

Пол Ф. Брэдшоу

Ежедневная молитва в ранней Церкви

Исследование происхождения
и первоначального развития
суточного круга богослужения

DAYLY PRAYER IN THE EARLY CHURCH

*A Study of the Origin and Early
Development of the Divine Office*

PAUL F. BRADSHAW

WIPF & STOCK • Eugene, Oregon

Пол Ф. Брэдшоу

Ежедневная молитва в ранней Церкви

Исследование происхождения
и первоначального развития
суточного круга богослужения

Курск, 2025

Б 89

Брэдшоу П.Ф. Ежедневная молитва в ранней Церкви. Исследование происхождения и первоначального развития суточного круга богослужения. / Пер. с англ. иг. Мелхиседека (Крахмалева). — Курск, 2025. — 133 с.

Пол Фредерик Брэдшоу (род. 1945) — британский англиканский священнослужитель, литургист, профессор Университета Нотр-Дам в США (с 1985 по 2013), автор многочисленных публикаций по истории богослужения. В своей книге «Ежедневная молитва в ранней Церкви» он знакомит читателей с результатами исследований в области предыстории и ранней истории христианского суточного круга богослужения на Востоке (до кон. IV в.) и на Западе (до сер. VI в.). В книге приводятся многочисленные ссылки на труды западных исследователей, цитаты первоисточников. Книга рекомендуется всем, кто интересуется историей богослужения в ранней Церкви.

Моему отцу
и
в память о моей матери

Wipf & Stock Publishers
199 W 8th Ave, Suite 3
Eugene, OR 97401

Daily Prayer in the Early Church
A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office
By Bradshaw, Paul F.
Copyright© 1981 by Bradshaw, Paul F.
ISBN 13: 978-1-60608-105-1
Publication date 8/06/2008
Previously published by SPCK, 1981

Содержание

Сокращения.....	7
Предисловие.....	8
1. Ежедневная молитва в иудаизме первого века	11
2. Ежедневная молитва в христианстве первого века	29
3. Второй и третий века	49
4. Кафедральное богослужение на Востоке	68
5. Монашеское богослужение на Востоке	84
6. Кафедральное богослужение на Западе	98
7. Монашеское богослужение на Западе	108
Заключение	128
Избранная библиография	131

Сокращения

ALW	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i>
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LMD	<i>La Maison-Dieu</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
OC	<i>Oriens Christianus</i>
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
PL	J. P. Migne (ed.), <i>Patrologia Latina</i> , Paris 1844-1864
S.-B.	H. Strack & P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , Munich 1922-1928
SE	<i>Studia Evangelica</i>
SL	<i>Studia Liturgica</i>
SP	<i>Studia Patristica</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , Grand Rapids, Michigan 1964f.
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
de Vogüé, RB 5	Adalbert de Vogüé, <i>La Règle de Saint Benoît</i> , vol. 5, Sources Chrétiennes 185, Paris 1971

[В русском переводе соблюдается нумерация псалмов Септуагинты.]*
Для книг, изданных в Великобритании, место публикации не указывается.

* В английском оригинале в этом месте значится: «Повсюду соблюдается еврейская нумерация псалмов. Если в цитате используется нумерация Септуагинты/Вульгаты, то еврейская нумерация приводится в квадратных скобках».

Предисловие

В литургических исследованиях, а особенно в англоязычных литургических исследованиях, тема суточного круга богослужения всегда была чем-то вроде бедного родственника. В последние годы внимание ученых было до такой степени сосредоточено на Евхаристии и обрядах христианского посвящения, что многие другие сферы не получали должного внимания, и по-видимому, настало время для нового исследования происхождения и ранней истории этой части богослужения. Практически единственным учебником по этому предмету, доступным для изучающих литургию англоязычных студентов, является книга профессора С. W. Dugmore *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, впервые опубликованная издательством Oxford University Press в 1944 году и переизданная Alcuin Club в 1964 году (Alcuin Club Collections No. 45). Хотя в свое время она внесла значительный вклад в исследование этого предмета, сейчас она не только не печатается, но и серьезно устарела в свете огромных успехов, достигнутых наукой в последующие годы. Поэтому для студентов крайне ошибочно продолжать пользоваться этой работой, как если бы она была бесспорно точной. Однако же, поскольку большинство позднейших исследований проводилось континентальными учеными, а почти все их результаты похоронены на страницах иностранных научных журналов, то до сих пор они были фактически недоступными для большинства англоязычных студентов.

Более того, требуется не только перевод, но и наведение мостов, поскольку подобная работа в целом проводилась отдельно, как будто в непроницаемых отсеках: иудаистические ученые работали в значительной степени изолированно от исследователей Нового Завета, исследователи Нового Завета — изолированно от ученых-литургистов и так далее, а в итоге результаты в одной области практически не были связаны с результатами в другой. Даже среди ученых-литургистов исследования, как правило, ограничивались небольшими областями этого предмета, а влияние новых перспектив и открытий в одном историческом периоде или географической области на понимание богослужения в другое время и в других местах редко рассматривалось или разрабатывалось в полной мере. Что еще более важно, возникла необходимость в том, чтобы некоторые лелеемые предположения подверглись дальнейшей проверке, — предположения, которые повторялись последующими поколениями ученых, но от этого не стали более достоверными, чем когда они были впервые сделаны. Свежий взгляд на факты, освобожденный от шор традиционных предположений, часто дает удивительные результаты.

Потому эта книга предлагается в качестве вклада в область, которой часто пренебрегают, и я благодарен Габриэле Винклер, которая много лет назад вдохновила меня начать работу над ней. Еще я хотел бы выразить свою благодарность преподобному доктору Джеффри Камингу за его постоянную помощь, за интерес к моим исследованиям, и за проявленную им доброту в позволении мне подробно процитировать его перевод *Апостольского предания* Ипполита, а также — моим коллегам из комитета Alcuin Club за принятие моей работы к публикации.

Предисловие ко второму изданию

Необходимость переиздания этой книги дает мне возможность выразить свою благодарность всем тем, кто был так любезен, что прокомментировал первое издание или написал мне и привлек мое внимание к написанным ими исследованиям, имеющим отношение к моей работе, зачастую щедро прилагая их копии. Я особенно благодарен за комментарии Габриэле Винклер и Роберту Тафту, чьи знания намного превосходят мои собственные.

Никаких изменений в это новое издание внесено не было, поскольку я по-прежнему намерен по существу отстаивать позицию, занятую мною первоначально, а в другом месте я уже пытался ответить на критические замечания, выдвинутые Габриэле Винклер [Gabriele Winkler, "New Study of Early Development of the Divine Office", *Worship* 56 (1982), с. 27-35; Paul F. Bradshaw, "Response to Gabriele Winkler", *ibid.*, p. 264-266]. Только в одном месте я хотел бы сейчас внести существенные изменения в написанное мной — на с. 85, где я не принял во внимание самые последние исследования ранней пахомианской литургической традиции, развертывающие более сложную картину, чем описанная мной. Поэтому читателям следует обратиться к Armand Veilleux, *La Liturgie dans Le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle* (Studia Anselmiana 57, Rome, 1968) и Robert Taft, "Praise in the Desert: The Coptic Monastic Office Yesterday and Today", *Worship* 56 (1982), p. 513-536. Но это не должно серьезно повлиять на аргументацию остальной части книги. Хотя предполагается, что обычай собираться для молитвы прямо на восходе солнца и снова перед отходом ко сну утвердился уже к началу четвертого века, но, как мы показали, нет твердых свидетельств того, что традиция, восходящая к более раннему периоду, выделяла эти два часа из прочих времен молитвы. Вопреки распространенному мнению, утро и вечер не были единственными и даже основными временами молитвы в иудейской синагогальной традиции, но только у терапевтов и возможно, хотя и не очень вероятно, еще и в Кумране (см. ниже, с. 11-20); и нет никаких реальных признаков того, что эти два часа имели какое-либо первенство в раннехристианской традиции: интерпретировать выражение Тертуллиана *legitimus orationibus* как подразумевающее это, значит неправильно понимать его контекст (см. ниже с. 49-60 и особенно с. 51).

Более того, сейчас, по-видимому, не даст особого плода работа над вопросом о том, были ли двойные монашеские службы в Египте эквивалентами утренних и вечерних служб «кафедральной» традиции или нет. Хотя они занимают те же *времена*, что и немонашеские службы, — в начале и в конце дня, но следует отметить, что (а) в практике, описанной Кассианом, «день» монаха был намного длиннее, чем у его мирского коллеги, и поэтому начинался ночью; (b) их *форма* совершенно иная — это форма бденной молитвы с чередованием псалмов и молитв, поскольку этими службами просто отмечены начало и конец непрерывного бдения в молитве, которое монах должен был поддерживать в течение всех часов своего бодрствования, днем и ночью; и (с), независимо от того, что первоначально предполагалось, первое собрание дня и Кассианом, и более поздней монашеской традицией в целом понималось как бдение, или ночная служба, а в других местах, где ему подражали, за ним обычно следовала утренняя служба (см. ниже).

Наконец, я хотел бы обратить внимание на следующие специальные исследования по прочим аспектам монашеской литургической традиции, не упомянутые в библиографии ранее:

- E. DE BHALDRAITHE, 'The Morning Office of the Rule of the Master', *Regulae Benedicti Studia Annuarium Internationale* 5 (1976), p. 201-223.
- K. McDONNELL, 'Prayer in the Ancient Western Tradition', *Worship* 55 (1981), p. 34-61.
- N. MITCHELL, 'The Liturgical Code in the Rule of St. Benedict', in *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, ed. Timothy Fry (Collegeville 1980), p. 379-414.
- ADALBERT DE VOGÜÉ, 'Monastic Life and Times of Prayer in Common', *Concilium* 142 (1981), p. 72-77.

ПОЛ Ф. БРЭДШОУ
Апрель 1983 года

1. Ежедневная молитва в иудаизме первого века

Вопреки предположениям многих ученых предыдущих поколений, чего, к сожалению, все еще придерживаются некоторые из нашего поколения, иудейское богослужение, привычное для Иисуса и его последователей, могло и не быть идентичным тому, которое встречается во втором веке и позже. Той стабильной и неизменной формы, которую иудаизм приобрел в последующий период, в эпоху Нового Завета он еще не достиг, но находился в процессе развития и изменений: ортодоксия еще не выкристаллизовалась, различные традиции сосуществовали рядом, и постоянно добавлялись новые элементы. Поэтому крайне рискованно переносить обычаи позднего раввинистического иудаизма в новозаветный период, как если бы они несомненно были универсальными обычаями того времени; и мы должны действовать с большой осторожностью, пытаясь восстановить систему ежедневной молитвы, распространенную среди иудеев в первом веке.

Чтение *Шемы* (Втор. 6.4-9; 11.13-21; Числ. 15.37-41) надежно засвидетельствовано в качестве основного ежедневного религиозного обряда евреев в первом веке, как в Палестине, так и в диаспоре; хотя, строго говоря, это не молитва, а скорее символ веры.¹ Обычай повторять ее дважды в день, «когда ложишься и когда встаешь» (Втор. 6.7; 11.19), согласно Мишне, утром между рассветом и восходом солнца, а вечером после заката,² впервые упоминается в *Письме Аристия* (145-100 гг. до Р.Х.);³ на этот обычай ссылаются Филон и Иосиф Флавий;⁴ по-видимому, он соблюдался также и в Кумране.⁵ Обязанность читать *Шему* возлагалась на всех свободных мужчин, начиная с их двенадцатого дня рождения, тогда как женщины, дети и рабы были свободны от этого и от всех прочих действий, которые положено было совершать в определенное время, поскольку считалось, что их время не в их собственном распоряжении.⁶ Согласно Мишне *Шема* должна была сопровождаться серией определенных благословений: «Утром два благословения произносятся до и одно после; а вечером два благословения произносятся до и два после: одно длинное, а другое короткое».⁷ Были ли они в употреблении в первом веке или нет, точно неизвестно; и возможно, что только благословение *Йоцер ор*, в котором Бог благословляется за разделение света и тьмы, относится к этому периоду.⁸ В течение некоторого времени вместе с *Шемой* читался Декалог — как в богослужении синагоги, так и в Кумране, но был отменен, согласно Талмуду, «из-за придинок еретиков (*миним*)», которые говорили, что Моисею на Синае был дан только Декалог, но не

¹ Изначальная её форма, несомненно, была гораздо короче: см. Dugmore, p. 18-20.

² Ber. 1.1-2.

³ *Псевдо-Аристей* 160.

⁴ Филон, *Об особенных законах*, 4.141; Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 4.212.

⁵ 1 QS 10.10: «С наступлением дня и ночи я вступлю в завет Божий, а с окончанием вечера и утром буду повторять Его постановления».

⁶ Ber. 3.3.

⁷ Ber. 1.4.

⁸ Dugmore, p. 20-21.

Шема.⁹ Неясно, следует ли отождествлять этих *миним* с ранними христианами или же с какой-то более ранней еретической группировкой.¹⁰

Наряду с двукратным чтением *Шемы* мы находим в раввинистическом иудаизме совершенно иной обычай — молиться три раза в день: утром, днем и вечером, — причем первый и последний на практике сочетаются с произнесением *Шемы*.¹¹ Соблюдение послеполуденного времени молитвы упоминается в Новом Завете: Петр и Иоанн идут в храм «в час молитвы девятый» (Деян. 3.1), а сотник Корнилий проводит девятый час молитвы в своем доме (Деян. 10.3, 30). Девятый час — 3 часа по полудни, по-видимому, был выбран для послеполуденной молитвы, чтобы она совпадала с началом вечернего жертвоприношения в Храме Ирода.¹² Происхождение этого обычая троекратной молитвы обычно относят к установлению *маамадот*, или «стояний».¹³ После Исхода священники и левиты были разделены на двадцать четыре группы, каждая из которых по очереди отправлялась в Иерусалим для недельного служения; и к каждой группе была прикреплена группа мирян, называемая *маамад*, часть которой сопровождала священников и левитов в Иерусалим и присутствовала на ежедневных жертвоприношениях, представляя народ, а часть оставалась дома и собиралась во время утренних и вечерних жертвоприношений, чтобы прочитать из Бытия повествование о сотворении мира и помолиться, участвуя таким образом в жертвоприношении на расстоянии.¹⁴

Но при приписывании происхождения практики троекратной ежедневной молитвы этим собраниям возникают проблемы, поскольку между ними существуют значительные различия, которые нелегко объяснить. Во-первых, службы *маамадот* представляли собой собрания определенных групп мужчин в определенные недели года, тогда как времена молитвы соблюдались в течение всего года и были общей обязанностью всех членов семьи, включая — в отличие от чтения *Шемы* — женщин, детей и рабов.¹⁵ Профессор Иоахим Иеремиас приписал ответственность за это несколько радикальное изменение фарисеям, но у него нет реальных доказательств в поддержку этой гипотезы: книга Иудифь и псалмы Соломона, которые он цитирует, являются доказательством только того, что фарисеи соблюдали часы молитвы, а не того, что эти часы произошли из служб *маамадот*.¹⁶ Во-вторых, часы молитвы могли соблюдаться как индивидуально, так и коллективно в синагогах; и в них не было никаких следов чтения повествования о сотворении мира. В-третьих, за исключением суббот, новолуний и праздников, когда назначалось дополнительное жертвоприношение, в Храме обычно совершалось только два ежедневных жертвоприношения — утреннее и вечернее. Как же тогда они привели к тройной схеме ежедневной молитвы? По-видимому, Дагмор считает, что это развитие произошло в результате переноса вечернего жертвоприношения с его первоначального времени сумерек¹⁷ на послеполуденное время, что вечернее время молитвы было

⁹ j. Ber. i.8.3c; b. Ber. 12a.

¹⁰ См. Dugmore, p. 105; H. Schneider, 'Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran', *Biblische Zeitschrift* 3 (1959), p. 18-31; F. E. Vokes, 'The Ten Commandments in the New Testament and in First Century Judaism', *SE* 5, p. 147-148.

¹¹ Ber. 4.1; S.-B. II, p. 687.

¹² Pesah. 5.1; Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 14.65.

¹³ См. H. Danby, *The Mishnah* (1933), p. 794; Dugmore, p. 16, 43, 60; J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (1967), p. 70-71.

¹⁴ Ta'an. 4.2.

¹⁵ Ber. 3.3.

¹⁶ Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 71.

¹⁷ «Между двумя вечерами» (Исх. 29.39,41; Числ. 28.4,8); см. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its life and Institutions* (1965), p. 182.

перенесено на послеполуденное время, чтобы соответствовать новому времени жертвоприношения, тогда как практика повторной молитвы после захода солнца наряду с чтением *Шемы*, как правило, продолжалась; хотя это третье время молитвы стало обязательным только во втором веке.¹⁸ Иеремияс, с другой стороны, считает, что вечернее жертвоприношение уже совершалось днем во время *маамадот* и что они собирались три раза в день — на утреннем и дневном жертвоприношениях, а еще и при закрытии врат Храма, — точка зрения, уже выраженная в Мишне, *Ta'an.* 4.1.¹⁹ Но этот отрывок очень похож на раннюю попытку обнаружить связь между *маамадот* и часами молитвы, поскольку он не согласуется с тем описанием *маамадот*, которое следует ниже: даны инструкции для чтения повествования о сотворении мира только во время двух ежедневных жертвоприношений и дополнительного жертвоприношения, когда оно предписано; и прямо указано, что, даже когда было дополнительное жертвоприношение, *маамадот* собирались не более трех раз в день.²⁰

Во всяком случае, было высказано предположение, что *маамадот*, возможно, — гораздо более позднее учреждение, чем синагоги;²¹ и единственная прочная связь между ними заключается в том, что эти два часа молитвы действительно соответствуют времени ежедневных жертвоприношений и, следовательно, собранию *маамадот*. Более того, даже эта связь между часами молитвы и ежедневными жертвоприношениями не так сильна, как может показаться на первый взгляд. В отличие от более точных правил о чтении *Шемы*, никаких попыток регулирования часов молитвы, чтобы они всегда точно совпадали со временем жертвоприношений, не предпринималось: в Мишне записано, что утренняя молитва может совершаться в любое время до полудня, дневная молитва — до заката, а для вечерней молитвы нет установленного времени.²² Таким образом, если в Иерусалиме, где в момент жертвоприношения по всему городу звучали громкие трубы из Храма,²³ без сомнения, эти молитвы приходились на час жертвоприношений, а возможно и в других местах, где они произносились коллективно в синагогах, как правило, происходило аналогично, то там, где эти молитвы произносились частными лицами, вполне могли иметь место значительные различия во времени их совершения.²⁴ Кроме того, не существовало общепринятой раввинистической традиции, которая связывала бы времена молитвы с жертвоприношениями, но, если некоторые считали, что эти часы происходят от храмового культа, то другие полагали, что они произошли от патриархов, а иные связывали их с троекратной молитвой, упомянутой в Дан. 6.10 и Пс. 54.17.²⁵ Наконец, если бы эти часы молитвы были установлены как аналог ежедневных жертвоприношений, то можно было бы ожидать, что это сильно отразится на содержании произносимых в эти часы молитв. Но, по-видимому, это было не так: в самой ранней письменно зафиксированной форме молитв раввинистического иудаизма есть только два очень кратких упоминания о

¹⁸ Dugmore, p. 63-64.

¹⁹ Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 71.

²⁰ *Ta'an.* 4.3-4.

²¹ I. Sonne в *Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962) IV, p. 479b. О происхождении синагоги см. Н.Н. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967), p. 213f.; J. Weingreen, *From Bible to Mishna* (1976), p. 115-131.

²² *Ber.* 4.1.

²³ *Sukk.* 5.5; *Tam.* 7.3.

²⁴ См. также S.-B. II, p. 697-699.

²⁵ *Ibid.* II, p. 697-700. О Дан. 6.10 и Пс. 54.17 см. с. 16-17.

храмовом культе.²⁶ При этих соображениях, по крайней мере, предполагается возможность, что связь ежедневных молитв со временами жертвоприношения явилась дальнейшим развитием; и ими подкрепляется альтернативная гипотеза, объясняющая первичное происхождение этих молитв.

Более того, есть некоторые свидетельства, что в первом веке в иудаизме была параллельно распространена по крайней мере еще одна система ежедневной молитвы, которая в конечном итоге стала нормативной. Эти свидетельства о ней в основном, хотя и не исключительно, получены из Кумрана. В двух параллельных отрывках Свитков Мертвого моря, по-видимому, описывается ежедневный цикл молитв, совершаемых членами общины:

1 QS 10.1-3a	1 QH 12.4-7
во времена, которые он назначил,	во все времена года,
(a) в начале правления света,	при появлении света из своего жилища,
(b) при его повороте,	в поворотный момент его упорядоченного хода, в соответствии с законами великого светила,
(c) при его сборе в предназначенное для него жилище,	на рубеже вечера и отхода света,
(d) в начале стражи тьмы, когда она откроет свою сокровищницу и установится над ней,	в начале правления тьмы,
(e) в ее поворотный момент,	во время ночи, в ее поворотный момент,
(f) при ее сборе перед рассветом,	на рубеже утра и в то время, когда она собирается в свое жилище перед рассветом,
(g) при появлении светил из их священного царства	перед уходом ночи
(h) и когда они собираются к обители славы;	и при наступлении дня;

Перевод и интерпретация этих текстов не лишены трудностей. С. Хольм-Нильсен предпочитает точку зрения, что в тексте 1 QH вообще нет отсылки к определенным временам молитвы, а описываются «постоянные отношения между праведниками и Богом», но признает, что идею фиксированных часов невозможно игнорировать по причине сходства его с отрывком 1 QS, и поэтому приходит к выводу:

Реальным решением может быть то, что здесь и в самом деле упоминаются установленные часы, но этот текст не предназначен для предоставления аргументов в пользу практики установленных часов молитвы, а предназначен для тех, для кого эта практика естественна; понятным это делается по той причине, что выражено это в простых терминах, создающих очень сильное впечатление о желании явить вечную действительность состояния молитвы.²⁷

А. Р. К. Лени считает, что в отрывке 1 QS предписано только два молитвенных часа в день — утром и вечером, но описаны они тремя способами,

²⁶ См. Dugmore, p. 121-122: «Милостив буди, о Господи Боже наш... ко храму Твоему и жилищу Твоему... Прими нас, о Господи Боже наш, и всели в Сион; и да послужат Тебе рабы Твои в Иерусалиме...»

²⁷ S. Holm-Nielsen, *Hodayot* (Aarhus 1960), p. 202-203.

хотя, по его признанию, здесь видится поэтическое повторение.²⁸ Таким образом, он принимает (а) вместе с (b) из вышеприведенного примера за относящееся к утренней молитве, а (с) — за относящееся к вечеру, (d) — снова вечер, (с) вместе с (f) — утро и, наконец, (g) — за вечер, а (h) — за утро в третий раз. Он также утверждает, что 1 QS 10.10, 1 QM 14.12-14 и 1 QH 12.4-7 поддерживают эту интерпретацию. Мы уже предположили, что 1 QS 10.10 относится к чтению *Шемы*, а не к ежедневным часам молитвы,²⁹ то же самое может быть справедливо и для 1 QM 14.12-14, поскольку между двумя этими отрывками есть некоторое небольшое сходство.³⁰ Более того, 1 QH 12.4-7 не обеспечит точную параллель с интерпретацией Лени 1 QS 10.1-3а, поскольку в том документе (g) и (h) должны относиться к одному и тому же времени суток, а не к вечеру и утру. Но мнение о том, что в этих отрывках подразумевается только два времени ежедневной молитвы, разделяют также Геза Вермес в своем переводе и М. Делькор в своем комментарии к 1 QH,³¹ да и с практикой терапевтов близ озера Мареотис в Египте по описанию Филона оно согласуется, — они имеют некоторое сродство с общиной в Кумране, а молились они только дважды в день, утром и вечером.³² С.-Х. Ханцингер утверждает, что рукопись из пещеры 4 в Кумране содержит текст утренних и вечерних молитв на каждый день месяца,³³ но она до сих пор не опубликована и в любом случае представляется настолько фрагментарной, что невозможно быть уверенным, не попали ли в нее молитвы и других часов дня.

С другой стороны, С. Талмон увидел в этих двух отрывках не менее шести времен молитвы, назначенных на каждый двадцатичетырехчасовой период — по одному на каждую из шести частей, на которые делится день в еврейской традиции, — три на период дневного света: утро (а), полдень (b) и вечер (с); и три для трех ночных страж (d, e и f-h).³⁴ Аналогичную позицию занял Йозеф Юнгман, который усматривал связь между ними и христианским соблюдением третьего, шестого и девятого часов, вечернего, полунощного и утреннего.³⁵ Однако же нелегко усмотреть, что здесь подразумевается четкое различие во времени между уходом света (с) и приходом тьмы (d), особенно если считается, что конец ночи и начало дня (g и h) относятся к одному и тому же времени или что этот последний случай следует отличать от следующего «появления света», упомянутого в (а). Поэтому предпочтительной может оказаться модифицированная версия толкования Талмона, согласно которой утренняя, полуденная и вечерняя молитвы подразумеваются в (а), (b) и (с), как он утверждает, но (d) является продолжением отсылки к вечерней молитве, (е) относится, как он говорит, к полуночной молитве, а (f), (g) и (h) завершают цикл, возвращаясь к утренней молитве, с которой начиналось описание. То, что община действительно соблюдала регулярное время ночной молитвы, подтверждается в 1 QS 6. 7-8а («и многие

²⁸ A. R. C. Leaneу, *The Rule of Qumran and its meaning* (1966), p. 239-241.

²⁹ См. выше примеч. 5. Сам Лени (с. 245) принимает это, не делая различия между двумя этими действиями.

³⁰ 1 QM 14.12-14: «Но мы, Твой святой народ, будем восхвалять Твое имя за дела Твоей истины. Мы будем превозносить Твое величие за Твои великие деяния [во все] времена года и в назначенные времена вовеки, с приходом дня и при наступлении ночи, а также на исходе вечера и утра». См. J. van der Ploeg, *Le Rouleau de La Guerre* (Leiden 1959), p. 160-161.

³¹ G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (1962; 2nd edn, 1975), p. 89, 188; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran* (Paris 1962), p. 246-267.

³² Филон, *О созерцательной жизни* 27.

³³ С.-Н. Hunzinger, 'Aus der Arbeit an den unveröffentlichten Texten von Qumran', *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960), col. 152.

³⁴ S. Talmon, 'The Manual of Benedictions of the Sect of the Judean Desert', *Revue de Qumran* 2 (1960), p. 475-500.

³⁵ J. A. Jungmann, 'Altchristliche Gebetsordnungen im Lichte des Regelbuches von 'En Fescha', *Zeitschrift für katholische Theologie* 75 (1953), p. 215-219.

будут совершать бдение в сообществе треть каждой ночи всего года, чтобы читать Книгу, и изучать ее постановления, и благословлять Бога в сообществе»); и, как признает сам Лени, описание Иосифом Флавием распорядка дня ессеев — если, как общепринято, общину в Кумране следует отождествлять с ессеями — согласуется и с практикой троекратной ежедневной молитвы, так же как и с молитвой дважды в день: собрание в середине дня для омовения и для приема пищи может включать или не включать в себя время молитвы, а отсутствие какого-либо явного упоминания об этом не является решающим, ведь Иосиф Флавий тоже не приводит явных отсылок к вечерней молитве.³⁶ Т.Х. Гастер в своем переводе тоже интерпретирует эти два отрывка таким же образом, но в своих заметках приравнивает три времени молитвы в течение дня к тем, которые предписаны в раввинистическом иудаизме.³⁷ Однако маловероятно, что община в Кумране время 3 часа по полудни описывала в качестве «поворотного момента» дня и придерживалась расписания молитв, установленного святилищем, которое они считали испорченным. Да и тот факт, что в Кумране хвала и молитва, «приношение уст», и жизнь в послушании Закону считались временной заменой храмовых жертвоприношений,³⁸ вовсе не означает с необходимостью, что их молитвы возносились только во время утренних и вечерних жертвоприношений.

Очевидно, что многое зависит от точного смысла слова *tequrpah*, буквально «круговорот», или «революция», переведенного в вышеозначенных отрывках как «поворотный момент». Хольм-Нильсен предпочитал понимать его здесь в значении «курс» или «длительность», но допускает «зенит» в качестве возможного альтернативного перевода.³⁹ Прочие перевели его как «завершение курса», или «конец цикла»,⁴⁰ как в Пс. 18.6. Оно может быть переведено как «поворотный момент» в трех других ветхозаветных примерах употребления этого слова, в Исх. 34. 22; 1 Цар. 1.20; 2 Пар. 24.23,⁴¹ хотя опять же, прочие предпочитали здесь «конец».⁴² Возможность перевода «поворотный момент» в кумранских текстах, пожалуй, усиливается фактом раввинистического употребления *tequrpah* для солнцестояния и равноденствия.

Помимо нескольких упоминаний о ночной молитве в Псалтири (Пс. 62.6; 87.1; 91.2; 118.55, 62, 148; 133.1; ср. также Неем. 1.6), значение которых трудно определить, свидетельства о регулярной практике ночной молитвы в иудаизме за пределами Кумрана отсутствуют. Но возможность существования цикла ежедневных молитв утром, днем и вечером получает некоторую поддержку из других источников:

(i) Дан. 6.10: «Когда Даниил узнал, что указ подписан, он пошел в свой дом, где в верхней комнате у него были окна, открытые в сторону Иерусалима; и он трижды в день преклонял колени, и молился, и благодарил своего Бога, как это делал он и прежде того». Некоторые предполагали, что этими тремя временами молитвы были утро, день и вечер, как в позднем иудаизме,⁴³ но эту теорию можно поддержать только в том случае, если время вечернего жертвоприношения было изменено на послеполуденное еще до того, как была составлена книга Даниила (ок. 165 до Р.Х.). Хотя дата этого изменения неизвестна, нигде в Ветхом Завете

³⁶ Иосиф Флавий, *Иудейская война* 2.128-132.

³⁷ Т. Н. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (1957), p. 123, 179, 199.

³⁸ См. В. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (1965), p. 44-46.

³⁹ Holm-Nielsen, p. 202.

⁴⁰ См., например, Vermes, loc. cit.; P. Wernberg-Moeller, *The Manual of Discipline* (Leiden 1957), p. 141.

⁴¹ См., например, В. S. Childs, *Exodus* (1974), p. 603; John Mauchline, *1 and 2 Samuel* (1971), p. 48.

⁴² См., например, de Vaux, p. 190.

⁴³ См., например, R. H. Charles, *The Book of Daniel* (Century Bible), p. 63-64; Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 69; D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod* (1967), p. 233.

нет указаний на то, что жертва приносилась в какое-либо другое время, кроме вечера;⁴⁴ и в книге Иудифь (ок. 160 до Р.Х.), которую Иеремияс цитирует как свидетельство утренней молитвы (12.5 и далее), молитвы во время «послеполуденного» жертвоприношения (9.1) и вечерней молитвы (13.3 и далее),⁴⁵ на самом деле этого нет, поскольку первая и последняя ссылки относятся к одному и тому же времени молитвы, — совершаемой ночью «перед утренней стражей», а о жертве сказано, что она приносится вечером. Более того, есть существенное различие между молитвой Даниила и молитвой более позднего раввинистического иудаизма: та совершалась коленопреклоненно, а не стоя. Тогда, если в этот период жертва все еще приносилась вечером, то в какое же время совершалась средняя из молитв, соблюдаемых Даниилом? Людвиг Блау предположил, что это время соответствовало, «возможно, жертвам, приносимым отдельными лицами между официальными утренним и вечерним жертвоприношениями»,⁴⁶ Дагмор, — что оно «могло быть в полдень, хотя нам не говорится об этом, и, вероятно, это был чисто частный обычай, поскольку у нас нет других упоминаний о регулярной ежедневной молитве в этот период — ни в полдень, ни после полудня».⁴⁷ Но маловероятно, что автор книги Даниила упомянул бы об этом обычае, если бы обычай не был широко распространен в то время: если постоянной практикой было бы молиться дважды в день, разве не стал бы он говорить о том, что Даниил молился дважды, а не трижды в день?

(ii) Пс. 54.17: «Вечером, завтра и в полудне я изрекаю свою жалобу, издаю стенание, и Он услышит глас мой». Этот стих можно считать не более чем поэтическим выражением того факта, что псалмопевец молится постоянно, точно так же, как в Пс. 118.164 псалмопевец говорит: «Семь раз в день я восхваляю Тебя за Твои праведные судьбы», — но, по крайней мере, возможно, что здесь упомянута система троекратной регулярной молитвы.

(iii) 2 Енох. 51.4: «Хорошо ходить утром, в полдень и вечером в жилище Господа во славу своего Создателя». Распространенное предположение о том, что эта книга возникла в первом веке до падения Иерусалима и была написана александрийским евреем-эллинистом, было оспорено как в отношении даты, так и в отношении происхождения.⁴⁸ Если же все-таки принять традиционное происхождение, то этот стих, по-видимому, указывает на соблюдение обычая молиться утром, днем и вечером в эллинистическом иудаизме или, по крайней мере, в Александрии в первом веке. Если же, с другой стороны, как предположили некоторые ученые, эта книга является иудеохристианским произведением, происходящим из Сирии конца первого века,⁴⁹ тогда она представляет собой ценное свидетельство восприятия Церковью этих времен молитвы в ранний период, и опять-таки косвенно указывает на их иудейское происхождение.

(iv) Епифаний, *Против ересей* 29.9: «...вставая утром, в середине дня и вечером, три раза в день, когда они произносят свои молитвы в синагогах...». Если это точное сообщение о еврейском богослужении, тогда утренняя, полуденная и вечерняя молитвы сохранялись, по крайней мере, в некоторых местах, вплоть до четвертого века. Но выражение «середина дня» (μέσσης

⁴⁴ Тот факт, что Илия мог пройти семнадцать миль от Кармила до Изрееля после времени вечернего приношения (1 Цар. 18.36-46) не означает с необходимостью, что оно совершалось в 3 часа по полудни.

⁴⁵ Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 71, n. 25.

⁴⁶ B I. Singer (ed.), *The Jewish Encyclopedia* VIII (1904), p. 132.

⁴⁷ Dugmore, p. 65.

⁴⁸ См. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964), p. 61.

⁴⁹ См., например, J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (1964), p. 16.

ἡμέρας) может оказаться лишь вольным оборотом речи для обозначения 3-го часа по полудни.

(v) Последней частью свидетельства является система христианской молитвы, которая, как мы покажем, существовала к концу второго века или раньше, если 2 Енох. и в самом деле иудеохристианское сочинение. Система состояла из утренней, полуденной, вечерней и полуночной молитвы.⁵⁰ Хотя христианская практика вряд ли может быть использована в качестве решающего аргумента для установления иудейской практики, но должны же были быть у Церкви какие-то причины для принятия этого особого порядка ежедневной молитвы, и поэтому сей факт все же придает некоторый вес возможности существования такого обычая в иудаизме первого века.

Конечно же, ни одно из этих свидетельств не является убедительным доказательством существования в иудаизме практики утренней, полуденной и вечерней молитвы, но можно полагать, что в совокупности они добавляют этой теории некоторую силу. Что же могло дать начало такой системе? Было установлено, что культ солнца был распространен в Израиле и даже ассоциировался с Храмом, — несомненно, синкретическим образом, — по крайней мере, до времени пленения и, вполне вероятно, после возвращения.⁵¹ Несмотря на последовательные попытки очистить поклонение Яхве, нет никаких оснований для предположения, что были устранены все следы старой религии; и мы обнаруживаем, что ее элементы, по-видимому, были включены в жизнь и учение ессеев: в кумранском материале видное место занимает антитеза свет/тьма; Бог отождествляется с небесным светом, а сообщество называет себя «сынами света»; и в противоположность ортодоксальному иудаизму они следуют солнечному, а не лунному календарю.⁵² Из процитированных ранее отрывков обнаруживается, что время их молитвы тоже, по-видимому, регулировалось появлением света и тьмы и «законами великого светила», то есть солнца (ср. Быт. 1.16); и Иосиф Флавий подтверждает это: «Их благочестие по отношению к божеству принимает особую форму, ибо перед тем как взойдет солнце, они не произносят ни одного житейского слова, но обращаются к нему с определенными традиционными молитвами, как бы умоляя его взойти».⁵³ С этим можно сравнить описание терапевтов Филоном: «Дважды в день они приучены молиться, на рассвете и вечером: на восходе солнца, — прося о превосходном дне; превосходном в том смысле, что их умы могут быть наполнены небесным светом... Они стоят, повернувшись лицом и всем телом на восток, а когда видят восход солнца, то, простирая руки к небу, молятся о превосходном дне, о истине и ясности мыслей».⁵⁴ Нам не следует обвинять ни одну из этих общин в импорте идолопоклоннического солнечного культа: они, несомненно, считали, что сохраняют древний и существенный элемент поклонения Яхве, который по их мнению ошибочно был подавлен приверженцами того, что стало ортодоксальным иудаизмом; и мы можем отметить, что у Иосифа Флавия молитвы ессеев обозначены как *отеческие*, «традиционные».

При атрибуции первичного происхождения их времен молитвы почитанию солнца, конечно же, не требуется вывода о том, что община в Кумране обязательно следовала схеме троекратной ежедневной молитвы — утро, полдень и вечер (а в случае с терапевтами — безусловно, было не так), но, по крайней мере, при ней такое расположение молитв становится естественным, поскольку

⁵⁰ См. с. 49 и далее.

⁵¹ См. Leaneу, *Rule of Qumran*, p. 75-77; W. Rordorf, *Sunday* (1968), p. 181-182.

⁵² См. Leaneу, *Rule of Qumran*, p. 37-41, 77-90.

⁵³ Иосиф Флавий, *Иудейская война* 2.128.

⁵⁴ Филон, *О созерцательной жизни* 27, 89.

солнце почитается в важнейших точках его хода. Возможно даже, что раввинистический обычай молиться утром, днем и вечером был более поздней адаптацией этой схемы, попыткой искоренить то, что считалось порочной практикой, связав взамен два времени молитвы с храмовыми жертвоприношениями; но этот обычай не был повсеместным явлением в иудаизме до конца эпохи Нового Завета. Таким образом, службы *маамодот*, возможно, были не источником ежедневных молитв, а скорее шагом к их ассоциации со временами жертвоприношения. Тот факт, что в конце первого века по Р.Х. раввины продолжали спорить об обязательности вечернего времени молитвы, не принимается во внимание в качестве аргумента против этого утверждения, поскольку этот спор был чисто академическим: возможно ли привести библейское обоснование этого обычая; само же это время молитвы на практике, как правило, соблюдалось.⁵⁵

Если эта гипотеза верна, то раввинистический обычай поворачиваться лицом к иерусалимскому Храму во время молитвы⁵⁶ тоже был адаптацией более ранней ориентации на восток,⁵⁷ которая продолжала практиковаться у терапевтов и ессеев, а также, вполне возможно, и у прочих. Из цитируемых отрывков Иосифа Флавия и Филона представляется, что в этих общинах обращенная на восток молитва приобрела эсхатологическое измерение: «превосходный ясный день», о котором молились терапевты, был, по-видимому, мессианским веком, а обращенная к солнцу молитва ессеев, «как бы умоляя его взойти», была прошением о пришествии священного Мессии; это толкование подтверждается отрывками из кумранской литературы, в которых говорится о Мессии как о «великом светиле».⁵⁸ Подобные идеи встречаются в Ветхом Завете,⁵⁹ в *Заветах двенадцати патриархов*,⁶⁰ а также в благословении *Йоцер ор*, сопровождающем чтение *Шемы*,⁶¹ — всё говорит о том, что рассматриваемые вещи не произошли от ессеев и не ограничивались ими. Мы можем еще раз сослаться на определение Иосифом Флавием молитв ессеев как «традиционных» и заметить, что ортодоксальная молитва по направлению к Иерусалиму тоже приобрела эсхатологическое значение в ожидании мессианского пришествия в город.⁶²

И подобно тому, как имели место некоторые различия во временах ежедневных молитв и в ориентации при молитве, существовали и различия в их форме и содержании в первом веке по Р.Х. В раннем иудаизме можно выделить три основных типа формальной молитвы,⁶³ или, скорее, три варианта, которые, хотя и идентичны по цели, но совершенно различны по форме, — и все они есть в Ветхом Завете. Основным недостатком почти всех предыдущих исследований

⁵⁵ S.-B. IV, p. 220-221.

⁵⁶ Ср. 3 Цар. 8.29 и далее; Пс. 5.7; 27.2; 137.2; Дан. 6.10; 1 Езд. 4.58. В Мишне предписано, что если человек «едет верхом на осле, он должен спешиться; если он не может спешиться, он должен повернуться лицом; а если он не может повернуться, он должен направить свое сердце ко Святому Святым. Если он путешествовал на корабле или на плоту, он должен направить свое сердце ко Святому Святым» (*Ber.* 4.5-6).

⁵⁷ Ср. Иез. 8.16; 11.1; *Sukk.* 5.4.

⁵⁸ См. W. H. Brownlee, 'Messianic Motifs of Qumran and the New Testament', *NTS* 3 (1956/1957), p. 198-207.

⁵⁹ См. Ис. 60.19-20; Пс. 26.1; 83.11; Мих. 7.8; Мал. 4.2.

⁶⁰ *Завет Левия* 18.2-4: «Тогда Господь воздвигнет нового священника. И ему будут открыты все слова Господни; и он будет вершить праведный суд над землей в течение множества дней. И взойдет звезда его на небе, как звезда царя, озаряя свет знания, как солнце днем, и возвеличится он в мире. Он воссияет на земле, как солнце...» Ср. *Ibid.* 4.3; *Завет Иуды* 24.1.

⁶¹ «О, сделай так, чтобы новый свет озарил Сион, и пусть все мы вскоре будем достойны насладиться его сиянием...»

⁶² Erik Peterson, 'Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung', *TZ* 3 (1947), p. 7.

⁶³ О прочих формах см. Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin 1977.

еврейских молитв была небрежность в различении форм и тенденция сводить их все к единой классификации.⁶⁴

1. Классической формой молитвы в иудаизме, в конечном счете ставшей нормой в синагоге, была *берака*, «благословение», в котором Бог благословляется за то, что Он сделал для своего народа. В самой древней своей форме, которую находим в Ветхом Завете, *берака* встречается главным образом не в культовой обстановке, а как ответ на какое-либо событие, произошедшее с говорящим; и состоит она из следующих элементов:

(а) вступительное благословение, всегда стереотипная формула: «Благословен Господь», с употреблением страдательного причастия от глагола *barak*;

(б) последующие обращения к Богу, хотя этот элемент иногда опускается;

(с) относительное придаточное предложение с употреблением активного глагола совершенного вида в третьем лице, единственном числе, выражающее конкретные основания для благословения.

Хотя человек не может удостаивать благословением Бога в том смысле, в каком благословляются человеческие существа, но этим провозглашением говорящий признает, что случившееся с ним — не просто случайность, а результат деятельности Бога, и тем самым адресует Ему хвалу и славу за это. Так, например, когда слуге Авраама удастся найти жену для Исаака, он восхваляет Бога и признает это событие Его делом: «Благословен Господь, Бог моего господина Авраама, Который не оставил господина моего непоколебимой любовью Своею и верностью Своею».⁶⁵ Этот простой тип *бераки* может быть расширен, особенно при употреблении в литургической обстановке, посредством добавления иных элементов:

(d) *Анамнезис* Божиих деяний может быть расширен до более подробного описания посредством расширения относительного придаточного предложения и добавления дополнительного предложения или предложений, как в 1 Цар. 25.39, где Давид, услышав о смерти Навала, говорит: «Благословен Господь, воздавший за посрамление, нанесенное мне рукой Навала, и сохранивший раба Своего от зла. Господь обратил злобу Навала на его же голову».⁶⁶ Часто само относительное придаточное предложение представляет собой начальное резюме подробного повествования в последующих предложениях, как в 3 Цар. 8.15-21 — части молитвы Соломона при освящении Храма. Правда, в этих примерах, как указал Дж. М. Робинсон, «приходится иметь дело с довольно топорным встраиванием материала из соседствующего повествования в формулы».⁶⁷ Другими словами, эта форма скорее книжная, чем литургическая. Тем не менее, показалось бы невероятным, что библейские авторы расширили бы молитвы таким образом, если бы в их культуре это не было принято; и, конечно же, когда мы обнаруживаем *беракот* в первоначальной их обстановке, а не из вторых рук в литературных

⁶⁴ Это верно, например, для J. P. Audet, 'Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century', *SE* 1, p. 643-662, которая появилась в расширенной форме как 'Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédictio" juive et de l' "eucharistie" Chrétienne', *Revue Biblique* 65 (1958), p. 371-399. См. критику его подхода в T. J. Talley, 'The Eucharistic Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections', *SZ* 11 (1976), p. 139-141.

⁶⁵ Быт. 24.27. Другие примеры этого типа *berakah* см. в Исх. 18.10; 1 Цар. 25.32; 2 Цар. 18.28; 3 Цар. 5.7.

⁶⁶ См. также 2 Пар. 2.12, где простая форма 3 Цар. 5.7 расширена дополнительной описательной фразой и добавочным повествованием.

⁶⁷ J. M. Robinson, 'The Historicity of Biblical Language', in B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (1964), p. 142.

произведениях, то длинная повествовательная форма с относительным придаточным предложением в качестве первичного резюме не является чуждой.

(е) Прошение и ходатайство могут вытекать из *анамнезиса* и подчиняться ему — воспоминанию о прошлой благодати Бога, составляющему основание, на котором можно просить Его продолжать Свои деяния среди Своих людей, как в 3 Цар. 8.56-61 — еще одном отрывке из молитвы Соломона. Этот элемент обычно заканчивается некоторым утверждением, указывающим на то, что цель просимого заключается не только в благе просителей, но и в продвижении Божией хвалы и славы, чтобы весь мир мог видеть дела Его и, таким образом, подвигся бы к поклонению Ему и признал бы Его величие, как Его люди совершают это сейчас в *бераке*. Так заканчивается молитва Соломона (3 Цар. 8.60): «Чтобы все народы земли знали, что Господь есть Бог; другого нет».

(f) При употреблении в литургической обстановке стало обычаем завершать развернутую форму короткой *беракой*, тем самым повторяя начало молитвы и приглашая собрание присоединиться к ней ответом «Аминь». Характерной чертой ранней формы этих коротких *беракот* является распространение хвалы в бесконечность. Формулы такого типа встречаются в концах пяти книг, на которые разделена Псалтирь, за исключением последней, где сам Пс. 150 образует доксологию; и ими хорошо иллюстрируется развитие и проработка этого элемента. Стих Пс. 88.52 отлит в самой простой форме из всех: «Благословен Господь во век. Аминь, аминь». В Пс. 40.13 и Пс. 105.48 // 1 Пар. 16.36 форма немного доработана: «Благословен Господь, Бог Израилев, от века до века». Согласно Мишне (*Ber.* 9.5), такое развитие заключительной фразы явилось реакцией против еретиков, которые учили, что существует только один мир. Пс. 71.18-19 — наиболее тщательно разработанная версия: «Благословен Господь, Бог Израилев, творяй чудеса един. Благословено имя славы Его во век. Пусть исполнится славы Его вся земля! Аминь и аминь». Здесь мы можем видеть первый дошедший до нас пример новой версии *бераки*, которая укоренилась в межзаветный период и в которой относительное придаточное предложение было заменено причастной фразой «творяй чудеса един» (хотя на английский она переведена как «who alone does wondrous things»). Эта версия употреблялась не только в качестве стандартного завершения молитвы вместо прочих форм, но зачастую и в качестве альтернативы традиционному вступлению.⁶⁸

2. *Ходайя* — это аналог *бераки* по конструкции, с глаголом *yadah* или иной раз с каким-либо другим глаголом вместо *barak*, но в активной, а не в пассивной форме, и с обращением непосредственно к Богу во втором лице. Обычно его переводят «Я буду благодарить Тебя, Господи...» [*англ.* «I will give thanks to you, O Lord...»], но лучшим переводом было бы «восхвалять» [*англ.* «praise»], поскольку основное его значение — не выражение благодарности, а как и в *бераке*, исповедание, или признание, что действовал именно Бог;⁶⁹ и тот же самый глагол употребляется при исповедании греха.⁷⁰ В Ветхом Завете глагол *yadah* употребляется главным образом в пределах Паралипоменон, Ездры и Неемии, а также в Псалтири, где он проявляется скорее в кратких ответных формах, чем в полностью развернутой *ходайе*, как, например, «О, благодарите Господа [*церковносл.* Исповедайтесь Господеву], ибо Он благ, ибо во век пребывает непоколебимая любовь Его» (например, Псс. 105.1; 106.1; 117.1; 137.1). Предположительно, *ходайя* берет свое начало из культа как литургическая форма, сопровождающая *todah* — существительное того же корня, что и *yadah*,

⁶⁸ См., например, 2 Мак. 10.38; 15.34; Тов. 13.1; 1 Езд. 8.25.

