корнями в равной степени уходящий в Новый Завет и в то же время присутствующий, хотя и в значительной степени менее очевидно, в творении Максима и других ранневизантийских литургических сочинениях. Это была интерпретация евхаристии не только как воспоминания о ней, но и как подлинного воспроизведения истории спасения во Христе.

В одной из более ранних работ мною прослежена эта традиция антиохийского толка вплоть до Германа, включая и Феодора Мопсуестийского (ум. 428 г.).²³ Создавая свои творения в конце IV в., — скорее всего в Антиохии в десятилетие, предшествующее занятию им епископской кафедры в Мопсуестии в 392 г. — Феодор был первым, кто синтезировал эти две темы — исторического самоожертвования Христа и литургию небесного Христа — в своих «Огласительных беседах». Феодор предложил синтез ритуального изображения, в котором воспоминание о Христе понимается как повторное драматическое представление пасхального

²² Это будет темой нашей следующей главы.

²³ *Tafit R. F. The Liturgy...*

таинства, включающее весь евхаристический обряд: земной священник, отправляющий церковную службу, видится как образ небесного священника, а земная литургия — как иконографическое изображение вечного небесного приношения. Начиная с Германа, эти два лейтмотива становятся неотъемлемой частью византийского синтеза.

То, как Герман достиг этого синтеза, можно видеть из его интерпретации двух входов. Меньший вход, или малый вход, интерпретируется в чисто космических терминах в сопровождающем его Входной молитве — традиционном тексте, присутствующем во всех византийских евхологических рукописях и, конечно, известном Герману.²⁴ Однако он отказывается от этого традиционного символизма, предпочитая интерпретацию этого входа как символизацию грядущего пришествия Христа в мир: «Внесение Евангелия показывает явление Сына Божьего в этот мир, как сказал апостол: “Когда Он (т. е. Бог-Отец) вводит Первородного в мир, говорит: “и да поклоняются Ему все Ангелы Божии” (Евр. 1:6)».²⁵

В другом месте Герман просто помещает рядом эти два слоя интерпретации. Он поступает так, например, в своем объяснении большого, или великого входа (Ἡ μεγάλη εἰσόδος), интерпретируемого в литургическом тексте в сопровождающем его песнопении «Херувимская», которое было введено в литургию при Юстине II в 573–574 гг.:

«Мы, тайно изображающие херувимов и воспевающие трисвятую песнь животворящей Троице, от-

«Иже херувимы тайно образующе и животворящей Троице трисвятую песнь припевающе всякое

²⁴ Эта молитва цитируется выше, в заключительной части третьей главы.

²⁵ Герман цитируется в соответствии с номерами глав текста в: St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy. The Greek Text with translation, introduction, and commentary by Paul Meyendorff. Crestwood (N. Y.), 1984; но перевод взят авторский из: Taft R. F. The Liturgy..., сделанный до публикации Мейендорфом своей версии.

ложим ныне всякое земное попечение, да Царя всех подымем, невидимо копьеносимаго ангельскими чинами. Аллилуия!»

ныне житейское отложим попечение, яко да Царя всех подымем ангельскими невидимо дориносима чинами. Аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа».

Герман не отказывается от этого толкования лингвистического текста: «Шествием диаконов и явлением рипиды с изображением Серафима херувимская песнь изображает процессию святых и всех праведников, входящих вместе перед херувимскими силами и сонмами ангелов, невидимо шествующими перед Христом, великим Господом, идущим к таинственной жертве... (37)».

Однако он обогащает текст новым историческим элементом: «Это также имитация погребения Христа, сразу после того, как Иосиф снял Тело, обернул его в чистую плащаницу, помазал его благовониями и миром, вместе с Никодимом отнес его и похоронил его в пещере, вырубленной в скале. Алтарь и святилище есть символ гроба Господня, то есть святого престола, на котором помещено непорочное и святое Тело (37)».

Это наложение более буквальной традиции на более ранний мистический уровень византийской интерпретации совпало с началом борьбы против иконоборчества (726–843 гг.). Это было время, когда изменения в византийском благочестии привели к такому росту культа изображений, что православие оказалось вовлеченым в смертельную схватку, защищая это новое выражение радикального воплощенческого реализма против консервативной реакции, которая выдвигала более символический и в конечном итоге иконоборческий спиритуализм. Символизм и изображение не тождественны ни в искусстве, ни в богослужении.²⁶ Воздействие новой, более буквалистской ментальности тотчас же дало о себе знать в трех направлениях:

²⁶ По этому поводу см.: Mango C. The Mosaics of Hagia Sophia. in: Kähler H. Hagia Sophia. N. Y., — Wash., 1967. Ch. VIII. P. 48. О трех принципах украшения византийской церкви: иерархической организации,

- 1) в изобразительно-репрезентативной мистагогии, интегрированной Германом в более раннюю традицию Максима ок. 730 г.;
- 2) в осуждении Седьмым Вселенским собором в 787 г. учения иконоборческого собора 754 г. о том, что евхаристия есть единственный действительный символ Христа;²⁷
- 3) и, в конце концов, — как я надеюсь показать в главе VI — в иконографической программе средневизантийской Церкви.



избирательности и эксплицитности, наглядности, которые выкристаллизовались в «классической системе» к IX в., Манго пишет: «Принцип эксплицитности был, в определенном смысле, отказом от символизма... В самом конце VII в. Трулльский собор (*Quinisextum*) своим знаменитым 82 каноном запретил представление Христа в образе агнца. Вместо символа предпочтение было отдано антропоморфной репрезентации. ...Вся полемика иконобочества может рассматриваться в этом контексте как борьба между символом (крест был излюбленной эмблемой иконоборцев) и реалистичным образом или иконой. В 843 г. предмет спора приобрел еще большую ясность в так называемом Синодике в Недию Православия... Другими словами, византийское религиозное искусство требовало реализма, а не символизма».

²⁷ Mansi J. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. 13:264; Mango C. *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453. — Sources and Documents in the History of Art Series*. Englewood Cliffs (N.J.), 1972. P. 166.



Глава V

СТУДИЙСКАЯ ЭРА

Период от 800 г. до латинского завоевания 1204–1261 гг. был в значительной степени временем оздоровления и консолидации Византийской империи. Для этой эпохи были характерны и взлеты, и падения. За начальным периодом возрождения при Македонской династии последовали поражения на границах 1071 г., когда победы норманнов и сельджуков привели к окончательной потере Италии и сделали Малую Азию открытой для турок. Затем последовало частичное возрождение при Комнинах в 1081–1204 гг.

Для Церкви, пережившей потрясение века иконоборчества и нарастающего западно-восточного конфликта и отчуждения, этот период стал свидетелем большего подчинения патриаршей власти власти императора и растущего влияния монашества в церковной и богослужебной жизни.¹ Поражение иконоборчества в 843 г., явившееся, в сущности, победой монашества, способствовало деморализации белого духовенства и резкому росту

¹ О византийском монашестве см.: *Taft R. F. Select Bibliography on the Byzantine Liturgy of the Hours*. — OCP. 48. 1982. P. 358–370, Nos 1–28, к чему следует добавить: *Capizzi C. Origine e sviluppo del monachesimo nell'area di Costantinopoli fino a Giustiniano*. in: *Storia europea. Il monachesimo nel primo millennio. Convegno internazionale di studi. Roma, 24–25 febbraio 1989. Casamari, 26 febbraio 1989. Atti. Roma, 1989*. P. 79–97.

влияния монашества: именно в период борьбы с иконоборчеством и после него монахи начали играть решающую роль в иерархии православной Церкви.² В значительной степени это произошло благодаря главенству Св. Феодора, игумена Студийского монастыря (ум. 826 г.), который в 799 г. повел своих монахов из Саккудия (Вифиния) на помочь столице.³ Там они нашли убежище в погибающем Студийском монастыре V в., который они скоро возродили, открыв эру студийских реформ.⁴

² См. Beck H. G. Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978. P. 210–211. Хотя общую историю константинопольского монашества еще предстоит написать, основополагающим исследованием истоков и роли монашества столицы в ранний период является работа Ж. Дагрона: *Dagron G. Les moines de la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451). — Travaux et mémoires. T. 4. 1970.* О положении белого духовенства в средне- и поздневизантийский период см., в частности: Cupane C. Una «classe sociale» dimenticata: il basso clero metropolitano. in: *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel.* Ed. H. Hunger. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte. 383. Wien, 1981. I, P. 66–79; *Oeconomos L.* L'état intellectuel et moral des byzantins vers le milieu du XIV^e siècle d'après une page de Joseph Bryennios. In: *Mélanges Charles Diehl.* P., 1930. I. P. 225–233; Nicol D. M. Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. Cambridge, 1979. P. 98ff.

³ Крайне необходимо новое исследование жизни и трудов Феодора. Пока же два, хотя и устаревшие, исследования представляют тем не менее научный интерес: Добролюнский А. И. Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. ч. I: Его эпоха, жизнь и деятельность. Одесса, 1913. ч. II: Его творения. Вып. I. Одесса, 1914; Gardner A. Theodore of Studium. His Life and Times. L., 1905.

⁴ Студийский монастырь, основанный в 463 г., был дочерним домом монахов-неусыпающих, о которых шла речь в предыдущей главе. См. там же прим. 21. См. Dagron G. Op. cit. P. 236 et n. 46. Исследование по студийской реформе см.: Taft R. F. Op. cit. P. 358–359.

Победа православия и литургическая реформа

Результаты недавних исследований византийских евхологических рукописей подтверждают, что иконоборчество стало главным поворотным пунктом в истории византийского богослужения.⁵ Византийский Евхологий, или Молитвослов, содержит молитвы, которые читали совершающие службу епископы и священники во время разного рода богослужений. Самая близкая западная параллель к нему — сакраментарии. Как и старые римские сакраментарии, Евхологий не является единообразной книгой — нет двух одинаковых рукописных богослужебных книг. Современные исследования Евхологии, особенно моим коллегой Мигелем Арранцем⁶ и его студентами-докторантами при Папском

⁵ См.: *Arranz M. Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — OCP. 1: 48. 1982. P. 322–323; *Taft R. F. The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm.* — DOP. № 34–35. 1980–1981. P. 46, 72.

⁶ Дополнительно к его серии из 15 статей о богослужении суточного круга и других службах в Константинопольском евхологии (в ОСР. 37. 1971 — 48. 1982) и другим отдельным исследованиям по данной проблеме, включенным в: *Taft R. F. Select Bibliography...* Nos 29–30, 49–61, 157, и: *Idem. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite.* — DOP. № 42. 1988. P. 180 (прим. 7) см.: *Arranz M. La liturgie de l'Euchologe slave du Sinai.* — In: Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8–11, 1985, under the direction of the Pontifical Oriental Institute. Ed. Edward C. Farrugia, S.J., R. F. Taft, S.J., G. K. Piovesana, S.J., with the Editorial Committee. — OCA. 231. Roma, 1988. P. 15–74; *Idem. Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — 1: OCP. 48. 1982. P. 284–335; 2: 49. 1983. P. 42–90; 3: 49. 1983. P. 284–302; 4: 50. 1984. P. 43–64; 5: 50. 1984. P. 372–397; 6: 51. 1985. P. 60–86; 7: 52. 1986. P. 145–178; 8: 53. 1987. P. 59–106; 9: 55. 1989. P. 33–62; *Idem. La consécration du saint myron.* — OCP. 55. 1989. P. 317–338; *Idem. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — 1: OCP. 56. 1990. P. 283–322; 2.1: 57. 1991. P. 87–143; 2.2: 57. 1991. P. 309–329; 2.3: 58. 1992. P. 23–82; 3.1: 58. 1992. P. 423–459; 3.2: 59. 1993. 63–89; 3.3: 59. 1993. 357–386; 4: 61. 1995. 425–476; 5: 62. 1996. 295–351;

Институте восточных исследований в Риме, постепенно вырабатывают включающую в себя большее количество нюансов таксономию евхологических рукописей.⁷ Эти исследования подтверждают и развиваются критерии, выдвинутые такими исследователями, как покойный Дом Ансельм Штриттматтер (аббатство Св. Ансельма, Вашингтон) и Андре Жакоб. Они первыми выделили различные семейства и редакции евхологических рукописей, а также выявили различия константинопольской традиции от истоков византийской «литургической периферии»⁸ — главным образом монастырских центров Южной Италии и горы Синай до господства горы Афон в более поздний период.⁹

Эта типология, особенно в том виде, в каком она разработана Паренти, обнаруживает «старый» или до-иконоборческий «протоевхологий», сохранившийся только в рукописях из Палестины/Синай и южной Италии, причем для последней характерны восточные интерполяции.¹⁰ Эта до-иконоборческая форма восходит

6: 63. 1997. 99–117. *Idem. Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain.* — 1: OCP. 56. 1990. P. 83–133 (с продолжением).