⁶⁹ См. Н. Ringgren, *The Faith of the Psalmists* (1963), p. 77.

⁷⁰ См., например, 3 Цар. 8.33, 35; Неем. 9.2; Дан. 9.20.

обозначающее жертву, приносимую в ответ на действие божественной благодати и милосердия. Причина восхваления выражается в придаточном предложении, которое обычно вводится посредством *ki* (LXX: ὅτι) и в котором употребляется активный глагол совершенного вида, второго лица, единственного числа, как в Ис. 12.1: «Я буду благодарить Тебя, Господи, ведь, хотя Ты и гневался на меня, но отвратил гнев Твой и утешил меня». Как и в случае с *беракой*, базовая форма может быть расширена до более подробного *анамнезиса* деяний Божиих или может приводить к прошению и ходатайству,⁷¹ а в доксологическом завершении, там где оно добавлено, повторяется начало молитвы, как в Пс. 29.12: «Господи, Боже мой, буду вечно благодарить Тебя». В Септуагинте оба значения *yadah*, восхваление и исповедание греха, обычно переводятся составными глаголами ἐξομολογοῦμαι (существительное ἐξομολόγησις) и ἀνθωμολογοῦμαι (существительное ἀνθωμολόγησις), а не простым ὁμολογέω (существительное ὁμολογία), более распространенным в светском греческом языке, — возможно, потому, что из-за юридического и коммерческого смысла последнего слова оно виделось слишком светским для этой цели.⁷² Ὁμολογέω все-таки встречается в смысле «восхвалять» в 1 Езд. 4.60; 5.58А. С другой стороны, глагол εὐχαριστεῶ, «благодарю», стал употребляться для выражения хвалы Богу в тех книгах Септуагинты, которые не являются частью еврейского канона, и, по-видимому, укоренился в качестве варианта ἐξομολογοῦμαι в *ходайе* в эллинистическом иудаизме.⁷³ Употребление его Иосифом Флавием в своем пересказе молитвы Соломона в 3 Цар. 8.15 и далее говорит не только о том, что в эллинистическом иудаизме *ходайя* считалась гораздо более естественной и привычной формой, чем *берака*, но и о том, что предпочтение εὐχαριστεῶ было результатом попытки приспособить еврейскую мысль к греческим идеям — отказа от веры в материальную жертву в пользу жертвы благодарения;⁷⁴ и вызывает интерес, что существительное *todah*, хотя и переведенное в Септуагинте как θυσία τῆς ἀνέσεως, «жертва хваления», в версии Аквилы переводится как εὐχαριστία.⁷⁵

3. То, что можно было бы назвать молитвой прямого *анамнезиса*, опять-таки является вариантом *бераки*, в котором вообще всё обходится без какой-либо вводной формулы восхваления и сразу же начинается перечисление великих деяний Божиих, обычно — с обращением к Нему во втором лице, хотя встречаются и гимнические формы в третьем лице, и возможен, как и в других двух типах, переход к прошению или ходатайству. Среди примеров из Ветхого Завета — центральная часть молитвы Соломона при освящении Храма (3 Цар. 8.23-53) и молитва Езекии, когда Иерусалим был осажден Сеннахиримом (4 Цар. 19.15-19 // Ис. 37.16-20).⁷⁶ Ни в одном из них нет заключительной доксологической формулы, но в Молитве Манассии из апокрифов, которая также

⁷¹ См., например, Ис. 25.1-5; Сирах. 51.1-12; и кумранский *hodayoth* (1QH).

⁷² О. Michel, *TDNT* 5, p. 204; см. также R. J. Ledogar, *Acknowledgement: Praise-verbs in the early Greek Anaphoras* (Rome 1968), p. 70-76.

⁷³ Иудифь 8.25; 2 Мак. 1.11; 10.7 (вариант чтения); 3 Мак. 7.16; и существительное εὐχαριστία в Прем. 16.28. См. Н. Conzelmann, *TDNT* 9, p. 409-410; Ledogar, p. 94-106; J. M. Robinson, 'Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums', in W. Eltester (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen* (Berlin 1964), p. 198-199.

⁷⁴ Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 8.111-113; см. W. C. van Unnik, 'Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus', in O. Betz, Klaus Haacher and Martin Hengel (eds.), *Josephus-Studien* (Göttingen 1974), p. 362-369. См. также Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 6.145.

⁷⁵ См. Н. Cazelles, 'L'Anaphore et l'Ancien Testament', in *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I (Lex Orandi 46, Paris 1970), p. 11-21.

⁷⁶ См. также Неем. 1.5-11; Иер. 32.17-25; 1 Мак. 7.37-38, 41-42; 2 Мак. 14.35-36; 3 Мак. 2.2-20.

принимает эту форму, в качестве заключения идет «Твоя слава во веки. Аминь», и 4 Мак. заканчивается аналогичным образом, поэтому вполне вероятно, что это обычное окончание молитв такого типа.⁷⁷

С течением времени в этих трех формах молитвы произошли различные изменения и усовершенствования. Во-первых, «там, где религиозный опыт становился более культовым и менее историчным, как в "нормативном" иудаизме, формулы, как правило, претерпевали изменения, при которых устранялась необходимость в конкретном событии; например, вторая строка *бераки* ("Имей...") могла быть заменена *беракой* о имени Божиим или "событие" могло стать расплывчатым, общим или неисторическим, например, обеспечение пищей через природу».⁷⁸ Во-вторых, не только различные формы стали употребляться в качестве альтернативы друг другу, но и элементы различных типов стали сочетаться в одной и той же молитве. Таким образом, молитва в Дан. 2.20-23 начинается, как *берака*, но продолжается (ст. 23) в форме *ходайи*. Ту же конструкцию можно увидеть в благословении на трапезе в *книге Юбилеев* 22.6-9 и даже в стандартной еврейской молитве после еды, *Биркат ха-мазон*.⁷⁹ Обратное имеет место в случае молитвы 2 Мак. 1.11-17, которая является *ходайей*, но заканчивается заключительной формулой *бераки*. В-третьих, как вполне возможный результат этой тенденции сочетать различные типы молитв, к концу периода Ветхого Завета наблюдается заметное изменение формы *бераки* — отказ от неизменного употребления третьего лица и растущее предпочтение второго лица, как в других формах. В самом Ветхом Завете это явление отражено только тремя примерами (1 Пар. 29.10 и далее; Неем. 9.5; Пс. 118.12), но оно хорошо засвидетельствовано в межзаветной литературе⁸⁰ и в конечном итоге в синагоге стало нормой в виде стереотипной формы: «Благословен еси, Господи Боже наш, Царь вселенной...». Однако же, относительное придаточное предложение, как правило, оставалось в третьем лице, как и прежде. Разница между различными типами молитвы стала еще более размытой по той причине, что греческий глагол *εὐλογέω*, который обычно употреблялся в *бераке* в качестве перевода еврейского глагола *barak*, иногда стал употребляться и в активной форме, как в начале *ходайи* (например, LXX: Ис. 12.1), и иногда *берака* могла включать в себя придаточное предложение, вводимое посредством *ki* (LXX: *ὅτι*), а *ходайя* — относительное придаточное предложение вместо него.⁸¹ Наконец, настойчивость раввинов в отношении *бераки* в качестве нормативного типа молитвы привела в результате не только к тому, что каждая молитва должна была начинаться и заканчиваться этой формой, а все варианты стали искореняться, но и к тому, что каждый раздел молитвы тоже был уподоблен этой форме путем добавления короткой заключительной *бераки*, в содержании которой вспоминается и обобщается тема предыдущей части молитвы; обычно употребляется причастие настоящего времени, а часто она является цитатой из Ветхого Завета. Эта заключительная *берака*, которую современные еврейские литургисты обычно называют *хатима*, или «печать», со временем даже стала добавляться к начальному абзацу молитвы, который уже начинался с *бераки*.⁸²

⁷⁷ А не *ходайя*, как предполагалось в Robinson, 'The Historicity of Biblical Language', p. 132, n. 19.

⁷⁸ Ibid., p. 134.

⁷⁹ О ранних их формах см. L. Finkelstein, 'The Birkat Ha-Mazon', *JQR* 19 (1928/1929), p. 211-262.

⁸⁰ См., например, 1 Езд. 4.60 (в соединении с *hodayah*); Тов. 3.11 и далее; 8.5-8; Песнь отроков 3.29-34; 1 Мак. 4.30-33.

⁸¹ См. Robinson, 'Die Hodayot-Formel', p. 231-232.

⁸² См. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, p. 77-103; Talley, p. 141-145.

Часто предполагалось, что уже в первом веке не только действовали эти раввинистические правила, но и были установлены точные форма и содержание молитвы, произносимой в часы ежедневной молитвы.⁸³ Эта молитва, в древнейших источниках называемая просто *Тефилла*, «Молитва», стала называться *Шемоне эсре*, «Восемнадцать», поскольку ее содержание было зафиксировано в восемнадцати (позже — в девятнадцати) абзацах, или *беракот*.⁸⁴ Однако же известно, что в действительности не все из них относятся к началу I века: по крайней мере, некоторые были составлены после падения Иерусалима в 70 г. по Р.Х., тогда как Талмуд приписывает нынешний порядок этой молитвы Симеону ха-Паколи (ок. 110 по Р.Х.).⁸⁵ Более того, даже к этой молитве каждый был волен добавлять еще и собственные прошения, а различные религиозные группы в иудаизме отличались употреблением своих особых молитв.⁸⁶ Когда *Тефилла* произносилась в синагогах, — где, в отличие от *Шемы*, она не произносилась коллективно, а один молился от имени всех, часто это был *hazzan* («служитель» в Лк. 4.20), а собрание отвечало «Аминь» после каждого благословения, — то для таких индивидуальных молитв встраивался временной промежуток тишины.⁸⁷ Тем не менее, даже признававшие эту степень вариативности ученые были склонны предполагать, что подо всем этим существовал еще и древний слой фиксированной молитвы, к которому позже добавлялись другие элементы;⁸⁸ но более поздние исследования говорят о том, что следует быть гораздо более осторожным в утверждении о той мере, в которой в этот период существовала какая-либо общая форма молитвы или в которой уже были установлены раввинистические правила о структуре молитв.

Еврейские молитвы изначально были творением обычных людей. Характерные идиомы и формы молитвы, да и сами установленные молитвы синагоги, в первую очередь, не были результатом обсуждений раввинов в их академиях, а скорее были спонтанными, непосредственными импровизациями людей, которые собирались в различных случаях, чтобы помолиться в синагоге. Поскольку случаев и мест богослужения было множество, то вполне естественно, все это должно было привести к обилию молитв, являющих большое разнообразие форм, стилей и образцов. Таким образом, первый этап в развитии общественного богослужения характеризовался разнородностью и разнообразием, а задачей раввинов было систематизировать и упорядочить это многообразие форм, образцов и структур. Эту задачу они выполнили постфактум; только после того, как многочисленные молитвы появились на свет и стали известны массам, мудрецы решили, что пришло время установить некоторую степень единообразия и упорядоченности.⁸⁹

Этот процесс происходил постепенно: сначала появилась обязанность упоминать определенные вещи в молитве, затем, начиная с третьего века, стали фиксироваться вступительные и заключительные формулы молитвы, тогда как остальная часть по-прежнему оставалась относительно свободной и различные версии продолжали сосуществовать, пока не был предписан, гораздо позже, окончательный текст.⁹⁰

Таким образом, есть веские основания полагать, что в новозаветный период в ходу был ряд молитв различного порядка, имеющих некоторые общие

⁸³ См., например, Eric Werner, *The Sacred Bridge* (1959), p. 5.

⁸⁴ Текст в Dugmore, p. 114-127.

⁸⁵ b. Meg. 17b.

⁸⁶ S.-B. I, p. 406f.; II, p. 186; IV, p. 233f.

⁸⁷ L. Bouyer, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer* (1968), p. 71.

⁸⁸ См., например, Dugmore, p. 22-25; A. Marmorstein, 'The Oldest Form of the Eighteen Benedictions', *JQR* 34 (1943/1944), p. 137-159.

⁸⁹ Heinemann, *Prayer in the Talmud*, p. 37.

⁹⁰ Ibid., p. 37-51; см. также p. 218-224; 284-287.

черты и темы друг с другом, но еще не ограниченных какой-либо окончательной формулировкой, структурой или литургической формой. Были также некоторые различия в языке — и *Шема*, и *Теффилла* могли произноситься на любом языке, хотя в Палестине, по-видимому, пользовались ивритом, а не арамейским,⁹¹ — и, весьма вероятно, были различия в положении тела, принимаемом для молитвы: в первом веке по Р.Х. поза, которую следует принять для чтения *Шемы* все еще была предметом споров между раввинистическими школами Гиллеля и Шаммая;⁹² и хотя в отношении ежедневных молитв в Мишне таких споров не зафиксировано, но было принято, что их следует произносить стоя, тем не менее практика преклонения колен для молитвы тоже могла существовать в первом веке; в особенности же из упоминаний коленопреклонения при молитве в Ветхом Завете явствует, что этот обычай был более поздним, чем обычай стоять, и возник только в послевоенный период.⁹³ Но руки просителя, коленопреклоненного или же стоящего, были подняты и простерты к небесам.⁹⁴

Соблюдались ли часы ежедневной молитвы коллективно в синагогах или же частным образом отдельными лицами, где бы таковые ни оказались? Дагмор утверждает, что первое было общим правилом: «Хотя, может быть и правда, что не каждая крошечная деревенская община могла *целиком* ежедневно ходить в синагогу, но, по крайней мере, в крупных городах, где проще было набрать необходимый минимум в десять мужчин и где синагога была более тесно окружена домами людей, ежедневное посещение общественных богослужений общины стало практикой каждого благочестивого еврея».⁹⁵ Но число мест, где можно было бы найти раввинистический кворум из десяти мужчин, обладающих как досугом, так и благочестием, чтобы посещать синагогу ради ежедневных часов молитвы, вероятно, было более ограниченным, чем можно предположить из этого высказывания; и хотя, как Дагмор продолжает говорить, без сомнения верно, что ежедневные службы можно было найти в таких местах, как Иерусалим, Кесария, Антиохия и Рим, тем не менее я почти уверен, что для подавляющего большинства евреев часы молитвы по необходимости были индивидуальным благочестием. Похоже, что даже члены секты фарисеев не гнушались сознательно отлучаться от ежедневного богослужения в синагоге, чтобы их видели молящимися на улицах (Мф. 6.5), а из того факта, что их видели люди, явно, насколько ограниченным было посещение синагог ради часов молитвы. Ессеи же, с другой стороны, и правда собирались вместе для ежедневных молитв,⁹⁶ тогда как терапевты жили отшельниками и собирались вместе для богослужения только в субботу.⁹⁷

Но в определенные дни недели — субботу, понедельник и четверг — в синагогах, несомненно, проводились общественные службы, и в эти дни служба включала в себя не только *Шему* и *Теффиллу*, но и чтение Закона, которое основывалось на *рядовом* принципе [*lectio continua*], возможно, в годовом или же

⁹¹ Sol. 1.7; Jeremias, *The Prayers of Jesus*, p. 76, n. 34.

⁹² Ber. 1.3: «Школа Шаммая говорит: Вечером все должны полулежать, когда читают, но утром должны вставать, поскольку написано: "И когда ты ложишься, и когда ты поднимаешься." Но школа Гиллеля говорит: Можно читать каждому своим способом, поскольку написано: "И когда ты идешь путем." Почему же тогда написано: "И когда ты ложишься, и когда ты встаешь"? Это означает время, когда люди обычно ложатся, и время, когда люди обычно встают».

⁹³ Коленопреклонение указано в Езд. 9.5; Пс. 94.6; Ис. 45.23; Дан. 6.10; стояние — в 1 Цар. 1.26; 3 Цар. 8.22 (ср. 8.54: коленопреклонение); 2 Пар. 6.12 (ср. 6.13: коленопреклонение); Иер. 18.20. См. также Мф. 6.5; Лк. 18.11 и далее.

⁹⁴ 3 Цар. 8.22, 54; 2 Пар. 6.12, 13; Езд. 9.5; Пс. 27.2; Ис. 1.15; Плач 2.19.

⁹⁵ Dugmore, p. 43.

⁹⁶ Иосиф Флавий, *Иудейская война* 2.128-129; 1 QS 6.3.

⁹⁷ Филон, *О созерцательной жизни* 30.

в трехгодичном цикле.⁹⁸ Кроме того, на утренней субботней службе было чтение из Пророков, но об этом известно мало: возможно, существовал независимый цикл чтений, или они могли быть составлены в дополнение к чтениям из Закона,⁹⁹ или же их просто могли выбирать чтец, начальник синагоги или *hazzan*. В Палестине чтения сопровождались переводом на арамейский (в диаспоре они читались по-гречески) и могли сопровождаться толкованием, которое произносил сидящий оратор; и любой член общины мужского пола мог быть приглашен прочитать, перевести или произнести это обращение.¹⁰⁰ Св. Лука подробно описывает одно из посещений Иисусом синагоги в субботу, когда Он читал отрывок из Пророков и давал толкование (Лк. 4.16-30).

В этом служении слова следует отметить несколько моментов. Во-первых, первоначально было предписано только одно чтение из Закона на каждую неделю — для утренней субботней службы: чтения на других службах — в субботу после полудня, в понедельник и четверг утром — были просто повторением части, предписанной для следующего субботнего утра.¹⁰¹ Во-вторых, повторение в этих случаях, по-видимому, было введено не из-за какого-либо религиозного значения, свойственного самим дням, а просто в это время ожидалось, что некоторое количество людей сможет посетить синагогу, поскольку в Палестине понедельник и четверг были базарными днями, когда селяне собирались в деревнях и городах. Принятие этих двух дней в качестве дней поста, по-видимому, было следствием, а не причиной литургического обряда, поскольку такой регулярный пост был полностью добровольным действием, которое брали на себя фарисеи и прочие.¹⁰² В-третьих, служение слова, по-видимому, не включалось в само богослужение, а скорее присоединялось к его окончанию как квази-независимая единица, поскольку благословение Аарона,¹⁰³ которым в прочие дни завершалась служба, в этих случаях предшествовало чтению. Луи Буйе пытался доказать, что изначально служение слова стояло в начале службы, как в христианской практике, а на эту позицию было перенесено позже, когда христиане поместили Евхаристию в это положение в качестве кульминации своей службы,¹⁰⁴ но у него нет доказательств в пользу этой теории; и по меньшей мере столь же вероятным представляется, что христиане изменили порядок по собственным соображениям,¹⁰⁵ как и то, что евреи сделали это в ответ на христианскую практику.

Эти три соображения, а также тот факт, что чтение Закона проводилось на основе *lectio continua*, — за исключением таких случаев, как главные праздники года, когда предписывались отрывки из Священного Писания, соответствующие случаю, — указывают на вывод о том, что на служение слова смотрели не как на неотъемлемый элемент богослужебного действия, а скорее как на специальное дополнение к нему, устраиваемое просто ради удобства, потому, что прихожане собирались для этой цели, а не потому, что между молитвой и чтением

⁹⁸ A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship* (1960), p. 6-44, выступает в защиту лекционария, в котором Пятикнижие прочитывается раз в три года; M. D. Goulder, *The Evangelists' Calendar* (1978), p. 19-72, — в защиту годичного цикла. Теория трехгодичного цикла была оспорена в J. R. Porter, 'The Pentateuch and the Triennial Lectionary Cycle', in F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment* (1963), p. 163-174; L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (1964); L. Crockett, 'Luke 4.16-30 and the Jewish Lectionary Cycle', *JJS* 17 (1966), p. 13-46; J. Heinemann, 'The Triennial Lectionary Cycle', *JJS* 18 (1968), p. 41-48.

⁹⁹ См. Guilding, p. 20-23; Goulder, *The Evangelists' Calendar*, p. 105-140.

¹⁰⁰ Rowley, p. 235-237.

¹⁰¹ *Meg.* 3.6.

¹⁰² Лк. 18.12; Мк. 2.18 // Мф. 9.14 // Лк. 5.33. Общественные посты совершались в эти дни, только если осенние дожди не начинались к семнадцатому дню месяца мархешвана: см. *Ta'an.* 1.3-7; 2.9.

¹⁰³ Об употреблении этого благословения см. Rowley, p. 237.

¹⁰⁴ Bouyer, p. 60.

¹⁰⁵ См. с. 63.

предусматривалась какая-либо внутренняя связь, — скорее, подобно тому, как проповедь стала добавляться к воскресным службам утренней и вечерней молитвы в Англиканской церкви. Это служение можно назвать «дидактической» литургией слова — в отличие от «керигматического» типа, в котором существует взаимосвязь между чтением (чтениями) и богослужебным действием и о котором подробнее будет сказано позже,¹⁰⁶ — и оно является ничем иным, как упорядоченным и непрерывным изучением Священного Писания, частью регулярного чтения и непрестанного размышления над Словом Божиим, которое составляло идеал еврейской духовности и образовывало третий элемент — наряду с *Шемой* и *Тефиллой* — ежедневной молитвенной практики каждого благочестивого еврея. В кумранской общине была предпринята попытка воплотить этот идеал в жизнь более формальным образом. Здесь литургии слова по понедельникам и четвергам, по-видимому, были неизвестны, а вместо этого были приняты меры для непрерывного толкования Закона в общине днем и ночью, — предположительно, на основе некоего расписания, — и для устройства общинного бдения, длящегося треть каждой ночи, в течение которого читался и изучался Закон.¹⁰⁷

Употреблялась ли Псалтирь в синагогальных службах в первом веке или нет — далеко не ясно. В богослужении Храма выборочно использовались некоторые псалмы: у каждого дня недели был свой псалом, который пели левиты во время утреннего и вечернего жертвоприношения,¹⁰⁸ и для праздников также предписывались соответствующие псалмы. Все это в конечном итоге было перенесено в синагогальные службы, но неизвестно, когда именно; а постепенно к ним добавились и другие псалмы. Высказывалось предположение, что для послеполуденных субботних служб существовал соответствующий циклу Закона трехгодичный цикл Псалтири, в котором псалмы прочитывались все по порядку; но если это правда, тогда странно, что это не повлияло на более позднее синагогальное богослужение, поскольку даже в современных еврейских службах используется только около половины псалмов.¹⁰⁹ Заявлялось также о том, что в ранние времена некоторые благочестивые люди имели привычку читать некоторые или все псалмы, в частности Псс. 144-150, перед ежедневной утренней молитвой,¹¹⁰ и даже о том, что Псс. 148-150 в первом веке уже были включены в утреннюю синагогальную службу.¹¹¹ Однако единственное основание, на которое опираются эти экстравагантные утверждения, очень позднее: Талмуд говорит о некоторых, читающих Пс. 144 три раза в день (*b. Ber.* 4b), и о некоторых, читающих «стихи песни» каждый день (*b. Shab.* 118b); но прошло еще несколько столетий, прежде чем еврейские источники отождествили эти «стихи песни» с Псс. 144-150.¹¹² Таким образом, у нас нет возможности узнать, насколько древней была эта практика и насколько распространенной. Несомненно же в первом веке происходило вот что: сочинялись новые псалмы и гимны для богослужения, о чем свидетельствует обширная коллекция *ходайот* из общины в Кумране.¹¹³ Филон упоминает о песнопениях, гимнах и песнях, используемых в еврейском

¹⁰⁶ См. с. 78.

¹⁰⁷ 1 QS 6.6-8a. См. также с. 7.

¹⁰⁸ *Tamid.* 7.4. Это были псалмы 23, 47, 81, 93, 80, 92, 91.

¹⁰⁹ См. Guilding, p. 38f.; J. A. Lamb, *The Psalms in Christian Worship* (1962), p. 14-15.

¹¹⁰ См., например, David Hedegard, *Seder R. Amram Gaon* (Lund 1951), Pt. I, p. 32f.

¹¹¹ См., например, Anton Baumstark, *Comparative Liturgy* (1958), p. 38.

¹¹² См. Richard S. Sarason, 'On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy', in William Scott Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* (Missoula, Montana, 1978), p. 130.

¹¹³ Их перевод в Vermes, p. 150-201.

богослужении,¹¹⁴ и, описывая обычаи терапевтов, говорит, что в своем уединении «они не только размышляют, но и сочиняют Богу песни и гимны всевозможных размеров и мелодий».¹¹⁵ Он также рассказывает, как на их праздничной трапезе

председательствующий встает и поет гимн, обращенный к Богу, либо новый, собственного сочинения, либо древний, написанный древними поэтами... После него — прочие по очереди, по порядку их размещения, тогда как все остальные слушают в полной тишине, исключая пение заключительных строк и припевов, поскольку тогда все они, мужчины и женщины, поют... После ужина они совершают священное бдение. Это бдение совершается так. Они встают все вместе, и сначала в середине трапезной формируются два хора — один из мужчин и один из женщин... Затем они поют гимны Богу, составленные из многих размеров и из многих мелодий, иногда поют вместе, иногда — в антифонных гармониях...¹¹⁶

Наконец, следует упомянуть еще об одном элементе ежедневного благочестия набожного еврея: благословение, совершаемое перед каждым приемом пищи, которое произносят как отдельные люди, когда они едят в одиночку, так и один от имени всех, когда едят вместе. Вечерняя трапеза по пятницам и субботам в каждом еврейском доме сопровождалась также последующей церемонией возжигания светильника с благословением: «Благословен еси, Господи Боже наш, Царю вселенной, создающий свет огня», — что знаменовало начало и конец субботы.¹¹⁷ Все эти элементы составляли религиозный фон первых обращенных в христианство и, как мы увидим, оставили свой след в ежедневном богослужении Церкви.

¹¹⁴ Филон, *Против Флакка* 12.1-2.

¹¹⁵ Филон, *О созерцательной жизни* 29.

¹¹⁶ Ibid. 80, 83, 84.

¹¹⁷ Раввинистические школы Шаммая и Гиллеля спорили о том, следует ли говорить «свет» или же «светы»: см. *Ver.* 8.5.

2. Ежедневная молитва в христианстве первого века

Согласно Деян. 1.14 после вознесения Иисуса ученики «с женами, и с Марией, Матерью Иисуса, и с Его братьями единодушно пребывали в молитве» (προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ). Эта фраза встречается и в кратком изложении основных особенностей жизни ранней христианской общины в Иерусалиме в Деян. 2.42, хотя на этот раз — с существительным во множественном числе: «Они постоянно пребывали в учении апостолов и общении, в преломлении хлеба и молитвах» (προσκαρτεροῦντες... ταῖς προσευχαῖς), — и это же повторяется с существительным в единственном числе в Деян. 6.4, Рим. 12.12 и Кол. 4.2. У предположения о том, что эта деятельность в христианском контексте «подразумевает иное отношение и иной способ молитвы, чем принятые в иудаизме того времени, где были установлены часы и образцы молитвы»,¹ не имеется реальных доказательств, его подтверждающих, и перевод Иеремиаса этого глагола как означающего «добросовестно соблюдать обряд» в отношении регулярных времен молитвы должно предпочесть², особенно в свете Деян. 2.42, где множественное число ταῖς προσευχαῖς наиболее естественно предполагает соблюдение определенного порядка молитв и где «преломление хлеба» вряд ли могло быть непрерывным действием, не связанным с установленными временами. Однако же, сам Иеремиас неправдоподобно и несколько непоследовательно исключил из своего определения это значение выражения Деян. 2.42 и интерпретирует его там как обозначающее только лишь заключительный компонент ежедневного евхаристического обряда.³ Столь же невероятным в свете прочих отрывков является и перевод фразы Деян. 1.14 как «посещение синагоги».⁴

Каковы же были часы и содержание этой системы регулярной молитвы, которую соблюдала ранняя Церковь и которая, как подразумевается, была унаследована от самого Иисуса? Поскольку все четыре евангелиста сообщают о частом посещении Им служб синагоги в субботу и Его участии в них проповедью и учением,⁵ и поскольку Его последователи, как известно, продолжали посещать Храм и синагоги, то очень многие ученые предположили, что сначала христиане просто присоединялись к прочим иудеям в их ежедневном богослужении, а свои собственные службы, за исключением Евхаристии, стали проводить только тогда, когда их в конечном итоге изгнали из синагог, а в состав *Шемоне эсре* было включено *Биркат ха-миним* — проклятие против христиан и других еретиков, чтобы исключить их из участия в богослужениях.⁶ Таким образом, они описаны

¹ W. Grundmann, *TDNT* 3, p. 619.

² Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 79.

³ Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (2nd edn, 1966), p. 118-119. См. критику его точки зрения в E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (1971), p. 191.

⁴ F.J. Foakes Jackson & Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity* (1933), IV, p. 10-11.

⁵ Мк. 1.2 // Лк. 4.31; Мк. 1.39 // Мф. 4.23 // Лк. 4.44; Мк. 3.1 // Мф. 12.9 // Лк. 6.6; Мк. 6.2 // Мф. 13.54; Мф. 9.35; Лк. 4.15-30; 13.10; Ин. 6.59; 18.20.

⁶ См., например, Dugmore, p. 1-8; Lamb, p. 21; C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (1961), p. 15; A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology* (1966), p. 46. По поводу *Биркат ха-миним* см. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964), p. 275-276; но ср. Peter Schäfer, 'Die sogenannte Synode von Jabne zur Trennung von Juden und Christen in ersten/zweiten Jh. n. Chr.', *Judaica* 31 (1975), p. 54-64, 116-124.

как «постоянно благословляющие Бога в Храме» (Лк. 24.53) и как «единодушно пребывающие (προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν) ежедневно в Храме» (Деян. 2.46), а во время своих миссионерских путешествий Павел регулярно посещает синагогу по прибытии в город (Деян. 13.5, 14; 14.1; 16.13; 17.1 и далее, 10, 17; 18.4, 19; 19.8). Но другие отрывки наталкивают на мысль, что у христиан с самого начала была тенденция образовывать отдельную группу внутри иудаизма, как ессеи и прочие, и совершать богослужение отдельно: упоминание о молитве в Деян. 1.14 связано с горницей; собрание утром перед 9-м часом утра в день Пятидесятницы (Деян. 2.1; ср. 2.15), вероятно, предназначалось для богослужения и, по-видимому, проводилось в частном доме; то же самое может относиться и к собранию, упомянутому в Деян. 4.23-31; многие из иерусалимской церкви собираются, чтобы помолиться ночью в доме матери Иоанна Марка (Деян. 12.5, 12); даже в Храме христиане, как о них сказано, собираются вместе (ὁμοθυμαδὸν) в притворе Соломона и, таким образом, отделяются от «остальных»,⁷ конечно же, чтобы учить и, скорее всего, для своих молитв; а главной целью посещения Павлом синагог, скорее всего, была евангелизация, а не участие в богослужении. Столь раннее отделение христианской общины вряд ли удивительно. Как справедливо замечает Вилли Рордорф,

Христиане больше не могли чувствовать себя в синагогах как дома, ведь в еврейском богослужении отсутствовало именно то, что имело для них решающее значение, — связь с Иисусом Христом, на Котором была сосредоточена вся богослужebная деятельность нового народа Божьего... Поэтому для христианской общины крайне важно было сформировать из себя четко определенное образование, отличное от еврейской общины. Возможно, она стала Церковью еще прежде того, как осознала это.⁸

С другой стороны, у нас нет уверенности, действительно ли автор Деяний предоставляет точную историческую картину жизни раннего христианства в Иерусалиме, а не проецирует на нее обычаи своего времени. Если заповедь Мф. 6.5-6 не молиться в синагогах, но «войти в свою комнату и закрыть дверь», считать подлинным изречением Иисуса, тогда традицию совершать богослужение отдельно от других евреев можно возводить ко времени Его жизни, а это, также как и частое употребление фразы «их синагоги» в Евангелии от Матфея,⁹ в любом случае, по-видимому, указывает на существование отдельных христианских синагог ко времени составления этого Евангелия, которое, как утверждается, предшествовало окончательному разрыву с иудаизмом.¹⁰

Отрывки из Деяний, а особенно — частое употребление наречия ὁμοθυμαδὸν — «вместе, единодушно» (Деян. 1.14; 2.46; 4.24; 5.12), производят впечатление коллективного совершения ежедневной молитвы в раннехристианской общине; но опять же, представляют ли эти утверждения точную картину жизни церкви в Иерусалиме или же являются ее ретроспективной идеализацией; а если они точны, то как долго сохранялась эта практика и насколько верным это было для христиан эпохи Нового Завета в целом, а не только для той общины, в которой была составлена книга Деяний? — это вопросы, на которые невозможно дать никаких точных ответов. Дж. Дж. Каминг заключает: «Для нас невозможно утверждать, что из Нового Завета с определенностью можно доказать ежедневную общую молитву. Как максимум, можно сказать, что таково было правило в синагоге, что первые христиане

⁷ Деян. 5.12-13; см. также 3.11; 5.21, 42.

⁸ Rordorf, p. 124-125.

⁹ Мф. 4.23; 9.35; 10.17; 12.9; 13.54; 23.34. См. также Иак. 2.2; а о продолжении употребления термина «синагога» в христианстве см. Dugmore, p. 5.

¹⁰ M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (1974), p. 152, 280.

продолжали посещать синагогу и что, вероятно, по этой причине оно стало правилом для Церкви».¹¹ Выше уже высказывались сомнения относительно того, насколько это «правило в синагоге» было реальностью для большинства евреев, от которых произошли первые обращенные в христианство,¹² и насколько ранние христиане на самом деле продолжали посещать синагогу; и тогда, если они привыкли, будучи евреями, возносить свои ежедневные молитвы индивидуально, то вполне вероятно, что в целом это продолжало практиковаться и после их обращения в христианство, несмотря на то, что раввинистический кворум из десяти мужчин, по-видимому, был отменен: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».¹³

Даже если и рано христиане перестали молиться вместе с другими евреями, но на образ их богослужения, несомненно, очень сильно повлияло еврейское богослужение, из которого оно возникло; и поэтому мы могли бы *априори* ожидать, что первые новообращенные продолжали придерживаться образца ежедневной молитвы, который соблюдался евреями того времени, — а с некоторой уверенностью мы можем предположить, что ему же следовал и Сам Иисус Христос, — и должны были обогатить и адаптировать его в свете своего нового опыта. Но, как мы видели, сам этот образец подвергся некоторым значительным изменениям. Из предписания *Дидахе* 8.3 произносить молитву Господню три раза в день, как можно подумать, явствует, что ранняя Церковь придерживалась троекратной молитвы, соблюдаемой в раввинистическом иудаизме, — при условии, что этот документ можно рассматривать в качестве свидетельства практики иудеохристианства первого века,¹⁴ — поскольку отсутствие каких-либо конкретных указаний относительно того, когда произносить эти три молитвы, не означает, как предполагают некоторые, что никаких конкретных часов не было предусмотрено, а означает, что эти времена молитвы были традиционными и неизменными, и потому не нуждались в явном упоминании, тогда как включение молитвы Господней стало новшеством. Но в Деян. 10.9 есть упоминание молитвы Петра в шестом часу, что может указывать на соблюдение христианами, в качестве среднего из трех времен молитвы, полудня, а не 3 часа по полудни. С другой стороны, возможно, что здесь не один из регулярных часов молитвы, а только очередной пример склонности Луки связывать с молитвой важные моменты жизни Иисуса и ранней Церкви.¹⁵ Аналогичная неопределенность существует и в отношении упоминаний о молитве по ночам: иерусалимская церковь молится ночью за заключенного Павла (Деян. 12.5, 12), а Павел и Сила молятся и поют гимны Богу в полночь, находясь в тюрьме (Деян. 16.25); но трудно определить, явлены ли здесь примеры регулярной практики или же все это вызвано только конкретными обстоятельствами. В *Дидахе* нет упоминания о ночной молитве, но, с другой стороны, в упоминаниях Нового Завета о молитве «ночью и днем» (Лк. 18.7; 1 Фес. 3.10; 1 Тим. 5.5), по-видимому, подразумевается ее существование; а поскольку оба эти часа — полдень и полночь — вместе с утром и вечером соблюдались как общепринятые времена христианской ежедневной молитвы в конце второго века,¹⁶ то не исключено, что этот обычай существовал с самых ранних дней Церкви, особенно же — в свете нашего более раннего утверждения,

¹¹ G. J. Cuming, 'The New Testament Foundation for Common Prayer', SL 10 (1974), p. 91.

¹² См. с. 25.

¹³ Мф. 18.20: см. Cuming, 'New Testament Foundation', p. 96.

¹⁴ См. F. E. Vokes, 'The Didache — still debated', *Church Quarterly* 3 (1970), p. 57-62.

¹⁵ Ср. с примерами из Евангелия от Луки, где мотив молитвы добавляется к повествованию из других Евангелий: Лк. 3.21 // Мф. 3.16 // Мк. 1.10; Лк. 5.16; 6.12 // Мк. 3.13; Лк. 9.18 // Мф. 16.13 // Мк. 8.27; Лк. 9.28-9 // Мф. 17.1-2 // Мк. 9.2-3; Лк. 11.1 ; 23.46 // Мф. 27.50 // Мк. 15.37.

¹⁶ См. с. 49 и далее.

что в иудаизме того времени этой схеме, возможно, уже следовали в Кумране и в других местах.¹⁷

Мы можем отметить и еще одно отличие от раввинистического иудаизма в Новом Завете: и коленопреклонение, и стояние засвидетельствованы как общепринятые положения тела для христианской молитвы.¹⁸ Несомненно, есть только одно прямое упоминание о стоянии (Мк. 11.25),¹⁹ хотя в других отрывках, по-видимому, подразумевается эта же поза, но в отношении трапез и исцелений, а не в отношении ежедневной молитвы (Мф. 14.19 // Мк. 6.41 // Лк. 9.16; Мк. 7.34; Ин. 11.41; 17.1); тогда как Лука последовательно указывает, что для него нормой является коленопреклонение (Деян. 7.60; 9.40; 20.36; 21.5; ср. также Еф. 3.14; Фил. 2.10); и он даже вносит изменения в повествование о молитве Иисуса в Гефсиманском саду, чтобы в нем упоминалось коленопреклонение (Мф. 26.39 // Мк. 14.35 // Лк. 22.41).²⁰ Это может придать некоторый вес нашей гипотезе о часах молитвы, поскольку коленопреклонение — положение тела, описываемое и в Дан. 6.10, которое, как предполагалось выше, может относиться к молитве утром, в полдень и вечером.²¹

Крайне маловероятно, что молитва Господня составляла общую сумму ежедневной христианской молитвы в период Нового Завета или даже, что в *Дидахе* высказывалось намерение, чтобы так это было, — как некоторые ученые заключили;²² но гораздо более вероятно ей быть включенной в обычные еврейские формы. Этим объясняется резкое окончание этой молитвы — без доксологии — в евангельских текстах: в такой простой форме ею никогда не молились, а только — как частью более длительного молитвенного действия.²³ Даяние Иисусом этой молитвы своим ученикам — если конечно ее по-прежнему считать исходящей от Иисуса, а не от евангелиста²⁴ — для употребления в качестве групповой молитвы в ежедневной *Тефилле* соответствует установившейся практике того времени;²⁵ и контекст, в котором она стоит в Евангелии от Луки, говорит о том, что у учеников Иоанна Крестителя была подобная групповая молитва. Она больше соответствует традиции частных еврейских молитв, — которые обычно кратки, просты, часто на арамейском языке и в целом обращаются к Богу непосредственно во втором лице, — чем традиции официальной синагогальной молитвы. В утверждении о том, что непосредственным источником первой ее части является *Кадииш* — арамейская молитва из синагогальной службы,²⁶ справедливо признается сходство их содержания, но упускается из виду разница в их форме и функции: молитвы типа *Бет-Мидраш*, одной из которых является *Кадииш*, всегда в третьем лице, а не во втором; и их «место в жизни» [*Sitz im Leben*] — сочетание с публичным толкованием Священного Писания, а не с ежедневными молитвами как таковыми.²⁷ Так или иначе, в содержании этой молитвы воплощена суть миссии и учения Иисуса.

¹⁷ См. с. 14-18.

¹⁸ Ср. с. 25.

¹⁹ Упоминания о стоянии в Мф. 6.5 и Лк. 18.11 и далее относятся к молящимся иудеям.

²⁰ Распростертие, падение на лице — это не молитвенная поза, а акт поклонения: см. D. G. Delling, *Worship in the New Testament* (1962), p. 104-106.

²¹ См. с. 16.

²² См., например, Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 81.

²³ Мф. 6.9-15 // Лк. 11.1-4. См. также Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 106.

²⁴ См. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, p. 297-300.

²⁵ См. выше, гл. 1, примеч. 86.

²⁶ Bouyer, p. 61; Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 98.

²⁷ См. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, p. 191-192, 251f., и его эссе 'The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition' в Jakob J. Petuchowski and Michael Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and the Jewish Liturgy* (1978), p. 81-89.

Иеремиас утверждал, что цитирование Иисусом части *Шемы* (Мк. 12.29-30 // Мф. 22.37 // Лк. 10.26-27) говорит о Его знакомстве с ней, но что ее чтение было оставлено христианской общиной к тому времени, когда были составлены синоптические евангелия, поскольку Втор. 6.5 цитируется тремя евангелистами в версиях, которые отличаются как друг от друга, так и от текстов Ветхого Завета — еврейского и Септуагинты, чего не было бы, если бы она была частью употребляемой в то время литургической формы.²⁸ Но все же это едва ли является убедительным доказательством: в первом веке еврейские литургические тексты были намного менее жестко зафиксированы, чем предполагает Иеремиас,²⁹ и даже сама молитва Господня передавалась в разных формах! С другой стороны, определенно нет никаких следов употребления *Шемы* христианами в более позднее время; и это неудивительно, поскольку вряд ли она послужила бы адекватным символом веры для сообщества, переходящего к тринитарной доктрине. Было высказано предположение, что в течение некоторого времени христиане продолжали читать Декалог, — ввиду того значения, которое ему придается в трудах ранних Отцов;³⁰ но следует отметить: (а) есть сомнения в том, что он вообще еще употреблялся в еврейском богослужении во время рождения Церкви;³¹ (б) нигде в раннехристианской литературе нет упоминания о его литургическом — в отличие от катехизического — употреблении, за исключением одного возможного намека в письме Плиния к Траяну (ок. 110 по Р.Х.);³² и (с) если он когда-либо употреблялся, то необъяснимым образом исчез, не оставив никаких следов в более позднем христианском богослужении.

С первого века не сохранилось ни одного примера христианской *Тефиллы*; и это неудивительно, поскольку в этот период как еврейские, так и христианские литургические формы передавались устно. Сборник молитв в 7-й книге *Апостольских постановлений* настолько еврейский по своему характеру, что трудно избежать следующего вывода: перед нами христианизированный устав молитвы, заимствованный из эллинистического иудаизма и зафиксированный в письменной форме на ранней стадии, в результате чего в нем сохраняются многие изначальные элементы;³³ но невозможно определить, в какой степени он был впоследствии расширен и переработан по сравнению с первоначальной своей версией. Кстати, этой серией молитв, по-видимому, подтверждается наше давнее утверждение,³⁴ что все еще были в обращении различные формы ежедневных молитв, а раввинистические правила, касающиеся *бераки*, еще не были общеприняты в первом веке или когда этот конкретный текст был принят христианами. Тем не менее, хотя о восстановлении точных форм молитвы, употреблявшихся Церковью первого века, не может быть и речи, но все же в Новом Завете содержится множество литургических фрагментов и аллюзий, которые позволяют нам увидеть мельком кое-что в их темах, содержании, стиле и языке. Но при обращении с этим материалом требуется определенная осторожность. Следует остерегаться того, что было названо «неким панлитургизмом», — тенденции повсюду в Новом Завете видеть литургические тексты, зачастую — на основании всего лишь употребления той же фразы в гораздо более поздней литургии. С другой стороны, не следует автоматически

²⁸ Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 73-74, 79-81.

²⁹ См. с. 24, а о вариациях в порядке и тексте филактериев см. J. Bowman, 'Phylacteries', *SE* 1, p. 527-528; Vokes, 'The Ten Commandments in the New Testament and in First Century Judaism', *SE* 5, p. 147-148.

³⁰ Dugmore, p. 104-105.

³¹ См. выше, гл. 1, примеч. 10.

³² О его спорной интерпретации см. с. 45.

³³ *Апостольские постановления* 7.32-34: см. Bouyer, p. 119-135.

³⁴ См. с. 24-25.

делать вывод, что впервые встретившаяся в богослужебном тексте фраза впервые так употреблена. Иеремияс демонстрирует свою осведомленность об этом важном правиле литургического исследования в своих комментариях об употреблении в молитве обращения «Отче» к Богу: «Исследуя форму обращения, употребляемую в молитве, мы не должны ограничиваться датировкой молитв, в которых она встречается; мы также должны принимать во внимание тот факт, что формы обращения в молитве относятся к литургической традиции, а следовательно, могут быть старше конкретной молитвы, в которой они появляются».³⁵ К сожалению, он пренебрегает более широким применением этого соображения, и поэтому, например, считает, что появление фразы «Господи неба и земли» в молитве, приписываемой Иисусу (Мф. 11.25 // Лк. 10.21), говорит о знакомстве Иисуса по крайней мере с первым из восемнадцати благословений, поскольку не может найти другого дошедшего до нас примера этого конкретного обращения к Богу из палестинского иудаизма, кроме того, что содержится в этой молитве.³⁶ Но эта фраза является просто вариантом распространенной литургической формы того периода.³⁷ Точно так же даже фразы из 1 Кор. 15.51 и 1 Клим. 59, отмеченные Дагмором в качестве похожих на части *Шемоне эсре*, возможно, не происходят от него, но вполне могут быть частью обычного словаря молитвы первого столетия.³⁸

И в самом деле, не следует ожидать найти близкое словесное сходство между отрывками из Нового Завета и еврейскими литургическими текстами, к чему были склонны предыдущие поколения ученых:³⁹ почти все эти тексты в том виде, в котором они у нас есть, относятся к периоду после составления Нового Завета; и с учетом подвижности формы *Тефиллы* в иудаизме в первом веке, неудивительно, что христианская версия развивалась независимо от формирующейся *Шемоне эсре*. Даже ошибочно думать — подобно некоторым — об отношениях между ними как об отношениях родителя и ребенка, и объяснять различия между ними преднамеренным неприятием ребенком позиции и мировоззрения родителя. Скорее следует позавидовать им, как двум детям из одной семьи, которые выросли во все большем отдалении друг от друга, и поэтому демонстрируют смесь сходства и различий в своих характерах. Более того, при рассмотрении материала Нового Завета следует избегать проведения жесткого и искусственного различия между «коллективным литургическим богослужением» и «индивидуальной частной молитвой». Даже если обычной практикой ранних христиан было произносить свои ежедневные молитвы наедине, то это не обязательно означает, что теоретически они рассматривались как «индивидуальные частные молитвы» или что они не подчинялись какой-либо общей форме или литургическому образцу. Хотя, без сомнения, содержание значительно варьировалось от человека к человеку, но нет никаких оснований предполагать, например, что произнесенное св. Павлом в его молитвах не имело никакого сходства с тем, как молились другие христиане, или что на такие молитвы совершенно не влиял принятый в общинном богослужении стиль молитвы, в результате чего отрывки Нового Завета, определенные в качестве «литургических», якобы не могут вообще дать никакого представления о формах молитвы христиан при молитве наедине. Несомненно, следует ожидать

³⁵ Jeremias, *Prayers of Jesus*, p. 26.

³⁶ Ibid., p. 75. То, на что он ссылается как на дальнейшую цитату первого из Восемнадцати благословений в Мк. 12.26 // Мф. 22.32 // Лк. 20.37, является цитатой из Исх. 3.6: см. Cuming, 'New Testament Foundation', p. 92.

³⁷ См. с. 39.

³⁸ Dugmore, p. 78, 107. Cp. Cuming, 'New Testament Foundation', p. 9.

³⁹ См. примеры в Dugmore, p. 75f.

значительной степени взаимодействия между этими двумя областями — коллективной и индивидуальной, особенно если учесть тесную взаимосвязь, существовавшую между часами молитвы и синагогальными службами в иудаизме, а также — ярко выраженный коллективный характер раннего христианства, в котором даже «частная молитва» приносилась как от части всего Тела Христова.

В результате обзора молитвенного материала Нового Завета обнаруживается, что видное место в нем занимают прошение и ходатайство⁴⁰ и что часто они встречаются в сочетании с восхвалением и провозглашением деяний Божиих; отсюда, как и следовало ожидать, напрашивается мысль, что у ранних христиан сохранился стиль молитвы *берака*. Однако пассивная начальная формула «благословен...» в Новом Завете редка и встречается только четыре раза: в песни *Благословен* (Лк. 1.68), где за ней следует придаточное предложение, вводимое посредством ὅτι; и в началах трех посланий (2 Кор. 1.3; Еф. 1.3; 1 Пет. 1.3), где вслед за ней во всех трех случаях идут причастия. Пожалуй, является существенным, что ни в одном из четырех случаев благословение не связано с прошением или ходатайством, но приводит только к продолжительному восхвалению и тем самым предполагает литургическую обстановку, отличную от ежедневных молитв.⁴¹ Кроме того, любое употребление глагола εὐλοῦν для выражения благословения, адресованного Богу, редко обнаруживается в Новом Завете; кроме благословений на трапезе оно встречается только три раза: дважды у Луки — в повествовании о младенчестве (2.28) и в последнем стихе Евангелия (24.53), которые вместе с песнью *Благословен* могут быть либо преднамеренными архаизмами, либо могут отражать терминологию раннего палестинского источника;⁴² и один раз — в очень еврейском Послании Иакова (3.9). В дополнение к четырем упомянутым выше случаям пассивной формы молитвы, прилагательное εὐλογητός встречается в Новом Завете еще только четыре раза — в благочестивых возгласах или как благоговейное обращение к Богу (Мк. 14.61; Рим. 1.25; 9.5; 2 Кор. 11.31), а существительное εὐλογία в смысле благословения по отношению к Богу появляется только в доксологических формулах в Книге Откровения (5.12-13; 7.12). У мужей апостольских, за исключением цитат из Ветхого Завета, форма *бераки* встречается только дважды (Игнатий, *Ефес.* 1.3; *Варнава* 6.10). Таким образом, по-видимому, по мере развития христианской общины эта форма тяготела к выходу из употребления.

Вместо этого христиане, как и еврей-эллинисты, по-видимому, предпочли активную формулу начала молитвы *ходайя*.⁴³ Более древний перевод ее на греческий язык при помощи глагола ὁμολογέω и его составных аналогов встречается в Новом Завете только один раз — в одной из немногих молитв, приписываемых Иисусу (Мф. 11.25-26 // Лк. 10.21):

⁴⁰ В посланиях Павла упоминаний об этом типе молитвы гораздо больше, чем о каком-либо другом: см. анализ у G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers* (1974), который, однако же, склонен видеть гораздо больше таких отрывков, чем их существует на самом деле.

⁴¹ Ряд ученых предполагали у литургического материала посланий к Ефессянам и 1 Петра крещальный контекст, хотя и со значительными различиями: см. F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (2nd edn, 1958), p. 196-202; J. Coutts, 'Ephesians 1.3-14 and 1 Peter 1.3-12', *NTS* 3 (1956/1957), p. 115-127; F. L. Cross, *1 Peter, A Paschal Liturgy* (1954); N. A. Dahl, 'Adresse und Prömium des Epheserbriefes', *TZ* 7 (1951), p. 241-264; J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost* (1968); A. R. C. Leaney, '1 Peter and the Passover: an interpretation', *NTS* 10 (1963/1964), p. 238-251; R. R. Williams, 'The Pauline Catechesis', in F. L. Cross (ed.), *Studies in Ephesians* (1956), p. 89-96. Но ср. с критикой в C. F. D. Moule, 'The Nature and Purpose of 1 Peter', *NTS* 3 (1956/1957), p. 1-11, и в T. C. G. Thornton, '1 Peter, A Paschal Liturgy?', *JTS* 12 (1961), p. 14-26.

⁴² См. R. McL. Wilson, 'Some Recent Studies in the Lucan Infancy Narratives', *SE* 1, p. 235-253.

⁴³ См. с. 21 и далее.

Благодарю (ἐξομολογοῦμαι) Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение.

С другой стороны, есть упоминания о ней в Лк. 2.38 (ἀνθωμολογεῖτο, «она возблагодарила Бога») и в Евр. 13. 15: «Будем же через Него непрестанно приносить жертву хвалы Богу, то есть плод уст, признательных (ὁμολογούντων) имени Его». Здесь мы можем заметить параллель с Кумраном в идее молитвы как жертвоприношения и в намеке на Ос. 14.2.⁴⁴ Форма молитвы *ходайя* может скрываться также и за упоминаниями ὁμολογία, «исповедание», в Евр. (3.1; 4.14; 10.23) и, по крайней мере, в некоторых отрывках из Нового Завета, в которых говорится о исповедании Иисуса Господом, поскольку это исповедание, возможно, первоначально было не формулированием вероучения, как принято считать, а формой молитвы, в которой Иисусу приписывались христологические звания. Глагол ἐξομολογοῦμεθα встречается также и в заключительной доксологической формулировке в 1 Клим. 61.3. Однако, в соответствии с практикой эллинистического иудаизма в Новом Завете обычно употребляется глагол εὐχαριστέω, и молитвы такого типа вкладываются в уста Иисуса в Ин. 11.41, в уста двадцати четырех старцев в Откр. 11.17-18 и даже в уста фарисея в его ежедневной молитве в Храме в Лк. 18.11-12 — все три случая, несомненно, отражают общепринятые литургические формы раннего христианства. Этот тип молитвы встречается в соединении с прошением и ходатайством в посланиях Павла: почти все они начинаются с благодарения за какой-либо особый дар, пожалованный Богом получателям письма, а затем переходят к упоминанию о непрестанной молитве автора за них; это движение мысли почти наверняка соответствует структуре и содержанию самих регулярных молитв его, как, например, в Рим. 1.8-9:

Прежде всего благодарю (εὐχαριστέω) Бога моего через Иисуса Христа за всех вас, что вера ваша возvesчается во всем мире. Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании Сына Его, что непрестанно вспоминаю о вас, всегда прося в молитвах моих, чтобы воля Божия когда-нибудь благопоспешила мне придти к вам.⁴⁵

Такое же сочетание благодарения и прошения упоминается и в основной части его посланий: «...во всем в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания перед Богом» (Фил. 4.6; см. также Кол. 4.2; 1 Фес. 5.16-18).

Часто высказывается предположение, что глаголы εὐχαριστέω и εὐλογέω употребляются в Новом Завете как синонимы,⁴⁶ но это не так, и при этом игнорируются совершенно разные литургические формы, к которым относится каждый из них. Употребление εὐλογέω и εὐλογία очень редко встречается в Новом Завете не только для благословения, обращенного к Богу, как мы уже видели, — а взамен авторы предпочитают пользоваться εὐχαριστέω и εὐχαριστία,⁴⁷ — но даже существует подобная же сильная тенденция в случае

⁴⁴ См. с 16.

⁴⁵ См. также Фил. 1.3 и далее; Кол. 1.3 и далее; 1 Фес. 1.2-3; 2 Фес. 1.3 и далее; Филим. 4-6. 1 Кор. начинается простым благодарением, 2 Кор. — пассивной *беракой* (но см. упоминание ходатайства, вовлекающего в εὐχαριστία в 1.11), Гал. начинается внезапно, вообще без молитвы, тогда как Еф., хотя, возможно, не Павлово, включает в себя и пассивную *бераку* (1.3 и далее), и характерную для Павла формулу благодарения-ходатайства (1.15 и далее).

⁴⁶ См., например, Н. Conzelmann, *TDNT* 9, p. 411-412; Kirby, p. 84-85, 104.

⁴⁷ В дополнение к уже приведенным примерам с εὐχαριστέω см. Деян. 28.15; Рим. 1.21; 1 Кор. 1.14; 14.18; Еф. 5.20; Кол. 1.12; 3.17; 1 Фес. 2.13; 2 Фес. 2.13; с εὐχαριστία — см. 2 Кор. 4.15; 9.11-

благословений на трапезе. Таким образом, хотя в синоптических евангелиях при насыщении пяти тысяч употребляется εὐλογέω (Мк. 6.41 // Мф. 14.19 // Лк. 9.16), но мы можем заметить замену на εὐχαριστέω как в версии Иоанна (Ин. 6.11, 23), так и в насыщении четырех тысяч (Мк. 8.6 // Мф. 15.36). Аналогично в повествованиях о Тайной вечере: хотя у Матфея и Марка εὐλογέω употреблено для хлеба, а εὐχαριστέω — для чаши, но Лука и Павел пользуются εὐχαριστέω для обоих (Мк. 14.22-25 // Мф. 26.26-27 // Лк. 22.17-19; 1 Кор. 11.24). Сохранение εὐλογέω во всех этих случаях, а также в Лк. 24.30, скорее всего, следует объяснять верностью языку используемых источников, а не усматривать здесь отображение ходовой терминологии авторов, поскольку во всех остальных упоминаниях о трапезных благословениях в Новом Завете употребляются εὐχαριστέω и εὐχαριστία (Деян. 27.35; Рим. 14.6; 1 Кор. 10.30; 1 Тим. 4.3-4), только с тремя исключениями — и они необычны по форме: (а) Мк. 8.7, где εὐλογέω добавляется к εὐχαριστέω при насыщении четырех тысяч — не обособленно, как в других местах, но вместе с пищей в качестве прямого дополнения этого глагола, как и в упомянутой выше версии Луки насыщения пяти тысяч (9.16); может показаться, что этим выдается неведение евангелистов в отношении *бераки*;⁴⁸ (b) 1 Кор. 10.16, где Павел употребляет традиционное еврейское выражение «чаша благословения», но вслед за ним ставит необычную конструкцию «которую благословляем», что в данном случае вряд ли можно отнести к незнанию литургической формы, но здесь подразумевается, что прежде всего у него на уме был несколько иной смысл глагола «благословляем» — с материальной вещью в качестве объекта, — словоупотребление, не встречающееся в раввинистическом иудаизме, но дважды засвидетельствованное в Кумране (1 QS 6.5-6; 1 QSa 2.19), где тоже, по-видимому, было общепринятым употребление формы *ходайя*, и один раз — в Ветхом Завете (1 Цар. 9.13); (с) 1 Кор. 14.16 и далее, где Павел начинает с εὐλογέω, но сразу же переходит к употреблению εὐχαριστέω и εὐχαριστία, как если бы они были ему более привычны. Кроме того, молитвы в *Дидахе* 9-10, независимо от того, относятся ли они к Евхаристии, *агапе* или к ним обеим, все принимают форму *ходайи*; и в результате молитва из гл. 10, очевидно, произошедшая от типовой еврейской молитвы после еды, *Биркат ха-мазон*, все-таки отклоняется от нее, чтобы соответствовать модели *ходайи*: второй абзац молитвы, который уже был в форме *ходайи*, был перенесен, чтобы стать началом молитвы, а первоначальное начало теперь следует за ним, отбросив вступление *бераки*.⁴⁹ Все это приводит нас к следующему заключению: по мере своего развития христианская община стремилась принять форму *ходайи* в качестве типового литургического образца не только для ежедневных молитв, но и для собственно евхаристической молитвы, и — прекратить употребление формы *бераки* как таковой. При этом она расходится с раввинистическим иудаизмом, который по мере своего развития осуществлял прямо противоположное, выбирая форму *бераки* в качестве нормативной для синагогальной молитвы и искореняя все прочие варианты.⁵⁰

Но наряду с этим в христианстве первого века можно найти еще одну литургическую форму, тоже унаследованную от раннего иудаизма,⁵¹ — молитву, которая начинается непосредственно с *анамнезиса* великих деяний Божиих без

12; Еф. 5.4; Кол. 2.7; 4.2; 1 Фес. 3.9; 1 Тим. 2.1. См. также восклицание «благодарение Богу» в Рим. 6.17; 7.25; 1 Кор. 15.57; 2 Кор. 2.14; 8.16; 9.15.

⁴⁸ См. Jeremias, *The Eucharistic Words*, p. 97, n. 4, 175.

⁴⁹ См. Robinson, 'Die Hodajot-Formel', p. 209-212; Talley, p. 146-148.

⁵⁰ См. с. 23, а также Robinson, 'Die Hodajot-Formel', p. 202-203.

⁵¹ См. с. 22.

какой-либо вводной формулы, а затем может переходить к прошению и ходатайству. Самый яркий ее пример в Новом Завете — Деян. 4.24-30. Хотя это, очевидно, искусственное сочинение автора, поскольку цитата псалма с его христианской интерпретацией (ст. 25-28) нескладно вписывается в молитву и, вероятно, является адаптацией ранее существовавшего экзегетического материала, вокруг которого сплетена остальная часть;⁵² но не может быть никаких сомнений в том, что общий стиль и язык остальной части молитвы отражают литургические формы, с которыми был знаком автор. Когда-то предполагалось, что в качестве образца для этой молитвы он использовал версию Ис. 37.16-20 из Септуагинты, и, таким образом, сему фрагменту она обязана в большей мере, чем какой-либо христианской литургической форме того времени; но на самом деле словесное сходство весьма незначительно, а любое сходство убедительнее объясняется соответствием общей традиции, нежели конкретным заимствованием.⁵³ Та же самая базовая литургическая структура обнаруживается в Деян. 1.24-25 — в молитве, которую Лука вводит при избрании Матфия, хотя на этот раз раздел *анамнезиса* сведен к простой прилагательной фразе; и, возможно, та же лежит в основе 2 Тим. 4.17-18 и Еф. 3.14-21, если только последнее не следует рассматривать как продолжение первоначальной вступительной *бераки* этого послания;⁵⁴ а также — в основе длинного литургического отрывка 1 Клим. 59-61, где хвала и прошение чередуются в тексте, который по сути является серией таких молитв и в котором, несомненно, дана точная картина типичной регулярной ходатайственной молитвы, употребляемой в Римской церкви в этот период, а не собственно евхаристической ее молитвы, как часто предполагают; хотя Дж. М. Робинсон решительно утверждал, что в реальном употреблении она предварялась формулой *ходайи*, — главным образом, на основании сравнения с молитвой *ходайи*, встречающейся в более позднем *Мученичестве Поликарпа* (14).⁵⁵

Дополнительную информацию о содержании молитв можно почерпнуть из наших источников. Хотя Иисус, по-видимому, наставлял своих учеников обращаться к Богу с новым и глубоко личным обращением $\alpha\beta\beta\alpha$, и это слово, по-видимому, сохранялось в молитвенном языке ранних грекоязычных церквей, по крайней мере, некоторое время — наряду с греческим его эквивалентом,⁵⁶ тем не менее, христианское обращение к Богу, вероятно, не ограничивалось термином «Отец», и мы находим и другие, более формальные титулы и апеллятивы; как правило, Κύριος , «Господь» — обычный греческий перевод еврейского парафраза божественного имени — часто сопровождается или даже заменяется каким-либо выражением Его всемогущества и/или Его творческой деятельности.

⁵² См. Haenchen, p. 226-228.

⁵³ Фраза «Ты сотворил небо и землю» встречается в Ис. 37.16, но в индикативе, а не в виде причастия, как здесь, и без окончания «и море, и все, что в них», и в этой последней форме это выражение — общеизвестное: см. с. 39. Слова $\gamma\alpha\rho\ \epsilon\pi'\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$, «воистину», встречаются в Ис. 37.18, но $\epsilon\pi'\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ является общим выражением в LXX (Втор. 22.20; Тов. 8.7; Иов. 9.2; 19.4; 36.4; Дан. 2.5, 8, 47; 27.26) и в писаниях Луки (Лк. 4.25; 20.21; 22.59; Деян. 10.34). Фраза $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \nu\upsilon\nu$, «и ныне», характерна для Деяний в Новом Завете (5.38; 17.30; 20.32; 27.22): $\kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu$ — это семитизм, который очень часто встречается перед императивами, и в LXX есть множество тому примеров (например, 2 Макк. 14.36); в Ис. 37.20 стоит $\nu\upsilon\nu\ \delta\epsilon\ \text{Κύριε}$, и хотя в параллельном месте этого отрывка в 4 Цар. 19.19 стоит $\kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu\ \text{Κύριε}$, в нем отсутствует более раннее $\epsilon\pi'\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$. В обеих версиях стоит $\acute{\iota}\delta\epsilon$, «виждь», а не $\epsilon\pi\acute{\iota}\delta\epsilon$, «призри», как в Деян. 4.29, и это относится к более раннему моменту в этой молитве.

⁵⁴ См. Kirby, p. 126-138.

⁵⁵ Robinson, 'Die Hodajot-Formel', p. 213-217.

⁵⁶ Рим. 8.15; Гал. 4.6. О употреблении термина $\alpha\beta\beta\alpha$ см. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, p. 11-65.

Всемогущество Бога обычно выражалось посредством титула Δεσπότης, «Владыка», в Септуагинте, особенно в тех книгах, которые не входили в еврейский канон, у Филона и у Иосифа Флавия (где он был наиболее распространенной формой обращения в молитве), — либо самого по себе, либо в составе фразы, такой как «Владыка всего» (Иов 5.8; Прем. 6.7; 8.3), «Владыка неба и земли» (Иудифь 9.12), «Владыка всех веков» (Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 1.272);⁵⁷ тогда как Его творческая деятельность выражалась в относительном придаточном предложении: «сотворивший небо и землю» (Быт. 14.19; 2 Пар. 2.12) или чаще «сотворивший небо, и землю, и море, и все что в них» (например, Исх. 20.11; Неем. 9.6; Пс. 145.6). Последнее сохраняется в христианстве первого века (Деян. 4.24; 14.15; Откр. 10.6; 14.7), тогда как слово Δεσπότης, хотя и редко обнаруживается в Новом Завете,⁵⁸ но часто встречается в 1 Клим., один раз в *Дидахе* (10.3), а иногда и в других ранних трудах, но оно недолговечно и после середины второго века появляется гораздо реже. Но для выражения Божьего всемогущества употребляются и другие термины, как, например, «Господи (Κύριε) неба и земли» (Мф. 11.25 // Лк. 10.21), «Бог... будучи Господом (Κύριος ὑπάρχων) неба и земли» (Деян. 17.24), и очень распространенное в Септуагинте обозначение Παντοκράτωρ, «Всемогущий» (Откр. 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7, 14; 19.15; 21.22; *Дидахе* 10.3; *Мученичество Поликарпа* 14.1). Существует также множество примеров заключительных доксологических формул, почти ко всем из которых можно найти параллели в раннем иудаизме, вместе с сохраняющимся в употреблении синагогальным ответом «Аминь» — даже в грекоязычных общинах.⁵⁹ Объектами ходатайства в молитвах являются не только собратья-христиане, но сфера его действия выходит за рамки Церкви, включая в себя ее врагов и гонителей (Мф. 5.44 // Лк. 6.26; см. также Рим. 12.14), и более того, — все человечество, «царей и всех высокопоставленных лиц» (1 Тим. 2.1-7).⁶⁰ То же самое относится и к мужам апостольским: в 1 Клим. 59-61 содержится обширная молитва за земных правителей и подробно перечисляются те, за кого ходатайствуют; Игнатий Антиохийский призывает своих читателей непрестанно молиться за остальное человечество, «ибо мы всегда можем надеяться, что покаяние поможет им найти свой путь к Богу» (*Ефес.* 10); а Поликарп совершает прошение обо «всех тех, кто под небесами, которые однажды уверуют», и наставляет: «молитесь за весь народ Божий; молитесь и за наших суверенных господ, и за всех правителей и властителей; за любого, кто плохо обращается с вами или не любит вас; и за врагов Креста» (*Фил.* 1.2).

Но наиболее отличительной чертой христианской молитвы было то, что она совершалась «во имя Иисуса» (Ин. 14.13-14; 15.16; 16.23 и далее). Сие не обязательно означает, что эта конкретная фраза была неизменным элементом в каждой христианской молитве, — более того, нет убедительных свидетельств, что она когда-либо употреблялась в качестве фактической литургической формулы

⁵⁷ К. Н. Rengstorff, *TDNT* 2, p. 45-48.

⁵⁸ Лк. 2.29; Деян. 4.24; Откр. 6.10; вероятно, о Боге в Иуд. 4, но, по-видимому, о Христе в 2 Пет. 2.1: см. J. N. D. Kelly, *A Commentary on the epistles of Peter and Jude* (1969), p. 252.

⁵⁹ Рим. 1.25; 9.5; 11.36; 16.27; Гал. 1.5; Еф. 3.21; Фил. 4.20; 1 Тим. 1.17; 6.16; 2 Тим. 4.18; Евр. 13.21; 1 Пет. 4.11; 5.11; 2 Пет. 3.18; Иуд. 25; Откр. 1.6; 5.13-14; 7.12; *Дидахе* 8.2; 9.2, 3, 4; 10.2, 4, 5; 1 Клим. 20.12; 32.4; 38.4; 43.6; 45.8; 50.7; 58.2; 61.3; 64; 65.2. Об ответе Аминь на молитву см. также 1 Кор. 14.16; 2 Кор. 1.20.

⁶⁰ Ходатайство о языческих гражданских властях известно и в иудаизме: см., например, Езд. 6.10; Вар. 1.11; Иосиф Флавий, *Иудейская война* 2.197.

таким образом,⁶¹ — но только то, что какое-либо упоминание о Иисусе будет включено либо во вступительное обращение, либо в раздел *анамнезиса* молитвы в качестве основания, на котором теперь может быть изложено прошение, либо в оба места; и именно это в корне отличало христианскую молитву от молитвы других евреев. Выше уже было высказано предположение, что изначально подразумеваемым под «исповеданием Иисуса Господом» вполне могло быть это. Судя по сохранившимся в литературе того периода примерам, раннехристианская форма *бераки*, по-видимому, усвоила стереотипное обращение: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа...» (2 Кор. 1.3; Еф. 1.3; 1 Пет. 1.3; ср. 2 Кор. 11.31), тогда как форма *ходайи*, по-видимому, имела соответствующее начало («Благодарим Тебя, Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа»: см. Кол. 1.3, а также Еф. 1.17), или же в качестве альтернативы благодарение приносилось «через Иисуса Христа» (см. Рим. 1.8; 7.25; Кол. 3.17; 1 Пет. 2.5), и то же выражение иногда добавлялось ко хвале в заключительных доксологиях (см. Рим. 16.27; 2 Кор. 1.20; 1 Пет. 4.11; Иуд. 25; *Дидахе* 9.4; 1 Клим. 61.3). Вариант окончания можно найти в Еф. 3.21: «Ему слава в Церкви и во Христе Иисусе...». Таким образом, хвала и благодарение Богу *через* Христа и *за* Его великие деяния во Христе являются обычными в эпоху Нового Завета, но хвала и молитва, обращенные непосредственно *ко* Христу, являются исключительными; единичными явными примерами являются восклицание Стефана в момент его мученической смерти (Деян. 7.59-60), диалоги, представленные как происходящее между Павлом и Иисусом в видениях (Деян. 22.8 и далее, 19 и далее; и, возможно, 2 Кор. 12.8), призыв *Маранафа*: «Господи наш, гряди!» (1 Кор. 16.22; *Дидахе* 10.6; и на греческом языке в Откр. 22.20), гимн Христу в Откр. 5.9-13 и еще два славословия, обращенные ко Христу вместо Бога Отца (2 Пет. 3.18; Откр. 1.6).⁶² Распространенное новозаветное выражение «призывать (*ἐπικαλεῖσθαι*) имя Иисуса» (Деян. 2.21; 9.14, 21; 22.16; Рим. 10.12 и далее; 1 Кор. 1.2) означает не молитву, обращенную непосредственно к Нему, а скорее исповедание Его имени при крещении и в молитве.⁶³ С другой стороны, даже если к Нему обычно не обращались напрямую, то благословения могли быть описаны как исходящие и от Него, и от Бога Отца, — как в литургическом приветствии, которое стоит в заглавии почти каждого послания Павла: «Благодать вам и мир от Бога Отца и Господа Иисуса Христа».⁶⁴

Последняя характеристика молитвы в Новом Завете, о которой следует упомянуть, — это ее сфера для бодрствования по отношению к *παρουσία*, тоже связаны с молитвой эсхатологическое измерение: молитва рассматривается как надлежащий способ эсхатологической бдительности. Таким образом, глаголы *γρηγορέω* и *ἀγρυπνέω*, которые употребляют: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение (*πειρασμόν*)», — говорит Иисус своим ученикам в Гефсиманском саду (Мк. 14.38 // Мф. 26.41; см. также Мк. 13.33; Лк. 21.36), и тот же совет повторяется в посланиях: «усердствуйте в молитве, бодрствуя (*γρηγοροῦντες*) в ней с благодарением...» (Кол. 4.2); «молитесь во всякое время

⁶¹ Еф. 5.20 должно читать в свете Кол. 3.17, из чего понятно, что в реальности употреблялась формула «через», а не «во имя»: см. С. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* (1951), p. 253. Крещение «во имя Иисуса» (Деян. 2.38; 8.16; 10.43, 48; 19.5; 1 Кор. 6.11) не влечет с необходимостью употребление этих слов как таковых, но только исповедание веры в Иисуса, и в любом случае это было скорее декларативное действие, а не просительное, как было, по-видимому, в случае экзорцизма и целительства: см. Деян. 3.6, 16; 4.7; 10.30; 16.18; 19.13; Иак. 5.14.

⁶² Возможно, хотя маловероятно, что доксологии из 2 Тим. 4.18; Евр. 13.21; 1 Пет. 4.11; 1 Клим. 20.12; 50.7 тоже относятся ко Христу.

⁶³ См. Delling, p. 118; J. A. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, (1965), p. 127-143.

⁶⁴ См. также 1 Фес. 3.11; 2 Фес. 2.16.

в Духе и с этой целью будьте бдительны (ἀγρυπνοῦντες) со всяким усердием и молением о всех святых...» (Еф. 6.18); и немного по-другому в Фил. 4.5-6 (см. также 1 Пет. 4.7): «Господь близко. Не заботьтесь ни о чем, но во всем в молитве и прощении с благодарением открывайте свои желания перед Богом». Не только наставление о молитве дано в эсхатологическом контексте (см. также притчу о молитве в Лк. 18.1-8), но и содержание самих молитв, как и следовало ожидать, по-видимому, носило эсхатологический характер: при упоминании благодарения в двух приведенных выше цитатах подразумевается, что в молитвах должна была возноситься хвала Богу за уже совершенное Им в установлении нового века, и при некоторых других упоминаниях о молитве в Новом Завете предполагается, что в объекте прошения часто заключалась эсхатологическая цель,⁶⁵ как, собственно, и в случае с молитвой Господней — образцом всей христианской молитвы.⁶⁶

Часто предполагается, что такая «бдительная молитва» должна была быть привычной и полностью «частной» и не имела ничего общего с регулярными, установленными временами молитвы, но мы уже указывали, что требуется некоторая осторожность при словах о некоей определенной категории частной молитвы в этот период; и мы можем также обратить внимание на наличие в одной из приведенных выше цитат фразы «будьте постоянны в молитве» (τῇ προσευχῇ προσκατερέετє), которая, как предполагалось ранее, относится к установленному образцу молитвы,⁶⁷ а в другой — соответствующего существительного «постоянство» (προσκατερήσις). К этому можно добавить ряд других соображений. Во-первых, как мы видели, установленные времена молитвы в иудаизме, и особенно у ессеев, имели эсхатологическое значение.⁶⁸ Во-вторых, между христианством Нового Завета и Кумраном, как мы уже видели, существует не только возможное сходство в принятых для молитвы временах и, пожалуй, в предпочтении формы молитвы *ходайя*, но и — свидетельства конца второго века указывают на это — подобно ессеям, христиане приняли ориентацию на восток при молитве, а времена их молитвы были связаны с ожиданием παρουσία; и нет никаких оснований предполагать, что эти особенности были поздними дополнениями к традиции и не датируются первым веком.⁶⁹ Более того, возможно даже, что изречение «как молния исходит от востока и сияет даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24.27) относится не только к внезапному, захватывающему и всеобщему характеру παρουσία, но и к направлению, с которого ее ожидали.⁷⁰ В-третьих, есть также сильное сходство в их эсхатологической мысли, и особенно — в употреблении мотива света/тьмы, и «великого света» и «утренней звезды» в качестве мессианских титулов⁷¹ — идеях, получающих, как и в Кумране, наиболее естественное свое литургическое выражение в регулярной молитве на восток. В-четвертых, это молитва Господня — образец эсхатологической молитвы; ее Иисус дал своим ученикам для употребления в установленные часы молитвы, и в *Дидахе* 8.3 указано читать ее три раза в день.

⁶⁵ Рим. 15.13; 1 Кор. 1.4-8; Еф. 1.15-21; Фил. 1.3-11; 4.19; 1 Фес. 1.2-3; 3.11-13; 5.23. См. Wiles, p. 41, 158.

⁶⁶ См. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, p. 94-107.

⁶⁷ См. с. 29.

⁶⁸ См. с. 19.

⁶⁹ См. с. 57-58.

⁷⁰ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, p. 341. См. также «звезда на востоке» (Мф. 2.2): *ibid.*, p. 217-219.

⁷¹ См. такие отрывки, как Мф. 17.2; Лк. 1.78; Ин. 1.9; 8.12; Деян. 26.13; Рим. 13.11-13; 2 Кор. 4.3-6; Еф. 5.8-14; Кол. 1.12-13; 1 Фес. 5.5; 2 Пет. 1.19; 1 Ин. 1.5 и далее; Откр. 1.16; 21.23 и далее; 22.16. О Кумране см. с. 18.

Кроме того, разве слишком невообразимо, если предположить, что точная форма, которую повествование о молящемся в Гефсиманском саду Иисусе приняло у Марка, — а у Матфея оно повторяется, — где Иисус три раза приходит и обнаруживает своих учеников спящими, не выполнившими его повеление «бодрствовать и молиться», в отличие от Его прихода только один раз у Луки (Мк. 14.32-42 // Мф. 26.36-46; ср. Лк. 22.40-6), отражает ту же традицию эсхатологически ориентированной христианской молитвы, возносимой три раза в день, — и, вероятно, молитвы Господней, учитывая присутствие слова ἄββα и выражения покорности Божьей воле в молитве Иисуса, а также пункта «чтобы не впасть в πειρασμόν» в его совете ученикам,⁷² — и была предназначена поощрять усердие в этой практике, чтобы, подобно ученикам, христиане не ведали бы, когда «час пришел» (Мк. 14.41), и не были бы неготовы предстать перед судом?⁷³ Более определенным представляется, что практику регулярной молитвы среди ночи поддерживал, если не инициировал, акцент на пришествии παρουσία «как вора в ночи» (Мф. 24.43-44 // Лк. 12.35-40; 1 Фес. 5.2 и далее; 2 Пет. 3.10; Откр. 3.3; 16.15). Более того, Д. Г. Деллинг понимал глагол ἀγρυπνέω в Новом Завете буквально, а не фигурально, как указание бодрствовать и молиться всю ночь;⁷⁴ и хотя это кажется маловероятным, упомянутые в 2 Кор. 6.5 и 11.27 бдения, ἀγρυπνίαι, безусловно, представляют собой определенные периоды добровольного бодрствования по ночам, соответствующие дневным постам; но как часто они совершались и включали ли они в себя какую-либо литургическую деятельность или же их следует отличать от практики вставания ночью для молитвы — установить невозможно. Вполне вероятно, что первоначальная практика время от времени бодрствовать всю ночь в ожидании παρουσία или в течение части ночи, как в Кумране, в конечном итоге превратилась в регулярный обычай ненадолго вставать для молитвы посреди каждой ночи, встречающийся во втором веке.

Таким образом, есть веские основания для вывода о том, что основной целью соблюдения установленных часов ежедневной молитвы в раннехристианской общине было не что иное, как литургическое выражение ожидания παρουσία и постоянной готовности к ней. Это дает ответ на одно из возможных возражений против существования «литургии времени» в ранние времена Церкви: христиане якобы настолько были заняты своей эсхатологической надеждой, что у них не могло быть никакого интереса к этому миру и его времени, которые вот-вот должны прекратиться. Нет необходимости прибегать к идее «литургического дуализма», как у Александра Шмемана,⁷⁵ чтобы объяснить сохранение древней литургии времени наряду с новым эсхатологическим богослужением. Ведь соблюдение установленных времен молитвы, отнюдь не противореча ожиданию неминуемой παρουσία, напротив, само являлось ее выражением: осознание того, что новый век уже начался, воплотилось в εὐχαριстіα за совершённое Богом; постоянная готовность к Царству Божьему воплотилась в регулярном прощении о его окончательном осуществлении; а участие в апостольской миссии в мир воплотилось в ходатайстве о спасении всего человечества: «...это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2.3-4).⁷⁶

⁷² См. в Мк. 11.25 еще одну аллюзию на молитву Господню в отрывке о молитве.

⁷³ А. Е. J. Rawlinson, *The Gospel according to St. Mark* (1925), p. 211, предположил, что цель этого — побудить христиан к мученичеству в правильном духе.

⁷⁴ Dellling, p. 111.

⁷⁵ Schmemmann, p. 40-59.

⁷⁶ См. также J. J. von Allmen, 'The Theological Meaning of Common Prayer', *SL* 10 (1974), p. 129-133.

Хотя до сих пор предполагалось, что ежедневные молитвы, как правило, произносились индивидуально, но это не значит, что не могли время от времени проводиться собрания — не только ради общих трапез, но и ради служения слова. Как мы видели, службы в синагоге в понедельник, четверг и субботу включали в себя служение слова, а также молитвы; но поскольку существует множество свидетельств, что ранние христиане использовали эти случаи для провозглашения евангелия, как это делал сам Иисус, то разумно было бы предположить, что они проводили и свои собственные подобные собрания. Если не отказывать свидетельству Деяний в некоторой исторической достоверности, то именно такое собрание регулярно проводилось в Храме — и даже, возможно, было инициировано Самим Иисусом, Который учил в Храме, согласно словам евангелистов (см. Мк. 14.49; Лк. 19.47; 21.37-38; Ин. 10.23 и далее), — а также в домах верующих: «...и всякий день в храме и по домам они не переставали учить и проповедовать о Иисусе как о Христе» (Деян. 5.42). Но все же крайне маловероятно, что эти собрания были повсюду повседневным явлением, как в Деяниях утверждается по поводу собраний в Иерусалиме, — подобно тому как маловероятно, что Евхаристия совершалась ежедневно,⁷⁷ — а скорее всего, они, как правило, ограничивались некоторыми днями недели. Поскольку свидетельства более позднего периода указывают на то, что служение слова проводилось по средам и пятницам и что эти же дни были предназначены для регулярного поста,⁷⁸ то мы можем предположить, что на каком-то этапе христиане перенесли на эти дни и свои служения слова, и свою практику поста с понедельника и четверга, предназначенных для обеих этих целей в раввинистическом иудаизме; и в самом деле, *Дидакхе* 8.1 обычно интерпретируется как предписание именно этого действия: «...ваши посты не должны совпадать с постами лицемеров. Они постятся по понедельникам и четвергам; вы должны поститься по средам и пятницам». С другой стороны, Рордорф утверждал, что этот отрывок «читается не как введение нового обычая поста, а скорее как защита традиционного христианского обычая поста от иудаистских тенденций. Таким образом, в *Дидакхе* 8.1 мы не имеем дело с документом о рождении христианской практики поста».⁷⁹

Так это или нет, но нам все-таки приходится задать вопрос, почему ранние христиане выбрали именно эти дни, а не вторник и пятницу, например? Как заметил А. Жобер, недостаточно сказать, что в необходимости изменения они случайно выбрали эти дни: «...это поверхностные наблюдения, не относящиеся к тому, что касается богослужебных обычаев».⁸⁰ Мы уже отмечали выше, что община в Кумране придерживалась солнечного календаря в отличие от лунного календаря раввинистического иудаизма. Одной из самых поразительных особенностей этого календаря является вот что: поскольку он состоит ровно из 52 недель (364 дней), то каждая дата всегда приходилась на один и тот же день недели ежегодно и, кроме того, почти все важные даты приходились на воскресенье, среду и пятницу.⁸¹ Хотя нет никаких свидетельств, что в Кумране или где-либо еще эти дни еженедельно отмечались специальными богослужебными собраниями,⁸² но не исключено, что этот календарь оказал

⁷⁷ См. Rordorf, p. 225-228.

⁷⁸ См. с. 63 и далее.

⁷⁹ Rordorf, p. 178.

⁸⁰ A. Jaubert, 'Jésus et le calendrier de Qumran', NTS 7 (1960), p. 27.

⁸¹ Ibid., p. 1-10; G. R. Driver, *The Judean Scrolls*, (New York 1965), p. 316-330; Rordorf, p. 183f.

⁸² Поэтому обозначение их Жобером как «jours liturgiques» вводит в заблуждение (см. Rordorf, p. 185f.), а в теории J. Blizler, 'Qumran-Kalendar und Passionschronologie', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49 (1958), p. 245, что среда и пятница у ессеев были постными днями, игнорируется тот факт, что в солнечном календаре эти дни носили скорее праздничный,

некоторое влияние на первозданную Церковь,⁸³ особенно — с учетом прочих замеченных нами сходств между кумранской и раннехристианской литургической практикой. Так как по свидетельствам второго века обнаруживается существование службы слова по воскресеньям, а также по средам и пятницам, — пусть даже теперь и в сочетании с совершением Евхаристии,⁸⁴ — то мы можем резонно предположить, что в первом веке, поскольку воскресенье уже было важным днем для первых христиан в следствие события Пасхи,⁸⁵ а вероятно и пятница — из-за распятия, то выдающееся положение всех трех дней в солнечном календаре, с которым они были знакомы, побудило их выбрать эти дни недели для служб слова в качестве эквивалента синагогальных собраний по понедельникам, четвергам и субботам. Тогда стало естественным перенести и пост на среду и пятницу.⁸⁶ Вполне вероятно, что, по крайней мере, некоторые иудеохристианские общины вдобавок продолжали соблюдать и субботу, но представляется маловероятным, что этому дню придавалось какое-либо особое литургическое значение в преимущественно нееврейских церквях.⁸⁷

Оскар Каллманн утверждал, что во времена Нового Завета любые подобные собрания ради служения слова неизменно были связаны с совершением Евхаристии,⁸⁸ но эта теория не дает удовлетворительного объяснения, почему проводившаяся в первом столетии по вечерам Евхаристия⁸⁹ со второго века была перенесена на утро, так же как не объясняет она и существования служб слова без Евхаристии в более поздние века. Поэтому можно выдвинуть альтернативную гипотезу, что в первом веке служба слова в обычные дни проводилась ранним утром, как и ее еврейский аналог,⁹⁰ а когда в конце века Евхаристия была отделена от трапезы, этот краткий чин был перенесен, чтобы стать кульминацией воскресной утренней службы,⁹¹ тогда как собрания по средам и пятницам сохранились в виде чистых служб слова. На эту точку зрения не влияет тот факт, что во время Евхаристии в Троаде (Деян. 20.7 и далее) Павел обратился к собравшимся, поскольку не предполагалось, что евхаристическая трапеза в первом веке никогда не включала в себя чтений, гимнов и проповедей, — более того, ниже мы приведем аргументы, что это регулярно делалось, — но предполагалось только, что наряду с этим относительно неформальным устройством существовала более формальная служба слова, которая не зависела от Евхаристии. Эта служба включала в себя не только чтение Ветхого Завета и его толкование в свете Евангелия, но со временем в нее вошло и чтение Писаний Нового Завета, когда они были составлены; и даже предпринимались попытки продемонстрировать, что различные книги Нового Завета могли быть составлены для публичного чтения на фоне предполагаемых еврейских лекционных лекционных

нежели покаянный характер: см. Н. Braun, *Qumran und das Neue Testament* (Tübingen 1966), II, p. 51.

⁸³ Возможно, не в той степени, как предположил Жобер, что Иисус соблюдал Пасху в соответствии с ним: см. Rordorf, p. 184, n. 4; но ср. Driver, p. 330-335.

⁸⁴ См. с. 63.

⁸⁵ См. Rordorf, p. 215-237.

⁸⁶ Что ранняя Церковь постилась, в отличие от Самого Иисуса, видно из Мф. 9.14-15 // Мк. 2.18-20 // Лк. 5.33-35.

⁸⁷ Rordorf, p. 118-142.

⁸⁸ Oscar Cullmann, *Early Christian Worship* (1953), p. 26-29.

⁸⁹ Обычно считается, что в субботу вечером, но Rordorf, p. 179-180, 200-205, убедительно утверждает, что в воскресенье вечером, хотя его тезис вовсе не избежал критики: см., например, Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (Rome 1977), esp. p. 85-89.

⁹⁰ См. Деян. 5.21, где апостолы входят в Храм утром и учат, и Деян 2.1 и далее, утреннее собрание в день Пятидесятницы, который в соответствии с солнечным календарем должен быть воскресеньем.

⁹¹ См. Rordorf, p. 250-252.

периода, хотя ни одна из этих теорий до сих пор не получила широкого признания.⁹²

Возможно, что лежащая в основе уже упомянутого письма Плиния к Траяну ситуация⁹³ — это воскресное утреннее собрание для служения слова и молитвы и вечернее собрание для евхаристической трапезы — до того, как Евхаристия и *агана* были разделены. Соответствующий отрывок письма гласит:

Но они утверждали, что вся их вина или ошибка была в том, что они привыкли в определенный день (*stato die*) собираться перед рассветом и по очереди произносить гимн Христу как богу (*carmen Christo quasi deo dicere secum invicem*); и что они связывали себя клятвой (*sacramento obstringere*) не совершать никаких преступлений: ни кражи, ни грабежа или мошенничества, не поступать вероломно и не отказываться от долга, когда его потребуют. По завершении всего этого, их обычаем было расходиться и снова собираться для приема пищи, но пищи обычной и невинной; и даже это они перестали делать после моего указа, которым в соответствии с Вашими распоряжениями я запретил существование обществ.⁹⁴

К сожалению, были выдвинуты и альтернативные объяснения этого отрывка: что утреннее собрание было Евхаристией, а вечерняя трапеза — только *аганой*, что утреннее собрание было для крещения или что второе собрание было не вечером, а было совершёной утром же, но позже, Евхаристией. И значение различных выражений в нем оспаривалось: общепризнано, что *stato die* относится к воскресенью; но фразе *carmen Christo quasi deo dicere secum invicem* были даны, по крайней мере, четыре различных толкования: что она относится к ветхозаветному псалму, к допросу при крещении, к антифонным припевам или же к гимну, обращенному ко Христу; и подобно тому, термин *sacramentum* понимался по-разному: как ссылка на Евхаристию, на чтение Декалога в утренних молитвах или же на крещальный обет.⁹⁵ Мы не должны забывать и того, что эта информация получена из вторых рук и поэтому может быть неточной. Таким образом, неразумно было бы выдвигать какие-либо гипотезы на основании свидетельств этого письма. В любом случае в этом тексте нет ничего указывающего на то, что это утреннее собрание включало в себя служение слова, а не было только лишь встречей ради молитвы.

Как существует неопределенность в том, использовалась ли в первом веке Псалтирь в синагогальном богослужении, так же существует неопределенность и в том, какую роль она играла в раннем христианстве. Хотя по Новому Завету видно, что среди первых христиан Книга псалмов была наиболее известной и любимой из всех ветхозаветных Писаний, — она цитируется чаще, чем любая другая книга,⁹⁶ — но не скажешь, что она занимала видное место в их ежедневных молитвах. Свидетельства говорят о том, что в основном Псалтирь использовалась для проповеди и апологетики: в ней видели пророческую книгу, исполнившуюся во Христе (см., например, Лк. 24.44: «...надлежит исполниться всему, написанному обо Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах»); каждый псалом понимался как говорящий о Христе, или ко Христу, или же как говорящий от лица Христа; и это христологическое понимание сохранялось во втором и третьем веках.⁹⁷ Если псалмы и имели какое-либо литургическое

⁹² Среди них уже цитированные работы: Goulder, Guilding, Kirby.

⁹³ См. с. 33.

⁹⁴ Плиний, *Письмо* 10.96.

⁹⁵ См. Cullmann, p. 22, 28; R. P. Martin, *Carmen Christi* (1967), p. 1-9; Rordorf, p. 202-204, 251-261.

⁹⁶ См., например, список новозаветных цитат и отсылок в С. А. Briggs, *Psalms* (ICC, 1906), I, p. ci-cii.

⁹⁷ См. Balthasar Fischer, 'Le Christ dans les Psaumes: la devotion aux Psaumes dans l'Eglise des Martyrs', *LMD* 27 (1951), p. 86-109; 'Les Psaumes. Prière Chrétienne, Témoignages du Iie Siècle' // Mgr. Cassien & Bernard Botte (eds.), *La Prière des Heures*, Lex Orandi 35, Paris 1963, p. 85-99.

применение, то, вероятно, они, в качестве чтения, скорее были частью служения слова, нежели актом молитвы или хваления; и, возможно, рудиментарные следы этого присутствуют в практике более поздних веков: в *Дидаскалии* третьего века пасхальное бдение, по-видимому, включает в себя чтения из «пророков, Евангелия и псалмов» (5.19.1), хотя такое понимание текста было оспорено;⁹⁸ а в Иерусалиме в Страстную пятницу в четвертом веке, как сказано, читалось «все о страданиях Иисуса: сначала псалмы на эту тему...».⁹⁹ Согласно закону Антона Баумштарка, — что в священные периоды года, как правило, в богослужении сохраняются древние элементы, — эти упоминания могут указывать на первоначальное место Псалтири в христианском богослужении. В заголовке одной из проповедей Августина послание, псалом и Евангелие на Евхаристии тоже описываются как «три чтения» (*Проповедь* 176).

Примеры такого употребления есть и в самом Новом Завете, но совершенно не понятно, относятся ли здесь упоминания к каноническим псалмам или к тем гимнам и псалмам, которые сочиняли ранние христиане, как и их еврейские современники. Так, по поводу отрывка 1 Кор. 14.26: «...когда вы сходитесь, у каждого из вас есть гимн (ψαλμὸν), поучение, откровение, язык или истолкование», — Каминг предположил, что подразумеваемое, «вероятно, было одним из ветхозаветных псалмов, поскольку вряд ли следует думать, что каждый член коринфской ἐκκλησία еженедельно сочинял новое религиозное стихотворение»;¹⁰⁰ но этот отрывок не обязательно означает, что каждый отдельный человек создавал что-либо, и интерпретация К. К. Барретта «только что появившееся, возможно, спонтанное сочинение»,¹⁰¹ по крайней мере, в равной степени вероятна. «Псалмы, гимны и духовные песни» упоминаются в параллельных отрывках посланий к Колоссянам и Ефессянам, но поскольку маловероятно, что между этими тремя терминами проводилось какое-либо четкое различие, то возможно, что намерения упомянуть канонические псалмы не было:

Еф. 5.18-19

Не упивайтесь вином, ибо это разврат; но исполняйтесь Духом, обращаясь друг ко другу в псалмах, и гимнах, и духовных песнях, поя и воспевая Господу от всего сердца...