⁷ См., например, его замечания в: *Arranz M. La liturgie...* P. 21–23; *Idem. Les Sacrements...* — 1: OCP. 48. 1982. P. 330–335; *Parenti S. Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai (XI sec.).* OCP. 57. 1991. P. 145–177, 153ff; *Idem. L'Eucologio manoscritto Gb IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione* (докторская диссертация готовится в Папском Институте восточных исследований в Риме под руководством М. Арранца); *Thiermeyer A.-A. Das Euchologion Ottoboni gr. 434. Rom, 1992* (неопубликованная докторская диссертация под руководством Р. Тафта). P. 85ff; *Koster St. J. Das Euchologion Sevastianov 474 (X/XI Jhdt.) der Staatsbibliothek Lenin in Moskau* (неопубликованная докторская диссертация под руководством М. Арранца, 1991 г.). P. 25ff. Приношу глубокую благодарность С. Паренти за бесчисленные ценные советы, касающиеся этой главы, особенно о сущности и истории евхологии.

⁸ Выражение принадлежит С. Паренти. Ценной является библиография работ Штриттматтера и Жакоба в: *Parenti S. Osservazioni sul testo dell' Anaforadi Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI sec.). — Ephemerides Liturgicae. 105. 1991. P. 146–148.*

⁹ Ср.: *Taft R. F. Mount Athos:...*

¹⁰ См.: *Parenti S. Osservazioni... ; Idem. Influssi... ; см. также: Idem. Tradizione liturgica dell' Italia meridionale bizantina. — L'altra Europa*

к более ранним, ныне утраченным источникам константинопольской традиции, элементы которой можно выделить в существующих рукописях. Позднее, начиная со студийской эры, возникла новая редакция Евхология. Паренти называет ее «послеликоноборческим Евхологием» и выделяет в его пределах три различные традиции (константинопольскую,¹¹ итало-греческую и византийско-палестинскую) и несколько отчетливых типов (соборный, приходской, монастырский, смешанный; архиерейский и священнический) в зависимости от их литургического использования.¹²

Некоторые общие черты, свойственные этим разным типам «нового Евхология», свидетельствуют с растущей очевидностью о литургической реформе, предпринятой в Константинополе после победы иконопочитания в 843 г. Эта реформа постепенно распространялась на периферию, где, как это уже случалось в другие времена в истории богослужения, она осуществлялась более консервативно: изменения вводились более медленно, в то время как некоторые элементы старого Евхология устойчиво сохранялись, и местные особенности полностью не исчезали. Сохранившиеся рукописные свидетельства показывают, что Палестина с ее монастырскими центрами, находившимися в оживленных контактах со студийскими монастырями столицы в период борьбы с иконоборчеством и после него, восприняла перемены почти тотчас же. В Южной Италии изменения происходили постепенно до XI в., после чего перемены стали ощущаться

XIV – 5 [227]. Settembre-ottobre 1989. P. 41–45 (с продолжением); Jacob A. La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome (VIII^e–XII^e siècles). In: Eucharisties d'Orient et d'Occident. 2. Lex orandi. 47. P., 1970. P. 109–138; Taft R. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. OCA. 200. Roma, 1978. P. XXXII.

¹¹ Классическим примером является патриарший Евхологий Великой церкви в кодексе Paris Coislin 213 (A. D. 1027), упомянутом выше, в прим. 11 к четвертой главе.

¹² Parenti S. Influssi... P. 153–155; Idem. Osservazioni... P. 151–153; также из беседы с Паренти; Thiermeyer A.-A. Op. cit. P. 85–94.

достаточно сильно даже и здесь.¹³ Хотя Паренти справедливо называет это явление литургической реформой,¹⁴ это был постепенный процесс, похожий скорее на литургические изменения римского церковного обряда, начавшиеся при Пии X и продолжавшиеся с возрастающим темпом в течение длительного понтификата Пия XII до Ватикана II, чем на спланированную и быстро осуществленную общую реформу, приведенную в движение этим собором.

Византийская литургическая реформа началась, по всей видимости, после победы иконопочитания, во время краткого патриаршества Св. Мефодия (4 марта 840 г. — 14 июня 847 г.), которому приписывают несколько канонов и праздничных стихир, так же как и обряды обручения, венчания брака и второбрачия.¹⁵ Однако наиболее важным для наших целей является другое литургическое нововведение: *Διάταξις* (Устав) для новообращенных разного возраста в разных обстоятельствах, составленный, по-видимому, самим Мефодием. Общеизвестный в широких кругах как «Устав Мефодия», этот новый обряд возвращения в лоно Церкви вероотступников стал одной из отличительных черт «нового Евхология».¹⁶

¹³ Parenti S. Osservazioni... P. 151–153.

¹⁴ Ibid. P. 151; *Idem. Influssi...* P. 173–174.

¹⁵ Его творения и их рукописи включены в: *Pitra I. B. Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Roma, 1868. II. P. 353–355. Я обязан этой ссылкой С. Паренти.

¹⁶ Ibid. P. 354. Перечислены 24 рукописи, содержащие Устав, по поводу которого см.: *Arranz M. La 'Diataxis' du Patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats*. — OCP. 56. 1990. P. 283–322; *Idem. Circonstances et conséquences liturgiques du Concile de Ferrare-Florence*. in: *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*. Ed. G. Alberigo. — *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. 97. Louvain, 1991. P. 425; особенно см.: *Idem. Les Sacrements...* — OCP. 55. 1989. P. 318–319. n. 2; *Idem. Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin*. in: *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. — BELS. 14. Roma, 1978. P. 31–75, здесь P. 50–51, oc. 71; *Idem. La liturgie...* P. 40–42.

Мефодий, родившийся в Сиракузах, стал монахом и игуменом в Вифинии, в северо-западной части Малой Азии, по другую от Константиноополя и Фракии сторону Босфора и Пропонтиды. Он был патриархом иконопочитателей, поставленным после низложения в 843 г. последнего патриарха-иконоборца, высокообразованного Иоанна VIII Грамматика, знаменующего конец эры иконоборчества.¹⁷ Иконопочитательское «Торжество Православия», совершающееся отныне и навеки в «Неделю Православия» — первое воскресенье Великого поста по византийскому календарю — было торжественно отпраздновано на типично константинопольский манер с богослужебной процессией к Св. Софии из церкви Богоматери во Влахерах, иконопочитательском оплоте столицы. Среди сопровождавших патриарха Мефодия и клириков-иконопочитателей в шествии и торжественном входе в Святую Софию, чтобы забрать собор у еретиков, была преданная иконопочитательница императрица Феодора (842–846 гг.) и ее императорская свита, включающая ее доверенного советника, евнуха Феоктиста, который и организовал все это действие.¹⁸

Большее значение для богослужения, нежели «Устав Мефодия» или «Неделя Православия», имели продолжавшиеся реформы в евхаристии Великой церкви, происходившие в этот период. Новая редакция литургии Св. Иоанна Златоуста, включавшая поправки в анафоральном тексте — главным образом стилистические поправки и ассиляцию с анафорой Св. Василия — уже появилась к началу нового тысячелетия.¹⁹ Эта новая редакция

¹⁷ О Мефодии см.: *Pitra J. B.* Op. cit. P. 351–365; *Grumel V.* La politique religieuse du patriarche saint Méthode. Iconoclastes et studites. — *Échos d'orient.* 34. 1935. P. 385–401; *Kazhdan A.* Methodios I. In: ODB. Vol. 2. P. 1355. [Теперь см. также: Афиногенов Д. Е.. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–849). М., 1997. — Прим. ред.]

¹⁸ *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire. — Travaux et mémoires. 2. 1967. P. 120–129; *Hollingsworth P. A.* Theoktitos. — ODB. Vol. 3. P. 2056; *Idem.*, *Kazhdan A.*, *Cutler A.* Triumph of Orthodoxy. — ODB. Vol. 3. P. 2122–2123; *Pitra J. B.* Op. cit. P. 351.

¹⁹ Тщательный анализ и современную библиографию см. в: *Parenti S.* Osservazioni... ; см. тж.: *Taft R. F.* The Great Entrance... P. XXXI XXXIV.

литургии Св. Иоанна Златоуста в конце концов вытеснила литургию Св. Василия в качестве главного евхаристического последования византийской Церкви. Литургия Св. Василия была постепенно перемещена в подвижный цикл на воскресенья Великого поста, Великий четверг, Великую субботу. В постоянном цикле ее использовали в день Св. Василия (1 января) и в навечерия (т. е. кануны) Рождества и Богоявления, если они не приходились на субботу или воскресенье. В последнем случае литургия Св. Василия совершалась во время самого праздника.²⁰ Грегор Ханке, готовя исследование Божественной литургии по чину Великой церкви, также указал на изменения, имевшие место примерно в то же время в рукописях византийской литургической Псалтири.²¹ Здесь, как и в Евхологии, старая и новая редакция продолжают использоваться параллельно до конца XI в., и источники отражают усилия как сторонников, так и противников этих изменений.²² Лишь на рубеже XII–XIII вв. новая редакция победила полностью.

Несмотря на эти изменения, с литургической точки зрения, как бы это ни казалось удивительно, соборно-приходское богослужение Византии было намного более консервативно, нежели монастырское. Изменения в Евхологии, начало которым было положено в это время, были скорее вопросом тонкой перенастройки, приведением в соответствие, чем капитальной реконструкцией. Арранц утверждает, что в период между VIII и XIV вв. «константинопольское богослужение мало изменилось».²³ Логическим следствием реформы было то, что Паренти назвал сильной тенденцией к «речевой атрофии»: гораздо большее количество молитв просто вышли из употребления, не будучи компенсированы появлением новых плодов литургической

²⁰ Другие положения этой реформы см. в: *Thiermeyer A.-A. Op. cit.* P. 88–89.

²¹ Из беседы с Г. Ханке; ср.: *Thiermeyer A.-A. Op. cit.* P. 92.

²² Мой студент А.-А. Thiermeyer показывает это в своем исследовании, *Diataxis des Codex Barberini gr. 316*.

²³ *Arranz M. La liturgie...* P. 23.

творческой деятельности, хотя на периферии и продолжали возникать местные особенности.

Развитие монастырского обряда: Сказание о двух городах

В студийских монастырях лiturгическая творческая деятельность, подогреваемая ожесточенным сопротивлением монастырей иконоборчеству, развивалась быстрыми темпами. Мы уже отметили изменения в лiturгической Псалтири. Они явились непосредственным результатом монашеского влияния православной Церкви в послекониоборческий период. Несмотря на многие проблемы, с которыми столкнулись монахи из-за того, что на патриаршем престоле оказался Мефодий, слишком снисходительный, на их взгляд, к бывшим иконоборцам,²⁴ победа над иконоборчеством поставила монахов Константинополя в более выгодное положение по сравнению с белым духовенством. Монастыри стали богаче, более независимы и более многочисленны, особенно в городах. В период, последовавший за ранневизантийской эпохой, было построено гораздо больше монастырских, нежели мирских церквей.²⁵

В богослужении же остатки прежнего византийского церковного обряда, хотя и менее значительные для истории ментальности, отражают этот симбиоз кафедрального собора и монастыря: спачала как продолжающееся «Сказание о двух городах» (Константинополе и Иерусалиме),²⁶ затем как «Сказание о двух монашеских

²⁴ См. Grumel V. Op. cit.; Darrouzès J. Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites. — Revue des études byzantines. 45. 1987. P. 15–57; Doens I., Hannick Ch. Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios. — JÖB. 22. 1983. P. 93–102.