Кол. 3.16

Слово Христово да вселяется в вас обильно, когда вы учите и наставляете друг друга во всякой премудрости, и когда вы поете псалмы, и гимны, и духовные песни с благодарностью в сердцах ваших Богу.¹⁰²

Как бы то ни было, ясно, что во всех трех отрывках предусматривалась не формальная служба слова как таковая, а более неформальная общинная ситуация, в которой эти композиции вместе с прочими формами вдохновенного учения в соответствии с 1 Кор. 14.26 адресовались отдельными лицами другим для их воодушевления и стимулирования, — то, что мы могли бы назвать «параклетическим» служением слова в отличие от «дидактического» или «керигматического». Оно вполне могло быть поводом для трапез христианской общины, особенно потому, что во втором и третьем веках эта практика сохранялась в качестве характерной черты *агапы*: Барретт утверждает, что служба

⁹⁸ См. J. D. Crichton, *Christian Celebration: The Prayer of the Church* (1976), p. 60.

⁹⁹ См. John Wilkinson, *Egeria's Travels* (1971), p. 137.

¹⁰⁰ Cuming, 'The New Testament Foundation', p. 98.

¹⁰¹ C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (1968), p. 327.

¹⁰² Хотя общий смысл этого стиха ясен, но синтаксис сложен: см. Cuming, 'The New Testament Foundation', p. 97; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (1962), p. 125.

в 1 Кор. 14 является Евхаристией, как и в 1 Кор. 11, а Рордорф предполагает, что в предупреждении Еф. 5.18 «не упивайтесь вином» подразумевается, что идущее далее связано с трапезой.¹⁰³ Еврейский прецедент обрамления трапезы гимнами и проповедями представлен *аггадой* и *галлелом*, беседами на трапезах *хабура* и упомянутыми ранее обычаями терапевтов.¹⁰⁴

Таким образом, первоначально Псалтирь, вероятно, употреблялась в формальных службах слова и наряду с неканоническими композициями в *агапе*, но нет никаких оснований для предположения, что она занимала место в самих ежедневных молитвенных часах; а ввиду чрезвычайно малого количества псалмов, обретающихся в четвертом веке в кафедральном богослужении, мы можем догадываться, что в большинстве случаев отдельные стихи псалмов вставлялись в христианские гимны и молитвы и получали христианскую интерпретацию, особенно в свете того, как цитируются и упоминаются стихи из Псалтири в Новом Завете, в частности — как употреблен Пс. 1.1-2 в Деян. 4.25-6. Ибо, хотя эта конкретная молитва, как уже было сказано, является искусственным сочинением, но весьма вероятно, что включение в нее стихов псалма отражает обычную практику.

С другой стороны, мы даже не можем быть уверены, что сами христианские гимны включались в ежедневные молитвы, также как и в общественные трапезы. Фраза из письма Плиния, *carmen Christo quasi deo*, опять-таки, употреблена в связи с общинной ситуацией, хотя здесь уже — не с ситуацией трапезы, но в любом случае, как мы видели, она неясна и ее значение часто оспаривается. Иак. 5.13 («Весел ли кто? Пусть поет хвалу, ψαλλέτω») — слишком расплывчата, чтобы чем-либо помочь, наряду с описанием, как Павел и Сила «молились и пели гимны (ᾠμνοῦν)» в полночь (Деян. 16.25). Если бы можно было убедиться, что оно относится к регулярной практике ночной молитвы, тогда, по крайней мере, было бы ясно, что в таких случаях обычно употреблялась некая форма псалма или гимна. Но представляется маловероятным, что существовали какие-либо фиксированные формы, которые употреблялись в течение длительного времени; а более вероятно, что, если какие-либо гимны и включались в ежедневные молитвы, то они носили относительно эфемерный характер. Одним из возможных исключений является *Sanctus*, который, возможно, первоначально был элементом не самой евхаристической молитвы, где он, по словам Грегори Дикса, является «своего рода литургической кукушкой»,¹⁰⁵ а скорее утренней молитвы, — по крайней мере, иногда, если не ежедневно, — а отсюда в конечном итоге был перенесен в Евхаристию после объединения этих двух служб — так же, как это, по-видимому, случилось и с молитвой Господней.¹⁰⁶ Вдобавок к песням из Евангелия от Луки и стихам из книги Откровения, — которые, хотя, возможно, и не являлись реально используемыми в богослужении формами, но, несомненно, очень похожи на распространенный в то время тип композиции, — различные иные отрывки из Нового Завета были объявлены христианскими гимнами; но чрезвычайно сложно установить объективные критерии, позволяющие отличить собственно гимны от просто поэтических отрывков или даже гимны от молитв, поскольку и в тех, и в других может употребляться структура *ходайи* и

¹⁰³ Barrett, p. 325; Rordorf, p. 249. О *агапе* см. с. 52, 53, 55-56.

¹⁰⁴ См. с. 28.

¹⁰⁵ Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945), p. 219.

¹⁰⁶ См. Baumstark, *Comparative Liturgy*, p. 49-51; Bouyer, p. 125-129; E. R. Hardy, 'Kedushah and Sanctus', *SL* 6 (1969), p. 183-188.

содержаться прошение, а последние могут отличаться пространным повествованием в связи с хвалой и благодарением, так же как и первые.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Об этом предмете см. R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen 1967); Martin, *Carmen Christi*; Robinson, 'Die Hodajot-Formel', p. 213-235; J. T. Saunders, *The New Testament Christological Hymns* (1971).

3. Второй и третий века

Выдвинутая профессором Дагмором¹ теория — о том, что первичным пластом христианского ежедневного богослужения была перенятая из еврейской синагоги молитва утром и вечером, к которой со временем был добавлен обычай молиться в третий, шестой и девятый часы, — была принята почти без возражений. Тем не менее, она не только не объясняет, почему это ранние христиане, столь консервативные в соблюдении еврейской литургической практики почти во всех других отношениях, в этом случае должны были оказаться настолько избирательными, что сохранили только два из трех соблюдаемых евреями часов молитвы, но она даже не оценивает должным образом свидетельство практики христианской молитвы во втором и третьем веках. Те, кто придерживался этой точки зрения, как правило, бегло пролистывали труды Климента Александрийского и Оригена, видя в них только подтверждение своей гипотезы, и концентрировались на довольно полной информации, предоставленной писателями Запада за этот период. Но для восстановления самого раннего образца христианской ежедневной молитвы решающее значение имеют свидетельства Востока, так что в первую очередь мы должны обратиться именно туда.

От благочестивого христианина второго и третьего веков ожидалось, что он серьезно воспринимает апостольское предписание «непрестанно молиться» (1 Фес. 5.17), которое цитируется многими авторами, начиная с Игнатия Антиохийского; и эта идея широко развита Климентом Александрийским (ок. 150 — ок. 215), который изображает портрет истинного христианина («гностика»), постоянно занимающегося пением хвалы Богу в каждый момент своей жизни:

Нам предписано чтить и славить Одного и Того же, в убежденности, что Он есть Слово, Спаситель и Наставник, а через Него — Отца, и не в определенные дни, как некоторые другие, но постоянно во всю нашу жизнь и всеми способами... Не в специально отведенном для этого месте или выбранном храме, и не только в определенные праздники и назначенные для этого дни, но в течение всей своей жизни, в любом месте, случится ли ему быть одному или же в обществе тех, кто разделяет его веру, гностик славит Бога, то есть благодарит за знание пути жизни... Совершая праздник на протяжении всей нашей жизни, убежденные в том, что Бог всегда рядом, мы возделываем наши поля, восхваляя; мы плывем по морю, славословя...²

Но в то же время Климент говорит об определенных отведенных для молитвы моментах дня — не только об утре и вечере, на которые ученые обратили внимание,³ но и о других: «Он весь день и ночь, говоря и исполняя повеления Господни, чрезвычайно радуется, не только при подъеме утром и в полдень, но также и при ходьбе, когда спит, когда одевается и раздевается...».⁴ Здесь, очевидно, Климент ожидает, что «совершенный христианин» выйдет за рамки принятых норм молитвы, но указывает при этом, что и утро, и полдень были обычным временем молитвы для всех христиан. В другом месте он упоминает время приема пищи и ночное время вместе с вечерним: «Вся его жизнь — святой праздник. Его жертвоприношения — это молитвы, восхваления и

¹ Dugmore, p. 10, 47, 70, 112.

² Климент, *Строматы* 7.7.

³ *Строматы* 2.23: «Мы должны пробуждаться ото сна вместе с Господом и отходить ко сну с благодарением и молитвой»; *Педагог* 2.4: «Прежде чем отправиться спать, священный долг — возблагодарить Бога, насладившись Его милостью и любовью, и сразу же отправиться спать».

⁴ *Строматы* 7.12.

чтение Священных Писаний перед едой, псалмы и гимны во время еды и перед сном, а кроме того еще и молитвы ночью. Через них он соединяется с божественным хором, погруженный в вечное созерцание посредством постоянного воспоминания».⁵ Таким образом, система христианской молитвы в Александрии, по-видимому, была следующей: молитва за едой, молитва три раза в день — утром, в полдень и вечером — и снова молитва ночью, — мы уже видели, что у этой системы имеются возможные параллели в иудаизме первого века, и поэтому возможно, что она практиковалось постоянно с самых ранних дней Церкви.⁶

Ориген (ок. 185 — ок. 254) подтверждает существование этой системы молитвы. Как и Климент, он настаивает на том, что христианин должен всю свою жизнь превратить в одну долгую молитву, но советует соблюдать и определенные установленные времена:

Человек, который связывает свою молитву с исполнением обязанностей, а соответствующие действия со своей молитвой, — это человек, который молится непрестанно, ибо добродетельные поступки или исполненные им заповеди воспринимаются как часть его молитвы. Ибо только таким образом мы можем принять высказывание «молитесь непрестанно» как возможное, если можем сказать, что вся жизнь святого — это одна великая единая молитва. Частью такой молитвы является то, что обычно называют «молитва», и ее следует совершать не менее трех раз в день. Это видно из обычая Даниила, который, когда ему угрожала большая опасность, молился три раза в день. И Петр, поднявшись на крышу дома, чтобы помолиться около шестого часа, — в это время он также увидел спущенный с неба сосуд, опускаемый за четыре угла, — являет пример середины троекратной молитвы, о которой до него говорил Давид: «Заутра услыши молитву мою; заутра предстану Ти и узрю Тя». Последняя из трех обозначена словами: «Воздеяние руку мою — жертва вечерняя». Но даже ночное время мы не должны проводить без такой молитвы, ибо Давид говорит: «Полунощи востах исповедатися Тебе о судьбах правды Твоя», — а Павел, как сказано в Деяниях апостолов, в полночь вместе с Силой в Филиппах молился и пел гимны Богу, так что и заключенные слышали их.⁷

Дагмор предположил, что, поскольку средний из этих трех моментов явно назван шестым часом, то два других, вероятно, являются третьим и девятым;⁸ и это же допущение позднее было сделано И.-А. Дальме,⁹ а за ним последовала Дж. Х. Уокер;¹⁰ оба они утверждают, что именно молитва Господня должна была произноситься в эти три момента, — без каких-либо реальных доказательств, кроме веры в то, что под упомянутыми в *Дидахе* 8.3 тремя моментами молитвы тоже подразумеваются третий, шестой и девятый часы. Э. Дж. Джей оспорил эту точку зрения и заявил, что поддерживаемые Оригеном три времени молитвы — это ночь, полдень и вечер.¹¹ Хотя, по-видимому, он был прав, определив в качестве третьего времени вечернее, а не 3 часа по полудни, — поскольку увидел в цитированном Оригеном стихе псалма «воздеяние руку мою — жертва вечерняя» указание на это третье время молитвы, — но все же последующее упоминание ночной молитвы почти наверняка следует воспринимать не как одно из трех уже упомянутых времен, а как дополнение к ним, — особенно в свете представленных Климентом свидетельств; так что Ориген здесь рекомендует следующую систему молитвы: три раза в течение дня — утром, в полдень и

⁵ *Строматы* 7.7; см. также *Педагог* 2.9: «Мы должны часто вставать ночью и благословлять Бога».

⁶ См. с. 13-18.

⁷ Ориген, *О молитве* 12.2.

⁸ Dugmore, p. 67-68.

⁹ I.-H. Dalmais, 'Origine et Constitution de l'Office', *LMD* 21 (1950), p. 22.

¹⁰ J. H. Walker, 'Terce, Sext and None An Apostolic Custom?', *SP* 5 (1962), p. 209.

¹¹ E. G. Jay, *Origen's Treatise on Prayer* (1954), p. 115-116.

вечером — и еще дополнительная молитва ночью. Эта ночная молитва имела равный статус с временами молитвы в течение дня, поскольку в другом месте Ориген говорит о христианах, практикующих «назначенные молитвы постоянно и надлежащим образом ночью и днем».¹²

Климент знает также и о существовании других фиксированных времен молитвы: третьего и девятого часов, — которые у некоторых, по-видимому, добавлялись к ежедневному циклу; но он, кажется, подразумевает, что соблюдение этих часов не было широко распространенным в его регионе; и это, по-видимому, подтверждается молчанием Оригена о них:

Если некоторые и отводят для молитвы определенные часы, например, третий, шестой и девятый, то гностик все же молится на протяжении всей своей жизни, стремясь через молитву сподобиться дружбы с Богом. И можно сказать, что достигнув этого, он оставляет все бесполезное позади себя, поскольку получил совершенство человека, действующего по любви. Деление же часов на тройки, удостоенные столькими же молитвами, осуществлено теми, кто знает о благословенной триаде святых обителей.¹³

Даже в конце четвертого века в суточном цикле Иерусалима эти два часа не имели такого же статуса, как остальные. Как мы увидим,¹⁴ девятый час опускался по средам и пятницам, когда он уступал место служению слова, и, вероятно, также по воскресеньям; тогда как третий час публично совершался только во время Великого поста; значит, он был принят здесь позже девятого часа.

С другой стороны, на Западе все эти времена молитвы — утро, третий, шестой и девятый часы, вечер и ночь — соблюдались к концу второго века. В Африке Тертуллиан (ок. 160 — ок. 220) заявил, что «относительно времен молитвы вообще ничего не предписано, за исключением, конечно, молитвы в любое время и в любом месте», но продолжил рекомендовать:

Соблюдение из внешних источников определенных часов также не будет лишним. Я говорю о тех общепринятых, которыми отмечают промежутки дня — третий, шестой и девятый, которые можно найти в Священных Писаниях в установленном обычае. Святой Дух впервые излился на собравшихся учеников в третьем часу. Когда Петр пережил видение общности всего в том сосуде, он именно в шестом часу в тот день поднялся на крышу дома, чтобы помолиться. Он также и вместе с Иоанном восходил в Храм в девятом часу, когда исцелил парализованного человека. Хотя это простые утверждения, без предписания что-либо соблюдать, но все же было бы весьма кстати установить некоторое основание, которое могло бы и заставить нас молиться, и, как будто по закону, на некоторое время отстранить нас от дел ради такой обязанности; так что (как мы читаем, что и Даниил соблюдал, очевидно, из израильской дисциплины) мы можем совершать богослужение не менее трех раз в день, будучи должниками троих: Отца, Сына и Святого Духа, — в дополнение, конечно же, к нашим обязательным молитвам, которые без какого-либо распоряжения должны совершаться при наступлении дня и ночи.¹⁵

Выражение «обязательные молитвы» (*legitimis orationibus*) привело многих ученых к выводу, что только лишь утро и вечер были обязательными временами молитвы, а остальные часы были просто «рекомендованы».¹⁶ Однако же, следует рассматривать его в контексте всего отрывка. Тертуллиан начал с того, что он не может найти предписанных в Новом Завете конкретных времен молитвы, но, по крайней мере, там упомянуты третий, шестой и девятый часы, и он считает, что этого достаточно для обоснования обязанности (*quasi lege*, «как будто по закону»)

¹² Ориген, *Против Цельса* 6.41.

¹³ *Строматы* 7.7.

¹⁴ См. с. 73, 80, 82.

¹⁵ Тертуллиан, *О молитве* 24-25.

¹⁶ См., например, J. Mateos, 'The Origins of the Divine Office', *Worship* 41 (1967), p. 479.

соблюдать их. Поскольку он не может привести подобных примеров для утреннего и вечернего времени, ему приходится прибегнуть к тому, чтобы назвать их «обязательные молитвы, которые совершаются без какого-либо распоряжения». Таким образом, он явно ожидает, что все благочестивые христиане будут молиться по крайней мере пять раз в день: утром, вечером и в эти три часа, — и еще в другом месте он упоминает ночную молитву, выдвигая возражения против смешанных браков на том основании, что жена-христианка не может избежать внимания своего мужа-язычника, когда встает ночью, чтобы помолиться.¹⁷

Тертуллиан указывает также, что молитвой сопровождалось время приема пищи: «Верующим не подобает принимать пищу и ходить в баню, не прочитав предварительно молитву, ибо подкрепление и пища духа должны первенствовать над подкреплением и пищей плоти, потому что небесное в преимуществе перед земным».¹⁸ Он упоминает об обычае осенять себя крестным знамением перед едой,¹⁹ а также описывает *агану*:

Они не возлегают, пока не вкусят прежде того молитвы к Богу. Съедается, сколько нужно лишь для утоления голода; выпивается, сколько прилично для воздержания. Они довольны как помнящие, что даже ночью им предстоит служить Богу; они говорят как знающие, что Господь слышит. После омовения рук и возжигания светильников каждому предлагается встать посередине и спеть гимн Богу — из Священного Писания или же собственного сочинения, если умеет. Этим доказывается, как мало выпито. Точно так же молитвой завершается праздник.²⁰

Как и следовало ожидать, эта трапеза, по-видимому, несет на себе следы еврейского влияния. Омовения и внесение светильников напоминают еврейские обычаи²¹ (и даже сам Тертуллиан говорит, что обряд светильника происходит из иудаизма²²), хотя порядок и отличается: в еврейской практике они должны были предшествовать трапезе. Описание пения напоминает также 1 Кор. 14.26 и рассказ Филона о праздничных трапезах терапевтов.²³

Та же система молитвы засвидетельствована Киприаном (ум. 258):

Касательно приношения молитв мы видим, что трое детей с Даниилом, будучи крепкими в вере и победителями даже в плену, соблюдали третий, шестой и девятый час, предызображая Троицу, которая должна была открыться в эти последние времена. Ведь счет от первого часа до третьего являет совершенное число троицы; аналогично с четвертого по шестой объявляет другую троицу; и когда завершён период с седьмого по девятый, совершенная Троица явлена счетом посредством триады часов. Эти промежутки времени были давно установлены поклоняющимися Богу, которые соблюдали их как назначенные и законные времена для молитвы. Впоследствии сделалось явно, что это древние прообразы, поскольку раньше так молились праведники. Ибо в третьем часу Святой Дух сошел на учеников и исполнил милостивое обещание Господа. Подобно в шестом часу Петр, поднявшись на крышу дома, был научен как знамением, так и голосом Божиим, повелевающим ему допускать всех ко спасительной благодати, когда он сомневался, следует ли очищать язычников. И с шестого по девятый час Господь, будучи распят, омыл наши грехи Своей кровью и совершил победу Своими страданиями, чтобы искупить и оживотворить нас. Но для нас, дорогие возлюбленные братья, в дополнение к часам, которые соблюдались в древности, теперь увеличилось количество как времен, так и

¹⁷ К жене 2.5.

¹⁸ О молитве 25.

¹⁹ О венце воина 3.

²⁰ Апология 39.

²¹ См. с. 28.

²² К язычникам 1.13.

²³ См. с. 28, 46. Возможно, Пс. 132 составлял постоянный элемент в *агане*: см. Тертуллиан, *О посте* 13.

правил молитвы. Ибо мы должны молиться и утром, чтобы утренней молитвой отметить воскресение Господне... Подобно на закате и в конце дня мы снова должны молиться. Ибо, поскольку Христос есть истинное солнце и истинный день, когда мы молимся на закате солнца и дня мира и просим, чтобы свет снова снизошел на нас, мы просим о пришествии Христа, Который дарует нам благодать вечного света... Но если в Священном Писании Христос есть истинное солнце и истинный день, то нет такого часа, когда христиане не должны были бы постоянно и непрестанно поклоняться Богу; так что мы, кто во Христе, то есть в истинном солнце и дне, можем весь день пребывать в мольбах и молитвах; и когда по закону мира возвращается ночь, повторяясь в свой черед, мы ничего не теряем из-за ее ночных теней, поскольку для сынов света день даже ночью. Ибо когда может оказаться без света тот, у кого свет в сердце? Или когда нет солнца и дня у того, для кого Христос — и солнце, и день? Так давайте же, всегда пребывающие во Христе, то есть во свете, не прекращать молитвы даже ночью. Так, вдовица Анна непрестанно пребывала в постоянной молитве и бодрствовании, чтобы благоугодить Богу; как в Евангелии написано: она не отходила от храма, постом и молитвой служа день и ночь.²⁴

Его утверждение о том, что соблюдение третьего, шестого и девятого часов молитвы старше, чем соблюдение утреннего и вечернего времени, явно не является исторически обоснованным,²⁵ поскольку оно, очевидно, основано только лишь на его ошибочном отождествлении соблюдаемых Даниилом времен молитвы с третьим, шестым, и девятым часами. Киприан кратко говорит также и об *agape*, упоминая общую чашу²⁶ и пение псалма: «И пусть даже время трапезы не останется без небесной благодати. Пусть умеренная трапеза оглашается псалмами; и поскольку у тебя цепкая память и музыкальный голос, выполни свой долг, как обычно».²⁷

Свидетельство *Апостольского предания* Ипполита (ок. 215) гораздо более проблематично. Общепризнано, что в свое время в обращении было две версии этого документа; в короткой отсутствовали главы 39-41,²⁸ и, таким образом, содержалось лишь краткое упоминание утренней молитвы и ежедневного наставления в гл. 35, которое в длинной версии продублировано и расширено в гл. 41, где оно находится вместе с упоминанием о молитве в другие времена дня. Если только не считать, что обе версии вышли из-под пера Ипполита, — а трудно представить, что он написал два таких совершенно разных окончания,²⁹ — возникает вопрос, какая из них является оригиналом? Как правило, ожидается, что более короткий литургический текст написан раньше, а более длинная версия окажется детализацией. Если это верно в данном случае, то отсюда мы очень мало узнаём о временах ежедневной молитвы во дни Ипполита. С другой стороны, большинство упомянутых в длинном тексте практик иным образом засвидетельствованы как существовавшие во втором и третьем веках, так что он вполне мог быть написан во времена Ипполита, хотя это не означает, что он не подвергался в некоторой степени последующим детализации и переработке. Попытки восстановить здесь оригинальный текст усложняются тем фактом, что в рукописи латинской версии на этом месте пробел, так что часть этого раздела в ней отсутствует.

После упоминания утренней молитвы и ежедневного наставления (о которых ниже см. с. 65), гл. 41 в пространной версии продолжается следующим образом:

²⁴ Киприан, *О молитве Господней* 34-36.

²⁵ *He в обиду* Walker, 'Terce, Sext and None', p. 208, 212.

²⁶ *Письмо* 63.16.

²⁷ *Письмо* 1.16.

²⁸ Нумерация глав издания Botte, которому следует G. J. Curnig, *Hippolytus: a Text for Students* (1976), чей перевод здесь использован.

²⁹ См. A. F. Walls, 'The Latin version of Hippolytus' *Apostolic Tradition*', *SP* 3 (1961), p. 158.

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

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

И в девятом часу пусть тоже молятся великой молитвой и великим благословением, чтобы узнать, каким образом душа праведника благословляет Бога, Который не лжет, Который помянул святых Своих и послал Свое Слово, чтобы дать им свет. Ибо в тот час Христос был пронзен в бок и излил воду и кровь; даруя свет оставшемуся времени этого дня, Он довел его до вечера. Поэтому, засыпающий и полагающий начало другому дню исполняет прообраз воскресения.

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

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

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

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

И точно так же встаньте около времени петлоглашения и молитесь. Ибо в этот час, когда прокричал петух, дети Израиля отреклись от Христа, Которого мы знаем верой; наши глаза устремлены к тому дню в надежде на вечный свет при воскресении мертвых.

Хотя обо всех остальных часах молитвы говорится у прочих авторов того времени (как мы видели), но молитва в петлоглашение не известна в других регионах в тот ранний период; и когда она впервые появляется в каком-либо монашеском правиле четвертого века, то обычно появляется в качестве альтернативы полуночной молитве, а не в качестве дополнительного времени молитвы, как здесь.³⁰ Таким образом, по крайней мере, этот элемент, скорее всего, является более поздним дополнением к этому документу, поскольку маловероятным представляется, чтобы этот час молитвы, будучи частью обычного ежедневного распорядка в Риме в начале третьего века, не был принят в других местах в течение столь длительного времени. Аналогичным образом, приведенные здесь объяснения для принятия третьего и шестого часов в качестве времен молитвы необычны для литературы того периода: Тертуллиан и Киприан оба считают священным прецедентом для практики молитвы в третий час сошествие Святого Духа, но не время распятия по Марку и не приношение хлеба предложения; а для практики молитвы в шестой час — молитву Петра на крыше

³⁰ См. с. 91.

дома, хотя в связи с молитвой девятого часа Киприан страсти упоминает; и Тертуллиан связывает их с соблюдением девятого часа в дни стояния,³¹ но не напрямую с ежедневными временами молитвы, ссылаясь вместо этого на шествие Петра и Иоанна в Храм в девятом часу в Деян. 3.1. С другой стороны, считалось, что обоснование молитвы в полночь содержит определенные изначальные указания, хотя это единственный документ того периода, в котором для молитвы указывается «полночь», а не просто «в течение ночи»: Жан Даниэлу утверждал, что выражение «старейшины, которые передали нам эту традицию» восходит к иудеохристианству,³² а Генри Чедвик, исходя из сравнения с *Заветом Адама*, пришел к выводу, что «за традицией старейшин, сохраненной в *Апостольской традиции*, вероятно, лежит исконно еврейская традиция».³³

В этом документе также рассматривается *агана*, хотя и здесь возникают проблемы. Полностью гл. 24 и 25 обретаются только в эфиопской версии и помещены в этой рукописи после гл. 29 — этот порядок принял Грегори Дикс в своем издании этого текста,³⁴ но поскольку в латинской версии их нет на этом месте, то он был вынужден сделать вывод, что этот раздел является восточной интерполяцией в текст, хотя и «не обязательно намного более поздней по времени, чем подлинное творение Ипполита, если только поздней».³⁵ Но впоследствии и Ботт,³⁶ и Чедвик³⁷ утверждали, что отрывок подлинный, но смещен в эфиопской версии с первоначального своего места после гл. 23, где в латинской рукописи лакуна. *Агана* описана в гл. 25 и 26:

25. Когда присутствует епископ и наступит вечер, диакон вносит лампаду; и, стоя посреди всех присутствующих верных (епископ) вознесет благодарение. Сначала он должен произнести это приветствие:

Да пребудет с вами Господь.

И люди скажут:

И со духом твоим.

Возблагодарим Господа.

И они скажут:

Достойно и праведно: Ему подобает величие и хвала со славой.

И он не говорит: «Горе ваши сердца», — потому что это говорится (только) при жертвоприношении. И он будет молиться, говоря так:

Благодарим Тебя, Господи, через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через которого Ты просветил нас, являя нам неугасимый свет. И так как мы исполнили долготу дня и пришли к началу ночи, насыщались дневным светом, который Ты сотворил для нашего удовлетворения, и так как мы ныне по Твоей милости не имеем недостатка в вечернем свете, то мы восхваляем и славим Тебя через Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, через которого Тебе слава, и сила, и честь со Святым Духом, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

И все говорят:

Аминь.

³¹ *O nocte* 10: см. с. 64.

³² Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, p. 342; см. также *ibid.*, p. 45-52.

³³ Henry Chadwick, 'Prayer at Midnight', in *Epektasis: Melanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (Paris 1972), p. 47-49. Упоминание о молитве ангелов и всего творения также встречается у Тертуллиана, *О молитве* 29.

³⁴ Gregory Dix, *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus* (1937), p. 83.

³⁵ Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 86.

³⁶ B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1963), p. xxxi, xxxii.

³⁷ G. Dix, *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus* (2nd edn, with preface and corrections by H. Chadwick, 1968), p. j.

И тогда пусть они встанут после вечери и помолятся; а отроки и девы пусть говорят псалмы.

И затем диакон, взяв чашу со смешанным приношением, пусть говорит один из псалмов, в которых написано «Аллилуия»; потом, если повелит пресвитер, снова из таких же псалмов. И после того как епископ предложит чашу, пусть он говорит весь псалом, приличествующий чаше, в то время как все говорят «Аллилуия». Когда они читают псалмы, все должны говорить: «Аллилуия», — что означает: «Хвалим Того, Кто есть Бог; слава и хвала Сотворившему каждый век одним Своим словом». И по исполнении псалма пусть он возблагодарит над чашей и раздаст части всем верным.

26. И когда у них будет вечеря, присутствующие верные должны взять немного хлеба из рук епископа, прежде чем преломят свой хлеб; потому что это благословенный хлеб, но не Евхаристия, то есть не Тело Господне. Подобаает, чтобы все, прежде чем пить, взяли чашу и вознесли над ней благодарения, и так ели бы и пили в чистоте.

Возможно, изменение порядка было внесено согласно лежащей в основе эфиопской версии традиции, чтобы порядок *агапы* соответствовал соблюдаемому в том сообществе, через которое передавался текст, поскольку, как мы видели у Тертуллиана,³⁸ по крайней мере, в Северной Африке, если не где-либо еще, возжигание светильника и пение псалмов происходило после самой трапезы, а не перед ней, как было, наверное, задумано здесь изначально. Возможно также, что в ходе этого процесса детали описания возжигания светильника и чтения псалмов были изменены и развиты; наиболее очевидный момент для подозрения во вставке — слова: «Тогда пусть они встанут после вечери и помолятся»,³⁹ — хотя и весь дальнейший текст выказывает такую путаницу, что невозможно с уверенностью определить, что же говорилось в оригинале. Однако главный момент довольно ясен: псалмы произносил один человек, тогда как остальные присоединялись с припевом «Аллилуия», — обычай, упомянутый также Тертуллианом, как мы увидим.⁴⁰ Можно также заподозрить, что утверждение в конце — каждый произносит благодарения над своей собственной чашей — было добавлено в текст для гармонизации с известной составителю, современной ему практикой, поскольку оно противоречит описанному выше благодарению над общей чашей; и это подозрение поддерживается явной разницей в грамматической конструкции латинской версии, которая вновь появляется с этого места: «...вы, присутствующие, и так празднуйте. Но оглашенным должен даваться хлеб заклинания, и каждый должен предложить чашу». Указание на то, что каждый из оглашенных предлагает чашу, имело бы гораздо больший смысл, если бы верные участвовали в общей чаше, в которой первым отказано.

Мы уже предположили, что первая система ежедневной молитвы, которая встречается в этот период — молитва утром, в полдень, вечером и ночью — вероятно, восходит к истокам Церкви и, возможно, уходит корнями в древнюю еврейскую традицию молиться в главные моменты в течение дня, которая особенно хранилась среди ессеев. Мы также можем отметить, что, как и в случае с ессеями, эти времена молитвы, по-видимому, имели сильное эсхатологическое измерение. Климент Александрийский указывает, что практика ночной молитвы была связана с ожиданием *παρουσία*:

Поэтому мы должны спать так, чтобы нас было легко разбудить. Ибо сказано: «Да будут чресла ваши препоясаны, и светильники горящи; и вы будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина своего с брака, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему. Блажены рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими». Ибо нет пользы от спящего, как нет пользы от мертвеца. Поэтому

³⁸ См. с. 52.

³⁹ См. Botte, p. 65, n. 1.

⁴⁰ См. с. 61.

мы часто должны вставать ночью и благословлять Бога. Ибо блаженны те, которые бодрствуют ради Него, и таким образом уподобляются ангелам, которых мы называем «хранителями».⁴¹

Поскольку «хранители» — одно из характерных названий ангелов в еврейском христианстве и поскольку связанный с полуночной молитвой раздел *Апостольского предания*, в котором тоже упоминаются ангелы и возвращение жениха, считается также происходящим из первоначальной иудеохристианской общины, то эта эсхатологическая отсылка скорее могла бы относиться к истоку обычая ночной молитвы, чем быть интерпретацией *постфактум* более поздних авторов.⁴² Цитированный выше отрывок из Киприана указывает на то, что этот мотив *παρουσία* распространялся и на дневные молитвы: «Точно так же на закате и в конце дня мы должны снова молиться. Ибо, поскольку Христос есть истинное солнце и истинный день, то когда мы молимся на закате солнца этого мира и в конце дня, и просим, чтобы свет снова снизошел на нас, мы просим о пришествии Христа, который дарует нам благодать вечного света».⁴³ Употребляемый здесь язык демонстрирует близкое сходство не только с новозаветной эсхатологией, но и с языком терапевтов и ессеев в связи с их ежедневными молитвами.⁴⁴

Еще одна связь с ессеями проявляется в практиковавшейся ранними христианами ориентации на восток при молитве. Этот обычай засвидетельствован Тертуллианом⁴⁵ и Климентом Александрийским,⁴⁶ а из отрывка из трактата Оригена *О молитве* видно, что он применялся как в индивидуальной, так и в коллективной молитве:

Теперь же необходимо кое-что сказать о той стороне, куда мы должны смотреть при молитве. Поскольку существует четыре стороны: к северу и югу, к западу солнца и к восходу солнца, — то кто бы сразу не согласился, что сторона к восходу солнца ясно указывает на то, что мы должны символически совершать наши молитвы лицом к этому направлению — как если бы душа видела восход истинного света? Но поскольку дверь дома может быть обращена в любом направлении, если кто-нибудь желает предлагать свои ходатайства в том направлении, куда открывается дом, говоря, что вид на небеса несколько более привлекателен, чем вид на стену, если случилось, что двери дома не смотрят в сторону восхода, то мы должны сказать ему, что, поскольку строения людей открываются на ту или иную сторону по соглашению, тогда как по природе восток предпочтительнее других сторон, то мы должны предпочесть то, что по природе, тому, что по соглашению. Более того, согласно этому аргументу, почему человек, желающий молиться на открытом пространстве, должен молиться на восток, а не на запад? Но если там разумно отдавать предпочтение востоку, то почему бы не делать этого и везде?⁴⁷

Ориген приводит свидетельства и о существовании в этот период молелен в частных домах,⁴⁸ а другие источники сообщают об обычае отмечать крестом восточную стену молельни, чтобы указать направление молитвы, следуя аналогичному еврейскому обычаю отмечать направление Иерусалима на стене синагоги.⁴⁹ Крест был еще и эсхатологическим символом в иудеохристианстве:

⁴¹ Педагог 2.9.

⁴² Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, p. 342.

⁴³ *О молитве Господней* 35. См. с. 53.

⁴⁴ См. с. 18, 41. Об употреблении «День» в качестве христологического именованья см. Jean Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, p. 168-172.

⁴⁵ *К язычникам* 1.13; *Апология* 16.

⁴⁶ *Строматы* 7.7.

⁴⁷ *О молитве* 32.

⁴⁸ *Ibid.*, 31.4.

⁴⁹ Erik Peterson, 'La croce e la preghiera verso l'oriente', *EL* 59 (1945), p. 52-68.

явление славного креста должно предварить παρουσία, и эта идея даже может оказаться трансформацией мессианской звезды ессейской мысли.⁵⁰

Следовательно, есть веские основания приписывать апостольское происхождение этой исходной схеме ежедневной молитвы. Что же насчет вторичных времен молитвы — третьего и девятого часов? Все авторы, как древние, так и современные, заблуждались, группируя шестой час с третьим и девятым и пытаясь обнаружить общее происхождение всех трех. Тем не менее, поскольку их предложения могут оказаться справедливыми по крайней мере для двух из этих часов, то они заслуживают некоторого рассмотрения. Климент на Востоке, как мы видели, не дает никакого объяснения их происхождению, а только лишь предлагает аллегорическое толкование их: «Деление часов на тройки, удостоенные столькими же молитвами, осуществлено теми, кто знает о благословенной триаде святых обителей».⁵¹ Это указание не на Троицу, как иногда предполагают, но, как ясно дает понять Ориген в другом месте, на обещанный стократный, шестидесятикратный и тридцатикратный урожай в Мф. 13.8.⁵² С другой стороны, у западных авторов предложено множество причин для их принятия. Тертуллиан в цитированном выше отрывке⁵³ прежде всего отмечает, что эти часы «обычные, которыми отмечаются промежутки дня», а в своем трактате *О посте* он раскрывает это: они «наиболее значимы в человеческих делах — ими разделяется день, ими отмечаются времена для дел, о них объявляют публично».⁵⁴ Отсюда Дагмор сделал вывод, что, вероятно, именно по причине этого светского разделения дня для христиан стало естественным установить себе определенные времена для молитвы;⁵⁵ но Дж. Х. Уокер утверждала, что публичное объявление этих часов не было в то время широко распространенным по всей Римской империи обычаем, и поэтому вряд ли стало причиной их принятия в качестве христианских часов молитвы.⁵⁶ Во-вторых, Тертуллиан ссылается на то, что считал прецедентами этой практики в Священном Писании: Даниил молился три раза в день; Дух был дан ученикам в третьем часу; Петр поднялся на крышу дома, чтобы помолиться в шестом часу; а Петр и Иоанн шли в Храм молиться в девятый час. Те же прецеденты, за исключением последнего, цитируются и Киприаном.⁵⁷ Мы уже отмечали, что эти библейские отрывки, за возможным исключением молитвы Петра в шестом часу, на самом деле не дают доказательств практики этой системы молитвы: Данииловы три раза были совершенно иными, Дух был дан собранным апостолам до третьего часа, а в Деян. 3.1 не говорится, что Петр и Иоанн регулярно ходили в Храм молиться, а только, что они шли туда «в час молитвы», — но мы не можем сразу исключить возможность того, что именно эта более поздняя интерпретация этих текстов — как указывающих на то, что такая система существовала во времена Нового Завета, — придала им значение в ранней Церкви. Затем и Киприан, и Тертуллиан продолжают, связывая эти часы с Троицей, но, как и аллегорическая интерпретация Климента, это вряд ли послужило реальной основой для первоначального их принятия.

⁵⁰ Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, p. 268-269, 341-342. О дальнейшем развитии символизма ориентирования на восток при молитве см. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (1960), p. 30-32.

⁵¹ *Строматы* 7.7: см. с. 51.

⁵² *Строматы* 6.14.

⁵³ *О молитве* 25: см. с. 51.

⁵⁴ *О посте* 10.

⁵⁵ Dugmore, p. 66-67.

⁵⁶ Walker, 'Terce, Sext and None', p. 209-210.

⁵⁷ *О молитве Господней* 34: см. с. 53. См. также Тертуллиан, *О посте* 10.

Согласно решению Уокера этого вопроса они были предназначены для памяти страстей.⁵⁸ Как мы видели выше, в *Апостольском предании* все три часа связаны со страстями;⁵⁹ Киприан связывает со страстями период с шестого по девятый час;⁶⁰ а Тертуллиан упоминает смерть Христа в связи с девятым часом, но только в связи с днями стояния, а не в прямом отношении к ежедневным молитвам, как полагает Уокер.⁶¹ Уокер утверждает, что Ипполит в *Апостольском предании*, «очевидно, употребляет описание страстей у св. Марка не только в формулировании событий, но и потому, что Марк — единственный евангелист, упоминающий в повествовании о распятии третий час», и полагает, что первоначальный текст этого документа, возможно, придерживался повествования Марка о девятом часе и в качестве причины для молитвы выдавал: «Потому что в этот час Иисус помолился и предал Свой дух в руки Своего Отца», — чтение, сохранившееся в *Канонах Ипполита*, а не упоминание прободения бока у Христа. Она приходит к выводу, что эти три часа молитвы сначала были местным римским обычаем, предназначенным для воспоминания о событиях страстей, и соблюдались уже тогда, когда Марк писал свое Евангелие в Риме, около 65 года по Р.Х., чем и объясняется точная хронология страстей у Марка, которая «может отражать катехизические и литургические интересы Римской Церкви», как уже предполагал Винсент Тейлор.⁶²

Эта гипотеза неубедительна. Связь между предписанными в *Апостольском предании* временами молитвы и хронологией страстей у Марка, конечно же, существует, но это не означает, что хронология Марка является *результатом* литургической практики, которая уже существовала, когда было написано Евангелие: с тем же успехом она может оказаться *причиной* более поздней литургической системы; и это видится более вероятным, поскольку немислимым представляется, чтобы такой полный цикл ежедневной молитвы, существующий в Риме до 65 по Р.Х., распространялся бы так медленно, что в конце II века так и оставался практически неизвестным на Востоке, а экспортировался лишь по частям; так что девятый час, по-видимому, был принят в Иерусалиме ранее третьего.⁶³ Кроме того, эта гипотеза о предшествующем цикле молитв никак не объясняет точную хронологию повествования о страстях: все равно приходится спрашивать, почему эти события страстей были отнесены к этим отдельным часам литургического цикла? Если, с одной стороны, потому, что существовала традиция, согласно которой эти события действительно случились в эти часы, тогда хронология повествования просто отражает историческую традицию, а литургическая гипотеза является избыточной. Если же, с другой стороны, потому, что эти часы составляли естественное разделение дня, тогда опять же мы можем обойтись без какого-либо цикла молитвы и предположить, что скорее автор Евангелия, нежели богослужебная община, привязал события к этому естественному расписанию. Ибо, несмотря на утверждение Р. Х. Лайтфута о том, что разметка повествования о страстях через равные промежутки времени — это «точное исчисление времени, которому обычно святой Марк совсем чужд»,⁶⁴ евангелист, по-видимому, все же применяет его в другом месте Евангелия (ср. 6.47-48; «когда наступил вечер... и о четвертой страже ночи...»); и поэтому

⁵⁸ Walker, 'Terce, Sext and None', p. 210-212.

⁵⁹ См. с. 53.

⁶⁰ О молитве Господней 34: см. с. 53.

⁶¹ О посте 10: см. с. 67. Ср. Walker, 'Terce, Sext and None', p. 207.

⁶² Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (1952), p. 590.

⁶³ См. с. 51, 72.

⁶⁴ R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (1950), p. 53.

неудивительно, что он сделал это в самом длинном непрерывном повествовании из имеющихся у него.

Тем не менее, своей теорией Уокер, по-видимому, указывает в правильном направлении, полагая, что именно связь со страстями Христовыми является ключевым моментом в вопросе о происхождении вторичных времен молитвы. Как мы увидим ниже, вероятно, с ранних времен истории Церкви служение слова совершалось по средам и пятницам в 3 часа по полудни, и им обозначалось окончание пощения, обычно соблюдаемого в эти дни, — время выбрано так, чтобы совпадало с часом смерти Христа.⁶⁵ Известно, что многие люди добровольно постились и в другие дни в дополнение к этим,⁶⁶ и поэтому вполне вероятно, что они завершали свой пост богослужебным действием в 3 часа по полудни. Отсюда всего лишь один короткий шаг до включения молитвы в девятом часу в цикл на регулярной ежедневной основе, за исключением сред и пятниц, в которые была служба слова, воскресений и всех дней послепасхального периода, в которые поста никогда не было; и мы видим, что именно эта ситуация бытует в Иерусалиме в четвертом столетии,⁶⁷ но, по-видимому, она возникла на Западе примерно во втором столетии. Раз уж и шестой, и девятый часы так отмечались молитвой, то было бы естественно добавить оставшееся деление дня, третий час; так что к концу второго века этот час обычно соблюдался на Западе, но медленнее распространялся на Востоке; в результате даже в четвертом веке в Иерусалиме он оставался лишь службой, добавляемой в Великий пост. Если полагаться на свидетельство *Апостольского предания*, то в Риме, где, как считается, зародилось Евангелие от Марка, этот час молитвы тоже стал ассоциироваться со страстями; но в других местах, по-видимому, этого не было, так что были выдвинуты другие обоснования для соблюдения этого и шестого часа, происхождение которого было забыто.

Наши источники предоставляют дополнительную информацию о содержании и о способе молитвы в этот период. Тертуллиан ясно дает понять, что молитва Господня по-прежнему составляла основу всей молитвы, — называет ее *legitima et ordinaria oratio*, «предписанной и регулярной молитвой», — но что к ней добавлялась «надстройка из прошений о дополнительных пожеланиях».⁶⁸ В другом месте он указывает на объем ходатайства: оно включало в себя молитву «о императорах, о их служителях и о власти имущих, о благополучии мира, о сохранении мирной жизни, об отсрочке окончательного завершения».⁶⁹ Киприан подтверждает, что такая молитва о спасении всех не ограничивалась одним воскресным собранием, но совершалась христианами непрестанно, днем и ночью.⁷⁰ Форма *εὐχαριστία*, по-видимому, все больше ограничивается самой евхаристической молитвой, и, за исключением остатков ее в предсмертной молитве Поликарпа, мы не находим никаких дальнейших следов ее в обычных ежедневных молитвах.⁷¹ Но у Оригена обнаруживается, что унаследованная от иудаизма структура молитвы все еще сохранялась — хвала и благодарение, приводящие к прошениям и ходатайствам и завершающиеся доксологией:

В соответствии с нашими возможностями, в начале и в конце нашей молитвы мы должны возносить хвалу Богу через Христа, восхваляемого вместе с Ним во Святом Духе, подобно воспеваемому; и после этого каждый должен вознести благодарение, как

⁶⁵ См. с. 64.

⁶⁶ См. Тертуллиан, *О молитве* 18.

⁶⁷ См. с. 80, 82.

⁶⁸ *О молитве* 10.

⁶⁹ *Апология* 39; см. также *ibid.*, 30, 32.

⁷⁰ *К Деметриану* 20; см. также *Письмо* 7.8; 30.6; *О молитве Господней* 17.

⁷¹ *Мученичество Поликарпа* 14.

общее — за блага для всех, так и за всё то, что каждый получил от Бога индивидуально; и после благодарения, как мне кажется, должно стать горьким обвинителем своих собственных грехов перед Богом и просить, во-первых, об исцелении, чтобы освободиться от состояния, ведущего ко греху, и, во-вторых, о прощении того, что было в прошлом; и после исповеди, на четвертом месте, как мне кажется, мы должны добавить прошения о великих и небесных дарах для себя и для людей в целом, а также для наших семей и друзей; и в дополнение ко всему этому, наша молитва должна заканчиваться хвалой Богу через Христа во Святом Духе.⁷²

Упоминание Оригеном молитвы в третий, шестой и девятый часы, процитированное выше,⁷³ говорит о том, что эти часы приобрели фиксированную форму, состоящую из трех молитв в каждом; но повсеместно ли это было и что это были за три молитвы, сказать невозможно. Поскольку из более поздних свидетельств обнаруживается, что ядро этих молитвенных часов составляют три псалма, то возможно, хотя и весьма далеко от определенности, что и здесь имеется в виду произнесение трех псалмов. Наиболее засвидетельствованное литургическое употребление Псалтири в этот период относится к трапезе, и в частности — к *agape*, а не к Евхаристии, как обычно предполагается: на самом деле существует только одно достоверное упоминание псалмов в связи с Евхаристией — у Тертуллиана; и оно касается богослужения монтанистов: «В чтении ли Священных Писаний, или в пении псалмов, или в произнесении проповедей, или в возношении молитв...».⁷⁴ Это весьма сомнительное основание для каких-либо утверждений о католической практике того времени... Но из приведенных выше отрывков⁷⁵ видно, что встречающийся в Новом Завете обычай,⁷⁶ — когда неканонические произведения исполнялись отдельными лицами за общей трапезой, в то время как остальные слушали, — сохранялся, но что теперь канонические псалмы, несомненно, исполнялись вместе с ними, даже если раньше их и не было. Согласно свидетельству *Апостольского предания* собрание отвечало на них «Аллилуия», а поскольку именно так пели *галлел* в иудаизме,⁷⁷ то видится вероятным, что этот обычай представляет собой подлинную традицию, восходящую к самым ранним дням Церкви.⁷⁸ Но, по-видимому, такое употребление псалмов стало распространяться от этих случаев и к регулярным временам молитвы, по крайней мере, когда они совершались в присутствии других, кто слушал и отвечал припевом на псалмопение: Тертуллиан рассказывает, что «те, кто усерднее в молитве, привыкли включать в свои молитвы Аллилуйя и псалмы такого типа, при окончании которых присутствующие могли бы отвечать»;⁷⁹ и в другом месте говорит о супружеских парах, занимающихся пением друг другу псалмов и гимнов: «И они взаимно оспаривают друг у друга, кто лучше воспоет их Богу»;⁸⁰ — хотя в этом последнем случае он, конечно же, может иметь в виду время приема пищи, но, безусловно, подразумевается домашняя ситуация, и отрывок этот не относится к двум певцам в общественном богослужении, как ошибочно заключили несколько ученых.⁸¹

⁷² О молитве 33.1.

⁷³ См. с. 51.

⁷⁴ Тертуллиан, *О душе* 9.

⁷⁵ Климент, *Строматы* 7.7; Тертуллиан, *Апология* 39; Киприан, *Письмо* 1.16; *Апостольское предание* 25: см. с. 49, 52, 53, 55.

⁷⁶ См. с. 46.

⁷⁷ См. Jeremias, *Eucharistic Words*, p. 255-256.

⁷⁸ Пение псалмов в зависимости от способа сохранилось и в четвертом веке: см. Иоанн Златоуст, *Толкование на Пс.* 41.2.

⁷⁹ О молитве 27.

⁸⁰ К жене 2.8.

⁸¹ См., например, Lamb, p. 27.

Мысль Евр. 13.15 о молитве как о жертве, приносимой Богу, была подхвачена авторами этого периода. Тертуллиан в первом из двух цитированных выше отрывков говорит о молитве как о «духовном приношении, которое отменяет прежние жертвы», и ее мы должны «приносить на алтарь Божий под аккомпанемент псалмов и гимнов»,⁸² тогда как Климент, мы это видели ранее,⁸³ говорит о всей жизни христианина как о святом празднике, в котором жертвы — это молитвы и хвалы. Ориген тоже в непрестанной молитве христианина видит исполнение ежедневных жертв Ветхого Завета: «Значит, это праздник Господень, если мы постоянно приносим жертву, если мы молимся непрестанно, если наша молитва восходит, как фимиам, пред Ним по утрам, и воздеяние наших рук — это для Него вечерняя жертва».⁸⁴

Как правило, считается, что обычным положением тела при молитве в ранней Церкви было стояние и что обычай преклонять колени стал появляться только во втором веке как жест покаяния во дни поста, а от них распространился и на другие будние дни.⁸⁵ С другой стороны, с учетом свидетельства Нового Завета, которое говорит о том, что молитва тогда совершалась не только стоя, но и на коленях,⁸⁶ возможно, что оба обычая одинаково древние и оба употреблялись в обычные дни; но со временем коленопреклонение стало правилом для дней поста и было полностью запрещено по воскресеньям и в течение пятидесяти дней послепасхального периода как неуместное при праздновании Воскресения. Безусловно, все это подразумевается Тертуллианом: «Но кто в обычные дни постеснялся бы пасть ниц перед Богом, по крайней мере, при первой молитве, которой мы начинаем на рассвете? Кроме того, в посты и стояния ни одна молитва не должна совершаться без преклонения колен и других поз смирения: ибо мы не только молимся, но обращаемся с мольбой и искуплением ко Господу Богу нашему».⁸⁷ Упоминание коленопреклонения при первой молитве дня вызывает интерес, ведь в нем подразумевается, что эта молитва уже была относительно постоянной и всегда носила покаянный характер; а в четвертом веке мы обнаруживаем, что это место в утренней службе занимал покаянный Пс. 50, который, возможно, и имеется в виду здесь.⁸⁸

Обычно молитву совершали с поднятыми руками и с непокрытой головой,⁸⁹ следуя еврейскому обычаю, хотя Ориген признает, что обстоятельства могут вынудить принять другую позу:

Хотя существует бесчисленное множество положений тела, но с простертыми руками и поднятыми глазами всего предпочтительнее... И сказанное должно тщательно соблюдаться, помимо любых неблагоприятных обстоятельств; ведь в неблагоприятных обстоятельствах иногда пристойнее позволить себе молиться либо сидя по причине какой-нибудь серьезной болезни ног, либо даже лежа из-за лихорадки или подобных болезней; и в некоторых обстоятельствах, например, если мы в путешествии или дела не позволяют нам вернуться, чтобы выполнить наши молитвенные обязательства, то можно молиться, не выказывая, что мы молимся.⁹⁰

Но в одном отрывке Тертуллиан подсказывает, что смирение диктует не поднимать рук слишком высоко, а глаза не должны быть подняты вверх;⁹¹ и оба

⁸² *О молитве* 27-28; см. также *Апология* 30.

⁸³ См. с. 49.

⁸⁴ *Беседы на Числа* 23.3; см. также *Против Цельса* 8.17, 21-2.

⁸⁵ См., например, Dugmore, p. 82-83.

⁸⁶ См. с. 32.

⁸⁷ *О молитве* 23.

⁸⁸ См. с. 76, 90.

⁸⁹ 1 Клим. 2, 29; Тертуллиан, *Апология* 30.

⁹⁰ Ориген, *О молитве* 31.2-3.

⁹¹ Тертуллиан, *О молитве* 17.

автора указывают, что первоначальное поднятие рук в положении *orant* уступило место распростертию рук в символическом представлении о распятии.⁹²

В представленных до сих пор свидетельствах нет ничего приводящего к заключению, что времена ежедневной молитвы в ранней Церкви отмечались коллективно, а есть много указывающего на обратное — что ежедневная молитва, по крайней мере, как общее правило, совершалась отдельными лицами в частном порядке. Но это не означает, что на молитвы смотрели исключительно как на индивидуальную деятельность; и более того, Киприан ясно дает понять, что молитва отдельного человека является частью молитвы всей Церкви: «Учитель мира и Наставник единства прежде всего не хотел, чтобы молитва совершалась врозь и частно; так что, когда человек молится, он молится не только за себя... Наша молитва всенародная и общая; и когда мы молимся, то молимся не за одного, а за весь народ, потому что мы — весь народ — составляем одно...».⁹³ Нельзя отрицать и того, что, по крайней мере, некоторые люди и в некоторых случаях возносили молитвы всей семьей или небольшой группой друзей: как мы видели, Тертуллиан говорит о «тех, кто присутствует» на молитвах, и упоминает молящихся вместе мужа и жену, как в *Апостольском предании* в отношении молитвы в полночь.⁹⁴

Хотя до четвертого века отсутствуют убедительные доказательства того, что вся христианская община на ежедневной основе собиралась в каком-либо месте для соблюдения времен молитвы, тем не менее, засвидетельствовано существование определенных регулярных собраний в связи с другими богослужебными действиями. Во-первых, по воскресеньям, средам и пятницам проводились службы слова. По крайней мере, со времен Иустина Мученика в середине II века, если не значительно раньше, воскресная утренняя служба слова и молитв была объединена с совершением Евхаристии;⁹⁵ но мы предположили выше, что первоначально она существовала независимо как параллель синагогальному богослужению.⁹⁶ Ее порядок, однако же, отличался от порядка в синагоге, где молитвы, по-видимому, предшествовали чтением;⁹⁷ и это изменение, скорее всего, следует объяснить правилом, согласно которому крещенные не могли молиться вместе с некрещеными: таким образом, первая часть службы могла быть открыта для всех, и некрещенные могли быть отпущены до начала молитв.⁹⁸

Касательно среды и пятницы мы видели, что в *Дидахе* они указаны в качестве регулярных дней поста для христиан;⁹⁹ и Климент Александрийский вместе с Оригеном подтверждают, что этот обычай сохранялся на Востоке во втором и третьем веках.¹⁰⁰ На Западе Ерм говорит об обычных постах, которые он называет «стояниями»;¹⁰¹ и этот термин раскрывается Тертуллианом: он был заимствован из военного обихода, где означал дежурство часового, и применялся он к христианам как к воинам Божиим.¹⁰² В своем трактате *О посте* Тертуллиан указывает, что эти стояния соблюдались по средам и пятницам. Было бы неверно интерпретировать его свидетельства, как это делали многие ученые, в том смысле, что такие посты были введены на Западе монтанистами и что пост среди

⁹² Ibid., 14; Ориген, *Беседы на Исход* 3.3.

⁹³ *О молитве Господней* 8.

⁹⁴ Тертуллиан, *О молитве* 27; *К жене* 2.8; *Апостольское предание* 41. См. с. 53, 61.

⁹⁵ Иустин, *Апология* 67.

⁹⁶ См. с. 44.

⁹⁷ См. с. 26.

⁹⁸ См. Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 37f.

⁹⁹ См. с. 43.

¹⁰⁰ Климент, *Строматы* 7.12; Ориген, *Беседы на Левит* 10.2.

¹⁰¹ *Пастырь Ерм*, *подобие* 5.1.

¹⁰² Тертуллиан, *О молитве* 19.

католиков ранее не был связан с определенными днями.¹⁰³ Предмет спора между католиками и монтанистами заключался не в том, должны ли существовать регулярные посты, — это признавали обе стороны, — а в том, является ли пост обязательным, следует ли его продлевать после девятого часа, и должен ли регулироваться какой-либо дополнительный пост в другой день или же он всецело на усмотрении отдельного лица? Завершение стояния в девятом часу у католиков явно было связано с совершением некой формы богослужения, поскольку они, по-видимому, в качестве библейского прецедента для окончания поста в этот час приводили посещение Петром Храма (Деян. 3.1); и эта служба соблюдалась монтанистами тоже, даже если и не знаменовала собой завершение их поста, поскольку Тертуллиан отрицает это; отвергая в качестве прецедента для завершения стояния посещение Храма Петром, они пренебрегают девятым часом, «который в четвертый и шестой дни недели мы наиболее высоко чтим»; и он продолжает, приводя более достойную, по его мнению, причину для соблюдения ими этого часа в те дни:

Он происходит от смерти Господа, которую, хотя и следует отмечать всегда, без различения часов, но все же мы считаем это время более выразительным для совершения этой памяти, в соответствии с фактическим наименованием стояния. Ибо даже солдаты, хотя они и никогда не забывают о своей воинской присяге, но все же с большим уважением относятся к стоянию. И поэтому «бремя» должно поддерживать до того часа, когда мир, погруженный с шестого часа во тьму, исполнял печальный долг для своего умершего Господа, — чтобы мы тоже могли затем вернуться к радостям, когда вселенная вновь обрела свой свет.¹⁰⁴

Эта служба в девятом часу не могла быть Евхаристией. Тертуллиан в другом месте ясно дает понять, что обычным временем совершения Евхаристии было утро;¹⁰⁵ и хотя в своем трактате *О молитве* он указывает, что Евхаристия могла совершаться во дни стояний, — упоминая о испытываемых некоторыми угрызениях совести, что они нарушат свой пост, если будут причащаться, — но этим только подтверждается, что Евхаристия должна была совершаться в начале дня:¹⁰⁶ если бы она была в девятом часу, то проблема бы не возникала, поскольку к тому времени пост уже заканчивался. С другой стороны, можно было бы возразить, что она была позже перенесена на девятый час, чтобы решить эту самую проблему; но в этом случае монтанисты отложили бы Евхаристию на еще более позднее время, если бы думали, что ею нарушается их пост, или же сохранили бы ее в ранний час, если бы думали, что это не так, или, по крайней мере, подверглись бы осуждению со стороны своих врагов за нарушение своего поста причащением в девятом часу. Таким образом, мы можем с уверенностью заключить, что совершаемая в девятом часу служба была неевхаристической; и сам Тертуллиан указывает, что в его время такие службы существовали: «Однако у вас нет причин появляться на людях, кроме серьезных: либо какой-нибудь больной брат, которого нужно посетить, или принести жертву, или же слово Божие управить» (*aut sacrificium offertur, aut Dei verbum administratur*).¹⁰⁷ Более того, свидетельства четвертого века опять-таки подтверждают этот вывод, поскольку служение слова в девятом часу по средам и пятницам по-прежнему встречается в разных местах.¹⁰⁸ Поскольку синагогальный эквивалент этих служб

¹⁰³ См., например, Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 342; Dugmore, p. 38.

¹⁰⁴ Тертуллиан, *О посте* 10.

¹⁰⁵ *О венце воина* 3.

¹⁰⁶ *О молитве* 19. См. также E. Dekkers, 'La Messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen âge, Notes historiques', *Sacris erudiri* 7 (1955), p. 106-110.

¹⁰⁷ Тертуллиан, *О женском убранстве* 2.11.

¹⁰⁸ См. с. 82.

проводился утром,¹⁰⁹ мы можем предположить, что христиане перенесли их на девятый час по причине, указанной Тертуллианом, — в память о смерти Христа, — и это изменение должно было появиться раньше, поскольку в начале третьего века монтанисты видели в этой службе древний обычай, который не стали отменять, даже если она перестала быть завершением их стояния.

Вопрос о том, существовали ли богослужебные собрания еще и по субботам во втором и третьем веках, дискутируется: с одной стороны, Дагмор считает, что субботнее богослужение продолжалось без перерыва с самых ранних дней Церкви, но, с другой стороны, Рордорф считает, что внимание к субботе в третьем веке только начало появляться, поскольку были вовлечены христиане из язычников.¹¹⁰ Не прерывалась, по-видимому, традиция, что суббота — неподходящий день для добровольного поста, за исключением одной Великой субботы, когда пост был всеобщим правилом; поэтому Тертуллиан критикует как новаторов тех, кто в его время добавлял субботний пост к их пятничному стоянию — вероятно, в подражание предпасхальному посту.¹¹¹ С другой стороны, он критикует идвигающихся в другом направлении, которые стали воздерживаться от коленопреклонения в субботу и тем самым приравнивали ее к воскресенью.¹¹² Но единственным свидетельством о настоящих богослужебных собраниях в субботу до четвертого века является отрывок из сочинений Оригена, который, вероятно, не следует вообще воспринимать буквально,¹¹³ и упоминание о совершении Евхаристии по субботам в *Апостольском предании*, являющееся, вполне вероятно, интерполяцией четвертого века, как утверждал Дикс.¹¹⁴

Еще меньше у нас уверенности в существовании регулярных служб ночного бдения. Многие ученые сомневались в том, что в этот период проводилось ежегодно более одной такой службы — на Пасху.¹¹⁵ С другой стороны, у Тертуллиана есть фраза «днем стояние, ночью бдение» (*О молитве* 29), которая звучит так, как будто такое бдение могло быть частым явлением, и она напоминает 2 Кор. 6.5; 11.27;¹¹⁶ а в другом месте он говорит о «ночных собраниях», *nocturnae convocationes* (*К жене* 2.4), как если бы они отличались от ежегодного всенощного пасхального бдения.

Наконец, в *Апостольском предании* мы встречаем собрания для наставления и молитвы — явно нечто совершенно отличное от служб во дни стояний, которые не упоминаются в этом документе, хотя это и не доказывает, что их не существовало в Риме в то время. Здесь прямо сказано, что собрания проводятся утром, а не в девятом часу, и они, по-видимому, не связаны с конкретными днями недели:

35. Верные, как только они проснулись и встали, прежде чем приступить к своей работе, должны помолиться Богу и затем поспешить к своей работе. Если есть какое-либо словесное наставление, должно отдать ему предпочтение, пойти и послушать слово Божие, чтобы ободрить свою душу. Пусть поспешат в церковь, где процветает Дух...

39. Диякон и священники должны ежедневно собираться в том месте, которое епископ назначит для них. Пусть дияконы непременно собираются во всякое время, если только им не препятствует болезнь. Когда все соберутся, пусть они учат тех, кто в

¹⁰⁹ См. с. 26.

¹¹⁰ Dugmore, p. 28-37; Rordorf, p. 142-153.

¹¹¹ Тертуллиан, *О посте* 14. См. Rordorf, p. 143-144, о других возможных причинах появления субботнего поста.

¹¹² Тертуллиан, *О молитве* 23.

¹¹³ Ориген, *Беседы на Числа* 23.4: см. Rordorf, p. 151, esp. n. 3.

¹¹⁴ *Апостольское предание* 22: см. Dix's edn. p. 43n.; но ср. Dugmore, p. 33-34; Rordorf, p. 146.

¹¹⁵ См., например, Dix, *The Shape of the liturgy*, p. 325.

¹¹⁶ См. с. 42.

церкви, и таким образом, когда они помолятся, пусть каждый приступит к работе, к которой пригоден...

41. Каждый верный, мужчина и женщина, когда они встанут ото сна утром, прежде чем они вообще возьмутся за какую-либо работу, пусть умоют свои руки и помолятся Богу, и так приступят к своей работе. Но если дается наставление в слове Божиим, каждый должен предпочесть пойти в то место, полагая в своем сердце, что в наставнике он слышит Бога. Ибо тот, кто молится в церкви, сможет пройти мимо греховности дня. Кто благочестив, должен считать великим злом, если не идет туда, где даются наставления, и особенно — если он умеет читать или если приходит учитель. Пусть никто из вас не опаздывает в церковь — место где преподается наставление. Ведь говорящему будет дано сказать то, что полезно для каждого; вы услышите то, о чем не думаете, и получите пользу от того, что Святой Дух даст вам через наставника. Таким образом, ваша вера в то, что вы услышите, укрепитя. Вам также скажут в этом месте, что вы должны делать дома. Поэтому пусть каждый будет усерден в посещении церкви — места, где процветает Святой Дух. Если в какой день нет наставлений, пусть каждый, когда он дома, возьмет священную книгу и прочитает в ней достаточно того, что, по его мнению, принесет пользу.

Последняя часть явно является дубликацией первой и, поскольку она несколько запутана, вполне может быть более поздним дополнением.

Кроме того, следует учитывать и некоторые другие разделы этого документа:

15. Те, кто впервые приводятся к слушанию слова, сначала должны быть приведены к учителям, до того, как придут все люди, и должны быть допрошены...

18. Когда учитель закончит давать наставления, пусть оглашенные помолются сами по себе, отдельно от верных...

19. После их молитвы, когда учитель возложит руки на оглашенных, он должен помолиться и отпустить их. Независимо от того, является ли учитель клириком или мирянином, пусть он поступает так.

Часто предполагается, что наставления оглашенных ограничивались их присутствием на первой части воскресной Евхаристии, где они слушали чтения и проповедь епископа, но, по-видимому, здесь имеется в виду не это: «учителями» могут быть клирики или миряне, и именно они, а не епископ, возлагают руки на кандидатов и отпускают их. Поскольку сказано, что верные тоже присутствуют на этих мероприятиях, представляется вероятным, что эти собрания следует отождествлять с собраниями для ежедневного наставления, о которых говорилось выше; где, опять же, епископ, по-видимому, мог и не участвовать, вероятно, потому, что это были собрания, вызванные пастырскими потребностями, а не литургическими обрядами, совершаемыми в установленное время, на которых он должен был председательствовать. Подобно службам дней стояния, их также можно обнаружить сохранившимися в четвертом веке: Эгерия рассказывает о присутствии верных вместе с кандидатами на крещение на епископской ежедневной утренней *катехизации* в Иерусалиме.¹¹⁷ И эти службы во втором и третьем веках не были ограничены Римом: проповеди Оригена свидетельствуют о существовании на Востоке аналогичного ежедневного собрания для наставления.¹¹⁸ На нем присутствовали оглашенные,¹¹⁹ но Ориген порицает тех из верных, которые неохотно посещали собрание: «Скажите, вы, которые собираетесь вместе в храме по праздникам, разве другие дни не являются праздничными? Разве это не дни Господни?... Христиане вкушают плоть Агнца каждый день, то есть ежедневно приобщаются плоти слова Божьего».¹²⁰

¹¹⁷ См. с. 82.

¹¹⁸ См. также Dugmore, p. 88-89, о позднейших свидетельствах.

¹¹⁹ Ориген, *Беседы на Иисуса Навина* 4.1.

¹²⁰ Ориген, *Беседы на Бытие* 10.3.

Дагмор опирается на Оригена как на ключевого свидетеля в поддержку утверждения, что во втором и третьем веках утренняя и вечерняя службы публично совершались каждый день,¹²¹ но его ошибка в том, что он не отличает собрания для наставлений от часов молитвы. Молитва и изучение слова Божьего были важными элементами в жизни раннего христианина, но это были отдельные элементы. Молитва возносилась в установленные часы каждый день, тогда как изучение Библии практиковалось (а) неформальным образом благодаря вкладам участников *агапы*, хотя псалмы, по-видимому, постепенно стали играть здесь доминирующую роль; (b) более формальным образом в регулярных служениях слова по воскресеньям, средам и пятницам; (c) на ежедневных утренних собраниях для наставлений, когда они проводились; и (d) в частном чтении по домам без связи с установленным временем — по крайней мере, теми, кто умел читать и имел экземпляр Священного Писания.¹²²

¹²¹ Dugmore, p. 47-49.

¹²² Об этом см. упоминания в Adolf Harnack, *Bible Reading in the Early Church*, trans. J. R. Wilkinson (1912).

4. Кафедральное богослужение на Востоке

После мира Константина в четвертом веке для местных христианских общин стало возможным собираться для своих ежедневных молитв на более регулярной основе. И мы обнаруживаем, что в обычной немонашеской, или мирской, практике «кафедрального богослужения», как его называют ученые,¹ утренний и вечерний молитвенные часы стали занимать первостепенное место и совершаться ежедневно повсюду в качестве общественных служб; тогда как прочие доникейские часы, как правило, оставались чисто индивидуальными обрядами, все чаще становясь практикой только особо благочестивых и аскетов.² Евсевий Кесарийский (ок. 260 — ок. 340) является первым, кто засвидетельствовал это изменение:

Немалым признаком благости Божией является то, что по всему миру в церквах Божиих утром на рассвете и вечером возносятся Богу гимны, и восхваления, и поистине божественные радости. Радости Божии — это гимны, которые повсюду в мире возносятся в Его Церкви утром и вечером.³

По общему мнению ученых, подобные свидетельства говорят о том, что эти два часа всегда и изначально отличались от остальных в качестве единственно обязательного времени молитвы и что только лишь они одни, в конечном счете, произошли от иудаизма. Однако же, до сих пор мы утверждали, что это было не так, и теперь мы можем указать, что в Иерусалиме, как мы увидим ниже,⁴ а возможно, и в других местах, прочие часы молитвы тоже были включены в кафедральный цикл, по-видимому, на равной основе. Более того, можно объяснить, почему в прочих местах в этот период должен был начаться процесс выделения утренней и вечерней служб из остальных для общественного их совершения. Во-первых, для местной паствы попросту было непрактичным собираться вместе для соблюдения всех часов молитвы, обычных в ранней Церкви: те, что совершались в течение рабочего дня, должны были оставаться в целом частными молитвами; и подобно этому, ночная молитва обычно предназначалась для соблюдения дома в частном порядке. С другой стороны, начало и конец дня были идеально подходящими временами, когда люди могли беспрепятственно прийти на богослужение, и поэтому даже только лишь практические соображения способствовали бы выбору этих часов для совершения всей общиной. Во-вторых, хотя предыдущие поколения христиан ассоциировали возношение хвалы и молитвы с жертвоприношением, как мы видели, но не предпринималось никаких попыток приравнять определенное время молитвы к конкретным ветхозаветным жертвоприношениям: вместо этого именно *непрерывная* молитва рассматривалась как исполнение утренних и вечерних жертвоприношений Израиля.⁵ Но теперь это должно было измениться; и, как часть общего движения, связывающего христианскую литургическую практику с практикой ветхозаветного культа, утренние и вечерние службы стали рассматриваться как христианское совершение ежедневных жертвоприношений,

¹ Термин введен Баумштарком, *Comparative Liturgy*, с. 111 и далее, который первым обнаружил различие между этими двумя типами служб.

² См. с. 93.

³ Евсевий, *Комментарий на Пс.* 64.10.

⁴ См. с. 72 и далее.

⁵ См. с. 62.

как говорит Иоанн Златоуст (ок. 347-407), «это было повелением и законом для священников... приносить в жертву и сжигать одного агнца утром и одного вечером, причем первый называется утренним жертвоприношением, а второй — вечерним. Бог приказал, чтобы это происходило, происходящим показывая, что Ему всегда следует поклоняться как в начале, так и в конце дня».⁶ И это тоже могло способствовать приданию утренней и вечерней службам иного статуса, нежели прочим временам молитвы в течение дня.

Из цитаты Евсевия в начале главы явствует, что доминирующими нотами этих двух служб были хвала и благодарение, а это свидетельствует о сохранении с ранних времен *евхаристического* характера молитвы, хотя и без сохранения *евхаристической* формы. Однако, наряду с ним обнаруживается сильная покаянная тема, как показывает этот отрывок из наставлений Златоуста о крещении:

И я призываю вас проявить великое рвение, собравшись здесь, в церкви, на рассвете, чтобы вознести свои молитвы и исповедания Богу всего сущего и поблагодарить Его за дары, которые Он уже дал. Умоляйте Его, дабы соизволил оказывать вам отныне Свою могущественную помощь в охране этого сокровища; пусть каждый укрепленным этой помощью выйдет из церкви, дабы заняться своими повседневными делами: один — спеша работать своими руками, другой — спеша на свой военный пост, а третий — на свой пост в правительстве. Но пусть каждый подходит к своей ежедневной задаче со страхом и болью, и пусть проводит свои рабочие часы, зная, что вечером он должен вернуться сюда, в церковь, отчитаться перед Учителем за весь свой день и попросить прощения за свои ошибки. Ибо даже если мы будем настороже десять тысяч раз в день, мы не сможем избежать ответственности за множество различных ошибок. Либо мы говорим что-то не вовремя, либо слушаем пустую болтовню, или нам приходят в голову неприличные мысли, или мы не контролируем свои глаза, или тратим время впустую и на праздные дела, которые не имеют никакого отношения к тому, что мы должны делать. Вот почему каждый вечер мы должны просить прощения у Учителя за все эти неисправности. Вот почему мы должны взывать к любящей доброте Бога и воссылать мольбы к Нему. Потом мы должны провести ночные часы трезвенно и таким образом встретить исповедание рассвета...⁷

Мы уже отмечали выше существование покаянного аспекта в начале третьего века, по крайней мере, в связи с утренней молитвой,⁸ но здесь Златоуст, по-видимому, распространяет его в равной степени на обе службы.

Кроме того, из сочинений Златоуста видно, что утренняя и вечерняя службы в Антиохии состояли из двух основных элементов: псалмопения и ходатайств. Обычными утренним и вечерним псалмами, которые употреблялись каждый день, были Пс. 62 и Пс. 140 соответственно. Возможно, употреблялись и другие псалмы и гимны. Златоуст порицает тех, кто «думает, что если они присоединились к пению двух или трех псалмов и участвовали в обычных молитвах, то сделали всё, что требуется для их спасения»,⁹ — здесь, безусловно, подразумевается, что по крайней мере одна из ежедневных служб включала в себя более одного псалма. Златоуст полагает, что выбор именно этих псалмов был продиктован не только тем фактом, что в 140-м говорится о «воздеянии рук моих» как вечерней жертве и что, как тогда считалось, 62-й относится к утру, — ведь многие другие псалмы также относятся к этому времени суток, — но и в следствии иных аспектов их содержания: 140-й был «спасительным лекарством и очищением от грехов», в то время как 62-й «пробуждает душу, воспаляет ее и

⁶ Иоанн Златоуст, *Толкование на Пс. 140.3*.

⁷ 8.17-18: англ. перевод в Р. W. Harkins, *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions* (1963), p. 126-127.

⁸ См. с. 62.

⁹ Златоуст, *Беседы на Матфея 11.9*.

наполняет великой добротой и любовью».¹⁰ Конечно же, все это может оказаться всего лишь более поздним обоснованием этого выбора. Ходатайства, как и в доникейский период, были не только о Церкви: Златоуст, ссылаясь на 1 Тим. 2.1 и далее («Я призываю, чтобы прошения, молитвы, ходатайства и благодарения совершались за всех людей...»), говорит: «Посвященные знают, как это происходит каждый день и вечером, и утром, как мы возносим молитву за весь мир, за царей и всех власть имущих».¹¹

Апостольские постановления, которые, как считается, возникли в Сирии во второй половине четвертого века, подтверждают и дополняют свидетельства Златоуста. В книге II содержание служб определено как псалмопение и ходатайство и предписаны те же самые ежедневные псалмы: «Собирайтесь вместе каждый день, утром и вечером, пойте псалмы и молитесь в доме Господнем, утром произнося 62-й псалом, а вечером — 140-й псалом» (II.59.2). В книге VII текст *Слава в вышних Богу* приводится как «утренний гимн», за которым следует «вечерний гимн», включающий в себя *Тебе подобает хвала* и *Ныне отпускаеши* (VII.47-48). Наконец, в книге VIII подробно описывается форма молитвенных ходатайств: после псалма диакон должен произносить молитвы по очереди: за оглашенных, «энергуменов», просвещаемых и кающихся, точно так же, как в евхаристическом чине, где верные, и особенно дети, отвечают Κύριε ἐλέησον, а затем диакон велит очередной группе преклонить головы, пока епископ читает над ними молитву, после чего диакон отпускает их. На утренней и вечерней службах, после того как эти группы отпущены, следует ектения о верных подобным же образом, завершающаяся благословляющей молитвой епископа и отпуском диакона — соответствующие формы предоставлены для обоих времен суток (VIII.35-39). Интересно отметить, что молитва Господня, видимо, больше уже не занимает постоянного места в службе.

Хотя в *Апостольских постановлениях* (VIII.35.2) вечерний псалом называется псалмом «возжигания лампы» (ἐπιλυχνίος ψαλμός), но нет никаких свидетельств того, что под этим подразумевается нечто большее, чем отсылка ко времени суток, в которое пелся этот псалом. Однако, по крайней мере, в Каппадокии, если не в других местах, все было иначе. Здесь, по-видимому, вечерняя служба обозначалась как «благодарение при возжигании лампы» (ἐπιλυχνίος εὐχαριστία) и включала в себя обряд, связанный с возжиганием лампад. Григорий Нисский (ок. 330 — ок. 395) в повествовании о жизни своей сестры Макрины рассказывает, как в конце визита к ней «голос хора звал меня на светильничное благодарение, и она отправила меня в церковь»,¹² а позже описывает церемонию, — хотя она скорее в домашней, чем в церковной обстановке, — в своей записи о последних мгновениях ее жизни:

Тем временем наступил вечер, и внесли лампаду. Внезапно она открыла глаза и посмотрела на свет, явно желая повторить светильничное благодарение. Но голос подвел ее, и она исполнила свое намерение в сердце и движением рук, а ее губы двигались в согласии с ее внутренним желанием. Но когда она закончила благодарение, и ее рука, поднесенная к лицу для совершения знамения, обозначила конец молитвы, то она сделала глубокий вдох и завершила свою жизнь вместе со своей молитвой.¹³

¹⁰ Толкование на Пс. 140.1.

¹¹ Беседы на 1-е Посл. к Тимофею 6.

¹² Григорий Нисский, *Житие Макрины* 22.

¹³ Ibid., 25.

Василий Великий (ок. 330-379) выявляет, что этот обычай считался древним уже в четвертом веке, и дает понять, что при этом употреблялся гимн $\Phi\omega\varsigma \iota\lambda\alpha\rho\acute{o}\nu$:

Нашим отцам виделось благом не в молчании принимать дар вечернего света, но благодарить, как только он являлся. Кто был автором этих слов светильничного благодарения, мы не можем сказать, но люди произносят древнюю формулу, и никто никогда не считал нечестивыми говорящих: «Славим Отца, Сына и Святого Духа Божьего».¹⁴

И Ф. И. Дёльгер, и Х. Матеос считают, что этот христианский обычай возник из языческого культа света, который был широко распространен в Восточном Средиземноморье,¹⁵ но Грегори Дикс и Габриэле Винклер считают, что правильнее было бы рассматривать его как произошедший, в конечном счете, от возжигания светильника в иудаизме,¹⁶ которое сохранилось в христианстве прежде всего в связи с общинными трапезами, как мы видели выше,¹⁷ а затем стало важнейшей ежедневной частью вечерней службы, когда эти трапезы стали приходить в упадок.

На более позднем этапе понимание служб как исполнения ежедневного ветхозаветного жертвоприношения привело к дальнейшему развитию — включению буквально приношения благовоний в утреннюю и вечернюю службы каждодневно, в соответствии с предписанием в Исходе 30.7-8: «И Аарон должен воскуривать благовонный фимиам на [жертвеннике]; каждое утро, когда он prepares светильники, он должен воскуривать его, и когда Аарон вечером зажигает светильники, он должен воскуривать его — вечный фимиам для Господа во все ваши роды». Развитию этого обряда способствовал также и ярко выраженный покаянный характер этой службы, поскольку в Ветхом Завете приношение благовоний понималось как обладающее способностью искуплять грехи людей (см. Числ. 16.46-47). Употребление фимиама подобным образом в Церкви, по-видимому, произошло из Сирии и впервые упоминается в составленных в 363 г. *Мадрашах о Нисибине* святого Ефрема, где Ефрем, обращаясь к Аврааму, тогдашнему епископу Нисибиса, говорит:

Твои посты — защита нашей земли,

Твоя молитва — щит для нашего города.

Твое воскуривание фимиама — наше умилоствление;

Хвала Богу, освятившему твое служение.¹⁸

Здесь не указано, совершалось ли это приношение благовоний на обычной службе или же во время Евхаристии, но Феодорит, епископ Кирра в Сирии, после 453 г. пишет, сравнивая христианское богослужение с еврейскими обрядами внутри скинии: «Мы совершаем литургию, предназначенную для внутреннего помещения. Ибо мы приносим Богу фимиам и свет светильников, а также литургию таинств святого престола».¹⁹ Матеос истолковал эти слова как подразумевающие, что приношение фимиама и светильников относится к иному случаю, нежели «таинства святого престола», а следовательно — к ежедневным

¹⁴ Василий, *О Святом Духе* 29.73.

¹⁵ F. J. Dölger, 'Lumen Christi', *Antike und Christentum* 5 (Münster 1936), p. 1-43; J. Mateos, 'Quelques anciens documents sur l'office du soir', *OCP* 35 (1969), p. 350.

¹⁶ Dix, *The Shape of the liturgy*, p. 87; G. Winkler, 'Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens', *ALW* 16 (1974), p. 60-61.

¹⁷ См. с. 52, 55.

¹⁸ Ефрем, *Мадраши о Нисибине* 17.37 и далее; цитируется по Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 428.

¹⁹ Феодорит, *Вопросы на Исход* 28.

службам;²⁰ и, конечно же, в позднейшие века приношение благовоний превратилось в важный элемент этих служб.²¹

Нам повезло, что от паломницы четвертого века Эгерии у нас имеется подробная картина обычаев Иерусалима,²² хотя к этому свидетельству следует относиться с некоторой осторожностью, поскольку обряд такого центра паломничества может оказаться нетипичным для ежедневных служб в других местах. Более того, в службах там было задействовано множество монахов и монахинь, а это, несомненно, оказывало некоторое влияние на службы. Тем не менее, всё же возможно различить «кафедральные» и «монашеские» элементы в ежедневных службах, совершаемых, как правило, в том месте, которое Эгерия называет *Анастасисом*, «Воскресением», — в здании, окружающем гробницу, в которой был погребен Христос.²³ Описываемое ею первое богослужение дня, длящееся от петлоглашения до рассвета, очевидно, является в основном монашеским; и на нем присутствуют только некоторые миряне:

Каждый день прежде петлоглашения все двери *Анастасиса* открываются, и *моназонты* и *парфены*, как их здесь называют, входят все, и не только они, но и миряне, мужчины и женщины, которые желают совершить раннее бдение. С этого времени и до рассвета произносятся гимны и псалмы с их рефренами, а также антифоны; и между каждыми двумя гимнами есть молитва, поскольку два или три пресвитера, а также и диаконы, по очереди присутствуют ежедневно с *моназонтами*, чтобы произносить молитвы после каждого гимна и антифона.²⁴

Отложим это для последующего рассмотрения вместе с прочими монашескими службами,²⁵ а всё, что нам нужно отметить здесь, — это присутствие диаконов и священников: по-видимому, считалось, что недолжно другим возглавлять общественную молитву даже во время монашеских служб. Тот факт, что Эгерия упоминает как священников, так и диаконов в связи с совершением молитв здесь и в других местах, не случаен: они не были взаимозаменяемыми, но требовалось присутствие обоих чинов — священника, замещающего епископа и читающего молитву, и диакона, совершающего призывы, как на вечерней службе, — и Эгерия никогда не говорит о том, чтобы диакон сам читал молитву.²⁶

На других четырех ежедневных службах: утром, в полдень, в 3 часа дня и вечером — бывала задействована вся Церковь: епископ, духовенство, подвижники, верные и катехумены²⁷ — значит, эти службы все считались частью кафедрального цикла: нет оснований полагать, исходя из свидетельства Эгерии, что утреннюю и вечернюю службы следует выделять из остальных, как это обычно делает большинство ученых, но больше похоже на то, что Иерусалимская церковь придерживалась заявленной нами древней традиции равного отношения ко всем часам. Во время Великого поста в цикл включалась еще и дополнительная служба в 9 часов утра, а это значит, как мы предположили ранее, что служба эта была недавним дополнением ко временам молитвы: «В третьем часу они входят в

²⁰ Mateos, 'Quelques anciens documents', p. 372.

²¹ См., например, G. Winkler, 'L'aspect Pénitential dans les offices du soir en Orient et en Occident', в *Liturgie et Rémission des Peches* (Bibliotheca EL Subsidia 3, Rome 1975), p. 273-293.

²² *Паломничество Эгерии*, англ. перевод в John Wilkinson, *Egeria's Travels*.

²³ См. Wilkinson, p. 39-42, 242-252.

²⁴ *Паломничество* 24.1. Латынь Эгерии настолько плоха, что дословный перевод невозможен; но приведенный здесь перевод ближе к оригиналу, чем перевод Уилкинсона.

²⁵ См. с. 93.

²⁶ Mateos, 'La vigile cathedrale chez Egérie', *OCP* 27 (1961), p. 283.

²⁷ Отсутствие какого-либо явного упоминания об оглашенных на службах в полдень и в три часа по полудню не обязательно означает, что на эти службы их не пускали; и даже возможно, что упоминание о них исчезло из текста из-за ошибки переписчика: см. Rolf Zeffass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (Münster 1968), p. 13, n. 38.

Анастасис и совершают то, что обычно совершали в шестой час в течение всего года, поскольку в Великий пост добавляется ещё и это — обязанность приходить в третий час».²⁸ Были также вариации по воскресеньям, средам и пятницам, которые мы рассмотрим позже.²⁹

За исключением вечерней службы, у которой имеется определенная особенность, все эти службы следуют общей схеме, как показано в этом разложенном в таблице описании Эгерии:

<i>Утро:</i>	<i>Полдень; 15 ч.:</i>	<i>Вечер:</i>
Когда начинает светать, тогда	Точно так же и в шестом часу все снова входят в <i>Анастасис</i> , и	В десятом часу (который здесь называют <i>лихникон</i> , а мы называем <i>люцернар</i>) все люди снова собираются в <i>Анастасисе</i> , и все лампы и свечи горят, а свет очень яркий. Свет не приносится извне, а берется из пещеры, то есть из-за решетки, где лампада всегда горит днем и ночью.
они начинают произносить утренние гимны. Затем приходит епископ со своим духовенством и сразу же входит в пещеру, и из-за решетки	произносятся псалмы и антифоны, в то время как посылают за епископом; и снова он входит и не садится, но сразу же входит за решетку в <i>Анастасисе</i> (то есть в пещеру, куда он входил ранее), и оттуда	Некоторое время произносятся псалмы и антифоны <i>люцернара</i> . Затем посылают за епископом, и он входит и занимает свое место, а пресвитеры также садятся на свои места. Произносятся гимны и антифоны. Когда они их закончат в соответствии со своим обычаем, епископ встает и становится перед решеткой (то есть пещерой), а один из диаконов совершает поминовение отдельных лиц в соответствии с обычаем, и когда диакон произносит имена отдельных лиц, большая группа мальчиков всегда отвечает: <i>Kyrie eleison</i> , или, как мы говорим, «Господи, помилуй». Их голоса очень громкие. ³⁰ Когда диакон закончит все, что он должен сказать,
он сначала читает молитву за всех, а сам поминает любые имена, какие пожелает; затем он благословляет оглашенных.	он снова сначала читает молитву;	епископ сначала читает молитву и молится за всех. До сих пор верные и оглашенные молятся вместе. Теперь диакон просит каждого оглашенного встать там, где он есть, и преклонить голову, и затем епископ произносит благословение над оглашенными со своего места.
Он читает еще одну молитву		Следует еще одна молитва, и снова диакон призывает всех верных встать и преклонить головы.
и благословляет верных. После этого епископ выходит из-за решетки, и все подходят к его	затем он благословляет верных и выходит из-за решетки, а они снова подходят к его	Затем епископ благословляет верных, и таким образом отпуст происходит в <i>Анастасисе</i> ,

²⁸ *Паломничество* 27.4. См. с. 60.

²⁹ См. с. 77 и далее.

³⁰ *Quorum voces sunt infinitae* — в работе Balthasar Fischer, "The Common Prayer of Congregation and Family in the Ancient Church", SL 10 (1974), p. 115, n. 43, это интерпретировано как аллюзия на небесный хор и переведено: «Их голоса бесчисленны».

Утро:	Полдень; 15 ч.:	Вечер:
руке, и он благословляет их одного за другим, когда выходит, и таким образом отпуст происходит, когда уже светло.	руке. В девятый час — то же самое, что и в шестой час.	и люди подходят к его руке. ³¹

Как мы видим, вечерняя служба отличается от остальных в двух основных аспектах. Во-первых, на остальных службах епископ не присутствует на псалмах и гимнах, а только на ходатайствах, во время которых вечером он сидит по прибытии к заключительной части псалмопения. Во-вторых, на остальных службах он совершает ходатайства один и изнутри решетки, в то время как вечером он остается перед решеткой, а молитвы имеют более полную форму: диакон произносит прошения, а люди отвечают, как в чине *Апостольских постановлений*. Можно подумать, что причина этой его задержки связана с обычаем присутствовать только на той части службы, которая требовала его участия, но это не объясняет, почему же тогда на вечернюю службу он приходил раньше или почему присутствовал на всей службе в других случаях, как, например, на воскресном бдении и службах Страстной седмицы.³² Поэтому нам нужно внимательнее присмотреться к вечерней службе. Мы можем заметить, что она не только называется *Λυχνικόν*, «возжигание лампад», но что светильники, по-видимому, составляли важную ее особенность: Эгерия сообщает нам, что зажигалось множество лампад — служба была очень яркой, а это подразумевает не только лишь их функциональное значение, но и символическое, — и оно подтверждается тем фактом, что зажигались они не «от внешнего» огня, а от постоянно горевшей в пещере лампы, что, весьма вероятно, символизировало воскресшего Христа как свет миру и источник всего света.³³ Ранее мы отмечали, что этот обряд возжигания лампад на вечерней службе был перенят от *агапы* и что включение гимнов и псалмов в часы молитвы — результат распространения первоначального обычая употребления их во время таких трапез.³⁴ Если текст *Апостольского предания* — надежное руководство по первоначальной практике на этом этапе, то благодарение о свете в *агапе* требовало присутствия епископа и его председательства: «Когда присутствует епископ и наступает вечер, диакон вносит светильник...».³⁵ Таким образом, вероятно, приверженность иерусалимской литургии древнему обычаю снова является причиной участия епископа в «гимнах и антифонах» *люцернара*, в то время как в других службах гимны и псалмы были вторичной преамбулой, которая была добавлена к первоначальному ядру этих часов молитвы и на которой епископ, придерживаясь более древней традиции, не присутствовал. Есть основания полагать, что первая половина псалмопения вечерней службы, на которой также отсутствовал епископ, была позднейшим дополнением из монашеской практики, как мы увидим позже.³⁶ Переносом первоначально принадлежавших *агапе* обычаев на вечерний молитвенный час может быть объяснено еще и другое различие между службами

³¹ *Паломничество* 24.2-6. Выражение *ad manum accedere*, переведенное здесь как «подходят к его руке», вероятно, означает, что, благословляя, епископ возлагал на них руку, а не то, что ему целовали руку: см. Mateos, 'Quelques anciens documents', p. 366-367; но ср. Wilkinson, p. 83, n. 9.

³² *Паломничество* 24.9; 31.1 и далее.

³³ См. Mateos, 'Quelques anciens documents', p. 360.

³⁴ См. с. 61, 71.

³⁵ *Апостольское предание* 25. См. с. 56.

³⁶ См. с. 93.

— в форме ходатайств, в которых вечером участвовали все члены собрания, следуя образцу коллективной молитвы, тогда как на прочих службах епископ, перечисляя имена людей, за которых он хотел бы ходатайствовать, молился один, следуя образцу личной молитвы. Но из *Апостольских постановлений* выясняется, что в других регионах на утренней службе эта форма не сохранилась, а сравнялась с вечерним образцом.

За вечерней службой в Иерусалиме следовало еще одно богослужбное действие, проводимое у места распятия:

После этого епископа ведут из *Анастасиса* ко Кресту с песнопениями, и весь народ идет с ним. Когда он приходит, то сначала произносит молитву, а затем благословляет оглашенных; затем следует еще одна молитва, и он благословляет верных. После этого епископ и весь народ идут за Крест и снова совершают там то, что совершали перед Крестом. Все подходят к руке епископа — как перед Крестом, так и за Крестом, как и в *Анастасисе*. Повсюду висят большие стеклянные фонари и стоит множество свечей — как перед *Анастасисом*, так и перед Крестом, и за ним. Уже темно, когда все заканчивается.³⁷

Поскольку вечерняя служба уже закончилась благословениями и отпустами, то, по-видимому, здесь явлено не завершение этой службы, а совершенно отдельное богослужбное действие, — не часть древней традиции ежедневной молитвы, а новшество, характерное для Иерусалима и появляющееся в связи с существованием там святых мест, хотя впоследствии ему станут подражать и в других регионах.³⁸

Но что же представляли собой «гимны», «псалмы» и «антифоны» на службах, о которых говорит Эгерия? Видимо, она не имела в виду особого различия между этими терминами, но употребляла их более или менее взаимозаменяемо, как и другие авторы того периода, например, Епифаний (ок. 315-403), епископ Саламина на Кипре: «В святой Церкви всегда есть утренние гимны и утренние молитвы, а также вечерние псалмы и молитвы».³⁹ Мы даже не можем быть вполне уверены, что добавлялись какие-либо неканонические сочинения, хотя весьма вероятно, что они были, — как на Востоке, так и на Западе обычно употреблялось слово «гимн», когда речь шла об одном из канонических псалмов.⁴⁰ Наверняка можно сказать только то, что каждая служба включала в себя не один такой гимн/псалом и что они всегда соответствовали случаю, в котором употреблялись: «Во всем этом примечательно, что псалмы и антифоны, которые они произносят, всегда уместны, как ночью, так и утром, а также в течение дня в шестом и девятом часах, и в *люцернаре*, — всегда уместные, подходящие и соответствующие тому, что празднуется».⁴¹ Поэтому вполне вероятно, что вечером употреблялись гимн Φῶς ἱλαρόν и Пс. 140, как и в прочих наших источниках. Поскольку мы уже сталкивались с тенденцией раннего христианства группировать что-либо по три и еще встретимся с ней в различных богослужбных традициях четвертого века,⁴² то вполне разумно предположить, что, возможно, существовал, по крайней мере, третий гимн/псалом; и Матеос из сравнения общих особенностей различных обрядов, которые в конечном счете происходят от иерусалимской традиции, сделал вывод, что, возможно, к Пс. 140 был добавлен Пс. 141.⁴³ Аналогичным образом мы можем предположить, что «утренние гимны» включали в себя Пс. 62 и, вероятно, также *Слава в вышних*

³⁷ *Паломничество* 24.7.