²⁵ Mango C. Byzantine Architecture. In: History of World Architecture. N. Y., 1976. P. 197–198. Ch. 7–8 *passim*.

²⁶ См.: Taft R. F. A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History. In: Time and Community, in Honor of

пустынях» Палестины и горы Афон, по мере того как процесс исторического синтеза шел к своему завершению в исихастском синтезе XIV в.²⁷

Я называю это продолжением развития богослужения, так как это не его начало, а именно его продолжение. Даже до рассматриваемого здесь периода, когда богослужение Константинополя испытывало влияние палестинских обрядов, постепенная византизация богослужения Святого города также шла своим чередом. Этому процессу, несомненно, способствовало господство с конца поздней античности Константинопольского патриархата на Востоке. В целом, согласно Дмитриевскому, до VII в. главная роль в богослужении принадлежала именно Иерусалиму, оказавшему влияние на Константинополь. С первой половины VII в., однако, влияние стало взаимным, причем Константинополь был как источником, так и преемником лiturгической традиции. Так продолжалось в послеконоборческий период, когда Великая церковь оправилась от постигшего ее потрясения, выйдя из него победительницей, с обновленным единством и силой. На рубеже двух тысячелетий тенденции претерпели качественные изменения, причем отныне Константинополь в лiturгическом плане господствовал над периферией.²⁸

Thomas Julian Talley. Ed. J. Neil Alexander. — NPM Studies in Church Music and Liturgy. Wash., 1990. P. 21–41; *Idem*. In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church. In: La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico. 9–13 maggio 1988. AL. 14. – SA. 102. Roma, 1990. P. 71–97.

²⁷ Эти позднейшие изменения детализированы в: *Taft R. F. Mount Athos:...*

²⁸ Ср.: Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие типиконы: Свято-гробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907. Гл. 3; Baumstark A. Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus. — OC. Series 3. Vol. 2. 1927. P. 1–32; *Idem*. Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einer übersehenen Urkunde. — OC. 5. 1905. P. 227–289, oc. 282–289; *Taft R. F. A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts*. — OCP. 36. 1970. P. 440–142; Thiermeyer A. A. Op. cit. P. 91.

Самая ранняя из сохранившихся рукописей иерусалимской евхаристической литургии Апостола Иакова — свиток IX в. *Vatican. Gr. 2282*²⁹ — безошибочно свидетельствует о том, что процесс византинизации уже ощутимо продвинулся в своем развитии. В самом деле, в течение этого периода византизация литургии православных патриархатов Александрии, Антиохии и Иерусалима, ослабленных последовательноmonoфиситством, исламскими завоеваниями и крестовыми походами, продвигалась весьма быстро. Этому особенно способствовал не живший в ней патриарх Антиохии Феодор IV Вальсамон (1186–1203 гг.), имевший своей резиденцией Константинополь.³⁰ К концу XIII в. процесс оказался более или менее завершенным в Александрии и Антиохии, хотя в Иерусалиме литургия Иакова продолжала использоваться более длительное время и греческие рукописи невизантийских мелкитских богослужений продолжали переписываться до конца существования Византийской империи.³¹

Более важной стала для истории византийского церковного обряда его внутренняя эволюция: не то, как константинопольский обряд окончательно вытеснил другие православные обряды, но скорее как один из них, иерусалимский, повлиял на константинопольский обряд. Однако это также зависело от внешних

²⁹ La Liturgie de S. Jaques. Édition critique, avec traduction latine. Ed. B.-Ch. Mercier. — Patrologia Orientalis. 26.2. P., 1946. P. 115–256 (чтения этой рукописи приводятся в аппарате под сиглой Н).

³⁰ См.: PG. T. 137. Col. 621; T. 138. Col. 953.

³¹ Историю этой эволюции все еще предстоит написать. См. все же: Nasrallah J. La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300. — OC. 71. 1987. P. 156–181; и все еще остаются полезными более ранние исследования: Korolevsky C. (Karalevsky) Histoire des patriarchats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours, I–III. Rome, 1910–1911. I. P. 5–9, 12–21; *Idem*. (Charon C.) Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites (Alexandrie — Antioche — Jérusalem). — ХΡΥΣΟΣΤΟΜΙКА. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407–1908. Roma, 1908. P. 473–497; Meester P. de. Grecques (liturgies). — Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. VI. 2. Col. 1605–1608.

обстоятельств. К этому времени центр литургической жизни сместился в сторону монастырей: сначала Палестины и Константиноя, затем, в XIV в., горы Афон.³² Хотя все аспекты этого взаимодействия далеко еще не ясны, его общие контуры можно обозначить следующим образом.

После первой фазы иконоборческого кризиса (726–787 гг.), когда все уже сформировавшиеся обряды Великой церкви продолжали свое существование даже после того, как империя уже вступила в эпоху своих темных веков, первые семена новой весны уже начали давать ростки в студийских монастырях. Ко времени студийской реформы новый предметно-изобразительный вид богослужения уже укоренился, и глава студийской реформы Св. Феодор принял его безоговорочно:

«Разве вы не думаете, что божественное миро должно рассматриваться как символ Христа, божественный престол — как животворящий гроб, плащаница — как та, в которой Он был погребен, копие священника — как то, что пронзило Его бок, губка — как та, из которой Он получил питье из уксуса. Отвергните это, и что тогда останется, чтобы истолковать божественные таинства?»³³

Нельзя не отметить, однако, что это положение является заимствованным, и центральное место в истории византийского богослужения принадлежит Феодору не благодаря тому, что он принял эту достаточно распространенную точку зрения, но благодаря значительно более pragматическому обстоятельству. Его целью являлась победа над иконоборчеством и осуществление монастырской реформы. Именно поэтому он призвал в студийский монастырь монахов из монастыря Св. Саввы в иудейской пустыне между Иерусалимом и Мертвым морем, что оказалось судьбоносным решением, имевшим серьезные последствия в дальнейшей истории византийского церковного обряда.

³² См.: *Taf R. F. Mount Athos:...*

³³ Kephalaia adv. iconomachos I. — PG. T. 99. Col. 489B, англ. пер. Шульца: *Schulz H.-J. The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression. N. Y., 1986. P. 62.*

Монастырь Св. Саввы пережил яркий период возрождения в результате реставрации, последовавшей за разорением Иерусалима персами в 614 году. Именно этим новым возрождением датируется расцвет савваитской лингвистической поэзии, песнопений, которые Феодор рассматривал как подлинные проводники православия в борьбе с еретиками.³⁴ Именно службу Св. Саввы, а не Ἀκολούθια τῶν ἀκομήτων (чинопоследование пеусыпающих), распространенную тогда в монастырях столицы, студийцы соединили с элементами из Ἀσπριτικῆ Ἀκολούθια или соборной службы Великой церкви, чтобы создать студийское богослужение: палестинский часослов с псалмопением и тропарями был включен в систему ектений и молитв из Евхология Великой церкви.

Первоначально разбросанная по отличным друг от друга собраниям канонов, стихир, кондаков, тропарей, седальнов, эта новая поэзия в конце концов была кодифицирована в более поздних византийских гимнографических антологиях для повседневного (Октоих VIII в.³⁵), пред- и послепасхального (Триодь X в.) и фиксированного (Минея X века) циклов литургического года, в том же порядке, начиная с указанных веков.³⁶ Когда этот материал был объединен, то из-за пересечения разных циклов возникла необходимость упорядочить увеличивающееся проникновение одного цикла в другой. Итак, в начале второго тысячелетия начал появляться новый тип монастырской книги, усовершенствованный типикон, с целью упорядочить взаимоотношение этих противоречащих циклов.³⁷

³⁴ Ep. II. 15–16; PG. T. 99. Col. 1160–1168.

³⁵ В рукописях начинают унифицировать этот материал для воскресных служб, начиная с VIII в., но название «Октоих» впервые появляется в XI в. Я благодарен моей студентке Елене Велковской за сведения о наиболее ранних рукописях Минеи.

³⁶ См. статьи автора с одноименными названиями в ODB.

³⁷ По поводу типикона см.: Taft R. F. Select Bibliography... Nos 29–47; см. тж. статьи автора в ODB: «Typicon, Liturgical»; «Typicon of the Great Church»; «Stoudite Typica»; «Sabaitic Typica»; Skaf A. Typica. - Dictionnaire de spiritualité. 15. P., 1991. P. 1358–1371; и ос. работа моего ученика Абрахама-Андреаса Тирмайера: Thiermeyer A. A. Das Typikon-

Ранее студийские типиконы, подобно западному Уставу Св. Бенедикта,³⁸ не многим отличались от монастырских уставов с элементарными литургическими установлениями. Но эти литургические установления были явно студийские, и этот обычай быстро распространился из Константинополя по другим монастырским центрам. Основной святогорский устав на горе Афон, Устав (Үлотұлосы) Афанасия из Великой Лавры, написанный самим Афанасием вскоре после основания Великой Лавры в 962–963 гг. — с небольшими изменениями повторяет студийский устав.³⁹

Этот типикон студийского типа обогащался литургически с развитием синтеза савваитской и константинопольской практики и распространялся повсеместно. Первый подобный усовершенствованный типикон был составлен Алексием, игуменом Студийского монастыря, а затем патриархом Константинополя 1025–1043 гг., для монастыря, основанного им возле столицы. Именно этот типикон, сохранившийся ныне лишь в шести славянских рукописях,⁴⁰ Св. Феодосий Печерский перевел на старославянский в XI в. и ввел как Устав Киево-Печерской Лавры, т. е.

Ktitorikon und sein literarhistorischer Kontext. — ОСР. Это исследование (из его лицензиатской диссертации, написанной под моим научным руководством в Папском Институте восточных исследований в Риме) дает максимально возможный тщательный анализ и типологию типикона, включая полное перечисление известных сохранившихся типиконов, опубликованных (с выходными данными) и неопубликованных.

³⁸ По поводу литургических кодексов в ранних латинских монастырских уставах см.: *Taft R. F. The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*. Collegeville, 1986. Chs. 6–7.

³⁹ В их современном виде наиболее ранние студийские уставы, Устав Студия и Устав Афанасия из Великой Лавры, относятся соответственно ко времени после Св. Феодора (ум. 826 г.) и Св. Афанасия, который умер в самом начале XI в. По поводу этих документов см.: *Taft R. F. Mount Athos:... P. 182–184.*

⁴⁰ Эти рукописи перечислены в: *Petras D. The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod — St. Sophia 1136*. Cleveland, 1991. P. 9–10, выдержка из докторской диссертации в Папском Институте восточных

пещерного монастыря в Киеве, колыбели православного монашества у восточных славян. С Украины он распространился по всей Руси и Московскому государству.⁴¹

К началу XII в. усовершенствованный студийский синтез появился также в Великой Греции в полном варианте в типиконе Сан Сальваторе из Мессины (1131 г.).⁴² Его можно найти в Иверском монастыре на горе Афон в типиконе Георгия III Мтацминдели (ок. 1009 — ум. 29 июня 1065 г.), т. е. «Агиорита»,⁴³ восьмого игумена Иверского монастыря примерно с 1044 г. до его отрешения в 1065 г. Его типикон, основанный на константинопольском оригинале, датируемом временем до 906 г., был переведен на грузинский между 1043 и 1044 гг., до игуменства Георгия. Он сохранился в нескольких грузинских рукописях, самую раннюю из которых относят к XI в.⁴⁴ Этот ключевой документ, первое полное описание литургической жизни на Афоне, показывает, что самое раннее святогорское богослужение следовало студийскому обычью, который к этому времени был уже амальгамой студийских обычаяев — Фως ἥλαρον (Свете тихий) во время вечерних молитв, палестинского ὄφρος (утрени) с каноном и т. д. — с обрядом Великой церкви.⁴⁵

Слияние, завершившееся к XII в., придало более сдержанным молитвам палестинских пустынников ритуальную торжественность, дав им то, что Арранц называет «ярко выраженной

исследований в Риме под научным руководством М. Арранца, содержащей исследование и частичный перевод третьей из старейших рукописей (XII в.) — Новгород Св. София 1136.

⁴¹ Taft R. F. Mount Athos:... P. 184.

⁴² Arranz M. Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115, AD 1131. — OCA. 185. Roma, 1969.

⁴³ От Mt'actminda, или «Святая гора».

⁴⁴ Полные сведения в: Taft R. F. Mount Athos:... P. 185—186, к которому следует добавить последнее исследование, посвященное Иверскому монастырю на Афоне по одному из произведений Георгия: Martin-Hisard B. La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos. — Revue des études byzantines. 49. 1991. P. 67—142.

⁴⁵ Taft R. F. Mount Athos:... P. 186.

византийской окраской, определенной склонностью к соборной традиции, важную роль отводившей пению в ущерб Псалтири...».⁴⁶ Все это станет постоянными чертами византийского богослужения суточного круга.

К XII в. этот студийский обряд, который Арранц называет «традицией византийского Запада», чтобы отличать его от «восточного», или палестинского, неосавваитского синтеза, можно было встретить на Афоне и на Руси, в Грузии и Южной Италии.

Новая Страстная седмица и пасхальные службы

Неотъемлемой частью этого, в значительной степени монашеского взаимного обмена является постепенное оформление византийской Страстной седмицы и Пасхальной всенощной службы: также синтез элементов обрядов Иерусалима и Великой церкви, который начался в этот период и закончился лишь в следующий.⁴⁷

Церковная музыка

Изменения, имевшие место в этот период, оказались на всех сторонах византийской церковной жизни. Музыкoved Оливер Штраук, например, отмечает этот процесс на основе источников

⁴⁶ Arranz M. Les prières presbytérales des matines byzantines. — OCP. 38. 1972. P. 85.

⁴⁷ Janeras S. Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices. — AL. 12. = SA. 99. Roma, 1988 и мои рецензии в: OCP. 56. 1990. P. 227-229; Bertonière G. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. — OCA. 193. Roma, 1972. esp. P. 279-301; Taft R. F. In the Bridegroom's Absence...; *Idem*. A Tale... *Idem*. Holy Week in the Byzantine Tradition. — Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West. — BELS 93. Roma, 1997. P. 67-91.

его области. В Константинополе изначально можно увидеть две традиции: соборную и монастырскую, как параллельные, но независимые, с легким преобладанием соборной. Затем, в процессе их взаимного влияния, монашеский обряд постепенно стал выходить на первый план, достигнув преобладания в XI в.⁴⁸ Димитрий Кономос отмечает ту же эволюцию в своем исследовании поздневизантийских киноников, или причастников.⁴⁹ В самих ранних из сохранившихся музыкальных рукописей были изначально две независимые традиции: монастырская певческая традиция, и остатки ранней, единообразной первичной соборной мелодии.⁵⁰ Эти два течения первоначально развивались каждое по своему пути, но их взаимопроникновение может быть отмечено к середине XI в. в триодном кодексе *Vatopedi 1488* (ок. 1050 г.) и в кодексе *Grottaferrata Gb 35* (около 1100 г.).⁵¹

Церковная архитектура и иконография

Более ощутимыми на конкретном уровне народного благочестия были изменения в архитектуре, внутреннем убранстве и литургическом оформлении церкви. Как показал Мэтьюз, после иконоборчества каждая отдельная черта первоначального константинопольского устройства церкви изменилась. Наиболее значительные среди них — большие одноапсидные церкви базиликального стиля с большим атриумом, нартексом и много-

⁴⁸ Strunk O. Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 137 и *passim*.

⁴⁹ См.: Conomos D. E. The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985 и мои рецензии в: OCP. 54. 1988. P. 244–246; также в: Worship. 62. 1988. P. 554–557.

⁵⁰ Conomos D. E. The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle:... P. 65–71 esp.

⁵¹ Ibid. P. 67, где цитируется Triodium Athorum. Ed. E. Follieri, O. Strunk. — MMB. Series principalis IX. 1–2. Copenhagen, 1975; Specimina notationum antiquiorum. Ed. O. Strunk. MMB. Series principalis VII. Copenhagen, 1966. Plates 34–42.

численными монументальными наружными входами со всех сторон, включая внешние входы на галереи, которые окружали неф со всех сторон, кроме восточной (алтарной) части. Для интерьера была характерна необыкновенная открытость планировки, без внутренних делений, без боковых апсид, пастофориев или вспомогательных помещений где-либо на первом этаже (сосудохранилище, или ризница, являлось отдельным зданием, находившимся снаружи). Алтарная преграда была выполнена открытой: все, что происходило внутри, было видно. В самом деле, как бы для того чтобы удостоверить это, алтарь стоял перед апсидой, а не внутри нее, ибо в апсиде был престол и седалище (сүйфровов), возвышающееся на несколько ступеней, так чтобы легко можно было видеть церковный синклит. Монументальный амвон занимал центральную часть нефа, часто соединяемый с открытым алтарем проходом — солеей. Убранство, обычно в виде мозаики, было чрезвычайно редким.

Многочисленные небольшие церкви после иконоборческого периода «свернулись внутрь»: без атриума или монументальных входов; с алтарем, отступившим в цовое трехапсидное закрытое святилище, достаточно малое, чтобы быть полностью покрытым фресками; слишком маленькие, чтобы иметь хоры, монументальный амвон, солею, приподнятый синтрон; не нуждающиеся более в сосудохранилище, ибо дары отныне готовились в новом приделе или боковой апсиде, в северо-восточной части здания. Подобного провинциального типа церковное здание не сильно отличалось от своих предшественников в столице в до-иконоборческий период.⁵²

Новый Евхологий, новый Типикон, новая Божественная литургия, новая литургическая музыка, новая иконография, новая архитектура и литургическое убранство церкви, новая мистагогия, чтобы объяснить все это: этим заканчивается средневизантийский синтез.

⁵² Mathews T. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park (Penn.), -- L., 1971. passim, 4 esp. Ch.; Taft R. F. The Great Entrance... P. 179–191.



Глава VI

СРЕДНЕВИЗАНТИЙСКИЙ СИНТЕЗ

Хотя средневизантийский синтез и внес значительные изменения в церковный обряд по сравнению с тем, что имело место в ранневизантийский период,¹ из этого, на мой взгляд, отнюдь не следует, что не было естественного продолжения православной традиции. Та же самая теология лежит в основе мистагогии и иконопочитания в постиконоборческой Византии. И как отмечалось в главе III, оба аспекта теологии — церковное здание и ритуал церковной службы как отражение таинства спасения, и церковное здание и ритуал церковной службы как космическое и эсхатологическое отражение Царства Небесного и его богослужения — оба эти аспекта дали о себе знать уже около 730 г. в толкованиях Германа на последование церковной службы и здание, где совершаются таинства. Можно бесконечно спорить о том, что появилось раньше — яйцо или курица, и я отнюдь не стремлюсь решать вопрос о причинно-следственной связи, хотя я думаю, что таковая имеется между теорией иконопочитания, с одной стороны, и более образной мистагогией литургического «напоминания»,

¹ Ранее (гл. I, прим. 10) я старался не пользоваться этой периодизацией византийской истории, но в данном контексте она подходит достаточно удачно для периода от иконоборчества до латинского завоевания.

опирающейся на предметно-изобразительный фон, — с другой. Но все они являются в равной степени определяющими в византийском богословии этого периода и демонстрируют, на мой взгляд, победу монастырского «народного» благочестия над более возвышенным и символическим подходом к богослужению.²

Новая иконография

Поскольку богословское истолкование нового типа благочестия было канонизировано в литургических комментариях, оно могло быть доведено до широких масс только через ритуал церковной службы и его декоративный фон: через характер ритуала и убранство церковного здания, каким оно сложилось на рубеже X–XI вв. в течение студийской эры, которой была посвящена предыдущая глава.

Есть сведения о предметно-изобразительном декоративном убранстве церковного здания в позднеантичной Палестине и до студийской эры. Ритор начала VI в. Хорикий из Газы, описывая церковь Св. Сергия в Газе, построенную, видимо, до 536 г., отмечает, что она была целиком расписана фресками, изображающими более 25 сцен из жизни Иисуса от Благовещения до Вознесения.³ Но Газа — не Константинополь, и самое раннее

² Значительно подробнее я останавливаюсь на этих разногласиях в работе: *Tast R. F. The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm.* — DOP. № 34–35. 1980–1981.

³ Laudatio Marciani I. 47–72. Ed. R. Foerster, E. Richtsteig. — Choricii Gazaei opera. Lpz., 1929. P. 78ff., цитируемая в: Mango C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453. — Sources and Documents in the History of Art Series. Englewood Cliffs (N. J.), 1972. P. 32–33, 60–68. Другое, предположительно палестинское свидетельство, приписываемое Иоанну Дамаскину, — трактат против императора-иконоборца Константина V Кобилятника (741–775 гг.): *Adv. Constantium Cabalinum.* — PG. T. 95. Col. 309–344; о декоративном убранстве церкви, ср. гл. 3 и 10: PG. T. 95. Col. 313–316, 325–328. В действительности эта работа была написана

свидетельство о подобном декоративном убранстве в обряде Великой церкви принадлежит патриарху Фотию (858–867 гг., 877–886 гг.), который описывает мозаики Фаросской церкви Богоматери (дворцовой часовни, или главного святилища императорского дворца). Описываемая декоративная предметно-изобразительная программа находилась еще в зачаточном состоянии, поскольку здесь еще нет упоминания о праздничном цикле. «На самом потолке — в красочных мозаичных кубиках — изображена человеческая фигура, напоминающая Христа. Создается впечатление, что Он обозревает землю, определяя ее упорядоченное устройство и управление, — настолько художник был вдохновлен идеей передать хотя бы только посредством формы и цвета заботу Создателя о нас. В сегментах свода у самого верха полусфера изображены сонмы ангелов, сопровождающих нашего общего Господа. Апсида, которая поднимается над алтарем, озарена лицом Пресвятой Богородицы, простирающей Свои пречистые руки, благословляя нас, жизнь и безопасность императора, подвиги его в борьбе с врагами. Хор апостолов и мучеников, а также пророков и патриархов заполняет всю церковь своими ликами и делает ее прекрасной...»⁴

Иоанном Иерусалимским, синкллом патриарха Феодора Антиохийского (750/51–773/74 гг.), ок. 764 г., и позже была переработана в Константинополе ок. 787 г. Ср.: *Hoeck J. M. Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung.* — ОСР. 17. 1951. Р. 26. прим. 2, где цитируется: Мелиоранский Б. М. Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за Православие в VIII в. СПб., 1901. Шульц (*Schulz H. J. The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression.* N. Y., 1986. Р. 52–54) анализирует этот документ и цитирует по-английски соответствующие отрывки.

⁴ Homily 10.6. Перевод (слегка модифицированный) из: *Mango C. The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. Cambridge (Mass.), 1958.* P. 186; *Idem. The Art...* P. 186. Ранее считалось, что это поучение относится к новой церкви, торжественно открытой в 880 г. при Василии I. По вопросу об авторстве см.: *Idem., Jenkins R. J. H. The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius.* — DOP. 9–10. 1955–1956. P. 123–140; *Mango C. The Art...* P. 185.

Можно говорить о том, что и ранее современники приписывали символическое значение различным частям церковных зданий Константиноополя,⁵ и в Св. Софии были элементы образно-декоративного искусства,⁶ но широкое использование образно-декоративного искусства начинается в Константинополе только в средневизантийский период, следующий за окончательным поражением иконоборчества в 843 г., когда была разработана система иконографии, которая должна была донести внутренний смысл богослужения до тех, кому недоступны были литературные труды Германа.⁷

Эти иконографические программы отражают двухъярусный символизм новой мистагогии, который мы видим у Германа: [1] космическое, небесно-литургическое видение, унаследованное от Максима Исповедника, и [2] «материальная», «напоминальная» схема с ее ясным, наглядным предметно-декоративным планом, последовательно, эпизод за эпизодом отражающим в росписях на стенах храма сцен истории спасения. В космической, или иерархической схеме церковь и ритуал являются образом церкви данного

⁵ Mango C. The Art... P. 6, 13, 24, 57–60.