³⁸ См. Mateos, 'Quelques anciens documents', p. 367-369; Baumstark, *Comparative Liturgy*, p. 41-42.

³⁹ Епифаний, *Против ересей* 3.23.

⁴⁰ См., например, Евсевий, *Коммент. на Пс.* 60.1; Августин, *Пересмотры* 2.11.

⁴¹ *Паломничество* 25.5.

⁴² См. с. 61, 77, 79, 87, 91.

⁴³ Mateos, 'Quelques anciens documents', p. 361.

Богу. Третьим элементом здесь, возможно, был Пс. 50, который, хотя и упоминается как начало утренней службы в монашеских, а не в мирских источниках этого периода,⁴⁴ но вполне мог появиться в кафедральной традиции, поскольку является универсальной чертой более поздних обрядов⁴⁵ и поскольку покаянный псалом как таковой идеально выражал покаянный аспект этой службы, о котором свидетельствует Златоуст и который подразумевается Тертуллианом более чем столетием ранее.⁴⁶ В утренней службе одного монашеского источника между Пс. 62 и *Слава в вышних Богу* упомянута песнь *Benedicite*,⁴⁷ и поскольку это опять-таки почти универсальная черта поздних обрядов, то она вполне могла составлять постоянную часть ранней кафедральной службы: Руфин (ок. 345-410), который много путешествовал, сказал, что ее пела «каждая церковь по всему миру».⁴⁸ Всеобщее убеждение ученых в том, что Псс. 148-150 составляли ядро утренней службы кафедральной традиции, не имеет подтверждающих то твердых доказательств; и, как мы увидим позже, истина, по-видимому, в том, что эти псалмы первоначально принадлежали к ночной молитве монашеской традиции и только в более поздний период стали включаться в состав утренней службы.⁴⁹ Чтобы распознать псалмы и гимны прочих часов дня, нет достаточных свидетельств.

Среди современных континентальных ученых стало общепризнанным, что в кафедральном богослужении следует различать двоякую традицию: иерусалимскую, где каждый день в вечернюю службу включалось несколько псалмов, и антиохийскую, где, напротив, был только один вечерний псалом.⁵⁰ Эта теория в значительной степени полагается на тот факт, что и Златоуст, и *Апостольские постановления* — единственные наши свидетели антиохийской традиции этого периода — указывают только один псалом при описании служб. Тем не менее, существование других они не отрицают явно, и ученые склонны предполагать, что в случае с утренней службой были и другие, не упомянутые (например, Псс. 50, 148-150). Таким образом, казалось бы, неразумно быть слишком догматичным в отношении отличия состава вечерней службы в Антиохии от ее состава в других регионах. Вероятно, прямое упоминание конкретных утренних и вечерних псалмов просто говорит о том, что на данном этапе только лишь эти элементы были прочно закреплены, а в остальном была некоторая гибкость.

По-видимому, в этот период было два основных способа употребления псалмов. Более распространенный засвидетельствован в третьем веке и уходит корнями во времена Нового Завета, где Псалтирь интерпретировалась как пророческая/христологическая книга, над которой человек размышлял; и, таким образом, псалом пел кто-то один, в то время как остальные слушали и отвечали припевом; этот способ стал известен как респонсорный.⁵¹ Но теперь вместо случайных сочетаний отдельных лиц появились профессиональные певцы, а простой припев «Аллилуйя» превратился в припев, составленный из стиха или из части стиха самого псалма,⁵² что, несомненно, объясняет употребление Эгерией

⁴⁴ См. с. 90.

⁴⁵ Mateos, 'L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce', *OC* 47 (1963), p. 67.

⁴⁶ См. с. 62, 69.

⁴⁷ См. с. 91.

⁴⁸ Руфин, *Вторая апология* 35.

⁴⁹ См. с. 96.

⁵⁰ См., например, Mateos, 'Quelques anciens documents', p. 360, 374.

⁵¹ См. с. 45, 61.

⁵² См. *Апостольские постановления* II.57; Златоуст, *Беседа на 1 Кор.* 36; *Толкование на Пс.* 118.1; Лаодикийский собор, 15-й канон.

слова «antiphonae» для описания этих псалмов. Златоуст подчеркивает важность и духовную ценность припева:

Не думайте же, что вы пришли сюда только для того, чтобы произносить слова, но когда отвечаете, считайте этот ответ заветом. Ибо, когда вы говорите: «Как олень жаждет источников воды, так моя душа жаждет Тебя, о Боже», — вы заключаете завет с Богом. Вы подписали контракт без бумаги и чернил; вы исповедали своим голосом, что любите Его больше всего на свете, что ничего не предпочитаете Ему и что горите любовью к Нему...⁵³

Другой и, по-видимому, менее древний способ употребления Псалтири состоял в том, чтобы видеть в определенных псалмах гимны или молитвы, обращенные к Богу от лица собрания, и поэтому петь их в унисон. Так, например, по словам Василия, пелся Пс. 50: «Все вместе, как бы единым голосом и единым сердцем, возносите псалом исповедания Господу».⁵⁴

Воскресные службы в Иерусалиме значительно отличались от будних. Они начинались с бдения, которое явно было частью кафедрального цикла, поскольку в нем участвовали епископ, духовенство и миряне:

На седьмой день, то есть в День Господень, перед тем как пропоет петух, собирается весь народ, сколько может поместиться на этом месте, как если бы была Пасха, в базилике, что рядом с *Анастасисом*, но перед дверями, где для этого подвешены лампы. Из страха не прибыть вовремя к петлоглашению они приходят пораньше и сидят там. Произносятся гимны и антифоны, и после каждого гимна и антифона — молитвы. Ибо пресвитеры и диаконы всегда там готовы к бдению по причине толпы, которая там собирается. Ибо таков обычай — не открывать святые места до петлоглашения.

Но вскоре первый раз пропоет петух, и епископ немедленно входит и идет внутрь пещеры в *Анастасисе*. Все двери открываются, и все люди входят в *Анастасис*, где уже горит множество огней. Когда люди вошли, один из пресвитеров произносит псалом и все отвечают; после этого следует молитва. Затем один из диаконов произносит псалом, и снова молитва. Третий псалом произносится одним из священнослужителей, бывает третья молитва и поминовение всех. Когда эти три псалма будут произнесены и прочитаны три молитвы, тогда вносятся кадильницы в пещеру *Анастасиса*, так что вся базилика *Анастасиса* наполняется благоуханием. Затем епископ встает внутри решетки, берет Евангелие, идет к двери и сам читает повествование о воскресении Господнем. Когда он начинает читать, все стонут, сетуют и плачут о том, что Господь претерпел ради нас, — так сильно, что самые черствые могут быть тронуты слезами. Когда прочтет Евангелие, епископ выходит, и его ведут с гимнами ко Кресту, и весь народ идет с ним. Там снова произносится один псалом, и бывает молитва. Затем он благословляет верных, и происходит отпуст. Когда епископ отправляется, все подходят к его руке. Затем епископ возвращается в свой дом.

С этого времени все *моназонты* возвращаются в *Анастасис*, и псалмы с антифонами произносятся до рассвета, а после каждого псалма и антифона бывает молитва, ибо пресвитеры и диаконы по очереди ежедневно совершают бдение в *Анастасисе* вместе с народом. Также некоторые миряне, мужчины и женщины, желающие остаться там до рассвета; остальные же возвращаются в свои дома и ложатся спать.⁵⁵

Здесь последняя часть, после возвращения епископа в свой дом, очевидно, является обычной монашеской службой, с которой мы уже сталкивались в будние дни, — хотя ее пришлось перенести на более поздний час из-за кафедрального бдения. Матеос считает, что первая часть — ожидание перед открытием дверей при петлоглашении — не является формальной службой;⁵⁶ и в самом деле, она

⁵³ Златоуст, *Толкование на Пс.* 41.5.

⁵⁴ Василий, *Письмо* 207. См. с. 90.

⁵⁵ *Паломничество* 24.8-12.

⁵⁶ Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 288-289.

может оказаться не более чем подобием общественного пения гимнов, которое иногда предшествует публичным мероприятиям в собственной нашей культуре. С другой стороны, она очень напоминает монашескую службу, которая следует за кафедральным бдением — гимны/псалмы с размещенными между ними молитвами, произносимыми диаконами и священниками, — и поскольку иначе по причине внедрения кафедрального бдения эта служба могла бы стать значительно короче, чем в будний день, то, возможно, она начиналась в этот более ранний час и просто прерывалась бдением таким образом, чтобы сохранить свою обычную продолжительность. Правда, Эгерия не полагает, что участниками были в основном монахи, но, возможно, в воскресенье к ним присоединялось больше мирян, чем в будний день, так что различие не столь очевидно.

Крайне маловероятно, что три псалма, составляющие первую часть самого кафедрального бдения, являются просто псалмопением обычного утреннего богослужения. Из того, что Эгерия так подробно описывает их исполнение, мы можем обоснованно заключить, что имело место заметное отличие от обычной формы будничного дня. Более того, как мы увидим,⁵⁷ практика чередования псалма и молитвы характерна скорее для молитвы типа бдения, чем для собственно службы, где Эгерия никак не намекает, что псалмы произносились этим порядком. Кульминацией бдения, несомненно, является чтение Евангелия, что подтверждается следующим фактом: когда в другом месте Эгерия кратко ссылается на эту службу, она упоминает именно чтение, а не другие элементы бдения.⁵⁸ Очевидно также, что чтение включало в себя не только повествование о воскресении, но и страсти, поскольку собрание «стонет, сетует и плачет о том, что Господь претерпел ради нас». Процессия ко Кресту, по-видимому, не является здесь отдельным богослужебным дополнением, как на вечерней службе, поскольку благословение и отпуст происходят только после нее, но является неотъемлемой частью обряда; и Рольф Зерфас указал на сходство между ее структурой и структурой совершаемых в святых местах специальных стационарных служб, во время которых за чтением следуют псалом, молитва и благословение.⁵⁹

Имеющееся у нас здесь отличается от того типа формального служения слова, с которым мы сталкивались до сих пор и который мы ранее назвали «дидактическим»,⁶⁰ где целью было просто углубление знаний Священных Писаний, а чтение не имело отношения к остальной части обряда. Поскольку на этом бдении одинаковое чтение повторялось неделю за неделей, слушатели не могли не быть знакомыми с его содержанием, и поэтому его возглашение имело другую цель, — которую мы можем назвать «керигматической» по уже задействованной у Зерфаса типологии,⁶¹ — и цель состояла в том, чтобы раскрыть значение богослужебного действия в целом и вызвать отклик у собрания, выраженный здесь в псалме и молитве у Креста. Такое употребление служения слова в христианском богослужении, по-видимому, было практически неизвестным в древнейшие времена, и, вероятно, почти полностью ограничивалось пасхальным бдением, а расширение области его применения в четвертом веке, по-видимому, стало результатом попытки в иерусалимской литургии соотнести евангельские события со временем и местом их совершения, благодаря развитию календаря и описанных Эгерией паломнических служб в святых местах. Новизной этого обычая и объясняется ее удивление и восхищение

⁵⁷ См. с. 84 и далее.

⁵⁸ См. *Паломничество* 27.2; 44.2-3.

⁵⁹ Zeffass, p. 17.

⁶⁰ См. с. 27.

⁶¹ См., например, Zeffass, p. 37-38.

тем, что «гимны, антифоны и чтения, а также молитвы, которые читает епископ, всегда столь значимы, ведь они всегда уместны и соответствуют празднуемому дню и месту, в котором все происходит».⁶² У этого конкретного чина нет исторических precedентов, в которых мы были бы уверены, и поэтому он вполне может оказаться творением четвертого века, имитацией в сокращенной форме пасхального бдения, возникшей в Иерусалиме в качестве еженедельного празднования воскресения в том самом месте, где оно произошло. С другой стороны, если упомянутые в свидетельствах первых трех столетий бдения были явлением более частым, чем думали многие ученые,⁶³ тогда эта служба может оказаться потомком регулярного еженедельного бдения, совершаемого христианами с ранних времен.

Каково бы ни было происхождение этого воскресного бдения, но распространилось оно за пределы Иерусалима, поскольку упоминается в *Апостольских постановлениях*, а также оставляло следы в иных более поздних обрядах.⁶⁴ В *Апостольских постановлениях* говорится о бдении, совершаемом как в субботу, так и в воскресенье, но Матеос считает, что упоминание субботы является более поздней интерполяцией;⁶⁵ хотя, как мы увидим, во время Великого поста в Иерусалиме тоже было субботнее всенощное бдение — другого типа:

Какое оправдание даст Богу человек, который в тот день не явится в собрание, чтобы услышать спасительное слово о воскресении, когда мы также встаем и возносим три молитвы в память о Том, Кто восстал через три дня, и когда происходит чтение пророков, и провозглашение Евангелия, и приношение жертвы, и дар святой пищи?⁶⁶

«Чтение пророков и провозглашение Евангелия» относится к последующему евхаристическому чину, а не к самому бдению. Из этого изложения мы не должны делать вывод, что порядок бдения отличался от того, что было в Иерусалиме: чтение упоминается первым, поскольку оно является наиболее важным элементом, а не потому, что оно шло первым в чине; и употребление слова «молитва» для обозначения псалма, за которым следует молитва, — обычно для того времени.⁶⁷ Маловероятно, что число псалмов изначально было выбрано в качестве символа трех дней пребывания Христа во гробе; вероятнее, это еще один пример тенденции группировать псалмы по три, а приведенное здесь мистическое толкование является не более чем последующей рационализацией. Подобным образом, утверждение Матеоса о том, что каждение предназначались для обозначения специй, принесенных для помазания тела Иисуса,⁶⁸ также сомнительно; хотя предположение Дикса о том, что оно, вероятно, было связано с почитанием епископа,⁶⁹ не объясняет, почему каждение нужно было употреблять именно в этой, а не в какой-либо другой службе того времени.

На рассвете в воскресенье, как Эгерия рассказывает нам, «собираются в большой построенной Константином церкви, которая находится на Голгофе за Крестом, и совершается все, что принято везде в День Господень»;⁷⁰ но здесь для нас остается неясным, был ли этот обычай только лишь Евхаристией или же обычной утренней службой, за которой следует Евхаристия? Матеос и Зерфас

⁶² *Паломничество* 47.5.

⁶³ См. с. 42, 65.

⁶⁴ См. Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 302-310; Zeffass, p. 121-127.

⁶⁵ Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 298.

⁶⁶ *Апостольские постановления* II.59.

⁶⁷ Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 299-301.

⁶⁸ Ibid., p. 292.

⁶⁹ Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 427, n. 5.

⁷⁰ *Паломничество* 25.1.

склоняются ко второму мнению, но вопрос далеко не закрыт.⁷¹ По окончании Евхаристии,

когда отпуст совершится в церкви так, как это принято везде, тогда *моназонты* с гимнами выводят епископа из церкви к *Анастасису*. Когда епископ начинает петь гимны, все двери базилики *Анастасиса* открываются. Входят все люди — только верные, а не катехумены, — и когда люди вошли, входит епископ и сразу же заходит за решетку гробницы, в пещеру. Сначала возносятся благодарения Богу, а затем совершается молитва за всех. Затем диакон приказывает каждому встать там, где он есть, и преклонить голову, а епископ благословляет их со своего места внутри решетки, и затем он выходит. Когда он выходит, все подходят к его руке. И получается, что отпуст задерживается почти до пятого или шестого часа. *Люцернар* совершается так же, как и в будние дни.⁷²

Таким образом, представляется, что службы в полдень и в 3 часа по полудни по воскресеньям пропускались; и Эгерия подтверждает это в своем кратком изложении воскресных служб, совершаемых в Великий пост:

Утром они собираются вместе, как всегда в День Господень, и исполняют то, что принято совершать в День Господень, в большой церкви, называемой *Мартириум*, которая находится на Голгофе за Крестом. Точно так же, после того как произошел отпуст из церкви, они идут к *Анастасису* с гимнами, как они всегда делают в День Господень. Когда все это завершено, наступает пятый час. *Люцернар* совершается в тот же час, что и обычно, в *Анастасисе*, у Креста и во всех святых местах, ибо в День Господень девятый час [не] соблюдается.⁷³

Хотя слово «не» в тексте отсутствует, но очевидно, требуется по смыслу, и оно, несомненно, выпало из-за ошибки переписчика.

Неудивительно, что служба в 3 часа по полудни не совершается по воскресеньям, поскольку ранее мы утверждали, что первоначально она была введена в качестве времени молитвы только для дней поста;⁷⁴ и подобным же образом Эгерия исключает ее из своего списка ежедневных служб в послепасхальный период, когда снова нет поста: «С Пасхи до пятидесятого дня, то есть Пятидесятницы, здесь не постится ни один человек, даже апотактиты. Ибо в эти дни всегда, как и в течение всего года, обычные службы совершаются в *Анастасисе* с петлоглашения до утра, и точно так же в шестом часу и в *люцернар*». ⁷⁵ С другой стороны, что полуденная служба будет пропущена, мы не ожидали, поскольку она не пропущена в послепасхальный период; и вполне возможно, что служба после Евхаристии, которая включала в себя благодарение Богу и молитву за всех и проходила в *Анастасисе*, как и остальные службы, является изначальной формой ежедневной полуденной службы — без более поздней вставки псалмопения. Предположение о том, что это было повторное совершение Евхаристии, неправдоподобно.⁷⁶

Есть свидетельство о регулярном совершении Евхаристии по субботам в некоторых местах в этот период, поскольку росло отношение к субботе как к памяти о сотворении;⁷⁷ и Эгерия подразумевает, что это имело место в Иерусалиме, поскольку она говорит нам, что во время Великого поста Евхаристия совершалась в ранний час ради тех, кто постился целую неделю.⁷⁸ Этому великопостному празднованию предшествовало не короткое бдение, как перед

⁷¹ Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 293-295; Zerfass, p. 47-50.

⁷² *Паломничество* 25.2-4.

⁷³ Ibid., 27.3.

⁷⁴ См. с. 60.

⁷⁵ *Паломничество* 41.

⁷⁶ См. Wilkinson, p. 60.

⁷⁷ См. Rordorf, p. 146-148.

⁷⁸ *Паломничество* 27.7-9.

воскресным празднованием, а всенощное бдение, начинавшееся после вечерней службы в пятницу: «В течение всей ночи чередуются респонсорные псалмы, антифоны и различные чтения, и все это продолжается до утра».⁷⁹ Очевидно, что это бдение иного рода, нежели воскресное. Эгерия не указывает, была ли это монашеская или кафедральная служба, но поскольку Иоанн Кассиан (ок. 360-435) описывает идентичное бдение, совершаемое в течение года в палестинском монашестве,⁸⁰ то похоже, что здесь у нас ситуация, идентичная ситуации с ежедневной молитвой в третий час, принадлежащей древней традиции Церкви, но в четвертом веке сохранившейся в качестве регулярно совершаемой только в монашеских общинах, и в качестве исключения — в Иерусалиме, где она являлась великопостным дополнением к кафедральному циклу. Кассиан считает, что эта практика восходит к апостолам, которые, будучи потрясены распятием, бодрствовали всю ночь пятницы; и он, безусловно, прав, видя в ней продолжение чина пятницы, а не подготовку к субботе, поскольку в монашеском обычае у братьев есть короткий отдых после окончания бдения «при четвертом крике петуха» перед началом дня, а зимой, когда ночи длиннее, скорее всего этот отдых продлевается, а не бдение начинается позже. Мы уже встречали в третьем веке практику распространения поста пятницы на субботу в подражание пасхальному посту;⁸¹ и хотя он должен был несколько сократиться, когда суббота стала евхаристическим днем, но все же было бы естественным шагом проводить ночи в бдении, построенном по образцу пасхального бдения; и с неизбежностью этот обычай шире распространился в монашеской традиции, чем в менее строгой мирской традиции четвертого века.

Кассиан дает более подробное описание структуры этого бдения, чем Эгерия. Монахи разделили эту

службу на три части, чтобы можно было распределить работу по разновидностям и снять усталость тела, немного расслабившись. Ибо когда они споят три антифона стоя, после этого, сидя на земле или на очень низких скамьях, отвечают припевом на три псалма, которые поет один из них; причем каждый псалом по очереди назначается разным братьям; и к этому они добавляют три чтения, оставаясь сидящими в тишине. Таким образом, уменьшая нагрузку на свои тела, они совершают свои бдения с более собранным умом.

Мы можем предположить, что эта схема из трех антифонных псалмов, трех респонсорных псалмов и трех чтений повторялась в течение всей ночи. Жозеф Желино утверждает, что под антифонным псалмопением в этот период подразумевалась не гораздо более поздняя западная практика поочередного пения стихов псалма двумя хорами, а усложненный респонсорный способ, при котором солисты по-прежнему пели стихи, в то время как припев повторялся двумя хорами по очереди;⁸² и по-видимому, его стали вводить в такие длительные бдения по той же причине, что и изменение положения тела, — чтобы стимулировать концентрацию внимания и уменьшить усталость и рассеянность, к которым привело бы монотонное респонсорное пение. Согласно древним церковным историкам этот метод псалмопения впервые был применен во время бдений, совершаемых в Антиохии, хотя историки расходятся во мнениях о его точном происхождении: Феодорит говорит, что введен он был во время ночных бдений, совершаемых группой аскетов, противников арианина Леонтия, епископа с 344 по 357 гг., тогда как Сократ считает, что обычай петь гимны таким способом

⁷⁹ Ibid., 27.8.

⁸⁰ Иоанн Кассиан, *О правилах* 3.8-9. См. O. Heiming, 'Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Columbanus', *ALW* 7 (1961), p. 107-108.

⁸¹ См. с. 65.

⁸² Joseph Gelineau, *Voices and Instruments in Christian Worship* (1964), p. 101f.

восходит ко временам Игнатия; и он говорит нам, что этим методом ариане стали петь гимны, в которых пропагандировалась их еретическая вера, во время своих еженедельных бдений в пятницу и субботу вечером и что именно Златоуст организовал среди православных пение канонических псалмов в той же форме; хотя это последнее утверждение вряд ли может быть верным, поскольку, как мы увидим, у нас есть свидетельство Василия о употреблении антифонного псалмопения в Каппадокии ранее этого времени; и отнесение происхождения антифонного пения гимнов ко временам Игнатия тоже сомнительно.⁸³ Но если остальное в этом рассказе достоверно, то можно предположить, что еженедельные бдения первоначально состояли только из чтений и молитв, подобно пасхальному бдению, и что введение псалмопения было ответом на употребление гимнов арианами в подобных случаях; хотя, возможно, оказала влияние также и форма регулярных монашеских ночных служб.

Помимо воскресного бдения, это первый пример регулярного служения слова, с которым мы столкнулись вне Евхаристии в кафедральной традиции. Из тех служб слова, что мы обнаружили во втором и третьем веках, ежедневные наставления сохранились в Иерусалиме в виде епископской *катехизации* кандидатов ко крещению во время Великого поста и Пасхальной седмицы и официальные службы слова по средам и пятницам продолжались. По словам Эгерии, некоторые из верных продолжали посещать ежедневную *катехизацию*, которая длилась в течение трех часов после утренней службы. Во время нее епископ проходил всю Библию, начиная с Бытия, а также учил их «о воскресении и вере».⁸⁴ Что же касается среды и пятницы, Эгерия говорит нам:

В девятом часу они собираются на Сионе, потому что всегда, то есть в течение всего года, принято собираться на Сионе по средам и пятницам в девятом часу, поскольку в этих местах, если только это не день мучеников, всегда соблюдают пост по средам и пятницам даже катехумены, и именно поэтому они собираются в девятом часу на Сионе. Но даже если день мучеников выпадет на среду или пятницу Великого поста, они все равно собираются в девятом часу на Сионе. Тогда, по средам Великого поста, как я сказала выше, они собираются в девятом часу на Сионе, как это принято в течение всего года, и совершают все, что обычно совершается в девятом часу, за исключением приношения; ибо епископ и пресвитер усердно проповедуют, так что люди всегда будут поучаться в законе. Когда совершился отпуск, люди с пением гимнов провожают епископа к *Анастасису*, и уже наступает время *люцернара*, когда они входят в *Анастасис*: произносятся гимны и антифоны, говорятся молитвы, и отпуск *люцернара* происходит в *Анастасисе* и у Креста; но в эти дни, то есть во время Великого поста, отпуск *люцернара* всегда позже, чем в остальное время года.⁸⁵

Это служение является не просто продолжением обычной ежедневной службы в девятом часу, но и проходит оно в совершенно другом месте, — значит, у него отдельная история. Поскольку Сион был древним центром Иерусалимской церкви, мы можем предположить, что совершаемые там службы имели давнюю историю, тогда как публично совершаемая ежедневная служба, будучи более позднего происхождения, проходила в обстановке, более соответствующей характеру христианства в Иерусалиме четвертого века. Поскольку рассматриваемая служба, очевидно, еще и связана с практикой поста в эти дни, то мы можем видеть в ней наследницу соблюдения дней стояния, описанного Тертуллианом;⁸⁶ и, по крайней мере, в Великий пост ее содержание — «все, что обычно... за исключением приношения», с сильным акцентом на проповеди. Была

⁸³ Феодорит, *Церковная история* 2.24; Сократ, *Церковная история* 6.8; см. также Созомен, *Церковная история* 3.20. О Василии см. с. 89 и далее.

⁸⁴ *Паломничество* 46.1-47.2.

⁸⁵ *Ibid.*, 27.5-7.

⁸⁶ См. с. 63-65.

ли вне Великого поста эта служба по-прежнему только лишь служением слова или же полной Евхаристией — зависит от того, как следует понимать слово «обычно»: означает ли оно то, что было обычным для остальной части года в Иерусалиме, или же то, что было обычным в регионе, откуда прибыла Эгерия? Конечно, в некоторых местах Евхаристия в эти дни переносилась с утра и объединялась с послеполуденным служением,⁸⁷ так что пост включал в себя и воздержание от Евхаристии; и именно это могло произойти в Иерусалиме вне Великого поста, поскольку в течение послепасхального периода, когда не было поста, это служение переносилось на утро.⁸⁸ С другой стороны, поскольку мы ранее предположили, что служение слова было унаследовано от иудаизма как утреннее служение,⁸⁹ — как по воскресеньям, — а на вторую половину дня было перенесено, чтобы оформлять завершение поста по средам и пятницам, то его появление здесь как утренней службы, когда нет поста, может оказаться еще одним примером продолжающейся приверженности Иерусалима изначальным литургическим традициям; и поэтому нам не нужно делать вывод, что эта служба обязательно была евхаристической.

Такое же служение обнаруживается и в других регионах. В Александрии оно в течение всего года оставалось служением слова: Сократ говорит нам, что там «по средам и пятницам читаются Священные Писания, а учителя их толкуют; и бывает все, что относится к *синаксису*, кроме совершения таинств».⁹⁰ Епифаний знает о *синаксисах*, которые, как он считает, были учреждены апостолами и проводились по средам, пятницам и воскресеньям; но он не уточняет, были ли все они евхаристическими или нет. Эти служения по средам и пятницам были в девятом часу по причине поста, за исключением послепасхального периода, когда они были утром; и он также рассказывает о дальнейшем изменении, которого, по-видимому, не было в Иерусалиме во время визита Эгерии и при котором эта служба проводилась каждый будний день во время Великого поста.⁹¹ Тот же обычай подтверждается и Иоанном Златоустом для Антиохии: его проповеди на книгу Бытия произносились на этой ежедневной великопостной службе, а выбор Бытия говорит о том, что предкрещальная *катехизация*, которая, как мы видели, в Иерусалиме начиналась с этой книги, соединялась с этой послеполуденной службой. Более того, поскольку здесь, в отличие от Иерусалима, служба слова проходила в том же месте, что и вечерняя служба, то две эти последовательные службы неизбежно имели тенденцию соединяться друг с другом, — процесс, который завершился в последующие века, когда они слились в единый чин.⁹² Наконец, Сократ упоминает также об особенном обычае в Кесарии и на Кипре, где «по субботам и воскресеньям пресвитеры и епископы регулярно толкуют Священные Писания вечером во время возжигания светильников»,⁹³ но его происхождение не выяснено.

⁸⁷ См. Dekkers, p. 99-130.

⁸⁸ *Паломничество* 41.

⁸⁹ См. с. 65.

⁹⁰ Сократ, *Церковная история* 5.22.

⁹¹ Епифаний, *Против ересей* 3.22.

⁹² См. Zeffass, p. 133f.; G. Winkler, 'Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikarenvesper', *OC* 56 (1972), p. 184-206.

⁹³ Сократ, *Церковная история* 5.22.

5. *Монашеское богослужение на Востоке*

В раннехристианской традиции всегда были те, кто считал соблюдение определенного времени молитвы в течение дня не более чем второстепенным способом исполнения апостольского предписания «непрестанно молиться»: идеалом была действительно непрерывная молитва днем и ночью. Мы уже сталкивались с таким отношением, например, у Климента Александрийского,¹ и оно было унаследовано отшельническими и монашескими движениями в IV веке и было положено в основу их духовной жизни. Однако же, как поясняет Александр Шмеман, в их понимании непрестанной молитвы было важное отличие от понимания предыдущих поколений:

Новой была идея молитвы как единственного содержания жизни, дела, ради которого и нужно отделение, отречение от мира и от всех его дел. В раннехристианском понимании ее, молитва не противопоставляется жизни и составляющим ее занятиям, она пронизывает жизнь, она состоит, прежде всего, в новом понимании и жизни, и этих занятий, в отнесенности их к центральному объекту веры — к Царствию Божию и Церкви. — «Все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человека» (Кол. 3.23). — «Итак едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию... ибо Господня земля и что наполняет ее... (1 Кор. 10.26, 31). Поэтому — «молитесь во всякое время духом» (Еф. 6.18). Молитвой проверяется, освящается, судится дело, но она не противопоставляется ему. Но монашество было уходом от жизни и ее дел ради молитвы...

Если в первом, раннехристианском понимании, всякое дело может стать молитвой, служением, созиданием и свидетельством о Царстве, то в монашестве она сама становится единственным делом, заменяет собою все «дела». Труд, предписываемый монашескими правилами (плетение корзин, веревок и т. д.), в этом смысле не есть «дело». Он не имеет значения сам в себе, не есть ни служение, ни призвание. Он необходим только как подпора молитвы, как одно из ее орудий. Речь идет не о просвещении жизни и дел молитвой, не о соединении их с молитвой и даже не о превращении жизни в молитву, а о молитве как жизни, еще точнее о замене молитвой жизни.²

Для подпитывания своей молитвы отшельники и монахи размышляли над Псалтирью, как это делали предыдущие поколения, но в том, как они ее употребляли, были существенные различия. Во-первых, они употребляли одну только Псалтирь, — не потому, что им не хватало чего-либо другого, а потому, что в четвертом веке как в мирских, так и в монашеских кругах росло убеждение, что псалмы, которые считались «песнями Духа», следует предпочитать просто церковным сочинениям,³ — убеждение, подкрепленное тем фактом, что неканонические псалмы и гимны часто использовались для пропаганды еретических идей. Мы можем видеть, что это отношение отражено, например, в 59-м каноне Лаодикийского собора: «В церкви не могут читаться псалмы, составленные частными лицами, или неканонические книги, но только канонические книги Ветхого и Нового Заветов». Во-вторых, это отношение к вдохновенности Псалтири в сочетании с фактом нацеленности наполнять день и ночь непрерывной молитвой, означало, что, если раньше она употреблялась выборочно — из нее брались подходящие псалмы для различных случаев и

¹ См. с. 49.

² Schmemmann, p. 105, 107.

³ См. J. Gelineau, 'Les psaumes à l'époque patristique', *LMD* 135 (1978), p. 103.

ситуаций, то теперь ее нужно было фиксировать в памяти и впервые употреблять целиком; а возможность прочитать всю Псалтирь за двадцать четыре часа стала считаться великим и достойным достижением: по сути, эта книга гимнов мирской церкви стала книгой молитв для монашества. В-третьих, если раньше псалмы употреблялись главным образом в общественных ситуациях, когда их пели друг другу за едой и на молитвах в группе, то теперь они стали употребляться и для подпитывания молитвы отдельных людей, хотя в соответствии с обычаями чтения того времени их все еще читали вслух даже при уединенной медитации. Так, например, Палладий, придя в пустыню, мог слышать псалмопение отшельников в их отдельных кельях.⁴ В-четвертых, если ранее слушатели на псалом отвечали «Аллилуйя» или каким-либо другим припевом, то монах обычно отвечал собственной безмолвной молитвой. Так, например, Юлиан отшельник из Абиадены (ок. 350) наставлял своих учеников выходить в пустыню по двое на рассвете и там, «пока один преклонял колени, чтобы вознести Богу подобающее Ему поклонение, другой стоял и читал пятнадцать псалмов Давида; и по исполнении они менялись ролями: первый вставал, чтобы петь, другой же падал на землю кланяться. И выйдя ранним утром, они усердно занимались этим до вечера».⁵ Чередование псалмопения и молитвы является характерной особенностью непрерывного бдения раннего монашества: псалмы составляли источник размышления, который стимулировал и питал молитву. Согласно Афанасию (ок. 296-373) даже обычай пения был принят не из-за его музыкального эффекта, а для того, чтобы дать больше времени для размышления над смыслом.⁶ По мере духовного возрастания от монаха ожидалось, что он

начнет впитывать в себя все мысли псалмов, а петь их так, чтобы произносились они с глубочайшим волнением сердца, не как сочинения пророка, а как если бы он сам был их автором, как свою собственную молитву, или — не сомневаться, что они адресованы ему самому и осознавать, что их слова не только уже были исполнены через пророка или в пророке, но и реализуются и совершаются ежедневно в нем самом.⁷

Поэтому неудивительно, что в самой ранней и самой строгой отшельнической традиции Египта вообще не было установленного времени молитвы в течение дня, а была только практика непрерывной молитвы.⁸ Ночь тоже проводилась в молитве, иногда с бдением, длившимся всю ночь, но поскольку невозможно было каждую ночь полностью обходиться без сна, то чаще всего бдение занимало только часть ночи. Так, отшельник Паламон сказал своему послушнику Пахомию: «Я всегда бодрствую, как меня учили, половину ночи в молитве и размышлении о словах Божиих, а часто и всю ночь».⁹ Это половинное бдение может совершаться по-разному: св. Антоний разделял ночь на три части: первую и последнюю — для молитвы, а середину — для сна;¹⁰ тогда как Паламон учил, что «либо мы молимся до полуночи, а остальное время до утра отдыхаем, либо мы спим до полуночи, а молимся до утра, либо опять чередуем время молитвы и время сна до утра».¹¹ В ходе такого бдения может быть прочитано пятьдесят-шестьдесят псалмов или даже больше.¹²

⁴ Палладий, *Лавсик* 7.

⁵ Феодорит, *История боголюбцев* 2.

⁶ Афанасий, *Послание к Марцеллину об истолковании псалмов*.

⁷ Иоанн Кассиан, *Собеседования* 10.11.

⁸ См. A. van der Mensbrugghe, 'Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450)', *SP* 2 (1957), p. 435f.

⁹ *Житие Пахомия* Гр. I.60.

¹⁰ Афанасий, *Житие Антония* 35.

¹¹ *Житие Пахомия* Гр. I.60; см. Mensbrugghe, p. 437, n. 3.

¹² Кассиан, *О правилах* 2.5.

Но для общины, которая должна была выполнять множество задач, непрерывная молитва отшельника не подходила, и поэтому в пахомианском общежитии она заменялась частыми отдельными моментами молитвы в течение дня.¹³ Кроме того, здесь после окончания дневной работы монахи собирались вместе для совместного богослужения. Первое вечернее собрание проводилось для всего монастыря, как только заканчивалась работа в 4 часа дня, а второе следовало позже в каждом отдельном доме. Оба имели одинаковую структуру и состояли из шести псалмов с молитвами после каждого псалма. Описан один случай, когда монахи оказались вдали от монастыря и произнесли оба чина вместе, образуя единую службу из двенадцати псалмов и молитв. После времени сна, около 2 часов ночи, начиналось общее ночное бдение и заканчивалось ранним утром перед восходом солнца.¹⁴

Иоанн Кассиан дает нам более подробную картину этой практики в дальнейшем ее развитии. Он уверен, что, хотя в других местах между различными монастырями наблюдалось значительное разнообразие в порядке псалмопения в службах, но во всем Египте соблюдался единый обычай, — по той причине, что согласно преданию количество псалмов было установлено по указанию ангела. Он рассказывает историю, известную нам и в более подробных версиях из других источников,¹⁵ — о том, как монахи обсуждали, сколько псалмов должно быть в каждом *синаксисе*; пришло время их вечернего собрания, и когда двенадцатый псалом был закончен, исполнитель исчез у всех на глазах. «Вслед за этим почтенное собрание отцов, понимая, что по провидению Господа было установлено общее правило для собраний братьев указанием ангела, постановило, что это число будет соблюдаться как на вечерних, так и на ночных службах».¹⁶ Таким образом, в его время, очевидно, два вечерних собрания теперь объединились согласно правилу, образуя единую службу, и идентичную структуру приняло бдение. Следует подчеркнуть, что упоминаемые Кассианом ночные собрания были бдениями, а не утренними службами, как ошибочно полагают некоторые: они были потомками описанных ранее бдений в половину ночи, начинавшихся, по-видимому, с петлоглашения,¹⁷ а не древней утренней молитвы, как думает, например, Матеос,¹⁸ — поскольку она не была известна в египетской монашеской традиции; и Кассиан сообразно характеризует их как *nocturni vigili*, *nocturni sollemnitates*, *nocturni conventiculi* и *nocturni congregationes*.

Вполне возможно, что эта легенда об ангеле возникла для оправдания чрезвычайно малого по обычным меркам количества псалмов за ночь, и Кассиан говорит нам, что монахи

считали, что умеренное количество обязательных молитв было устроено свыше, чтобы для более ревностных в вере оставалось время, в течение которого их неустанный путь добродетели мог быть продлен, и в равной степени утомленным и слабым телам не могло быть причинено никакого вреда из-за избытка. И вот, когда исполнение обязательных молитв обычно завершается, каждый возвращается в свою келью... и они снова с большим усердием совершают то же самое молитвенное служение в качестве своей особой жертвы, и никто из них больше не предаётся отдыху и сну, пока не явится яркий день, и тогда дневная деятельность сменит труд и размышления ночи.¹⁹

¹³ *Житие Пахомия Гр.* I.51-52.

¹⁴ Mensbrugghe, p. 439-444.

¹⁵ Ibid., p. 445f.

¹⁶ Кассиан, *О правилах* 2.5-6.

¹⁷ Ibid., 3.5.

¹⁸ Mateos, 'L'office monastique', p. 69, n. 45.

¹⁹ *О правилах* 2.12.

В более поздней версии легенды, в которой Пахомий возражает, что молитв слишком мало, ангел говорит: «Я так устроил, чтобы даже малые могли соблюдать правило и не печалиться. Но совершенные не нуждаются в правиле, ибо они полностью предали себя созерцанию Бога в своих кельях. Я установил правила для тех, у кого нет проницательного ума, чтобы, подобно домашним слугам, исполняющим обязанности своего положения, они могли жить свободной жизнью».²⁰ Более поздние источники сообщают и о дальнейшем развитии правила — о формировании частых отдельных молитв в течение дня в количестве двенадцати и о добавлении службы из трех молитв в девятом часу.²¹

На вечернем собрании и ночном бдении один из монахов вставал посередине и пел псалом, в то время как остальные, «сидя на очень низких сиденьях, внимательнейшим сердцем следили за голосом певца. Ибо они так изнурены постом и трудом целого дня и ночи, что если бы им не поспособствовало какое-либо подобное снисхождение, то они не смогли бы исполнить это число стоя».²² Чтобы сохранить внимание, длинные псалмы были разбиты на части, а псалмы распределялись между братьями так, чтобы один человек пел обычно только три псалма. Там, где на службе присутствовало менее четырех братьев, псалмы распределялись между ними поровну, но там, где их было больше четырех, сохранялось разделение псалмов на группы по три для каждого исполнителя.²³ Мы уже сталкивались с тенденцией в ранней Церкви группировать псалмы по три,²⁴ и ее сохранение здесь, в египетском монашестве, где почти все остальные литургические практики кажутся отличающимися, говорит о том, что это древняя и глубоко укоренившаяся церковная традиция. Двенадцатый псалом сопровождался припевом «Аллилуйя», и это всегда был один из псалмов, в названии которых в Библии значилось «Аллилуйя».²⁵ Псалмы не следовали сразу один за другим, но в конце каждого псалма все поднимались на ноги и стояли в безмолвной молитве; затем, на короткое мгновение простершись ниц на полу, снова вставали для дальнейшей безмолвной молитвы, завершаемой общей молитвой [*collect*]; и продолжали следующим псалмом, чередуя таким образом псалом и молитву.²⁶ По воскресеньям и в послепасхальный период они опускали земной поклон в соответствии с установленным церковным обычаем, запрещающим преклонять колени в это время.²⁷ Кроме того, Кассиан был первым, кто рассказал нам об употреблении *Gloria Patri* в завершение псалмов, хотя этот обычай может оказаться гораздо более древним. Доксология такого рода была традиционным завершением молитв, и ее применение к псалмам было просто развитием этого обычая; точная формулировка ее была источником споров между католиками и арианами.²⁸ В Египте ее пели не в конце каждого псалма, а только в конце того, что Кассиан называет *antiphona*, что может означать здесь либо все псалмопение службы, либо группу из трех псалмов.²⁹

Наконец, следует упомянуть еще об одной особенности: в качестве части ежедневных служб египетских монахов только лишь Кассиан упоминает добавление двух чтений Священных Писаний в конце каждой службы. Одно

²⁰ Палладий, *Лавсик* 32.

²¹ См. Mensbrugghe, p. 449-454.

²² Кассиан, *О правилах* 2.12.

²³ Ibid., 2.11.

²⁴ См. с. 61, 77, 79.

²⁵ *О правилах* 2.11.

²⁶ Ibid., 2.7.

²⁷ Ibid., 2.18.

²⁸ См. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, p. 172f.

²⁹ *О правилах* 2.8.

чтение бралось из Ветхого Завета, а другое — из Нового, за исключением субботы, воскресенья и послепасхального периода, когда оба чтения брались из Нового Завета. То, что они являются более поздним дополнением к службам, подтверждается не только тем фактом, что они не упоминаются ни в одном другом источнике, но и структурой службы — они приводятся в самом конце, без какой-либо молитвы или респонсорного псалма после них, — а также собственным признанием Кассиана: тогда как он считает, что количество псалмов было установлено ангелом, «собрание отцов» решило добавить два чтения «как экстраординарный элемент, на добровольной основе для тех, кто хотел посредством усердной медитации сохранить память о божественных Писаниях».³⁰ Очевидно, это опять-таки дидактическое служение слова, очень похожее на добавление чтений к синагогальной службе в иудаизме.³¹

Таким образом, здесь у нас концепция богослужения, радикально отличающаяся от той, что видим в монашеской Церкви. Нет никакого коллективного выражения хвалы в гимне или песнопении, никакого общего ответа на псалмопение, за исключением Аллилуйя, никакого церемониального возжигания светильника или приношения фимиама, никакого выбора псалмов, соответствующих часу — ибо время не имело значения для монаха, — но просто продолжение всеми вместе той индивидуальной медитации над словом Божиим, которая заполняла каждый час бодрствования монаха и которую ничто, даже литургическая традиция Церкви, не в праве прерывать. Точно так же молитвы, которые сопровождают псалмы, — это не ходатайство о нуждах мира, а прошение об аскетическом росте самого монаха, ибо, хотя в монашеской традиции ходатайство и признавалось законной формой молитвы, но оно не считалось высшим видом молитвы, которого нужно достичь.³² Таким образом, служба стала обращенной вовнутрь, а не вовне. Как говорит Шмеман,

На деле очень рано возникают в монашестве, как отшельническом, так и киновийном, молитвенные правила и уставы о молитве. Но для литургиста существенно понять, что эти правила возникают не как устав богослужения, а в порядке, так сказать, «педагогическом»: они нужны как руководство монаху на пути его к «духовной свободе». Их происхождение глубочайшим образом отлично от происхождения литургического устава, того, который мы назвали «*lex orandi*» и суть которого в воплощении, в актуализации «*lex credendi*», веры и жизни Церкви. Цель литургического устава — сделать богослужение выражением веры Церкви, актуализировать саму Церковь; цель монашеского молитвенного правила — приучить монаха к непрестанной молитве, укоренить его в личном молитвенном подвиге. Поэтому в литургическом уставе нет категории «длинной» или «краткой» молитвы, и его соотношение с временами, часами и сроками укоренено в определенном понимании этих часов и сроков. В монашестве, напротив, значение времен и часов, как таковых, не важно. Важно распределить молитву так, чтобы она наполнила всю жизнь, и для этого она вставляется в раму времени. Но само это время никакого другого смысла, кроме как «времени молитвы», не имеет. Монашеское правило знает только ритм молитвы, которая «по немощи плоти» прерывается изредка сном или принятием пищи.³³

Однако за пределами Египта картина, как правило, была несколько иной. Монашеские общины в других регионах Востока, теснее связанные с жизнью окружавшей их мирской Церкви, не только придерживались соблюдения часов ежедневной молитвы, унаследованных от первых веков, — утреннего, третьего, шестого и девятого, вечернего и ночного, но и по укладу своей жизни были

³⁰ Ibid., 2.6. См. также Zerfass, p. 51-52.

³¹ См. с. 26.

³² См. Кассиан, *Собеседования* 9.9-25.

³³ Schmemmann, p. 107-108.

способны все их совершать общиной. Картина практики монашеских общин Каппадокии нам представлена в трудах святого Василия (ок. 330-379), хотя есть некоторое расхождение между приписываемым ему *Словом подвижническим* и его *Пространными правилами*. Первый документ либо относится к периоду более раннему, чем годы деятельности Василия, либо отражает более ранний этап в развитии его монашеской системы,³⁴ поскольку предписывает только шесть из ежедневных служб ранней Церкви и не содержит в себе службу повечерия, которая впервые появляется в его *Пространных правилах*. Тем не менее, автор все же изобретает способ прийти к изложенному в Пс. 118.164 идеалу семикратной ежедневной молитвы посредством странного способа — предписания разделить полуденную молитву, чтобы часть ее произносилась до приема пищи, а часть — после.³⁵

Другие труды Василия позволяют нам уточнить некоторые детали содержания различных служб. Утренняя служба состояла из «гимнов и песен», хотя Василий не уточняет из каких. Однако же, он употребляет выражение «подражать на земле хору ангелов» в своем упоминании этой службы и, возможно, этим намекает на употребление песнопения *Слава в вышних Богу*, которое другими авторами упомянуто явно.³⁶ Что же касается остальных часов дня, то мы знаем только, что постоянную особенность как полуденной службы, так и повечерия составлял Пс. 90.³⁷ Поскольку повечерие было новым дополнением к циклу, есть вероятность, что этот псалом сначала назначили для полуденной службы по причине упоминания о «погибели, которая бывает в полдень», а впоследствии включили в повечерие из-за упоминания о «страхе ночном». Однако, по-видимому, содержание различных служб не было полностью неизменным, поскольку Василий говорит: «Думаю, что различие и разнообразие в молитвах и псалмопении, совершающихся в установленные часы, полезно, ведь когда имеется монотонность, душа часто утомляется и становится жертвой рассеянности, но когда в псалмопении и в словах каждый час происходят вариации и изменения, ее желание обновляется и внимание восстанавливается».³⁸

В одном из своих писем Василий приводит еще и полное описание бдения, защищая свою практику от тех, кто возражал против употребления им «псалмов и музыки, отличающейся от обычая, который сложился у вас».³⁹ Далее он говорит:

Что же касается обвинения насчет псалмопения, которым особенно пугают простых людей наши клеветники, я должен сказать следующее. Обычаи, употребляемые в настоящее время, согласуются и гармонируют со всеми церквами Божиими. У нас люди ночью ходят в дом молитвы и исповедуются Богу в скорби, печали и постоянных слезах; наконец, встав с молитв, начинают петь псалмы. Затем, разделенные на две части, они поют попеременно одни за другими, тем самым и упрочивая изучение Писаний, и в то же время вырабатывая у себя внимательность и сосредоточенность сердца. После чего снова, оставляя одному запевать песнопение, прочие отвечают; и таким образом, проведя ночь в разнообразном псалмопении попеременно с молением, когда начинает рассветать день, все вместе, как бы единым голосом и единым сердцем, возносят псалом исповедания Господу, произнося каждый свои собственные слова покаяния. Если вы будете избегать нас по этой причине, то будете избегать ливийцев, фиванцев, палестинцев, арабов, финикийцев, сирийцев и тех, кто живет у Евфрата, — словом, всех тех, среди кого в почете бдения, и молитвы, и общее псалмопение. Но, говорят, во времена великого Григория это не соблюдалось.