⁶ Ibid. P. 87, 89; cp.: Mango C. Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. — Dumbarton Oaks Studies. 7. Wash., 1961; Idem. The Mosaics of Hagia Sophia. Ch. VIII. P. 47–60. in: Kähler H. Hagia Sophia. N. Y., — Wash., 1967.

⁷ Об эволюции декоративного убранства церкви средневизантийского периода см., особенно: Lafontaine-Desogne J. L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261. — Actes du XV^e Congrès international d'Études byzantines, Athènes — Septembre 1976. Athens, 1979. I. P. 287–329 + planches XXVI–XXXIII; тж. Demus O. Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. L., 1948. New Rochelle (N. Y.), 1976; Demus O., Diez E. Byzantine Mosaics in Greece. Hosios Lucas and Daphni. Cambrige (Mass.), 1931; Dufrenne S. Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra. — Bibliothèque des CA. IV. P., 1970; Giordan E. Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms. — Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft. I. 1951. P. 103–134; Mathews T. F. The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration. — Perkins Journal. 41.3. July 1988. P. 11–21.

периода, где в процессе богослужения на находящихся в нефе нисходит небесная благодать из божественной обители (алтаря) от небесного богослужения (литургии, отправляемой там), которая, в свою очередь, предвосхищает грядущее достижение этой небесной обители (эсхатологическое), когда мы войдем в эту обитель во славе. Симеон Солунский (ум. 1429 г.), последний из классических византийских мистагогов, синтезировал это видение в гл. III своего трактата «О святом храме»: «Церковь, как дом Бога, есть образ всего мира, ибо Бог присутствует повсюду и над всем... Алтарь — символ высших, пренебесных сфер, где, как сказано, находится престол Божий и Его обитель. Именно этот престол символизирует алтарь. Небесные иерархии находятся повсюду, но здесь им сопутствуют священники, которые занимают их место. Епископ символизирует Христа, церковь (неф) символизирует видимый мир... Снаружи находятся низпие миры, существа, живущие неразумно и не имеющие высшей жизни. Алтарь вмещает епископа, который символизирует богочеловека Иисуса, чьи всемогущие силы он преподает. Другие священнослужители представляют апостолов и особенно ангелов и архангелов, каждый соответственно его чину. Я упоминаю апостолов с ангелами, епископов и священников, ибо существует только одна Церковь там, наверху, и здесь, внизу, с тех пор как Бог сошел к нам и жил среди нас и совершил то, зачем Он был послан, ради нашего блага. И это действие едино, как жертва нашего Бога, причастие и созерцание. И оно выполняется и там, наверху, и здесь, внизу, но с той разницей, что наверху оно совершается без какой-либо прикровенности или символов, а здесь оно выполняется символически...»⁸

В «материальной», «напоминальной» схеме святилище с его алтарем является в одно и то же время: святая святых скинии завета Моисея; великой горницей Тайной Вечери; Голгофой распятия; святым гробом Воскресения; из него нисходят, дабы озарить омраченный грехами темный мир, Святые Дары вознесшегося Бога — Его Слово, Его плоть и кровь. Этот второй уровень особо

⁸ PG. T. 155. Col. 337-340.

акцентирован у Германа: «Церковь — рай на земле, где Господь Небесный пребывает и повелевает. Она символизирует также распятие, положение во гроб и воскресение Христа. В славе своей она выше скинии завета Моисея с ее искуплением и святая святых, имеющая прообразами патриархов, основанная на апостолах, украшенная в иерархах, достигшая совершенства в мучениках... Святой алтарь символизирует место, где Христос был положен во гроб, на котором лежит истинный и небесный хлеб, таинственная и бескровная жертва, Его плоть и кровь, отданые верующим, как пища вечной жизни. Это также престол Господень, на котором покоятся воплотившийся Бог... и подобно столу, за которым Он сидел среди Своих учеников во время Тайной Вечери... он имеет прообразом стол Ветхого Завета, на котором лежала манна, которая есть Христос, сошедший с небес».

В иконографии и ритуале церковной службы это двойное видение принимает наглядную и динамическую форму. С центрально-го купола над всей системой доминирует образ Пантократора (Вседержителя), объединяя в единое целое обе схемы — иерархическую и предметно-изобразительную. Движение в рамках иерархической схемы — вертикальное, поднимающееся от присутствующей молящейся общины, собравшейся в центральном нефе, вверх, через сонмы святых, пророков, патриархов и апостолов к Господу на небесах, окруженному ангельскими хорами.⁹ Предметно-изобразительная схема, или схема, основанная на последовательном изображении в образах эпизодов истории спасения, простирается наружу и вверх от алтаря и художественно и богословски объединяется с иерархической схемой. На этом фоне церковная община празднует таинство своего искупления вместе с богослужением Небесной Церкви. Она дарует таинство Завета Христа через простертые руки Богоматери. Все это становится доступным пониманию неграмотных людей через таинство иконографической схемы. Действительно, только в процессе церковного богослужения символизм церкви оживает и становится

⁹ Ср. с замечаниями Манго в: *Mango C. The Mosaics...* P. 48.

чем-то большим, чем статическое воплощение вселенной в видимых образах, какой ее видят глаза христиан. Согласно христианской вере, динамическая связь между «тварным» и «нетварным» миром осуществляется Христом в Завете Его крови, по которому евхаристия оживляет, укрепляет и обновляет. Эта динамическая связь выражена и во внутренней архитектуре церкви, и в расположении изображений на стенах.

Иконостас, отгораживающий святилище, где осуществляется таинство Завета, олицетворяет связь между небом и землей.

Выше и позади алтаря, на стене центральной апсиды алтаря изображено причастие апостолов. Это не историческая Тайная Вечеря, а Христос, небесный первосвященник, окруженный ангелами, дарующий причастие двенадцати. Среди участников изображенного события можно видеть также Св. Василия и Св. Иоанна Златоуста, чьи литургические последования содержат то же самое таинство. Они держат в руках литургические свитки, как бы принимая участие в чинопоследованиях, совершающихся перед ними на земном и одновременно небесном алтаре. Над алтарем, в конхе алтарной апсиды, находится изображение Богородицы. Ее руки простерты в положении оранты, как бы моля (Бога) за нас и помогая своими руками донести наши молитвы до Пантократора в куполе над ней. С Ней, в нимбе Ее чрева, находится младенец Христос, образ воплощения, который делает это жертвеннное заступничество возможным; образ Марии-Церкви выступает как чрево Богородицы, снова и снова рождающее Иисуса в сердцах людей. Над этим, в верхней части алтарной арки, изображен престол Божьего суда, где должно осуществляться жертвеннное заступничество перед Богом. Из алтаря фрески литургических празднеств, изображающих историю спасения во Христе, простираются вдоль стен церкви по часовой стрелке горизонтальными «поясами», подобно обручам, связывая историю спасения прошлого со спасительным обновлением настоящего.¹⁰

¹⁰ Принято считать, что изображенные таинства спасения позднее были стандартизированы как «Двунадесятые праздники», но это лишь

Новая архитектура

Поскольку предметом нашего исследования является собственно богослужение, я оставляю изучение предметно-изобразительного фона историкам искусства. Замечу, однако, что эта предметно-изобразительная система тесно связана с изменениями в церковной архитектуре, которые были в равной степени важными с точки зрения литургической перспективы. Как отмечает Кирилл Манго, такие унитарные, хотя и двухплановые предметно-изобразительные системы были осуществимы только в постюстиниановский период, когда крестово-купольный интерьер значительно меньших по размеру церквей «могло было уже охватить одним взглядом (не было боковых приделов), так что с точки зрения проблемы декоративного убранства интерьер храма мог рассматриваться как единое целое».¹¹ Такое радикальное изменение места действия и масштаба произошло отчасти в связи с социально-политической и экономической ситуацией в этот период. Как следствие «темных веков», на смену

очень приближенная правда. Фактически обнаруживаются многочисленные варианты перечней этих так называемых «Великих праздников». Только 10 перечислены ок. 744 г. в: *Иоанн Евбейский. Sermo in conceptiōnem S. Deiparae 10.* — PG. T. 96. Col. 1473C–1476A: Благовещение (т. е. зачатие) Марии, Рождество Богородицы, Благовещение Гавриила, Рождество Христово, Сретение, Богоявление, Преображение, Пасха, Пятидесятница (я обязан этой ссылкой Александру Петровичу Каждану). Официальный литургический перечень в окончательном варианте будет включать следующие 12 праздников, дающихся здесь в порядке, соответствующем византийскому календарю: Рождество Богородицы (8 сент.), Воздвижение Креста Господня (14 сент.), Введение Богородицы во Храм (21 ноября), Рождество Христово (25 дек.), Богоявление (6 янв.), Сретение (2 февр.), Благовещение (25 марта), Вербное Воскресение (Вход Господень в Иерусалим), Вознесение, Пятидесятница, Преображение (6 авг.), Успение (15 авг.). Иконографические схемы также включают Воскресение (Пасху) — праздник праздников — и Распятие (Страстную пятницу), которое никогда не числится литургически среди Великих Праздников.

¹¹ Mango C. The Mosaics... P. 48.

монументальной архитектуре юстиниановского периода пришли средне- и поздневизантийские церкви, часто просто миниатюрные по сравнению с прежними. С уменьшением здания церкви литургическая жизнь становилась более компактной и более «частной». Великолепие городских обрядовых шествий и ритуалов в базиликах поздней античности, рассчитанных на литургическое пространство, включавшее в себя город и приспособленное к величественным размерам Святой Софии, отныне разыгрывалось в значительно сократившемся пространстве.

Монашеское влияние, растущее в Константинопольском патриархате после иконоборчества, сыграло роль в этой эволюции. Монастыри стали более богатыми, более автономными и более могущественными, особенно городские студийские монастыри, находившиеся в тесном контакте с мирскими церквами. Не случайно в последние столетия в Византии было построено намного больше монастырских церквей, нежели мирских.¹² Монастырское богослужение не было основано на шествиях. Напротив, оно носило затворнический, домашний характер, будучи ограничено зданиями монастыря.

Сокращенный ритуал и его символизм

Эта вынужденная пространственная ограниченность ритуала церковной службы стенами продолжавших уменьшаться церковных зданий сопровождалась тенденцией ко все большей его символизации. Обряды, некогда имевшие практическую цель, изживают свой первоначальный смысл и для их выживания становится необходимой их реинтеграция в новую систему. В ходе этого процесса подобные реликты часто приобретают новую символическую интерпретацию, не имеющую отношения к их происхождению или первоначальной цели.

¹² Mango C. Byzantine Architecture. In: History of World Architecture. N. Y., 1976. P. 197-198. Ch. 7-8 *passim*.

Классический пример — опять-таки входное шествие, с которого начинается чинопоследование евхаристии. Первоначально это было торжественное шествие-вход в церковь со строгими продольными линиями, соответствовавшими продольной оси ранних базилик.¹³ Новый ритуал, хотя все еще внушительный, оказался замкнутым внутри сильно уменьшившихся в размере церквей с центральной планировкой. Некогда грандиозное входное шествие, сократившееся до минимальных перемещений внутри крошечного пространства центрального нефа, превратилось в рудименты первоначально масштабного обряда вхождения в церковь извне, описанного в итало-греческой Входной молитве, сопровождавшей этот обряд и зафиксированной в некоторых рукописях литургии Св. Иоанна Златоуста: «Благодетель и Создатель всего сущего, прими церковь, что приближается. Даруй нам все, что есть благо для нас, укажи нам путь к совершенству, сделай нас достойными Царства Твоего...»¹⁴

В новой системе две процессии входа, сокращенные до ритуального появления священнослужителей из-за алтарной преграды, продолжают свое существование в уменьшенном масштабе, переосмыслиенные как Богоявление. В первой процессии, или малом входе, который открывает литургию Слова,^{*} Евангелие выносится из алтаря, проносится через центральный неф и уносится обратно. Считается, что это означает явление нам Христа в образе Слова. Великий вход в начале литургии верных был

¹³ Mathews T. F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park (Penn.), — L., 1971. P. 144.

¹⁴ LEW. 312. P. 15–30 (прав. кол.). О происхождении этой молитвы см.: Jacob A. La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIII^в–XII^в siècles). In: Eucharisties d'Orient et d'Occident. 2. Lex orandi. 47. P., 1970. P. 117–118; Idem. Zum Eisodosgebet der byzantinischen Chrysostomsliturgie des Vat. Barb. gr. 336. -- Ostkirchliche Studien. 15. 1966. P. 35–38.

* «Литургия Слова» — термин латинского происхождения, применяемый в современной науке для обозначения либо только чинопоследований чтения Апостола и Евангелия (так в данном случае), либо всей литургии оглашенных. — Прим. ред.

некогда также функциональным входом в церковь из находящегося снаружи сосудохранилища с хлебом и вином, приготовленными для литургии заранее. Сведенная к торжественному пронесению хлеба и вина с жертвенника в алтаре через центральный иеф и обратно в святилище для возложения на алтарь, эта церемония, как считается, показывает путь Христа, ведомого на жертву, и служит прообразом Его явления нам в таинстве причащения Его плоти и крови. Эти два предвосхищенные таким образом события как бы осуществляются в двух последующих ритуальных появлениях из-за святилища алтаря: выхода диакона с книгой Евангелия для чтения и выхода священнослужителя, возглавлявшего служение, для раздачи Святых Даров во время причащения.

Эта тенденция к уменьшению масштабов также повлекла за собой впоследствии еще большую «конфиденциальность» литургии. Не только шествия сократились до ритуализированной копии, не имеющей никакого значения и заканчивающейся, практически не успев начаться — внутри самой церкви ритуальное действие было перенесено в еще более замкнутое святилище (алтарь). Увеличение числа домовых церквей со своим клиром является еще одним признаком отхода от монументальных публичных богослужений с переходом к более «домашнему» богослужению монастырского типа.¹⁵

¹⁵ См.: Mathews T. F. «Private» Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Reappraisal. — CA. 30. 1982. P. 125-138.

Изменения в церковном устройстве, возникшие в результате рассмотренного процесса

В результате вышеописанного процесса во внутренней планировке церкви произошли многочисленные изменения:¹⁶

1. атриум исчез, а число дверных проемов резко сократилось;
2. от внешнего сосудохранилища (*σκευοφύλακιον*) отказались. Его заменил пастофорий;
3. приподнятое седалище (*σύνθρονον*) исчезло из апсиды;
4. большой амвон был перемещен из середины центрального нефа, резко уменьшен в размере, смешен в сторону от центра или даже убран совсем, так как провозглашение Слова стало ритуальной формальностью: даже проповедь обычно сводилась теперь к чтению готового текста из какого-либо сборника гомилий.¹⁷

Обратное влияние новой интерпретации на текст

Не только архитектура церковного здания, иконография и ритуал оказались затронутыми в ходе этого процесса. Ритуал богослужения имеет как внутреннюю, так и внешнюю историю, которые диалектически взаимодействуют. Это особенно типично для византийского Востока, где духовное понимание ритуала весьма существенно влияет на развитие его символических форм.¹⁸ Ко времени Германа этот новый, антиохийский вид ритуала богослужения уже начал плести свое аллегорическое кружево не

¹⁶ См.: *Taft R. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom.* — OCA. 200. 2nd. ed. Roma, 1978. P. 178–194.

¹⁷ См. статью автора «*Sermon*» in: ODB. Vol. 3. P. 1880–1881.

¹⁸ Об истории взаимодействия обряда и интерпретации в византийском богослужении особенно ценный материал в: *Schulz H.-J. Op. cit.*

только для ритуала входа, но и для обрядов, предшествующих ему или следующих за ним.

Особенно явственно это находит подтверждение в «материальной» предметно-изобразительной интерпретации великого входа как погребального шествия Иисуса.¹⁹ Отныне все литургическое действие до и после перенесения Даров стало интерпретироваться исходя из того, что Дары у входа символизируют тело уже распятого Бога. Это стимулировало: эволюцию проскомидии, или обряда приготовления Даров в начале евхаристии — особенно введение цирореческих стихов Исаии о «Страждущем рабе» при приготовлении евхаристического хлеба, который интерпретировался как жертвенный агнец Господа Бога нашего;²⁰ возрастание торжественности ритуала великого входа самого по себе и его символизации; результирующее умножение тропарей с погребальными мотивами при возложении Даров, каждении и покрытии Даров на алтаре (с этого времени интерпретируемое как символ положения во гроб тела распятого Христа, умащивание Его благовониями, заворачивание в плащаницу). Все это служит свидетельством не только неизбежного совершенствования ритуала, но также и развития благочестия и глубины восприятия. В данном случае не только интерпретируется существующий текст и ритуал, но и происходит как бы обратное воздействие, стимулирующее текстуальные и ритуальные изменения.

Новая литургическая книга: диатаксис

Эти эволюционные изменения, особенно их почти чрезмерные преувеличения в некоторых средневековых монастырских

¹⁹ По этому вопросу в целом см.: *Taft R. F. The Great Entrance... index P. 467: Great Entrance, symbolism: cortege and burial of Christ; Idem. The Liturgy... P. 53ff.*

²⁰ История проскомидии суммируется в: *Descoedres G. Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. — Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa. Bd. 16. Wiesbaden, 1983. Kap. 6.*

рукописях, неизбежно вели к появлению новой лiturгической книги: *диатаксиса*, или Устава. Это было наставление, состоящее из отдельных рубрик, описывающих шаг за шагом, как именно должен выполняться ритуал. К X в. можно уже видеть первые намеки на кодификацию рубрик. В Италии эти наставления часто включались прямо в лiturгический текст. В Константинополе и на горе Афон отдельные наставления, состоящие из рубрик, начали увеличиваться в количестве в период между XII и XV вв. — особенно, чтобы сдерживать нарастание изменений, вносимых в проскомидию. Подробнее я остановлюсь на этих диатаксисах в конце следующей главы.²¹



²¹ См.: *Taft R. F. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite.* - DOP. № 42. 1988. P. 192–194.



Глава VII

НОВО-САВВАЙТСКИЙ СИНТЕЗ

Как мы уже отметили, в результате победы монашества над иконоборчеством монахи оказались в лучшем положении по сравнению с белым духовенством. Процесс монастизации (возрастания роли монашеского элемента), имевший место еще до IV крестового похода (1204 г.),¹ усилился во время латинского завоевания (1204–1261 гг.), когда сильно ослабленное белое духовенство оказалось не в состоянии поддерживать Ἀσματική Ἀκολούθια, то есть песненное последование Великой церкви и вынуждено было согласиться на следование богослужебным уставам монашеского происхождения. После прихода к власти Палеологов (1259–1453 гг.) византийская Церковь продолжала оставаться очень важной силой в жизни общества, особенно во время исихастского возрождения, начавшегося на горе Афон.² Но отныне это была Церковь под

¹ Strunk O. Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 137.

² См.: Nicol D. M. Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. Cambridge, 1979. esp. Ch. 2; Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.), 1974. P. 56–170; *Idem. A Study of Gregory Palamas.* L., 1964. esp. part I [рус. пер.: И. Мейендорф. Святитель Григорий Палама. Жизнь и труды. СПб., 1997 (*Subsidia byzantinorossica*, 2)]; По поводу воздействия исихастского движения на богослужебную практику см.: Taft R. F. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite. — DOP. № 42. 1988. P. 190–194.

главенством монашества не только в том, что касается ее управления и духовного влияния, но и литургической практики.

От студентов к агиоритам (святогорцам)

Ранний упадок студийских монастырей и подъем афонского монашества являются ключевыми факторами этой эволюции. В Константинополе студийские монастыри сохраняли свои позиции как главная форма городского иночества вплоть до XIII в. В других местах, однако, монастырские центры стали смещаться к западу, поскольку под давлением турецкой угрозы на востоке империи центр византийского иночества переместился из Малой Азии ближе к монашеским центрам Греции. Уступка Константинополя латинянам с 1204 по 1261 г. явилась жестоким ударом по византийской культуре и обществу. Однако вакуум, возникший в результате ослабления императорской власти, привел к подъему престижа и авторитета Церкви. Юрисдикция над городом Афон, принадлежавшая ранее императору, перешла в 1312 г. к патриарху, и иночество продолжало процветать на территории, оставшейся от «Империи проливов» в Европе.³ Это святогорское иночество, несмотря на свое студийское происхождение, впоследствии отказалось от строгих форм студийского монашества в пользу более структурно свободного савваитского иночества лавр и келий малых монастырей Палестины.⁴ В том, что касается, по крайней мере, богослужения, этот процесс уже имел место в самом Константинополе. К XII в. савваитский вариант во втором поколении начал проникать в богослужение студийских монастырей столицы. Это было начало новой эпохи, последняя стадия формирования современного византийского обряда.

³ См.: *Kazhdan A. et alii. Byzantium, History of.* — ODB. Vol. I. P. 358—382.

⁴ Более подробно см.: *Taft R. F. Mount Athos:...*

Ново-савваитский синтез

Я называю это ново-савваитским синтезом. «Ново» — дабы отличить его от студийского обряда, который, как отмечено в главе V, являлся ранним синтезом савваитских элементов с константинопольским обрядом. В той главе дан очерк длительного лингвистического взаимообмена между Иерусалимом и Константинополем, особенно в период студийской реформы. Взаимообогащение усилилось в период, последовавший за крушением святоградского богослужения в результате разрушения иерусалимского храма (базилики Воскресения или Гроба Господня, как его называют на Западе) калифом аль-Хакимом в 1009 г. С XI в. палестинские монахи перерабатывали студийский синтез в соответствии со своими нуждами. Это особенно касается порядкаочных бдений (*агроптия*) и, далее, канона повседневной борфрос (утрени) и количества псаломнения.⁵

Первым этот процесс описал Никон Черногорец (ок. 1025—после 1088 гг.), монах монастыря Богородицы, расположенного на Черной Горе к северу от Антиохии в Сирии. Он первым использовал слово «Типикон» для этих новых монастырских уставов. В своем духовном завещании, предпосланном его Типикону, он говорит: «Я нашел и собрал различные Типиконы студитов и Иерусалима, и ни один из них не находился в соответствии с другим: ни один студийский с другим студийским, ни один иерусалимский с другим иерусалимским. В сильном изумлении я принялся вопрошать мудрецов и старцев и тех, кто сведущ в этих делах и кто наставлен в том, что касается богослужения — экклисиарха и других — священного монастыря нашего Святого Саввы в Иерусалиме, включая службу игумена...»⁶

⁵ Ibid.

⁶ Введение. 9. Тактикон Никона Черногорца: Греческий текст по рукописи № 441 Синайского монастыря Св. Екатерины. Изд. Н. В. Бенешевич. Вып. I. — Записки ист.-филол. факультета Петроградского Университета. Ч. 139. Петроград, 1917. Ссылки на разделы этого документа будут сделаны в самом тексте. См. также: *Idem*. Описание греческих

Собрав сведения об устройении (*tάξις*) церкви и псалмопения и о различных традициях, устных и письменных, он приспособил их для своих собственных целей (Тактикон, I). Итак, в то время как константинопольский обряд подвергся влиянию монашеского через Палестину, палестинский обряд все более византизировался. И Никон перечисляет различия между обычаями студийских монастырей и Иерусалима. Пристальное прочтение Тактикона (I, 1–23) показывает, что он противопоставляет всего лишь два варианта в сущности одного и того же савваитского обряда. И в том и другом обряде использована та же самая палестинская Псалтирь из двадцати кафизм⁷ — в них просто по-разному распределены обязанности. В утренях в обоих вариантах имеются стихиры на хвалитех и стихиры на стиховне⁸ — но агиополиты опускают стихиры на хвалитех по будням. Есть различия в использовании Великого славословия (Слава в вышних Богу) в утренях (I, 22), к тому же студиты не совершают малые (первые) вечерни до ужина и великие вечерни после него, как подобает согласно палестинской системе *άγρυπνία* (бдений).⁹

Во времена Никона единственным существенным различием между обычаями являлись именно эти *άγρυπνία*. Насельники монастыря Св. Саввы служили всенощную в течение всей ночи накануне воскресений и праздников, в то время как студиты придерживались обычного монастырского порядка вечернего богослужения в следующих службах:

«Необходимо знать, ... что нет бдения в течение всей ночи, но скорее существует последование (*άκολουθία*) во время *ἀπόδειπνον*

рукописей Монастыря Св. Екатерины на Синае. СПб., 1911. 1. Р. 561–601 [Полный текст издан только для славянского перевода: Преп. Никон, игумен Черные Горы. Пандекты. Тактикон. Супрасль, 1795. -- Прим. ред.].