³⁴ См. Mateos, 'L'office monastique', p. 70.

³⁵ Василий, *Слово подвижническое* 4.

³⁶ Василий, *Письмо* 2. См. с. 70, 91, 92.

³⁷ Василий, *Пространные правила* 37.3-5.

³⁸ Ibid., 37.5.

³⁹ Василий, *Письмо* 207.2.

Но не было и литаний, которые вы сейчас практикуете. Говорю это, не придираясь к вам, ведь я молился, чтобы все вы жили в слезах и постоянном покаянии. Ибо мы только и делаем, что возносим мольбу о наших грехах, но мы умиловываем нашего Бога не словами простого человека, как вы, а песнями Духа.⁴⁰

Исследователи недавнего времени склонны предполагать, что Василий описывает здесь обычную полуночную службу, которая была расширена до бдения, по египетской модели, и продолжалась до утра: «псалом исповедания» (Пс. 50) представлял собой начало утренней службы, как и в прочих обрядах.⁴¹ Однако, может быть и не так. Во-первых, автор, видимо, говорит о том, в чем участвуют обычные миряне, хотя Матеос и пытался доказать, что под «людьми» он имеет в виду аскетов, которые следуют монашеской системе богослужения.⁴² Во-вторых, в *Пространных правилах*, по-видимому, предполагается, что монахи обычно отправлялись спать после полуночной службы, поскольку, упомянув об этом часе, Василий говорит: «Снова мы должны подниматься на молитву, предвывая рассвет, чтобы день не застал нас спящими в постели».⁴³ В-третьих, включение антифонного псалмопения, а также и более традиционного респонсорного способа говорит о том, что это особое бдение увеличенной продолжительности, а не регулярная ночная служба, поскольку все наши ранние упоминания этого нового способа исполнения псалмов относятся к подобным случаям, где его, по-видимому, стали применять, чтобы внести некоторое разнообразие и тем самым снизить усталость и рассеянность во время подобных длительных празднований.⁴⁴ Если это так, то это объяснило бы противодействие, с которым столкнулся Василий. Ранее мы видели, как еженедельные бдения, по-видимому, стали ареной конфликта между арианами и православными в Антиохии: первые пели на них свои еретические гимны, а вторые отвечали пением псалмов и перенятым от арианского пения антифонным способом. За этим письмом, по-видимому, кроется очень похожая ситуация. Противники Василия совершают «литании» — термин, часто используемый для обозначения бдений,⁴⁵ — на которых они употребляют гимны («слова простого человека»), в отличие от Василия, который употребляет канонические псалмы («песни Духа»). Они, однако же, употребление им в этих случаях псалмов и антифонный способ их пения критикуют как нововведения — обвинения, которые Василий не отрицает, зато приводит довод, что совершаемое им является обычной практикой церковью по всему Востоку. Правда, здесь не упомянуты чтения, которые имели место на таких еженедельных бдениях в других регионах, — наверное, потому, что их употребление не оспаривалось обеими сторонами, а не потому, что на бдении их не было.

С другой стороны, в сочинении под названием *О девстве*, — первоначально приписываемом Афанасию, но в настоящее время часто считающемся каппадокийским, а не александрийским по происхождению, и датируемом второй половиной четвертого века,⁴⁶ — полуночный час молитвы был, безусловно, расширен, чтобы получилось регулярное бдение на всю ночь, — на столько, сколько девственница в состоянии продолжать, — следуя египетскому образцу. Для часов молитвы в нем предписано:

Ни днем, ни ночью не позволяй слову Божию удаляться от твоих уст. Пусть размышление о Священном Писании станет постоянным твоим делом. Возьми

⁴⁰ Ibid., 207.3-4.

⁴¹ См. Mateos, 'L'office monastique', p. 67, 81-83.

⁴² Ibid., p. 85-86.

⁴³ Василий, *Пространные правила* 37.5.

⁴⁴ См. с. 81.

⁴⁵ См., например, Палладий, *Диалоги о жизни Златоуста* 5.

⁴⁶ См. Mateos, 'L'office monastique', p. 71, n 52.

Псалтирь и учишь псалмам. Пусть восходящее солнце видит книгу в твоей руке, а после третьего часа соверши *синаксис*, ведь в этот час было приготовлено древо креста. В шестом часу также твори свои молитвы с псалмами, плачем и прошением, ведь в этот час Сын Божий висел на кресте. В девятом часу снова в гимнах и хвале, со слезами исповедуя свои грехи, умоляй Бога, ведь в тот час Господь, висящий на кресте, испустил дух...

Если войдешь в двенадцатом часу, соверши больший и более продолжительный *синаксис* вместе со своими сестрами-девственницами. Если тебе не с кем, соверши его в одиночку, ибо Бог здесь и слушает...

В полночь встань и воспой Господа Бога твоего, ибо в тот час Господь наш воскрес из мертвых и воспел Отца; по этой причине от нас требуется воспевать Бога в этот час. Вставая, произнеси сначала этот стих: «Полунощи восстах исповедатися Тебе о судьбах правды Твоя», — и помолись, и начни произносить весь пятидесятый псалом до конца, и пусть все это остается обязательным для тебя на каждый день. Произнеси столько псалмов, сколько у тебя хватит сил произнести стоя, а после каждого псалма пусть будет молитва и коленопреклонение — со слезами исповедуя свои грехи Господу, прося Его простить тебя. После трех псалмов говори Аллилуйя. А если есть девственницы с тобой, пусть они тоже поют псалмы и совершают молитвы одна за другой. На заре произноси этот псалом: «Боже, Боже мой, к Тебе утреннюю, возжада Тебе душа моя», — а на восходе: «Благословите вся дела Господня Господа», «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение. Хвалим Тя, благословим Тя, кланяем Ти ся», — и прочее.⁴⁷

Интересно видеть, что такие бдения могут проводиться как индивидуально, так и коллективно. Здесь, как и в Египте, за каждым псалмом следуют молитва и коленопреклонение, а если бдение совершалось сообща, то один человек читал псалом, в то время как остальные слушали. Точно так же псалмы сгруппированы по три, и в завершение каждой группы — Аллилуйя. Первая часть бдения является постоянной: Пс. 118.62, за которым следует молитва, а затем Пс. 50. Первые два элемента вполне могут быть остатками первоначальной полуночной молитвы, но Пс. 50 в других регионах образует начало утренней службы; и, по-видимому, поскольку бдение и утренняя служба, как правило, имеют тенденцию проходить непрерывным богослужебным действием, а бдение здесь приобрело усиленно покаянный характер, то этот псалом перенесли вперед, и он оказался в начале всего чина. Собственно утренняя служба начинается с традиционного утреннего псалма, Пс. 62, и включает в себя *Благословите вся дела* и *Слава в вышних Богу*. Матеос утверждает, что это всего лишь указания на начало и конец службы и что между этим псалмом и *Благословите* следует вся остальная часть службы, которая была настолько хорошо известна, что не нуждалась в явном упоминании. По его мнению, этим неупомянутым элементом вполне могли оказаться Псс. 148-150.⁴⁸ Но это предположение не обосновано, поскольку, как мы покажем ниже, имеющиеся свидетельства говорят о том, что первоначально на Востоке эти псалмы относились к завершению ночного бдения, а не к сердцевине утренней службы.⁴⁹

Сирия и Палестина занимают промежуточное положение между Египтом и Каппадокией не только географически, но и литургически. Монашеские и аскетические обычаи там, с одной стороны, включали в себя малые часы молитвы, как в Каппадокии, но с другой стороны, восприняли бдение, начинающееся с петлоглашения, как в Египте, — обычно вместо полуночного часа молитвы, по-видимому, а не в дополнение к нему. Ибо, хотя Иероним в своей адресованной восточным монахам *Беседе на Пс. 118* и упоминает оба часа —

⁴⁷ Псевдо-Афанасий, *О девстве* 12, 16, 20.

⁴⁸ Mateos, 'Office de minuit et office du matin chez s. Athanase', *OCP* 28 (1962), p. 179.

⁴⁹ См. с. 96.

полночь и петлоглашение, как и в Ипполитовом *Апостольском предании* в окончательной его форме,⁵⁰ но все прочие наши источники упоминают только одну ночную службу, начинающуюся с петлоглашения. Так, например, в *Апостольских постановлениях* 8.34 предписывается: «Возносите свои молитвы утром, в третьем часу, в шестом, девятом, вечером и в петлоглашение». Согласно Иоанну Златоусту в Антиохии это бдение начиналось с фиксированного элемента, состоящего из Пс. 133 и Ис. 26.9 и далее. Затем следовало вариативное псалмопение, и, по-видимому, обычно оно завершалось Псс. 148-150:

...сами песни уместны и полны любви к Богу. «Ночью, — говорится в них, — воздежите руки к Богу». И еще: «Ночью тоскует душа моя по Тебе, о Боже, ведь свет проливают на землю повеления Твои». И гимны Давида, которые вызывают фонтаны слез... И снова, когда они поют вместе с ангелами — ибо ангелы тоже поют тогда — «Хвалите Господа с небес», мы в то время зеваем, почесываемся, храпим или просто лежим на спине, измышляя нескончаемые хитрости. Подумайте, каково это для них — провести так целую ночь.⁵¹

Затем монахи удалялись на короткий отдых, прежде чем совершить утреннюю службу, которая, по-видимому, очень напоминала немонашеский чин, хотя элемент ходатайства, по-видимому, уступил место молитве о духовном преуспевании:

Как только взойдет солнце, или даже задолго до его восхода они встают со своих постелей... и, составив единый хор, с ясной совестью, все в один голос, как бы едиными устами, они поют гимны Богу всех, чувствуя Его и благодаря Его за все Его блага, как частные, так и общие. Итак, если это покажется полезным, оставив Адама, давайте спросим, чем этот хор поющих на земле и говорящих: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение», — отличается от ангелов?... Затем, после того как они спели эти песни, они преклоняют колени и молят Бога, Которого воспевали в гимнах, о вещах, до самой мысли о которых некоторые даже не доходят. Ибо они ничего не просят о настоящем, поскольку не заботятся об этом, но — о возможности смело предстать перед страшным судейским престолом, когда Единородный Сын Божий придет судить живых и мертвых, и чтобы никому не услышать того страшного голоса, который говорит: «Я не знаю тебя», — и чтобы с чистой совестью и множеством добрых дел пройти эту беспокойную жизнь и плыть по грозному морю с попутным ветром.⁵²

Кассиан говорит нам, что Палестина, Месопотамия и весь Восток в распределении псалмов по три на службы третьего, шестого и девятого часов следовали одной и той же традиции, а позже говорит об этом обычае как о «порядке, установленном издревле... чтобы обозначить исповедание Троицы». Как мы видели, корнями он уходит, по крайней мере, аж в конец второго века.⁵³ Соблюдение этих часов он обосновывает сначала ссылкой на Даниила, а затем ссылкой на события Нового Завета в эти времена суток: в третьем часу Дух излился на Апостолов; в шестом часу был распят Христос и Петру было видение; а в девятом часу Христос умер и сошел во ад, Корнилию было видение, а Петр и Иоанн шли в Храм. Для утренней и вечерней служб он ссылается на предписанные Ветхим Заветом ежедневные жертвоприношения и на стихи Псалтири, которые, как считается, намекают на утренние и вечерние молитвы (Пс. 140.2; 63.1,7; 119.147-148). Наконец, он считает, что упомянутые в притче о виноградарях (Мф. 20.1-6) часы соотносились с этими пятью временами молитвы в день.⁵⁴

⁵⁰ См. с. 53.

⁵¹ Златоуст, *Беседы на 1 Тим.* 14.4.

⁵² Златоуст, *Беседы на Матфея* 68.3.

⁵³ См. с. 51, 53.

⁵⁴ Кассиан, *О правилах* 3.3-4.

Молитва на этих часах следовала за каждым из псалмов, по-египетски, точно так же, как и на бдении;⁵⁵ и это контрастирует с практикой в Иерусалиме, где, как мы видели, монахи участвовали в часах молитвы в течение дня вместе с немонашеской церковью, и только ночную свою службу совершали отдельно.⁵⁶ Здесь псалмы дневных часов были сгруппированы, а ходатайство шло в самом конце — немонашеским обычаем; и только ночная служба, которая начиналась в петлоглашение, следовала монашеской схеме чередования псалмов с молитвами. В конце этой службы участники не удалялись на отдых, как это было в Антиохии, а вместо этого бдение приводило непосредственно к утренней службе, как в трактате *О девстве*, и таким образом, фактически составляло преамбулу к ней. Мы уже видели, как аналогичный элемент предваряющего псалмопения был приложен к вечерней службе в Иерусалиме до прибытия епископа.⁵⁷ Поскольку расширение ночной молитвы до бдения — результат влияния египетской практики, то вполне вероятно, что и это добавление также является подражанием египетскому вечернему собранию и могло быть широко распространенным в восточном монашестве того времени, хотя явных доказательств у нас нет. Неоспоримо лишь то, что в последующие века из-за сильного влияния монашества на Церковь к началу утренней и вечерней служб в восточных церквах повсеместно было присоединено это предваряющее псалмопение, заимствованное у монахов-пустынников; а все это убедительно свидетельствует о том, что уже в то время оно являлось частью монашеского образца. Его легко распознать, ведь эти псалмы расположены последовательно, идут друг за другом в библейском порядке, поскольку монахи стремились пройти всю Псалтирь целиком, а не выборочно с соответствием псалмов тому или иному времени суток, как было в более древней традиции.⁵⁸

За пределами Иерусалима тоже делались попытки побудить обычных мирян соблюдать древние молитвенные часы ранней Церкви и участвовать в общественном их совершении вместе с монашескими общинами. Например, Златоуст призывал людей присоединяться к ночной молитве⁵⁹ или, по крайней мере, будить своих детей и молиться дома,⁶⁰ а также принимать участие в молитвенных часах в течение дня: «Вы скажете: "Как это возможно, чтобы мирской человек, занятый службой, молился по три часа в день и спешил в церковь?" Это возможно и очень легко. Ведь даже если затруднительно прийти в церковь, то можно, пока занят на службе, помолиться, оставаясь там».⁶¹ Его попытки убедить мирян участвовать в ночной молитве, по-видимому, встречали противодействие со стороны духовенства, которое возмущалось оказываемым на него давлением — требованием отказаться от полноценного ночного сна и участвовать в богослужении.⁶² Хотя такая реакция на Востоке была широко распространена, но влияние монашества было столь сильным, что в 528 году император Юстиниан издал указ, обязывающий все духовенство на Востоке включить в ежедневный цикл ночную службу, а также утреннее и вечернее богослужение.⁶³ Однако менее успешной была попытка убедить мирян соблюдать древнюю практику частного изучения Библии на дому: они жаловались, что их

⁵⁵ Ibid., 2.8; 3.7.

⁵⁶ См. с. 72 и далее.

⁵⁷ См. с. 72-75.

⁵⁸ См., например, Mateos, 'La synaxe monastique des vêpres byzantines'. OCP 36 (1970), p. 248-250.

⁵⁹ Златоуст, *Толкование на Пс.* 133.

⁶⁰ Златоуст, *Беседы на Деяния* 26; см. также Василий, *Беседа на память св. мц. Иулитты* 4.

⁶¹ Златоуст, *Слово об Анне* 4.5.

⁶² См. Палладий, *Диалоги о жизни Златоуста* 5.

⁶³ Кодекс Юстиниана I.3.42.24(10).

превращают в монахов.⁶⁴ Они считали, что подобное больше уже не для них, а только для аскетов и монашествующих членов Церкви.

Ситуация в монастыре Кассиана в Вифлееме стала причиной серьезного спора между учеными-литургистами. Кассиан описывает, как короткий утренний отдых превратился в несколько продолжительный сон, продолжавшийся до третьего часа дня, и это послабление привело к нововведению *novella sollemnitas*, или *matutina sollemnitas*, на восходе, чтобы ограничить сон и отметить начало рабочего дня. Традиционно считалось — и эту точку зрения доныне некоторые отстаивают, — что Кассиан говорил здесь об отдыхе после совершения утренней службы, и, таким образом, упоминал о нововведении службы первого часа [*prime*] в монашеском цикле.⁶⁵ Однако эта точка зрения была оспорена Дж. Фрогером в 1946 году;⁶⁶ но его тезис о том, что эта новая служба была не первым часом, а утренней службой, поначалу был решительно оспорен прочими исследователями;⁶⁷ и это заставило Фрогера изменить свою интерпретацию свидетельства Кассиана в некоторых отношениях, хотя и не по существу.⁶⁸ С тех пор основная его позиция нашла поддержку у других ученых-литургистов.⁶⁹

Кассиан начинает с описания того, как

это утреннее служение (*matutinam*), которое в настоящее время широко практикуется в западных странах, впервые было назначено в качестве канонической службы в наше время и в нашем монастыре... Ведь до этого времени мы обнаруживаем, что, когда эта утренняя служба (*matutina sollemnitate*), — которая обычно совершается в монастырях Галлии вскоре после завершения ночных псалмов и молитв, — заканчивалась одновременно с ежедневными бдениями (*cum cotidianis vigiliis pariter consummata*), то оставшиеся часы назначались нашими старцами для восстановления телесных сил.

Однако, когда этим отдыхом стали злоупотреблять, было решено, что надо вставать на рассвете

и, произнеся три псалма и молитвы, в соответствии с тем образом, который издревле установлен был для совершения третьего или шестого часа, чтобы обозначить исповедание Троицы, должно было в едином порядке в одно и то же время отмечать окончание сна и начало работы.⁷⁰

Одна из главных причин, по которой тезис Фрогера подвергся критике, заключается вот в чем. Совершенно очевидно, что утренняя служба возникла не в Вифлееме в конце четвертого века, а существовала в других местах с давних времен. И поэтому был сделан вывод: значит, Кассиан имеет в виду введение какого-либо другого богослужения. Однако такое следствие не является необходимым. Мы уже видели, что египетское монашество не знало утренней службы, но практиковало просто ночное бдение, а также, что эта традиция оказала сильное влияние на другие восточные монашеские практики. Поэтому нас не должно удивлять, что существовали места, которые точнее следовали этому египетскому образцу и не совершали утреннюю службу после своего бдения; ведь Кассиан добавляет, что были и другие восточные монастыри, такие

⁶⁴ Златоуст, *Беседы на Матфея* 2.5.

⁶⁵ См., например, Crichton, p. 37; W. J. Grisbrooke, 'The Formative Period — Cathedral and Monastic Offices', in Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edward Yarnold (eds.), *The Study of Liturgy* (1978), p. 361.

⁶⁶ Jacques Froger, *Les origines de prime* (Rome 1946).

⁶⁷ См., например, Owen Chadwick, 'The Origins of Prime', *JTS* 49 (1948), p. 178-182; J. M. Hanssens, *Nature et genese de l'office des matines* (Analecta Gregoriana 57, Rome 1952), p. 43-58.

⁶⁸ Jacques Froger, 'Note pour rectifier l'interpretation de Cassien', *Inst.* 3,4; 6, proposée dans *Les Origines de Prime*, *ALW* 2 (1952), p. 96-102.

⁶⁹ См., например, Mateos, 'L'office monastique', p. 66-67; G. Winkler, 'Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge', *Ostkirchliche Studien* 19 (1970), p. 298-299; Zeffass, p. 53.

⁷⁰ Кассиан, *О правилах* 3.4.

как Вифлеем, которые не приняли эту новую службу. Более того, возможно, что те два места в Сирии и Палестине, в которых мы столкнулись с участием монахов в утренних службах, — Антиохия и Иерусалим — вполне могли быть исключениями из нормы, на которые повлияла немонашеская практика; и это предположение в значительной степени подкрепляется признаками, которые мы рассмотрим позже, указывающими на то, что в первоначальном западном монашеском цикле также отсутствовала утренняя служба. Интересно также, что в латинской систематической версии *Изречений отцов-пустынников* настоятель монастыря в Палестине сообщает его основателю Епифанию, епископу Саламина на Кипре, что они совершают третий, шестой и девятый часы и вечернюю службу, но об утренней не упоминает, хотя в некоторых рукописях греческой алфавитной версии *Изречений* отсутствует упоминание о вечерней службе, а в других добавлено упоминание о первом часе.⁷¹ Ошибка Кассиана, которая ввела в заблуждение ученых, заключалась в предположении, что, поскольку в Вифлееме утренняя служба была недавним нововведением, то она должна быть прародительницей всех других утренних служб повсюду.

Если это так, то почему тогда Кассиан говорит об утренней службе, что ранее она «заканчивалась одновременно с ежедневными бдениями»? Не означает ли это, что та служба уже существовала и что новая служба не должна отождествляться с ней? Эта трудность может быть разрешена, если обратиться к сказанному им позже о содержании этой новой службы:

Наши старцы не внесли никаких изменений в древний порядок псалмов, решив, что следует добавить эту утреннюю службу (*matutinam sollemnitatem*), но отпуст (*missam*) всегда совершался в том же порядке, что и раньше на их ночных собраниях. Ведь гимны, которые в этой стране употребляют на утренней службе в конце ночных бдений (*ad matutinam sollemnitatem in fine nocturnarum vigiliarum*), которые они привыкли заканчивать после петлоглашения и перед рассветом, они поют и сегодня — это псалом 148, начало которого — «Хвалите Господа с небес», и остальные, следующие за ним, но к этой новой службе были отнесены псалмы 50, 62 и 89. Наконец, сегодня по всей Италии, когда заканчиваются утренние гимны, во всех церквах поется 50-й псалом, что — я не сомневаюсь — почерпнуто только из этого источника.⁷²

Этот перевод следует традиционной интерпретации — что эта новая служба является первым часом [*prime*] — и предполагает, что выражение *matutinam sollemnitatem* используется для описания как новой службы, так и ранее существовавшей утренней службы. Но это не единственная и, возможно, не самая естественная интерпретация данного отрывка. Если фраза «в конце ночных бдений» присоединена не к придаточному, а к главному предложению в сложном предложении, то возникает совершенно иной смысл: «Ведь гимны, которые в этой стране употребляют на утренней службе, они поют и сегодня в конце ночных бдений, которые они привыкли заканчивать после петлоглашения и перед рассветом, — это псалом 148...». Теперь у нас противоположность между практикой, обретающейся на родной территории Кассиана в Галлии («в этой стране»), где Псс. 148-150 включены в утреннюю службу, и той, что в Вифлееме, где эти псалмы продолжали употребляться в конце ночных бдений, — точно так же, как в Антиохии согласно Златоусту,⁷³ — в то время как Псс. 50, 62 и 89 были назначены недавно учрежденной утренней службе. Это, в свою очередь, проливает свет на смысл предыдущего отрывка: ведь содержимое западной утренней службы, то есть Псс. 148-150, в Вифлееме находится в завершении

⁷¹ *Изречения египетских отцов* 12.6 (PL 73.941); ср. J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 65.164.

⁷² Кассиан, *О правилах* 3.6.

⁷³ См. с. 92.

ночного бдения, так что Кассиан может говорить об утренней службе там как о «завершаемой одновременно с ежедневным бдением», прежде чем ее устроили в виде отдельной формы. Содержимое этой новой службы явно заимствовано из немонашеской утренней службы: мы уже встречали там Псс. 50 и 62, а Пс. 89 с упоминанием в нем утра в стихе 14 — это естественный выбор и даже мог употребляться в немонашеской форме. Структура же построена по образцу монашеских молитвенных часов в течение дня — с молитвой после каждого псалма; и это ввело ученых в заблуждение: в ней увидели предшественницу первого часа [*prime*].

Рассказ Кассиана проливает некоторый свет и на первоначальное место Псс. 148-150 в ежедневном богослужении. Стало считаться неоспоримым фактом, что эти псалмы всегда составляли ядро утренней службы в кафедральной традиции и были заимствованы из обычаев синагоги. Однако же, как и у многих подобных «фактов», у этого мнения нет никакого более прочного основания, кроме как постоянное повторение ученых — одного вслед за другим. Как мы указывали ранее, свидетельства об употреблении этих псалмов в синагогальной литургии первого века на самом деле весьма шатки,⁷⁴ а заявления об их включении в немонашескую утреннюю службу на Востоке в четвертом веке основаны исключительно на предположениях. С другой стороны, и Кассиан, и Златоуст являются свидетелями того факта, что из этих псалмов состояло окончание монашеского ночного бдения в Сирии и Палестине, а мы не должны забывать, что египетское бдение всегда заканчивалось одним из псалмов, в заглавии которого в Библии, включающей в себя эти псалмы, значилось «Аллилуйя». Таким образом, имеющиеся свидетельства указывают на то, что первоначальное место этих трех псалмов — быть фиксированным завершением ночного бдения — возможно, появляется из практики ранних аскетов, которые прочитывали всю Псалтирь за 24 часа, и таким образом доходили до этих псалмов к концу своего бдения.

Как же тогда они заняли центральное место в утренней службе в последующие столетия? Это нетрудно объяснить. Мы уже видели, как в некоторых местах, например, в Иерусалиме, монашеское бдение переходило непосредственно в утреннюю службу. Такое соприкосновение двух служб очень легко могло привести к тому, что Псс. 148-150 стали восприниматься в качестве начала последней, а не в качестве завершения первой из них, а сильное влияние монашества в Церкви привело к тому, что они были восприняты в качестве начала утренней службы даже и в кафедральной традиции. По-видимому, по всей Италии во времена Кассиана они занимали эту позицию, поскольку в приведенной выше цитате он говорит нам, что там, «когда утренние гимны заканчиваются, поется 50-й псалом во всех церквях», — расположение, которое он снова ошибочно приписывает влиянию вифлеемской утренней службы. Из контекста не может быть никаких сомнений в том, что под «утренними гимнами» он подразумевает Псс. 148-150, и теперь начало службы образуют они, а Пс. 50 — первоначальное начало — следует за ними. Аналогичное расположение обретается в утренней службе халдейского обряда, который, как полагают, во многих отношениях остался ближе к древнему образцу, чем прочие восточные обряды: в будние дни здесь Псс. 148-150 идут перед Пс. 50.⁷⁵ Во всех прочих же известных нам обрядах эти псалмы образуют кульминацию утренней службы, и это, по-видимому, было дальнейшей стадией развития: мы уже видели, что в трактате *О девстве* Пс. 50 перемещен вперед и поставлен в начале всего чина.⁷⁶ Было вполне естественным,

⁷⁴ См. с. 27.

⁷⁵ См. Winkler, 'Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts', p. 305.

⁷⁶ См. с. 90.

что аналогичное движение произошло и в противоположном направлении, так что из Псс. 148-150 сформировалось окончание не только псалмопения бдения, но и всех гимнов и псалмов из объединенных ночной и утренней служб; и опять-таки, влияние монашества на всю Церковь обеспечило вхождение этой практики во всеобщее употребление.

6. Кафедральное богослужение на Западе

Свидетельства о самой ранней форме ежедневного богослужения на Западе ограничены еще в большей мере, чем на Востоке, поскольку мы не располагаем таким полным описанием, как у Эгрии, но вместо этого в качестве источников информации нам приходится полагаться на более фрагментарные упоминания в сочинениях различных авторов, на краткие предписания соборных документов и на литургические тексты гораздо более позднего периода, отражающие весьма продвинутую стадию развития богослужения, из которых почти невозможно вычленить первоначальные элементы. Так, например, о Северной Африке мы имеем лишь самые краткие намеки в трудах Августина (354-430). Он рассказывает нам: «День за днем я встаю, иду в церковь, пою там утренний и вечерний гимны, а третий и четвертый пою у себя дома. Таким образом, каждый день я приношу жертву хвалы и возношу ее перед моим Богом».¹ Отсюда мы узнаем не только о том, что в то время в церквях существовали ежедневные утренние и вечерние службы, но и о том, что они носили исключительно хвалебный характер и что, по-видимому, на данном этапе здесь на каждой службе звучал только один псалом, а не группа псалмов. В другом отрывке Августин говорит о своей матери, которая «ни на один день не пропускала приношения на Твоем алтаре, приходила в Твою церковь дважды в день, утром и вечером, без перерыва, не ради пустой болтовни и бабушкиных сказок, а чтобы услышать Тебя в Твоих словах, а Ты услышал бы ее в ее молитвах».² Упоминание «слов» (*sermonibus*) не обязательно означает, что службы включали в себя чтение: оно может относиться к служению слова в Евхаристии или же, что более вероятно, к слушанию стихов псалмов. С другой стороны, Августин в ином месте говорит, сравнивая ревностного христианина с муравьем, который заготавливает пищу на зиму: «Он ежедневно спешит в церковь Божию, он молится, слушает чтение, поет гимн, обдумывает услышанное».³ Возможно, здесь он имеет в виду посещение ежедневной Евхаристии, хотя прямого ее упоминания нет, или же это могло быть ежедневное собрание для наставления, подобное тем, что во втором и третьем веках существовали в других регионах, как мы обнаружили (а в четвертом веке на Востоке сохранялось во время Великого поста и в послепасхальный период).⁴ Крайне маловероятно, что имеется в виду ежедневное богослужение как таковое, поскольку все остальные свидетельства указывают на то, что до более поздних времен оно не включало в себя чтений — нигде, кроме как в монастырских обычаях Египта.

У Амвросия (ок. 339-397), епископа Милана, кое-что сказано о ежедневной молитве в его регионе. Он ожидает, что христиане будут посещать церковь каждое утро:

Утром поспешите и принесите в церковь первые плоды своей молитвы, а потом, если вас призовут мирские дела, вы сможете сказать: «Предваристе очи мои ко утру поучиться словесем Твоим», — и спокойно отправитесь по своим делам. Как приятно начинать день с гимнов и песней, с Заповедей блаженства, которые читаешь в Евангелии. Как полезно, что вас благословят слова Христа, и когда вы произносите

¹ Августин, *Толкование на Пс.* 49.23.

² *Исповедь* 5.9.

³ *Толкование на Пс.* 66.3.

⁴ См. с. 65, 83.

благословения Господа, вы должны проявлять рвение к какой-либо добродетели, чтобы даже в себе вы могли распознать заслугу божественного благословения.⁵

Единственной неожиданностью здесь является упоминание о чтении Заповедей блаженства в качестве, по-видимому, обычной составляющей утренней службы, чему никаких иных свидетельств у нас нет.⁶ У Амвросия есть и строгие слова для тех, кто пренебрегает своими ежедневными обязанностями:

Горе тем, кто по утрам ищет хмельного, а должен возносить хвалу Богу, предварять свет и молитвой встречать Солнце Правды, которое посещает Свой народ и поднимается для нас, если мы поднимаемся для Христа, а не для вина и крепких напитков. Произносятся гимны, а вы держите ли в руках арфу? Поются псалмы, а вы берете ли в руки лютню или тимпан?⁷

Подобным же образом должно было отмечаться и окончание дня: «Рассвет дня озвучивается псалмом, и псалмом отзывается закат».⁸ Эту вечернюю службу он называет выражениями «вечерняя жертва» и «час каждения»,⁹ намекающими на включение в эту службу Пс. 140 с упоминанием о молитве, подобной каждению и вечернему жертвоприношению, хотя предположение нескольких ученых о том, что в то раннее время в Милане буквально совершалось приношение фимиама, выходит за рамки этого свидетельства.¹⁰ С другой стороны, в одном месте, возможно, содержится упоминание следов древнего регулярного полуденного часа молитвы: Амвросий говорит, что «есть очень много дней, когда точно в полдень можно прийти в церковь для пения гимнов и совершения приношения».¹¹ Это двоякое выражение, как полагают, указывает на то, что самой Евхаристии предшествовала некая служба; а также было высказано предположение, что на этой полуденной службе употреблялся Пс. 118, как это, несомненно, было в более поздней миланской традиции; поскольку Амвросий называет 22 части этого псалма «гимнами», и сравнивает его с «солнцем в полноте своего света, пылающим полуденным жаром», что, возможно, является намеком на время суток, в которое его регулярно произносили.¹²

Амвросий писал метрические гимны для употребления на службах в Милане, но столкнулся с противодействием из-за подозрительности, с которой тогда обычно относились к небиблейским произведениям: по его словам, его критики жаловались, что эти гимны вводили людей в заблуждение.¹³ Как и Августин, он обращает внимание на употребление псалмов не только в церкви, но и в повседневной жизни христиан: «Псалом поется дома и повторяется на улице».¹⁴ Более того, в своей *Исповеди* Августин рассказывает нам, как при Амвросии в Милане развивалось употребление псалмопения: днем и ночью в противодействие арианской ереси совершались особые бдения, о которых «было постановлено, что гимны и псалмы следует петь по обычаю восточных стран, чтобы люди не ослабевали от утомления и печали; и этому обычаю, который сохраняется по сей день, подражают многие, почти все Твои общины по всему миру».¹⁵ Подобное же описание приводится Павлином в его *Житии Амвросия*: «В

⁵ Амвросий, *Изъяснение Пс. 118*, слово 19.32.

⁶ См. Fischer, 'The Common Prayer', p. 114-115.

⁷ *Об Или и посте* 55; см. также *Изъяснение Пс. 118*, слово 19.22, 30.

⁸ *На Пс. 1*, толкование 9; см. также *Шестоднев* 5.12.36.

⁹ *Изъяснение Пс. 118*, слово 8.48; *О девственицах* 3.18.

¹⁰ См., например, Winkler, 'Über die Kathedralvesper', p. 92.

¹¹ *Изъяснение Пс. 118*, слово 8.48.

¹² *Изъяснение Пс. 118*, пролог 1,3. См. F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose* (1935), vol. 2, p. 443-444.

¹³ *Письмо* 21.34.

¹⁴ *На Пс. 1*, толкование 9.

¹⁵ Августин, *Исповедь* 9.7.

это время антифоны, гимны и всенощные бдения впервые стали совершаться в миланской церкви, и приверженность этим службам сохраняется и по сей день не только в этой церкви, но и почти во всех провинциях Запада».¹⁶ Традиционно считалось, что Амвросий привнес сюда с Востока именно обычай антифонного пения, но Хельмут Леб опроверг это мнение, предположив, что вообще-то это нововведение являлось респонсорным псалмопением, — главным образом, на рискованном основании аргумента умолчания: других упоминаний об антифонном пении в трудах Амвросия нет.¹⁷ С другой стороны, с трудом верится, что до этого времени на Западе не был известен респонсорный способ, и представляется вполне вероятным, что новым был не столько сам способ исполнения псалмов, сколько идея в целом — заполнять время бдения псалмопением. Ранее мы уже видели, с каким противодействием столкнулся Василий, когда ввел подобное употребление псалмов на Востоке.¹⁸ Тем не менее, поскольку в своей ссылке на это событие Амвросий упоминает, что бдения включали в себя не только псалмы, но и чтения,¹⁹ то вполне логично заключить, что базовой восточной моделью послужило еженедельное всенощное бдение, которое состояло как из антифонных, так и из респонсорных псалмов, и из чтений.

У нас есть свидетельства, что в этот период бдения этого типа совершались на более регулярной основе в Ремесиане, на территории нынешней Югославии. Епископ этого города Никита, умерший вскоре после 414 г., в своих сочинениях рассказывает о бдениях, состоящих из псалмов, чтений и молитв. Эти бдения продолжались «часть ночи» по субботам и воскресеньям и против них выступали те, кто считал их «излишними, бесполезными или, что еще хуже, предосудительными».²⁰ Исходя из этого противостояния, кажется вероятным, что подобные бдения не были характерны для этого региона, но опять-таки были введены в подражание восточной практике, поскольку Ремесиана находится на главном пути между Востоком и Западом и, без сомнения, скорее подвержена влиянию Востока, чем остальной Запад. С другой стороны, Никита также говорит, что знает «некоторых, не только в нашей части света, но и на Востоке, которые считают пение псалмов и гимнов излишним и неподходящим для божественной религии»;²¹ а это значит, что даже на Востоке совершение подобных регулярных бдений могло и не быть широко распространенным вдали от мест, находящихся под сильным влиянием монашества, как мы и предполагали ранее;²² и, конечно же, все прочие свидетельства о их восприятии на Западе происходят из монашеской среды.²³ Единственные встречающиеся в кафедральной традиции Запада бдения — это бдения, совершаемые накануне праздников в подражание пасхальному;²⁴ и весьма вероятно включение в них псалмопения, что является почти повсеместным обычаем, который Августин и Павлин приписывают влиянию Амвросия.

По всей остальной Италии, за исключением Милана, в этот период у нас есть лишь несколько разрозненных упоминаний о ежедневном богослужении. В

¹⁶ Павлин, *Житие Амвросия* 13.

¹⁷ Helmut Leeb, *Die Psalmodie bei Ambrosius* (Vienna 1967), p. 91-113.

¹⁸ См. с. 89.

¹⁹ *Письмо* 20.11-13.

²⁰ Никита Ремесианский, *О бдениях* 1,3; см. также *О благе псалмопения* 12: критич. изд. в А. Е. Вурм, *Niceta of Remesiana: his Life and Works* (1905), p. 55-82.

²¹ *О благе псалмопения* 2.

²² См. с. 81.

²³ См. с. 113 и далее.

²⁴ Ссылки в J. A. Jungmann, *Pastoral Liturgy* (1962), p. 109-110; см. также Григорий Турский, *История франков* 7.22.

повествовании о смерти Павлина, написанном Уранием в пятом веке, упомянуто о совершении утрени (*matutinum*) и о «времени вечернего служения» (*lucernariae devotionis tempus*).²⁵ Имеется также цитированное ранее высказывание Кассиана,²⁶ что в Италии Псс. 148-150 предшествовали Пс. 50 на утренней службе; значит, в его родной Галлии порядок был другим; а Арнобий Младший, африканский монах пятого века, говорит, что Пс. 148 пели по всему миру на рассвете.²⁷ Как мы увидим, в постановлениях некоторых галликанских соборов говорится об употреблении ответа *Kyrie eleison* в римском богослужении, а в более поздних сакраментариях содержатся коллекты для утреннего и вечернего часов, по крайней мере некоторые из которых, возможно, входили в заключительные молитвы ежедневных служб с давних времен.

Что касается богослужения в Галлии и Испании, то наша информация в основном почерпнута из канонов различных поместных соборов; хотя к этим свидетельствам следует относиться с некоторой осторожностью, отчасти потому, что юрисдикция некоторых соборов распространялась на очень ограниченную географическую область, а отчасти потому, что у нас нет уверенности, отражают ли их постановления происходившее в церквях на самом деле: сам тот факт, что они сочли необходимым установить правила для богослужения, подразумевает наличие в реальной литургической практике значительного разнообразия, которое, как считалось, требовало ограничения; а из факта частого повторения таких правил на последующих соборах видно, что они не всегда достигали желаемого единообразия в традиции, но отдельные церкви продолжали следовать собственным, наверное, весьма разным обычаям. Так, в 15-м каноне Собора в Ване, в Бретани, (465) указано: «В нашей провинции должен быть единый чин и обычай псалмопения»; 1-й канон Собора в Жироне (517) требует: «И самому чину мессы, равно как и обычаю псалмопения и служения, которые соблюдаются в столичной церкви, должны следовать во всей провинции Таррагона»; аналогичное предписание содержится в 27-м каноне Собора в Эпаоне того же года; а Собор в Браге (561) в 1-м каноне постановил, что «на утренней и вечерней службах следует соблюдать один и тот же порядок псалмопения; и никакие индивидуальные вариации или монашеские обычаи не должны включаться в церковный устав». Призывы к единообразию продолжались и в VII веке: IV Собор в Толедо (633) требовал: «Во всей Испании и Галлии должен соблюдаться один и тот же способ молитвы и псалмопения, совершения мессы, вечерни и утрени» (2-й канон); и это же повторил XI Собор в Толедо в 675 г. (3-й канон).

Самое раннее свидетельство о богослужении в этом регионе относится к I Собору в Толедо в 400 г., который постановил, что *люцернорий* может проводиться только в церкви, если присутствует епископ, священник или диакон (9-й канон). Здесь, по-видимому, подразумевается, что до этого возжигание лампы по-прежнему исполнялось как домашний обряд, наряду с его совершением в церкви, но теперь появилось стремление поставить его под церковный контроль. 14-й канон Собора в Ване предписывает отстранять от причастия сроком на семь дней городского священнослужителя, который пропускает «утренние гимны» (*matutinis hymnis*) без уважительной причины, а 14-й канон II Собора в Орлеане (533) предписывает, чтобы священнослужители, которые не присутствовали, когда того требовали обязанности, были отстранены от служения. Вполне возможно, что существовал распорядок, согласно которому духовенство церкви по очереди совершало ежедневные службы, поскольку, согласно 7-му канону Собора в Таррагоне (516), в сельских церквях, где были как

²⁵ Ураниус, *Письмо 4* (PL 53.861-862).

²⁶ См. с. 95.

²⁷ Арнобий Младший, *Коммент. на Пс. 148*.

священник, так и диакон, а также и другие клирики младших чинов, эти священник и диакон могли поочередно через неделю отвечать за утреннюю и вечернюю службу. Однако по субботам на вечерней службе должны были появиться все клирики, чтобы в воскресенье определенно присутствовать; и III Собор в Орлеане (538) требовал, чтобы на вечерней службе по главным праздникам присутствовали все священники (14-й канон). Разрешение диакону совершать ежедневные службы представляет собой шаг вперед по сравнению с ситуацией, с которой мы столкнулись в Иерусалиме, где молитвы всегда произносил епископ или священник, а диаконы произносили только призывы.

В 30-м каноне Собора в Агде 506 г. подробно изложен порядок, соблюдаемый в ежедневных богослужениях:

Поскольку порядок в Церкви должен соблюдаться всеми в равной степени, необходимо позаботиться о том, чтобы — так же, как и везде — после антифонов епископы или священники читали коллекты по порядку; чтобы утренние и вечерние гимны пелись ежедневно; чтобы в конце утренней и вечерней служб (*missarum*) после гимнов произносились *capitella de psalmus*; и чтобы после заключительной молитвы епископ на вечерне отпускал людей благословением.

В этом каноне ряд деталей требует подробного рассмотрения. Выражение «так же, как и везде» (*sicut ubique fit*) не следует понимать слишком буквально, но все же в нем подразумевается, что в этом регионе существовала для структуры службы определенная норма, к которой можно было бы обратиться. Указание о том, что «после антифонов епископы или священники должны читать коллекты по порядку» (*post antiphonas collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur*), очень напоминает описанную у Эгерии монашескую службу в Иерусалиме, где тоже после каждого псалма священник читал молитву.²⁸ Как и в Иерусалиме, каждой коллекте, по-видимому, предшествовал и произносимый диаконом призыв: Цезарий, епископ Арля с 502 по 542 гг., председательствовавший на этом соборе, рассказывает в одной из своих проповедей, как диакон произнес: «Преклоним колена».²⁹ До наших дней дошел ряд уцелевших сборников таких «коллект псалмов» из разных регионов Запада: Испании, Африки и Италии;³⁰ и, как правило, в этих молитвах взяты стих или фраза из псалма и развиты христианским их толкованием.³¹ Обычай добавлять коллекты к псалмам и песням на службе часто считается неотъемлемой частью кафедральной традиции. Однако, поскольку все наши самые ранние свидетельства их употребления — монашеские, а в ранней кафедральной традиции Востока полностью отсутствуют какие-либо упоминания о них, то более вероятным представляется, что эта практика была заимствована мирской церковью из монашеского обычая. Такое монашеское влияние на кафедральную традицию не должно нас удивлять, если вспомнить, что не только Цезарий, но и многие другие епископы сами были монахами; и поэтому мы должны остерегаться склонности ученых представлять, что на Западе перед нами остатки «чистой» кафедральной традиции. И в самом деле, по крайней мере, частично цель этого канона Агды могла состоять в том, чтобы добиться внедрения этого монашеского обычая в мирское богослужение; и в двух своих проповедях Цезарий, по-видимому, подразумевает, что миряне неохотно присоединялись к молитве после псалма, — вероятный признак, что здесь им виделось новшество в их традиции; или же тут только свидетельство того, что они становятся ленивыми и невнимательными во

²⁸ См. с. 72.

²⁹ Цезарий, *Проповедь* 77.

³⁰ См. Louis Brou (ed.), *The Psalter Collects from V-VIth Century Sources* (1949); Jorge Pinell, *Liber Orationum Psalmographus* (Barcelona 1972: Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica IX).

³¹ См. Crichton, p. 86-87.

время службы.³² Из самого канона неясно, следует ли понимать термин «антифон» в более общем смысле — в качестве относящегося к респонсорному пению, как в Иерусалиме, или же он обозначает собственно антифонное псалмопение. Однако же, поскольку в составленных Цезарием монашеских правилах это слово употребляется в последнем значении,³³ то вполне вероятно, что и здесь оно имеет тот же смысл. Аналогичным образом, поскольку в этих правилах антифонные псалмы обычно фиксированы, а не просто взяты в последовательном порядке из Псалтири, то и здесь, вероятно, имело место то же самое.

«Утренние и вечерние гимны следует петь ежедневно» (*hymni matutini vel vespertini diebus omnibus decantentur*). Здесь мы, очевидно, подходим к самому ядру служб, но что это были за гимны? Хотя некоторые ученые пришли к выводу, что имелись в виду метрические гимны,³⁴ но на самом деле это маловероятно. По причинам почитания божественного вдохновения Псалтири и подозрительного отношения к неканоническим сочинениям, часто воплощавшим еретические верования, с чем мы уже сталкивались на Востоке и в Милане,³⁵ метрические гимны на Западе завоевывали признание медленно; а 12-м канонам Собора в Браге в 561 г. было запрещено петь в церкви какие-либо «поэтические произведения». По-видимому, в монашеских кругах они были приняты раньше, чем в мирской практике; и II Собор в Туре (567), на который очень сильно повлияло монашество, заявил, что «помимо Амвросиевых гимнов, которые есть в нашем каноне, можно петь и другие достойные, если поименованы их авторы» (23-й канон), а IV Собор в Толедо в 633 г. изменил прежнюю позицию Собора Браги и приветствовал употребление небиблейских произведений (13-й канон). Как мы уже отмечали,³⁶ псалмы обычно обозначались как «гимны», и Юнгманн в своем исследовании утренней службы этого региона утверждал, что под выражением *hymni matutini* подразумевались Псс. 148-150.³⁷ Мы уже видели, как Кассиан называл эти псалмы «утренними гимнами» и указывал, что они употреблялись не только в Италии, но и в его родной Галлии;³⁸ и позже мы увидим, что в VI веке в этом регионе они сохранились в качестве постоянной части монашеской утренней службы.³⁹ Еще одно подтверждение их места в мирской утренней службе приводит Григорий Турский (ок. 540-594), который рассказывает, как его дядя Галл, епископ Оверни, услышал доносившееся из церкви воскресным утром псалмопение, и когда ему сказали, что поют *Benedictio* (т.е. *Благословите*), то он сам прочитал Пс. 50, *Benedictio*, *Alleluiaticum* и *capitellum* и завершил утреннюю службу.⁴⁰ Под *Alleluiaticum* следует понимать Псс. 148-150, а Пс. 50 и песнь, предположительно, составляли, по крайней мере, часть упомянутых в Агде *antiphonae*, если этот собор предполагал дальнейшие монашеские добавления к этому кафедральному ядру. Цезарий говорит нам в проповедях, что Пс. 50 был обычным ежедневным компонентом утренней службы,⁴¹ а *Благословите* было праздничным добавлением: «Вы слышали в *Благословите* и каждый праздничный день слышите, когда они произносятся, как

³² Проповедь 76, 77.