⁷ Разделение Псалтири, охватывающее (в идеальном варианте) девять псалмов, на три части по три (в идеале) псалма в каждой. О византийской псалтирной традиции см.: *Taft R. F. Mount Athos:... P. 181–182.*

⁸ Стихиры — поэтические композиции после стихов Священного Писания.

⁹ *Taft R. F. Mount Athos:... P. 186–187.*

(повечерия), μεσονύκτικον (полунощницы) и ὄρθρος (утрени), согласно Типикону Студия и Святой Горы и, одним словом, согласно обычая монастырских уставов (Тактикон I, 20)».

Следующая примечательная черта ново-савваитского развития заключается в значительном увеличении в количестве псалмопения и в девятипесненном каноне на будничных утренях.¹⁰ Следует, однако, подчеркнуть, что оба обряда — студийский и ново-савваитский — являлись всего лишь различными вариантами одной и той же основной традиции.

Распространение Типикона Св. Саввы

Вскоре ново-савваитский обряд стал популярным повсюду. Причины этого явления не вполне ясны. Некоторые исследователи предполагают, что это произошло благодаря большей простоте и менее строго монастырскому стилю, характерному для периода упадка и расстройства, когда Великая церковь не могла больше поддерживать блеск прежнего соборного обряда Святой Софии с ее большим числом певчих,¹¹ а монашество стало менее строгим, нежели в период становления студийского монашества. В начале XII в. студийский по своей сути Типикон монастыря Пресвятой Богородицы «Благодетельницы» (Евергетиды),¹² одного из наиболее

¹⁰ Ibid. P. 188–190.

¹¹ Это одна из причин, приводимых Симеоном Солунским (ум. 1429 г.): PG. T. 155. Col. 553D, 625B.

¹² Ed: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. I. Киев, 1895. Р. 256–656. Этот огромный материал не включен в новое издание Готье: Gautier G. Le Typicon de la Théotokos Evergétis. Revue des études byzantines. 40. 1982. Р. 5–101. Ср.: Klenots J. Byzantine Liturgy of the Theotokos Evergetis (Codex Athens Ethnike Bibliothek 788) — докторская диссертация в Университете Notre Dame (штат Индиана, США), 1995; доступна в виде микрофильма из University Microfilms International, Ann Arbor. См. также сборники статей: The Theotokos Evergetis and Eleventh — Century Monasticism. Papers of the Third Belfast Byzantine International Colloquium, 1–4 May 1992. Eds. M. Mullet, A. Kirby. — Belfast Byzantine Texts and

крупных киновиальных монастырей столицы,¹³ уже обнаруживает значительное проникновение ново-савваитского материала в студийские монастыри Константинополя. Другие типиконы XII в. немало позаимствовали из правил монастыря Пресвятой Богородицы Евергетиды, в частности Типикон Св. Саввы для сербского монастыря Хиландарь на горе Афон, датируемый примерно 1119 г., является немногим больше, чем сербским переводом его.¹⁴ Более поздние святогорские типиконы после XV в. все принадлежат ново-савваитской традиции.¹⁵ С Афона вслед за афонским исихазмом новый обычай распространился в конце концов почти повсюду.

Повсюду, кроме Южной Италии. Приведу лишь один пример: Димитрий Кономос отмечает для этого периода в полной мере монашеский «расцвет палеологовского музыкального возрожде-

Translations, 6.1. Belfast, 1994; Work and Worship at Theotokos Evergetis 1050–1200. Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium, 14–17 September 1995, Eds. M. Mullet, A. Kirby. — Belfast Byzantine Texts and Translations. 6.2. Belfast, 1997.

¹³ О монастыре см.: *Janin R. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. I.iii: Les églises et les monastères.* P., 1969. P. 178–184; *Pargou J. Constantinople. Le couvent (monastère) de l'Evergétis.* — *Echos d'Orient.* 1906. 9. P. 366–373; 1907. 10. P. 155–167, 259–263.

¹⁴ *Thomas J. The Evergetis Monastery at Constantinople as a Center of Ecclesiastical Reform.* — Eleventh Annual Byzantine Studies Conference. Abstract of Papers. 1985. 18.

¹⁵ *Arranz M. Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique.* in: *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle.* — BELS. 7. Rome, 1976. P. 67; *Idem. Les prières presbytérales des matines byzantines.* — OCP. 1972. 38. P. 86. Note 1; *Idem. Les prières presbytérales de la «Pannychis».* — OCP. 40. 1974. P. 331–332, cf. 342; *Idem. L'office de l'Asmatikos Hesperinos* («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin. — OCP. 1978. 44. P. 113 and note 20. Как показывает Арранц, ранние афонские типиконы отражают студийскую традицию. Большое количество ново-савваитских типиконов издано в.: *Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей...* III. Петроград, 1917. По поводу этих документов см. также: *Bertonière G. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church.* — OCA. 193. 1973. Part II.

ния»,¹⁶ который, подобно другим постстудийским лингвистическим переменам, почти не напел поддержки в Великой Греции, где продолжали использоваться более старые репертуары Асматикон и Псалтикон. Это новое движение в конце концов было систематизировано в первой половине XIV в., накануне подъема исихазма, новым сочинителем — Св. Иоанном Кукузелем из Великой Лавры горы Афон.¹⁷

Торжество исихазма на Афоне: Устав Филофея

В распространении новых савваитских обрядов особая заслуга принадлежит исихасту Филофею Коккину (ум. 1379 г.).¹⁸ С оправданием исихастского учения, утвержденного в качестве официальной доктрины на соборах 1347 и 1351 гг., исихасты оказались победителями в длительной борьбе за преобладание в православной Церкви и получили важные посты в церковной иерархии. Представители исихастов обладали вселенским престолом на протяжении оставшейся части XIV в. Самым знаменным среди них был Филофей, игумен Великой Лавры на Афоне, епископ Ираклий с 1347 г. и дважды патриарх Константинополя (1353–1355 гг., 1364–1376 гг.). Второе восшествие на патриарший престол Филофей ознаменовал периодом интенсивных отношений между Фанаром и поместными православными Церквами за пределами грекоязычного мира. Наряду с преобладанием влияния исихастов в области вероучения, духовной жизни и церковной иерархии, заметно их влияние и в области богослужения.

¹⁶ Conomos D. E. The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985. P. 68.

¹⁷ Ibid. P. 68 и след. Об этом сочинителе см.: Williams E. V. John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century. Yale University dissertation. Ann Arbor (Mich.), 1968. (University Microfilms); Strunk O. Essays on Music... P. 17 и сл. (см. Index. P. 338); Conomos D. E. Koukouzeles, John. — ODB. Vol. 2. P. 1155.

¹⁸ Более подробно см.: Taft R. F. Mount Athos:... P. 190–194.

Будучи игуменом Великой Лавры, Филофей составил два важных устава (*Λιατάξεις*): Устав священнослужения (*Λιάταξις τῆς ἱεροδιακονίας*) для богослужения суточного круга и Устав Божественной литургии (*Λιάταξις τῆς θείας λειτουργίας*) для евхаристии. Для всех практических целей эти Уставы Филофея все еще и сейчас являются руководством для богослужения по византийскому обряду. Рукописи студийской традиции могли еще использоваться на горе Афон в XIV в., до реформы Филофея, однако, как показывают практически все греческие кодексы XIV–XV вв., ново-савваитский чин богослужения, канонизированный Филофеем, перешел границы Южной Италии и в конце концов пробил себе дорогу в первые печатные издания византийских литургических книг.¹⁹

Несмотря на то что все эти книги были напечатаны в Италии, главным образом в Венеции, иногда — в Риме, богослужение по более раннему студийскому обряду все еще имело место в Южной Италии.²⁰ Что касается евхаристии, первое итало-греческое издание, напечатанное в Риме для нужд итало-греческих монахов, все еще сохраняет для проскомидии, то есть приготовления Даров до литургии, местный калабрийский обряд, значительно более простой, нежели Устав Филофея.

Это не удивительно. Даже в монастырях горы Афон в течение XIV в. продолжали составляться и использоваться другие Уставы, соперничая с Уставом Филофея. Понадобилось более дли-

¹⁹ Ibid. Там же и литература вопроса.

²⁰ Еще в 1587 г. Типикон монастыря Гrottafferata, составленный еще в студийской традиции, был принят в монастыре Св. Спасителя в Мессине по велению Папы Сикста V (*Arranz M. Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115. AD 1131. — ОСА. 185. Roma, 1969. P. XXVII*). Работа Аранца «Священнические молитвы утрени...» (*Arranz M. Les prières presbytérales des matines... 1972. 38. P. 91. Note 2.*), основываясь на которой я сделал неточное утверждение в моей работе «Гора Афон» (*Taft R. F. Mount Athos:... P. 192*), приводила к неверному убеждению, что этот Типикон представлял собой сдвиг в сторону Савваитского Типикона. Я благодарен моему коллеге С. Паренти за указание на мою ошибку.

тельное время, чтобы новый обычай распространился в странах византийского влияния за пределами Греции и Константинополя: славянские рукописи воспроизводят новый Устав лишь два столетия спустя. Вместе с тем еще до конца XIV в. Устав Филофея был дважды переведен на старославянский язык,²¹ а ново-саввантский обряд попал на Русь до конца XIV в. при Киприане, митрополите Киева (1381–1382 гг., 1390–1406 гг.), где он постепенно вытеснил старый студийский обряд. Троице-Сергиева Лавра, расположенная к северу от Москвы, приняла его в 1441 г. Он был принят в Новгороде в 1441 г. и к 1494 г. достиг крайних пределов — Соловков на Белом море.²²

К XVI в. почти повсюду местные традиции уступили дорогу новой системе. К XVII в. венецианские издания получили общее распространение, и период формирования византийского обряда, каким мы его знаем, подошел к концу. Ново-саввантский обряд, кодифицированный на Афоне, — по сути своей обряд Великой Лавры в игуменство Филофея — отображает не только победу исихастского монашества над городским студийским вариантом богослужения. Если мы исключим случайное местное использование студийского обряда, мы можем заключить, что ново-саввантский обряд стал обрядом православного мира. И он есть то, что и сейчас мы знаем как «византийский обряд».



²¹ *Taft R. F. Mount Athos:... P. 193 and note 120.*

²² *Arranz M. Les grandes étapes... P. 70–72.*



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- AL — *Analecta Liturgica.* Roma
- ANTF — *Arbeiten zur neutestamentlichen Forschung*
- AOC — *Archives de l'Orient chrétien.* Bucharest, Paris.
- BELS — *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia.* Roma.
- BSGRT — *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.* Leipzig.
- BZ — *Byzantinische Zeitschrift.* München.
- CA — *Cahiers archéologiques.* Paris.
- CJC — *Corpus iuris civilis.* Berlin.
- CPG — *Clavis patrum Graecorum I-V.* Ed. M. Geerard, F. Glorie. *Corpus Christianorum.* Turnhout. 1983-1987.
- CSHB — *Corpus scriptorum historiae Byzantinae.* Bonn.
- DOP — *Dumbarton Oaks Papers.* Washington.
- GCS — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.* — Berlin.
- JÖB — *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik.* Wien.
- JTS — *The Journal of Theological Studies*
- LEW — *Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western.* Oxf., 1896.
- MMB — *Monumenta Musicae Byzantinae.* København.
- OC — *Oriens Christianus.* München.
- OCA — *Orientalia Christiana Analecta.* Roma.
- OCP — *Orientalia Christiana Periodica.* Roma.

- ODB — The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. A. R. Kazhdan. N. Y., — Oxf., 1991. Vol. 1–3.
- PG — *Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiis.*
- SA — Studia Anselmiana. Roma.
- TU — *Texte und Untersuchungen...* Berlin.





ПОСЛЕСЛОВИЕ РЕДАКТОРА РУССКОГО ПЕРЕВОДА

Понять место богослужения в жизни средневекового христианского общества современному человеку почти так же сложно, как и человеку дореволюционной России. Между тем понимать это — одинаково важно и тем, кому желательно знать, что такое христианское богослужение, и тем, кто стремится представить себе, в каких занятиях преимущественно проходила жизнь средневекового христианского общества, в частности византийского.

В так называемых христианских государствах Нового времени, — а Россия Синодального периода была в их числе — богослужение еще сохраняло общественную значимость, но разрыв со средневековым пониманием уже произошел. В Новое время христианскому общественному богослужению была уготована роль официального церемониала для государственного или национального праздника; это ничем не отличалось от роли современных безрелигиозных церемоний или от государственных культов времен язычества. Такое переосмысление христианских обрядов потребовало их существенного пересмотра: прежде всего, радикального сокращения по времени и ограничения в пространстве. Так, многочасовые и иногда продолжавшиеся сутками бдения и религиозные процесии были сведены к нескольким часам церковной службы и минимуму «крестных ходов», едва заметных на фоне городской суеты. Богослужение утратило

роль структурообразующего фактора общественной жизни, особенно городской, превратившись лишь в один из элементов ее «декоративной отделки».

Христианин участвует в общественном богослужении, чтобы научиться молиться самому, чтобы научиться постоянной памяти Божией в течение всей жизни. Только имея память Божию, человек мысленно ставит себя при всяких жизненных обстоятельствах пред лицем Божиим, только тогда он боится согрешить и ищет воли Божией при всяком деле, только тогда он спасается, а не погибает в своем Православии. Публичное богослужение как раз и предназначено специально и исключительно обучению такой молитве, то есть молитве не на одно только время богослужения, а молитве непрестанной на всякий момент жизни, которая должна продолжаться и после церковной службы. Такую молитву, или, иначе, *умное делание*, святые отцы называют «художеством художеств», или «искусством искусств». Если даже обыкновенному ремеслу необходимо учиться продолжительное время, то что сказать относительно молитвы? Средневековое христианское богослужение, становясь одной из основных частей всей вообще общественной жизни, давало любому желающему возможность постоянного обучения ей.

Предлагаемая вниманию читателя книга содержит краткий исторический очерк богослужения Имперского периода церковной истории — того времени, когда Церковь существовала внутри христианской Империи. Автор начинает со времен Константина Великого и заканчивает Византией XV в., но нарисованная им картина будет верна для России вплоть до катастрофических событий царствований Алексия Михайловича и Петра I, когда органическое развитие России было прервано, прежде всего, именно ударом по ее богослужению.

Автор настоящей книги рассматривает время, когда формировалось, развивалось и жило то своеобразное явление, которое он называет «византийским богослужебным обрядом». Оно живо и до сих пор, но претерпело и продолжает претерпевать столь серьезные трансформации, что они потребовали бы отдельного описания. Тем не менее материал, рассматриваемый в книге,

помогает понять нечто большее, нежели просто историческую основу современного богослужения и первоначальный смысл многих сохранившихся до сих пор богослужебных обрядов.

Византийский обряд — это все еще живой корень современного православного богослужения. Его жизнеспособность доказывается всякий раз, когда в каком-либо месте (и особенно в монашеских общинах) православные получают возможность организовать свою богослужебную жизнь без давления всевозможных мирских факторов. Богослужение таких общин — как тому и следует быть — всегда несет на себе отпечаток чисто местных духовных потребностей, но в то же время оказывается молодым ростком древнего византийского обряда...

* * *

Мы сознаем, что в России интерес к истории богослужения не исчерпывается ни религиозным, ни историко-культурным аспектами. Огромный интерес в нашем обществе вызывает теперь и сама историческая литургика — наука об истории и закономерностях развития богослужения. Книга о. Роберта Тафта «Византийский церковный обряд» написана таким образом, чтобы послужить первоначальным введением в эту научную дисциплину.

Такого рода введение, отвечающее современному уровню научных знаний об истории богослужения, появляется на русском языке впервые. Нельзя об этом писать без прискорбия, поскольку именно дореволюционная Российская империя дала миру многих основоположников науки о богослужении христианского Востока — прежде всего, Н. Ф. Красносельцева, А. А. Дмитриевского, Н. И. Карабинова, В. В. Болотова, Б. А. Тураева, К. С. Кекелидзе.¹ Однако скорбь о седмидесятилетнем пленении

¹ Нужно, впрочем, заметить, что в конце советского периода труды К. С. Кекелидзе по истории грузинского богослужения (а это одна из разновидностей византийского обряда) были продолжены Е. Метревели и ее учениками в Тбилиси.

российской науки прелагается на радость, когда мы обращаемся к трудам целой научной школы, признанным главой которой сейчас является о. Роберт Тафт, а основателем — начавший публиковаться в 1950-е гг. учитель о. Роберта, о. Хуан Матеос (Juan Mateos).² В трудах этой школы воскресли идеи и методы работы русских литургистов, получив при этом, как и должно быть при подлинном воскресении, качественно новое бытие.

Несколько иезуитов, собравшихся в Папском Институте восточных исследований в Риме вокруг о. Матеоса, а также несколько светских и монашествующих ученых, принявших их методы работы (имена почти всех из них читатель найдет в библиографических примечаниях у автора настоящей книги), фактически создали современную историческую литургику. В трудах этой школы был достигнут синтез между двумя направлениями исторической литургики начала XX в., одно из которых ассоциируется прежде всего с именами Н. Ф. Красносельцева и особенно его ученика, А. А. Дмитриевского, а второе — с именем немецкого востоковеда и литургиста Антона Баумштарка.

Русские литургисты опубликовали и начали изучение большого числа литургических рукописей, с большой подробностью отражающих развитие византийского обряда, начиная с X–XI вв. Это был настоящий прорыв в изучении литургических обрядов поздневизантийского времени. Но, по контрасту, фрагментарность доступных источников и скучность наших знаний по более раннему периоду от этого стала только еще заметнее. Тут и пришел на помощь разработанный А. Баумштарком метод сравнительно-исторического исследования. Оказалось, что византийский обряд имеет общие корни со многими из невизантийских обрядов — особенно с обрядами сирийских церквей (различающихся между собой по вероисповеданию) — и армянским. Если так, то для реконструкции истории этих обрядов можно применить сравнительно-исторический метод, аналогичный тому, который был уже разработан в сравнительно-исторической лингвистике XIX в.

² Отец Хуан перестал публиковаться около 20 лет назад; сейчас он пенсионер и живет у себя на родине, в Испании.

Школа о. Матеоса последовательно применила сравнительно-исторический метод исследования, прежде всего к обрядам сирийским, двум византийским (старому Константинопольскому и Палестинскому) и армянскому. Результатом стала реконструкция в основных чертах истории христианского богослужения в пределах крупных церковных образований (патриархатов), сформировавшихся в IV-V вв. Применение существующих методов исследования к изучению более раннего периода затруднительно — как ввиду скучности источников, так и вследствие существенно иного характера организации земного бытия тогдашней Церкви и, следовательно, ее богослужения.

* * *

Настоящая книга о. Роберта Тафта, являясь обобщающим трудом в своей области, во многом избавляет редактора перевода от необходимости представлять научные труды автора: читатель сам увидит ссылки на них в соответствующих местах книги. Обобщая, можно сказать, что едва ли найдется какая-то область в истории византийского богослужения, научные представления о которой не были бы в той или иной степени сформированы исследованиями о. Роберта Тафта; едва ли среди молодых или среднего поколения ученых-литургистов найдется сейчас хоть один, кто не был бы, в той или иной степени, прямо или косвенно, его учеником.

Учитывая особенное значение работ о. Роберта Тафта для литургической науки в целом и в то же время понимая, насколько в России все еще затруднен доступ к библиографической информации, издатели настоящей книги сочли полезным приложить полный список публикаций о. Роберта по состоянию на октябрь 1999 г. (читатель найдет его в конце книги).³

³ Читателю, только начинающему знакомиться со статьями о. Роберта, можно порекомендовать в первую очередь сборник репринтов его важнейших работ, вышедший в 1995 г. в серии Variorum (№ 303 в библиографии).

Несколько слов о биографии автора. Отец Роберт Ф. Тафт родился 9 января 1932 г. в Провиденсе (США). В возрасте 17 лет вступил в Общество Иисусово (Орден иезуитов) и в 1999 г. отметил 50-летний юбилей своего пребывания в Ордене. За вступлением в Орден последовало более 20 лет учебы и исполнения различных послушаний, прежде всего преподавательских. Преподавать приходилось в разных странах — начиная с Ирака в 1950-е гг. и кончая, уже в послекоммунистические времена, Болгарией. Нередко о. Роберт бывает в Америке, где также не оставляет преподавания. Однако с 1970 г. по настоящее время его главное место работы — Папский Институт восточных исследований в Риме. Сейчас о. Роберт занимает там должность проректора (*Vice Rector*) и профессора восточной лингвистики, а также является главным редактором издаваемой Институтом серии монографий и сборников статей *Orientalia Christiana Analecta*. Едва ли не само собой разумеется, что о. Роберт служит по восточному обряду. Он был рукоположен в Греко-католической церкви и имеет там сан архимандрита. В ноябре 1999 г. он был награжден от Константинопольского патриарха правом ношения второго наперсного креста. Его первой специальностью был русский язык и славянский богослужебный обряд. В 1960-е гг., под влиянием о. Хуана Матеоса, он обратился к изучению языков и богослужения других христианских традиций.

* * *

Итак, новый автор, о. Роберт Тафт, приходит почти впервые к российскому читателю, а вместе с ним возвращаются — но уже в обновленном виде — идеи «старой» дореволюционной школы русских лингвистов.

Можно только позавидовать нынешнему поколению российских студентов, которые получают возможность начать свое образование в области исторической лингвистики непосредственно с высшей точки развития современной науки.

Священник Василий Лурье



Список публикаций о. Роберта Тафта*

Используемые сокращения:

AL = *Analecta Liturgica* (S. Anselmo, Rome)

BBGG = *Bulletino della Badia Greca di Grottaferrata*

BELS = *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, Subsidia

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*

EOrans = *Ecclesia Orans*

LMD = *La Maison-Dieu*

OC = *Oriens Christianus*

OCA = *Orientalia Christiana Analecta*

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*

OKS = *Ostkirchliche Studien*

PIO = *Pontifical Oriental Institute* (Rome)

POC = *Proche-Orient chrétien*

SA = *Studia Anselmiana*

SL = *Studia Liturgica*

TS = *Theological Studies*

* Без учета нескольких рефератов, опубликованных в *New Testament Abstracts* за 1960–1964 гг. Библиографические дополнения сделаны по изданию: *R. F. Taft. Storia sintetica del rito bizantino*. Vaticano, 1999 (Collana di pastorale liturgica, 20).

(*Bulletia of the Collegium Orientale, Eichstätt, Germany*),
1 (1999) in press.

577. «*Communion in the Holy Spirit in the Byzantine Eucharist*»,
to appear in *Eastern Churches Journal*.
578. «*Liturgy in the Life of the Christ*»,
to appear in *Eastern Churches Journal*.



СОДЕРЖАНИЕ

<i>A. A. Чекалова.</i> Несколько слов об авторе и его книге	5
Введение	10
<i>Глава I.</i> Византийский церковный обряд	16
<i>Глава II.</i> Палео-византийское богослужение: Византия до Византии	23
<i>Глава III.</i> Византийский обряд становится имперским	31
<i>Глава IV.</i> Темные века и иконоборчество	49
<i>Глава V.</i> Студийская эра	62
<i>Глава VI.</i> Средневизантийский синтез	80
<i>Глава VII.</i> Ново-саваитский синтез	94
Список сокращений	103
<i>B. M. Лурье.</i> Послесловие редактора русского перевода	105
Список публикаций о. Роберта Тафта	111