³³ См. с. 112 и далее.

³⁴ См., например, Н. G. J. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth century* (Rome 1950), p. 115.

³⁵ См. с. 84, 99.

³⁶ См. с. 75.

³⁷ Jungmann, *Pastoral Liturgy*, p. 134-135.

³⁸ См. с. 95.

³⁹ См. с. 112.

⁴⁰ Григорий Турский, *Житие отцов* 6.7.

⁴¹ Проповедь 134.1.

всё небесное и земное восхваляет Бога».⁴² В будние дни его вполне могло заменять *Te Deum*, поскольку в 1-м каноне Собора в Барселоне (ок. 540) говорится, что Пс. 50 следует произносить «перед песнью», как если бы какая-либо песнь была обычным элементом службы; а в письме Киприана, епископа Тулонского, к Максиму, епископу Женевскому, написанном где-то между 524 и 533 гг., говорится о *Te Deum*: «Мы ежедневно произносим в этом гимне, который приняла и поет каждая церковь во всем мире...».⁴³ И опять-таки к выражению «каждая церковь во всем мире» следует относиться с осторожностью, но все же в нем подразумевается, что употребление этого гимна было широко распространено в регионах, известных автору письма. Что имелось в виду под «вечерними гимнами» — еще более проблематично, поскольку нет очевидного эквивалента Псс. 148-150. Винклер попыталась найти следы первоначального регулярного употребления Пс. 140 в позднейшей мозарабской традиции,⁴⁴ но свидетельства не очень убедительны, и конечно же, в более ранних сочинениях о нем нет упоминаний. Цезарий, с другой стороны, ссылается на употребление Пс. 103 в дуодециме — монашеское название вечерней службы: «Этот псалом, дорогие друзья, который произносится во всем мире как в церквях, так и в монастырях на дуодециме, настолько хорошо известен всем, что большая часть человечества знает его наизусть».⁴⁵ Хотя в источниках этого периода полностью отсутствует какое-либо упоминание о возжигании светильника, но свидетельства более поздних текстов⁴⁶ позволяют предположить, что оно сохранялось, по крайней мере, в праздничных случаях.

Упомянутые в каноне Агды *capitella de psalmis* представляют собой стихи, взятые из Псалтири и употребляемые в форме версикулов с ответами, — что в римской традиции стало называться *preces*, — и являются остатками ходатайств, которые когда-то составляли значительную вторую половину раннего кафедрального богослужения. Ученые выделили два разных типа существовавших в VI веке *capitella* и назвали их галликанскими и кельтскими — соответственно регионам, в которых были найдены самые ранние образцы каждого типа, хотя на самом деле они представляют собой две разные стадии эволюции одного и того же типа молитвы. Мы видели, что в Иерусалиме ходатайства на вечерней службе представляли собой серии прошений, на каждое из которых произносился ответ Κύριε ἐλέησον, а вся ектения завершалась молитвой [*collect*].⁴⁷ По-видимому, такой же была самая ранняя практика в Риме. В «кельтской» ее версии, самый ранний пример которой можно найти в монашеской службе Колумбана конца шестого века,⁴⁸ ответ *Kyrie* заменяется отдельными стихами из псалмов, тогда как в «галликанской» полностью опущены прошения, а стихи псалма просто следуют один за другим, будучи разделенными каждый в настоящее время на версикул и ответ, с коллектой в конце ряда, как предписано в Агде.⁴⁹

Из постановлений более поздних соборов видно, как постепенно расширялась установленная в Агде форма. 10-й канон Собора в Жироне (517) предписал ежедневно добавлять молитву Господню в конце утренней и вечерней служб, но это нововведение, по-видимому, не сразу получило признание,

⁴² Проповедь 69.

⁴³ Цит. по Burn, *Niceta of Remesiana*, p. cviii.

⁴⁴ Winkler, 'Über die Kathedralvesper', p. 86f.

⁴⁵ Проповедь 136.1.

⁴⁶ См. Winkler, 'Über die Kathedralvesper', p. 84f.

⁴⁷ См. с. 73.

⁴⁸ См. с. 114.

⁴⁹ См. J. B. L. Tolhurst, *The Monastic Breviary of Hyde Abbey*, vol. 6 (1942), p. 19f.

поскольку 10-й канон IV Собора в Толедо (633) подверг критике тех священников, которые произносили ее только по воскресеньям, и потребовал, чтобы ее употребляли ежедневно. Включение сюда молитвы Господней, по-видимому, является подражанием монашеской практике. Ранее мы видели, что в Иерусалиме считалось необходимым, чтобы коллекты на монашеской службе произносили священники, а позже увидим, что в западной монашеской традиции, вероятно, из-за частого отсутствия священника, стало обычаем, чтобы заключительной молитвой службы вместо коллекты была молитва Господня.⁵⁰ Несомненно, со временем отсутствие молитвы Господней в кафедральной традиции стало восприниматься как недостаток по сравнению с монашеским богослужением, и поэтому она была добавлена в конце коллекты. 3-й канон II Собора в Везоне (529) добивался введения обычая произносить *Kyrie eleison*, уже принятого «не только Апостольским престолом, но и во всех провинциях Востока и Италии», и предписывал его употребление на утренней и вечерней службах, и на мессе. И опять-таки это иностранное новшество, по-видимому, не встретили с большим энтузиазмом, поскольку у нас нет никаких следов его принятия, за исключением монашеских чинов Аврелиана.⁵¹ Этот собор постановил также: «Поскольку не только при Апостольском престоле, но и по всему Востоку, по всей Африке и Италии по причине лжи еретиков, которые богохульно утверждают, что Сын Божий не всегда существовал вместе с Отцом, но появился впоследствии, во всех заключениях [псалмов] после *Gloria* произносится "как было в начале...", то это же должно произноситься и во всех наших церквах» (5-й канон). Однако же более века спустя в Испании из 13-го и 15-го канонов IV Собора в Толедо (633) обнаруживается, что формулировка *Gloria* в конце псалмов была следующей: «Слава и честь Отцу, и Сыну, и Святому Духу, мир бесконечный». Наконец, 2-й канон Собора в Барселоне (540) предписывал, чтобы утренняя служба, как и вечерняя, завершалась благословением.

До сих пор факты свидетельствовали о том, что западные утренняя и вечерняя службы в значительной степени были сходны со встречающимися на Востоке; и не было ни малейшего признака, что они обычно включали в себя какое-либо чтение Священного Писания. Юнгманн, однако же, полагал, что галликанская утренняя служба все-таки включала в себя ежедневное чтение из Библии; и пришел он к этому выводу почти полностью на основании свидетельств из проповедей Цезария.⁵² Нельзя отрицать, что Цезарий действительно упоминает утреннюю службу, на которой было чтение Священного Писания, а часто и проповедь; но это не означает с необходимостью, что в этом регионе чтение было обычным делом для рядового кафедрального богослужения. Мы уже высказывали предположение, что монашеское происхождение Цезария, возможно, в какой-то степени повлияло на ту форму богослужения, которую он поддерживал в Агде; есть и иные свидетельства того, что он пытался внедрить монашеские обычаи в богослужение, которым руководил: согласно его биографу, в его кафедральном соборе ежедневно пелись часы — терция, секста и нона;⁵³ и в своих проповедях он призывает людей посещать эти службы, особенно в Великий пост.⁵⁴ Более того, он употребляет термин *vigilia* для обозначения утренней службы, а это значит, опять-таки, что он стоял не за обычную утреннюю службу, а за расширенную ее версию, содержащую в себе характерные детали монашеского

⁵⁰ См. с. 72, 117.

⁵¹ См. Edmund Bishop, *Liturgica Historica* (1918), p. 126-127; W. S. Porter, *The Gallican Rite* (1958), p. 22-23. Об Аврелиане см. p. 113.

⁵² Jungmann, *Pastoral Liturgy*, p. 135f.

⁵³ Цезарий, *Житие* I.13.

⁵⁴ *Проповедь* 86.5; 196.2.

бдения, которое в Галлии, как мы увидим, включало в себя чтение Библии.⁵⁵ Упоминания в проповедях говорят о том, что, хотя такие бдения проводились круглый год, но особенно Цезарий поощрял мирян посещать их во время Великого поста, а также в Адвент; и что состояли они из псалмов, за которыми следовали коллекты на монашеский манер и «священные чтения», *lectiones divinas*, а также обычные утренние гимны.⁵⁶ Он также пытался убедить людей принять подобную практику у себя дома и часть зимних ночей использовать для чтения Библии или, по крайней мере, соблюдать в качестве великопостного обычая: «Когда ночи станут длиннее, кто же будет так долго спать, что не сможет либо сам прочитать, либо послушать, как другие читают *lectionem divinam* в течение трех часов?»⁵⁷ Если это покажется довольно сложной задачей, следует помнить, что до появления электрического освещения относительно немного было таких дел, которые можно было бы выполнять в течение долгих часов темноты. Поскольку на бдение они должны были собираться раньше, чем на обычную утреннюю службу, то, по крайней мере, некоторые из мирян, по-видимому, не приветствовали удлинение своего традиционного обычая и продолжали придерживаться обычного времени, так что Цезарий порицал их как за опоздание ко бдению, так и за уход, «когда начнется чтение слова Божьего».⁵⁸ Если надлежало быть и проповеди, которая была в самом конце утренней службы,⁵⁹ то бдение сокращалось, а сама утренняя служба, в начале которой стоял Пс. 50, начиналась раньше, так что служение все равно могло завершиться в обычное время.⁶⁰ Эта проповедь вполне могла быть пережитком епископской *катехизации* после утренней службы, что мы видели ранее на Востоке; и, подобно тому, проповеди, которые, как было сказано, Цезарий часто произносил на вечерней службе, могут быть остатками послеполуденного служения слова во дни стояний, которые теперь слились с самой службой, как это в конечном итоге произошло и на Востоке.⁶¹

Влияние монашества на кафедральное богослужение в этот период никоим образом не ограничивалось Арлем. Согласно Григорию Турскому, Инъюриоз, епископ Турский (с 529 по 546), в своем кафедральном городе ввел в ежедневный цикл терцию и сексту,⁶² а Собор в Туре в 567 г. стремился ввести монашеский курс псалмопения (18-й канон). В пятом веке епископы Осера учредили в своем кафедральном соборе ежедневные бдения, которые совершались по очереди разными церковными и монашескими общинами города.⁶³ Мы уже видели, как на Востоке в 528 г. император Юстиниан возложил на противящееся духовенство обязанность принимать участие в монашеском бдении, а также в утренней и вечерней службах;⁶⁴ и мы обнаруживаем, что такая же обязанность была возложена на духовенство в некоторых частях Запада почти в то же время — где-то между 523 и 532 гг. Фульгенций, епископ Руспы в Северной Африке, потребовал, чтобы его духовенство «присутствовало на ежедневных бдениях, а

⁵⁵ См. с. 113 и далее.

⁵⁶ *Проповедь* 72; 86.5; 188.6; 196.2, 4.

⁵⁷ *Проповедь* 6.2.

⁵⁸ *Проповедь* 76.3.

⁵⁹ *Проповедь* 212.6: *matutinis explicitis*.

⁶⁰ Безусловно, правильна эта интерпретация *Проповеди* 76.3 («когда предстоит проповедь, давайте Пс. 50 прочитаем раньше, чтобы выходить из церкви не позже, но всегда в обычное время»), а не странное заключение Юнгмана: «В те дни, когда проповедь следует за чтением, он разрешает произнести этот псалом ранее. В противном случае, псалом, очевидно, произносился после чтения» (*Pastoral Liturgy*, p. 137). См. также *Проповедь*. 118.1.

⁶¹ Цезарий, *Житие* I.45. См. с. 82.

⁶² Григорий Турский, *История франков* 10.31.15.

⁶³ *De gestis episcoporum Antissiodorensium*, PL 138.231-235; 243-245.

⁶⁴ См. с. 93.

также на утренних и вечерних молитвах»;⁶⁵ а согласно *Cautio Episcopi* из *Liber Diurnus*, который был составлен самое позднее в 559 г.,⁶⁶ епископ, посвященный в сан в Риме, должен был пообещать, что будет «каждый день совершать бдение в церкви с первого петлоглашения до утра со всем своим духовенством».⁶⁷ Здесь это требование было не более популярным среди духовенства, чем на Востоке, и в декреталии VI века явлены протесты духовенства пресвитерской церкви в Риме против введения этих ежедневных бдений в число их обязанностей.⁶⁸

Тем не менее, таково было господство монашества в Церкви, что в конце концов монашеское богослужение восторжествовало над кафедральным, а последнее все более и более подчинялось первому, пока, в конечном счете, не было полностью вытеснено им на Западе. Такие изменения в богослужении означали, что, хотя миряне и могли в течение еще некоторого времени продолжать посещать службы, — по крайней мере, иногда, — но все же из-за умножившегося ряда употребляемого теперь псалмопения и усложняющейся музыки, не говоря уже об увеличивающемся разрыве между древней латынью литургии и новой народной латынью повседневного обихода, им стало все труднее принимать такое же активное участие, как раньше; и все чаще они становились слушателями и зрителями поющих службу монашествующих и профессионального духовенства, и, по словам Цезария, стали склонными проводить службу, сплетничая между собой.⁶⁹ Он жалуется также, что с запоминанием и пением дьявольских любовных песен у них проблем нет, а значит, они в состоянии выучить «несколько антифонов», также как и Псс. 50 и 90.⁷⁰ Очевидно, ему удалось побудить людей принять более активное участие и присоединиться к пению псалмов и гимнов,⁷¹ но этот успех был лишь временным: эффект монашества сказался в том, что кафедральному богослужению как народной молитве пришел конец. Как заметил Бальтазар Фишер, «мы свидетели наступления Средневековья».⁷²

⁶⁵ Ferrandus, *Vita Fulgentii* 29.59.

⁶⁶ См. de Vogüé, RB 5, p. 468, n. 59.

⁶⁷ Th. Sickel, *Liber Diurnus Romanorum Pontificorum* (Vienna 1889), LXXIV.

⁶⁸ E. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici* (Leipzig 1879), vol. I, p. 316.

⁶⁹ *Проповедь* 72.1.

⁷⁰ *Проповедь* 6.3.

⁷¹ Цезарий, *Житие* I.15.

⁷² Fischer, 'Common Prayer', p. 113.

7. Монашеское богослужение на Западе

Западное монашество выросло из восточного, а следовательно, его формы ежедневной молитвы были заимствованы из восточных. Вероятно древнейший из дошедших до нас официальных уставов западного монашества — *Ordo monasterii*, который представляется частью того, что традиционно называли «Правилами св. Августина». Его фактическое происхождение было предметом некоторых споров, и часто выдвигалось предположение об италийском или даже галликанском его происхождении, но последний издатель устава Люк Верхейен предположил, что все-таки *Ordo monasterii* происходит из Северной Африки и был составлен одним из последователей Августина в середине V века.¹ Для ежедневной службы в нем предписывается:

На утрени должно произнести три псалма: 62, 5 и 89. На терции первый псалом должен быть произнесен респонсорно, затем два антифона, чтение и заключительная молитва (*completorium*); точно так же в сексте и в ноне; но на люцернории один респонсорный псалом, четыре антифона, затем один респонсорный псалом, чтение и заключительная молитва. В удобное время после люцернории произносятся чтения, тогда как все сидят, а после этого перед сном читаются обычные псалмы. На ночных молитвах в ноябре, декабре, январе и феврале должно быть двенадцать антифонов, шесть псалмов и три чтения; в марте, апреле, сентябре и октябре — десять антифонов, пять псалмов и три чтения; в мае, июне, июле и августе — восемь антифонов, четыре псалма и два чтения.²

Здесь сильное сходство с описанным Кассианом восточным образцом. Распределение троек псалмов по службам — на третий, шестой и девятый часы — по его мнению является универсальной практикой Востока, а ночная служба, в самой короткой своей форме, соответствует египетскому порядку двенадцати псалмов и двух чтений.³ Утренняя служба очень похожа на введенную в Вифлееме, по словам Кассиана, и явно не соответствует образцу, по которому устроены остальные службы, поскольку для нее указаны фиксированные псалмы и, по-видимому, в ней нет чтения и заключительной молитвы. Все говорит о том, что она — более позднее дополнение, введенное уже после установления прочей схемы; и тем самым подтверждается наше давнее утверждение, что утренняя служба не входила в состав первоначального ежедневного цикла восточного монашества.⁴ Повечерие, которое также не являлось частью официального ежедневного цикла на Востоке, здесь аналогично состоит только из фиксированных, но неуказанных псалмов и не содержит заключительного чтения и молитвы, тогда как вечерняя служба, с другой стороны, несмотря на название «люцернорий», является вполне монашеской службой, соответствующей структуре прочих дневных часов, только с удвоенным псалмопением. Может быть, это удвоение на вечерней службе тоже было восточным обычаем, о котором у нас нет подробных свидетельств? Однако же, выбор псалмов для утренней службы не совсем совпадает с вифлеемским согласно Кассиану — Пс. 50, 62 и 89. Верхейен утверждает, что подлинная вифлеемская традиция сохранена здесь, а

¹ Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin* (Paris 1967), vol. 2, p. 125-174.

² *Ordo monasterii* 2, in Verheijen, vol. 1, p. 148-150.

³ См. с. 86, 93.

⁴ См. с. 94.

Кассиан включил Пс. 50 по ошибке, из желания объяснить, как этот псалом попал в италийскую утреннюю службу;⁵ но, по крайней мере, столь же вероятным представляется предположение, что изменение в вифлеемский образец внес составитель правила, дабы собрать такой ряд псалмов, который считал более подходящим. Интересно, что Пс. 5 указан вне прямого порядка чисел, и Вергейен предположил, что порядок 62-5-89 вместо более естественного 5-62-89 был выбран намеренно, дабы отразить развитие мысли в трех псалмах: начиная «от света» («*de luce*»; Пс. 62.1), продолжая «утром» («*mane*»; Пс. 5.3), и заканчивая упоминанием вечера и краткости человеческой жизни в Пс. 89.⁶

С другой стороны, хотя эти службы, по-видимому, основаны на восточной модели, но они претерпели и другие изменения, помимо порядка псалмов на утрени. За исключением утрени и повечерия, все они включают в себя как антифонные, так и респонсорные псалмы, а также чтение Священного Писания. В Восточной традиции, как мы видели, службы обычно не включали в себя никаких чтений, за исключением Египта, где к вечерней и ночной службам были прикреплены два чтения; а единственное место, где встречается сочетание антифонного псалмопения, респонсорного псалмопения и чтений, — это еженедельное всенощное бдение в Сирии и Палестине.⁷ Поэтому было высказано предположение, что форма этого бдения оказала большое влияние на структуру ежедневных служб в *Ordo monasterii*.⁸ Если это так, то составитель отказался от встречающегося на Востоке равного разделения антифонных и респонсорных псалмов в пользу преобладания одних над другими, и всегда в одном и том же соотношении — два антифонных псалма на один респонсорный. Такое устройство, возможно, было вызвано желанием сохранить традиционное количество псалмов в дневных часах — по три. Он также отказался от восточной практики многократного повторения этого сочетания, а вместо нее, — очевидно, используя в качестве основы египетский образец из двенадцати псалмов и двух чтений, — добавил точные указания относительно того, как продолжительность ночной службы и различные элементы в ней должны варьироваться в зависимости от изменения продолжительности ночи в течение года, — в отличие от Востока, где обычная ночная служба либо оставалась постоянной в течение всего года, либо была гораздо более неопределенной по продолжительности. При этом он старался, насколько было возможно, поддерживать одинаковое соотношение между количеством псалмов и количеством чтений (12/2; 15/3; 18/3) и аналогичным образом для дневных служб предписал только одно чтение, чтобы сохранить в них примерно одинаковое соотношение псалмов и чтений. Все это свидетельствует о более точном, математическом и законодательном мышлении Запада, что, как мы увидим, является главной особенностью прочих западных монашеских богослужебных систем.

Но в прочих регионах Запада отказались от относительной простоты, явленной в этом документе; и мы обнаруживаем широкий спектр вариаций в различных монашеских системах и значительную проработку содержания каждой службы, особенно — в галликанском и мозарабском регионах, где проявилась также и тенденция к увеличению числа служб в ежедневном цикле; так что в некоторых местах даже предпринимались попытки поддерживать более или менее непрерывный круг богослужений, в котором службы следовали одна за другой

⁵ Verheijen, vol. 2, p. 136.

⁶ Ibid., vol. 1, p. 163; vol. 2, p. 136.

⁷ См. с. 81.

⁸ Heiming, p. 109-113.

каждый час в течение дня.⁹ Кассиан указывает, что уже в его время существовало разнообразие практики:

Мы обнаружили, что многие в разных странах по прихоти своего ума (и в самом деле имея, как говорит Апостол, «ревность по Богу, но не по разуму») установили для себя различные правила и порядки в этом деле. Ибо некоторые предписали, чтобы каждую ночь произносилось по 20 или 30 псалмов и чтобы они удлинялись музыкой антифоного пения, а также добавлением некоторых модуляций. Другие даже пытались превзойти это число. Некоторые употребляют восемнадцать. И таким образом, мы обнаружили, что в разных местах установлены разные правила, а систем и предписаний, которые мы видели, почти столько же, сколько монастырей и келий, которые мы посетили. Есть также те, кому кажется правильным, чтобы в дневных молитвенных службах — терции, сексте и ноне — количество псалмов и молитв точно соответствовало номеру часа, в который совершается служба Господу. Некоторые сочли уместным, чтобы на каждую службу дня было отведено по шесть псалмов.¹⁰

Монашеская практика Южной Галлии VI века раскрывается нам в составленных Цезарием правилах для монахов и монахинь Арля, в которых указания, касающиеся ежедневного богослужения, взяты, по словам автора, «по большей части» из устава монастыря в Леринсе.¹¹ Несмотря на протяженность и сложность, эти указания не очень систематизированы и часто являются неточными или даже противоречивыми. Впоследствии правила были расширены и в некоторой степени разъяснены для нас его преемником Аврелианом, епископом с 546 по 553 гг.¹² В этих правилах количество ежедневных служб увеличилось до девяти: ночная служба под названием ноктурны, утренняя, прима, терция, секста, нона, люцернарий, дуодецима и повечерие (последнее упоминается только Аврелианом и, очевидно, во времена Цезария не считалось официальной частью цикла). Это первое несомненное появление примы, и у Цезария она является особенностью только лишь праздничного богослужения, а частью обычной повседневной схемы становится только у Аврелиана. Похоже, что ее введение имело ту же цель, что и *novella sollemnitatis* в Вифлееме, — положить конец традиционному обычаю после подъема на ночную службу отходить ко сну еще на некоторое время, поскольку Аврелиан указывает, что «после утренних молитв не следует возвращаться ко сну, но когда утренняя завершена, следует немедленно произнести приму, и тогда надлежит быть времени для чтения у всех до третьего часа».¹³ Однако же практика вторичного времени для сна, которую ранее критиковал Кассиан,¹⁴ в иных местах Галлии и Испании продолжала процветать в седьмом веке и даже позже.¹⁵

Включение в цикл вместе с люцернарием и другой вечерней службы двенадцатого часа — дуодецимы — вызывает интерес и наводит на мысль о том, что здесь произошло слияние двух традиций — монашеской и мирской. Дуодецима, как мы увидим, по структуре идентична ночной службе и, таким образом, она явно монашеского происхождения; тогда как утренняя и люцернарий от всех других служб дня, за исключением повечерия, отличаются тем, что к ним

⁹ См., например, W. C. Bishop & C. L. Feltoe, *The Mozarabic and Ambrosian Rites* (Alcuin Club Tracts XV, 1924), p. 62-66.

¹⁰ Кассиан, *О правилах* 2.2.

¹¹ *Caesarius, Regula ad Monachos* XX, XXI, XXV; *Regula Virginum* 66-69 в G. Morin (ed.), *Sancti Caesarii Opera*, vol. 2 (Maredsous 1942); англ. пер. в M. C. McCarthy, *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles: a translation with a critical introduction* (Catholic University of America Studies in Medieval History, New Series, vol. 16. Washington, D.C., 1960).

¹² Aurelian, *Regula ad monachos: ordinem quo psallere* (PL 68.393-396); *Regula ad virgines: ordinem quo psallere* (PL 68.403-406).

¹³ Aurelian, *Regula ad monachos* 28.

¹⁴ Кассиан, *О правилах* 2.13; 3.5.

¹⁵ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 427-428.

не приложено чтение, а содержание утрени и, вероятно, люцернария фиксировано и неизменно. Более того, как мы увидим, псалмы на этих двух службах поются иначе, чем на остальных, — «с антифонами». Таким образом, мы снова сталкиваемся с оригинальным монашеским циклом того типа, который, как мы предположили, был обычным на Востоке и состоял из вечерней и ночной служб вместе с третьим, шестым и девятым часами, а также с относительно неформальными молитвами перед сном, и в который были добавлены заимствованные из немонашеского обихода утренняя и вечерняя службы. Наверное, весьма показательно, что описание суточного цикла начинается не с утрени или примы, а с терции, как если бы она традиционно считалась первой службой дня.

Четыре ежедневные службы, которые можно считать главными часами дня, — ноктурны, утренняя, люцернарий и дуодецима — начинаются с фиксированного псалма *directaneus*, то есть читаемого полностью одним человеком без какого-либо припева общины; и, возможно, он выполнял функцию «собирающего псалма», предназначенного для заполнения времени при постепенном прибытии остальных братьев или сестер. Кассиан сообщает, что по восточному обычаю, опоздание на службу до конца первого псалма не подлежало наказанию.¹⁶ *Directaneus* ноктурнов — Пс. 50, с которого начинается и ночная служба в сочинении *De virginitate*, приписываемом Афанасию,¹⁷ а на утрени — Пс. 144. Для люцернария и дуодецимы — упоминаются только в описании послепасхальной формы богослужения: и Цезарий, и Аврелиан называют псалом люцернария «коротким» (Цезарий: *brevis*, Аврелиан: *parvulus*), но только Аврелиан указывает, что это Пс. 67.32 и далее, и с ним Пс. 112 — для чередования через день; тогда как оба утверждают, что начало псалма дуодецимы — Пс. 103.19б; Аврелиан снова называет его *parvulus*. Поскольку, как мы уже видели, в одной из своих проповедей Цезарий утверждает, что Пс. 103 постоянно пелся «по всему миру» на вечерней службе как в мирском, так и в монашеском обиходе,¹⁸ то вполне вероятно, что эти псалмы употреблялись не только в послепасхальный период, но и на будничной службе.

Основное псалмопение этих служб, по-видимому, производилось на египетский манер: согласно Аврелиану псалмы были разбиты на традиционные группы по три, и группы читались разными членами общины, а к третьему псалму добавлялся припев Аллилуйя.¹⁹ Хотя об этом говорится только в описании послепасхальных служб, но почти наверняка все это относилось также и ко всем службам в течение года,²⁰ за исключением утрени, люцернария и повечерия, о которых подробнее будет сказано позже. Хотя ни в *Ordo monasterii*, ни в правилах Цезария и Аврелиана прямо не упоминается молитва после каждого псалма, но этот обычай, очевидно, сохранялся, поскольку, как мы видели, на него ссылаются Цезарий в своих проповедях и Собор в Агде,²¹ а также о нем говорит и Кассиан, который противопоставляет египетскую практику, где такая молитва совершалась стоя, лишь с кратким коленопреклонением, и практику Галлии — преклонять колени для молитвы. И еще Кассиан сообщает нам, что, в отличие от Востока, *Gloria Patri* употреблялось в завершение каждого псалма.²² Однако же, по крайней мере, в некоторых местах молитва после псалма, по-видимому, была

¹⁶ Кассиан, *О правилах* 3.7.

¹⁷ См. с. 90.

¹⁸ См. с. 104.

¹⁹ См. с. 87, 91.

²⁰ *С позволения* de Vogüé, *RB* 5, p. 502-503; ср. Heiming, p. 121-122.

²¹ См. с. 102.

²² Кассиан, *О правилах* 2.7-8. О восточной практике см. с. 87.

полностью беззвучной, без какой-либо завершающей коллекты, поскольку не было священника, чтобы произнести ее.²³

Дуодецима и ноктурны — это просто расширенные версии египетских вечерней и ночной служб: они состояли, в дополнение к вступительному *directaneus*, из восемнадцати псалмов и двух чтений. Увеличение числа псалмов для ночей с двенадцати до восемнадцати — практика, известная уже во времена Кассиана, что видно из нашей предыдущей цитаты, и это число в *Ordo monasterii* предписано для зимнего варианта ночной службы. В обеих службах к псалмопению приложен дополнительный элемент увеличения объема, опять-таки уже известный Кассиану, — три «кратких антифона» (Цезарий: *antiphonae minores*; Аврелиан: *antiphona parvula*), под которыми, вероятно, подразумеваются фиксированные фрагменты определенных псалмов, исполняемые антифонно.²⁴ У Цезария они упоминаются только в описании послепасхальных служб, но в версии Аврелиана прямо говорится, что они употребляются в течение всего года. Новой особенностью монастырских служб является включение в каждую службу метрического гимна, а также тот факт, что его расположение варьируется в разных службах в течение дня — иногда перед чтениями, иногда после,²⁵ — в сочетании с тем фактом, что в правилах тщательно прописано, какой гимн на какой службе употребляется, — значит, это было недавнее нововведение и, скорее всего, не было традиционной частью богослужения в Леринсе. Более того, ранее мы уже видели, что в этом регионе с сомнением относятся к метрическим гимнам.²⁶ Каждое богослужение завершается посредством *capitellum* — очевидно, заимствованный из немонашеского обихода обычай,²⁷ хотя употребление единственного числа вместо множественного может указывать на то, что он сводился к одному версикулу и ответу; только в упоминании Аврелианом повечерия мы все же встречаемся со множественным числом *capitella*.²⁸

Каждый из часов терции, сексты и ноны состоит из шести псалмов, антифона, гимна, чтения и *capitellum*. Включение чтения и некоторого антифонного пения соответствует практике *Ordo monasterii* и могло быть заимствовано из нее, хотя количество псалмов и удвоено по сравнению с традиционными тремя, что также упомянуто Кассианом — в приведенной выше цитате. По какой-то загадочной причине Цезарий распорядится о еще одном удвоении в праздничном варианте терции, но не сексты и ноны: он устраивает это в субботней и воскресной службе, помещая группу из трех чтений после первого блока из шести псалмов, а за ней — второй блок из шести псалмов, антифон, гимн и *capitellum*; но в послепасхальной версии, напротив, у него единый блок из двенадцати псалмов, за которыми идут три антифона и три чтения. В приме — шесть псалмов, как в сексте и ноне, но два чтения вместо одного. Аврелиан увеличивает количество псалмов в послепасхальных сексте и ноне до двенадцати — вровень с терцией, но также увеличивает количество антифонов в терции до шести; а в своем правиле для монахов, но не для монахинь, предписывает употреблять двенадцать псалмов вместо шести на службах примы, терции, сексты и ноны в течение всего года. Повечерие, напротив, всегда остается чрезвычайно простым, что свидетельствует о его менее формальном характере. Оно состоит не из нескольких псалмов, как в *Ordo monasterii* и в других местах, а из одного Пс.

²³ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 582-583.

²⁴ См. Heimig, p. 118.

²⁵ Heimig, p. 122, ошибался, думая, что разница в расположении — между службами послепасхального периода и службами остальной части года.

²⁶ См. с. 103.

²⁷ См. с. 104.

²⁸ См. Heimig, p. 121.

90, который читается самым простым из возможных способов, *directaneus*, и за которым следуют «обычные молитвы» (*capitella consuetudinaria*).

Как мы уже говорили выше, содержание утрени было неизменным изо дня в день. Об обычном богослужении будничного дня Цезарий просто говорит, что вступительным *directaneus* является Пс. 144 и «затем вся утренняя произносится по порядку антифонно», подразумевая, что ее содержание было достаточно устоявшимся и знакомым каждому, чтобы не иметь нужды в описании; но Аврелиан сообщает дополнительные подробности: сначала, по его словам, идет антифонная песнь (неуказанная), а затем *directaneus*, за которым следуют семь псалмов: 42, 62 (традиционный утренний псалом), 146, 147, 148, 149, 150 — гимн и *capitellum*. К *capitellum* он добавляет двенадцать *Kyrie eleison*, следуя римскому обычаю, поддерживаемому Собором в Везоне в 529 г.;²⁹ но поскольку ни *Kyrie*, ни его вступительная песнь не фигурируют ни в праздничном варианте этой службы, ни в упоминаниях Цезария о ней, то вполне возможно, что они являются нововведениями Аврелиана, несмотря на выдающуюся роль, которую сам Цезарий сыграл на Соборе в Везоне; и добавление тройного *Kyrie* в уточняемых Аврелианом трех местах каждой из ежедневных служб — в начале, после псалмов и в конце — тоже может оказаться его нововведением. Праздничная форма утрени представляет собой усовершенствованную версию будничной службы; и она описана обоими авторами: «Аллилуйя» заменяет антифонный припев на всем протяжении, а в будничное содержание вставлены *Confitemini Domino* (вероятно, подразумевается Пс. 117), *Cantemus Domino* (вероятно, имеется в виду песнь из Исх. 15), Пс. 145, *Benedicte, Te Deum* (согласно Цезарию) или *Magnificat* (согласно Аврелиану) и *Gloria in Excelsis*: в результате получается структура из трех групп псалмов по три, за каждой из которых следует песнь, — в дополнение ко вступительному *directaneus* и заключительному гимну *Gloria in Excelsis*. С некоторыми элементами как будничной, так и праздничной форм мы уже сталкивались в немонашеской галликанской службе. Люцернарий, при сравнении, очень краток и всегда состоит из *directaneus*, трех антифонов с припевом Аллилуйя к третьему и гимна: дополнительные подробности не приводятся. Как мы отмечали ранее, вызывает интерес, что в этих двух службах псалмопение антифонное, в отличие от «египетского метода», принятого для остальной части ежедневного цикла; и это наводит на мысль, что псалмы люцернария, как и утрени, были фиксированными, а не вариативными.

Зимой ночная служба не расширяется в размере, но вместо этого вслед за первым ноктурном следует второй, состоящий, аналогично, из *directaneus* (Пс. 56), восемнадцати псалмов, двух чтений и гимна. Кроме того, чтобы заполнить долгие часы темноты до наступления утрени, каждую ночь после этой двойной службы следовало добавлять три *missae*. Значение термина *missa* в этом контексте наиболее четко объясняется Аврелианом:

Один брат должен прочесть три или четыре страницы, в зависимости от размера книги... а затем должна быть молитва. Он снова должен прочесть еще столько же, а затем — еще одна молитва. В третий раз он должен прочесть столько же. Затем вы должны встать, произнести антифон из псалмов по порядку, затем респонсорий, затем антифон. Снова другой брат должен читать, и когда вы, таким образом, совершите три *missae*, вы должны произнести утреню...

Следовательно, каждая *missa* представляла собой единицу богослужения, состоящую из трех чтений, за каждым из которых следовала молитва, и трех псалмов, исполняемых в тех же пропорциях, что и псалмопение в *Ordo monasterii* — два антифонных псалма на один респонсорий. При добавлении по отношению к антифонам фразы «из псалмов по порядку», — у Цезария

²⁹ См. с. 105.

выраженной более четко: «В порядке Псалтири», — подразумевалось, как мы предположили ранее, что обычно антифонное псалмопение в самих этих службах было выборочным, а не последовательным; и поэтому такой комментарий был здесь необходим, чтобы указать на иной порядок в *missae*. По вечерам в пятницу в течение всего года, как зимой, так и летом, после дуодецимы должно было быть шесть таких *missae*, а затем еще три между ноктурнами и утреней (согласно Аврелиану, летом — две), из чего образовывалось всенощное бдение. Точно так же по воскресеньям в течение всего года после ночной службы добавлялось шесть *missae*, хотя, поскольку продолжительность чтения контролировалась настоятелем, то летом они, несомненно, были намного короче, чем зимой. Тогда как в будние дни должны были читаться книги Ветхого и Нового Завета «в их порядке», по воскресеньям же

Евангелия должны читаться, но всегда в первой *missa* должно быть прочитано одно воскресное [повествование], в другое воскресенье — другое воскресное [повествование], и аналогично третье и четвертое. Пока читается эта первая *missa* о воскресении, а в первой *missa* всегда читается одно воскресное [повествование], никто не должен позволять себе садиться, но после, на пяти следующих *missae*, все сидят, как обычно.

На праздниках мучеников первая *missa* была из Евангелий, а остальные — из страстей мученика.

Бдение с вечера пятницы до утра субботы, очевидно, происходит от того еженедельного всенощного бдения, с которым мы уже сталкивались на Востоке; а каждая *missa* представляет собой просто сжатую версию блока из трех антифонных псалмов, трех респонсорных псалмов и трех чтений, из которых то бдение было составлено. Воскресная группа *missae* тоже происходит от кафедрального бдения, на котором читалось воскресное повествование, хотя ее форма здесь задана формой пятнично-субботного бдения. Но распространение таких бдений, в которых чтение Священных Писаний играло заметную роль, на обычную ежедневную практику — это новый шаг, не имеющий прецедента на Востоке. Таким образом, представляется, что практика ночной молитвы и здесь, и, как мы увидим позже, в целом в западном монашестве была подвержена влиянию двух отдельных традиций, пришедших с Востока. Во-первых, модель египетской ночной молитвы стала поводом для разрастания древнего полуночного часа молитвы в более продолжительную службу псалмов. Во-вторых, восточный обычай ежедневного бдения с петлоглашения до рассвета дал начало позднему обычаю, который, однако же, соответствует структуре не *ежедневного* восточного бдения, а *еженедельного* восточного бдения. Последнее почти наверняка является более поздним явлением, чем первое, поскольку оно не встречается в *Ordo monasterii*, где продолжительность ночной службы варьируется в зависимости от времени года; хотя еженедельное бдение, по-видимому, оказало некоторое влияние на форму всех ежедневных служб *Ordo*.

В отличие от Южной Галлии, кельтское монашество, как это явствует из правил Колумбана конца VI века, сохраняло относительно простой и первозданный цикл ежедневного богослужения;³⁰ хотя автор признает, что ему известно о широком разнообразии монашеской практики в этом отношении. Дневные часы, в числе которых, вероятно, были только терция, секста и нона, хотя это прямо не указано, состояли из трех псалмов каждый — в соответствии с обычаем, который, по-видимому, соблюдался повсюду, за исключением Галлии, — с приложенными к ним ходатайствами, о которых мы говорили ранее.³¹ Кроме того, была служба «в начале ночи», которую Колумбан в другом месте называет

³⁰ Критическое изд.: G. S. M. Walker, *Sancti Columbani Opera* (Dublin 1957), p. 128-133.

³¹ См. с. 104.

дуодецимой,³² и служба в полночь, каждая из которых состояла из двенадцати псалмов — без сомнения, по египетскому образцу, а также еще одна служба, называемая «*ad matutinam*». Ее продолжительность варьировалась в зависимости от продолжительности ночи, постепенно увеличиваясь от самой короткой формы из двадцати четырех псалмов летом до максимальной из тридцати шести псалмов зимой; тогда как в выходные дни предписывалось читать еще больше псалмов, что, без сомнения, было пережитком более продолжительных еженедельных бдений: тридцать шесть псалмов в субботней и воскресной службах было минимумом, и это число постепенно увеличивалось до половины Псалтири — семидесяти пяти псалмов в каждую из этих двух ночей зимой, что вместе с псалмами вечерней и полуночной служб дает ошеломляющее количество в девяносто девять псалмов за ночь. Псалмы читались традиционными группами по три: два без антифонов, а третий с антифоном; и из других мест в правиле мы узнаём, что после каждого псалма следовало преклонение колен для короткой безмолвной молитвы, хотя о завершающей коллекте не упомянуто.³³ Несмотря на название *ad matutinam*, содержание и вариативный характер этой службы свидетельствуют о том, что это — всенощное бдение, а не настоящая утренняя служба, отсутствием которой в этом цикле еще раз подтверждается наше давнее утверждение об отсутствии ее в первоначальном монашеском цикле. Включение двух ночных служб — полуночной и *ad matutinam* — в очередной раз объясняется влиянием двух параллельных традиций: одна из них расширяет древний полуночный час молитвы до службы из двенадцати псалмов по египетскому образцу; другая добавляет всенощное бдение переменной продолжительности по восточному образцу, полностью составленное здесь из псалмопения, как на Востоке. Еще автор упоминает «некоторых католиков», у которых вместо этого образца было четыре службы по двенадцать псалмов в каждой: в начале ночи, в полночь, в петлоглашение и *ad matutinam*; хотя по субботам и воскресеньям последняя увеличивалась до тридцати шести псалмов. Никакой дополнительной информации он не сообщает, но мы можем предположить, что службы при пении петухов и утром — это только более позднее разделение на две части бдения, подобного описанному Колумбаном, которое в самой короткой своей форме состояло из того же количества псалмов, что и эти две службы (2 x 12 = 24).

Подобная двойная традиция в ночной молитве засвидетельствована и в римском монашестве, в котором, подобно кельтской форме, сохранилось множество первозданных особенностей. В отличие от предположенной нами общей тенденции западного монашества, самой ранней аскетической практикой в Риме, по-видимому, было соблюдение всех пяти традиционных времен молитвы, унаследованных от доникейского периода, и неопустительность утреннего часа. С другой стороны, по-видимому, необходимо принять во внимание соблюдение не только древнего полуночного часа молитвы, но и вместе с ним бдения в течение некоторой части ночи, в котором, как и в *missae* правил Цезария и Аврелиана, существенную часть занимало чтение Священного Писания, а не просто псалмопение. Так, Иероним, находясь в Риме, в 384 г. пишет: «Молитвы, как всем известно, следует произносить в третий, шестой и девятый часы, на рассвете и вечером. Ни одна трапеза не должна начинаться без молитвы, а перед тем как встать из-за стола, следует вознести благодарение Творцу. Мы должны вставать два или три раза ночью и повторять те места Писания, которые знаем наизусть».³⁴ Точно так же в 403 г. он пишет, советуя одной римской даме, Лаэте, с детства приучать свою дочь соблюдать часы молитвы: «Она должна вставать ночью и

³² Walker, *Sancti Columbani Opera*, p. 146, line 23.

³³ Ibid., p. 156, line 2.

³⁴ Иероним, *Письмо* 22.37.

читать вслух молитвы и псалмы; петь гимны по утрам; в третий, шестой и девятый часы занимать свое место в строю на битву за Христа; и, наконец, возжигать свой светильник и приносить вечернюю жертву. Пусть так пройдет день, и пусть ночь застанет ее за трудами. Пусть чтение следует за молитвой, а молитва снова сменяет чтение». ³⁵ И в 404 году он пишет еще другой римлянке, Димитрии, которая избрала жизнь в девстве: «В дополнение к правилу псалмопения и молитвы, которое ты всегда должна соблюдать в третий, шестой и девятый часы, вечером, в полночь и на рассвете, тебе нужно определить, сколько времени следует уделять изучению и чтению Писаний — не в качестве труда, а для усаждения и наставления своей души. Когда ты завершишь это время, и забота о душе побудит тебя часто преклонять колени...». ³⁶

Севернее, в Милане, Амвросий рекомендовал своим соплеменникам придерживаться аналогичной практики: он призывал посвящать «большую часть ночи» молитве и чтению ³⁷ и, по-видимому, подразумевал, что петлоглашение — подходящее время для подъема; ³⁸ тогда как посвятившим себя девственной жизни он вместо этого советовал бдение с псалмопением: «Желательно, чтобы в самой своей спальне вы часто приступали к псалмам, чередуя их с молитвой Господней; либо при пробуждении, либо перед сном окропляйте свое тело». ³⁹ К этому он добавляет наставление: «Еще мы должны ежедневно перед рассветом особо повторять Символ веры, как печать на наших сердцах». ⁴⁰ Августин тоже учит оглашенных ежедневно читать Символ веры «перед сном, перед выходом». ⁴¹ С другой стороны, в трудах Амвросия, на удивление, нет упоминания о других часах ежедневной молитвы — даже в его советах девственницам; и, что любопытно, хотя он несколько раз ссылается на стих из псалма «седмирицею днем хвалих Тя», ⁴² но никогда не предлагает буквального его применения.

К середине V века при римских базиликах стали создаваться монашеские общины, которые отвечали за совершение в них полного цикла ежедневных богослужений; и тем самым монашество стало оказывать значительное влияние на богослужение в городе. ⁴³ Одно время считалось, что римское монашеское богослужение в том виде, как оно нам известно, было полностью заимствовано из устава св. Бенедикта, и поэтому мы практически ничего не могли знать о его добенедиктинской форме. Однако сегодня, в основном благодаря исследованиям К. Каллеверта, ⁴⁴ стало ясно, что зависимость обратная: это Бенедикт использовал древнеримский монашеский чин при составлении своего устава. Тем не менее, поскольку эту раннюю монашескую схему необходимо выпутать из гораздо более поздних документов, в которых ощущается влияние адаптации Бенедиктом, то любая реконструкция вынуждена быть в некоторой степени предположительной, а также учитывать, что в разных монашеских общинах Рима, вероятно, бытовали различия.

³⁵ Письмо 107.9.

³⁶ Письмо 130.15.

³⁷ Амвросий, *Изъяснение Пс. 118*, слово 7.32; см. также там же, слово 8.45-52; 19.18; *Изъяснение Ев. от Луки* 7.87, 88; *Об Аврааме* 1.84.

³⁸ *Шестоднев* 5.88.

³⁹ *О девственницах* 3.19.

⁴⁰ *Ibid.*, 3.20; см. также *О девстве* 58.

⁴¹ Августин, *О Символе веры* 1.

⁴² См., например, *О девственницах* 3.18; *Изъяснение Пс. 118*, слово 21.15.

⁴³ См. Guy Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the history of the monasteries and convents at Rome from the Vth through the Xth century* (Vatican City 1957, *Studi di antichita cristiana* 23).

⁴⁴ См. C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones II: De brevarii romani liturgia* (2nd edn, Bruges 1939), и *Sacris erudiri* (Steenbrugge 1940).

Был сделан вывод, что римское богослужение в том виде, как оно было известно Бенедикту в VI веке, состояло из восьми ежедневных часов молитвы: ноктурнов, утрени, примы, терции, сексты, ноны, вечерни и повечерия. Термин «люцернарий», по-видимому, не был известен в римской монашеской традиции.⁴⁵ Ночная служба совершалась в полночь и состояла из двенадцати псалмов, версикула, трех чтений с тремя респонсориями (то есть респонсорными псалмами или частями псалмов) и, весьма вероятно, заключительной литании. По воскресеньям количество псалмов увеличивалось и распределялось на три ноктурна, каждый из которых заканчивался тремя чтениями и тремя респонсориями. Утрени и вечерня состояли каждая из пяти псалмов, за которыми следовали версикул, евангельская песнь (то есть *Benedictus* или *Magnificat*), литания и, по крайней мере, в некоторых римских монашеских общинах, если не во всех, молитва Господня вместо коллекты, которая употреблялась в немонашеской практике.⁴⁶ Хотя на вечерне пять псалмов, по-видимому, брались из Псалтири в последовательном порядке, как и псалмы ночной службы, но на утрени они были фиксированными; и это были (a) Пс. 50, (b) псалом, соответствующий каждому дню недели и подходящий утреннему часу, (c) Псс. 62 и 66 в одной *Gloria*, (d) ветхозаветная песнь, соответствующая каждому дню недели, и (e) Псс. 148-150 в одной *Gloria*. Пс. 118, разделенный на части и повторяемый каждый день, обеспечивал псалмопением малые часы, за исключением повечерия, для которого были предназначены Псс. 4, 90 и 133, а возможно, и Пс. 30.1-6; хотя, скорее всего, это более позднее дополнение.⁴⁷ Считается, что в то время эти малые часы состояли из вступительного версикула, хотя это и сомнительно,⁴⁸ трех псалмов, чтения, респонсория, версикула, *Kyrie eleison* и молитвы Господней. Метрические гимны были неизвестны.

Однако есть основания для сомнений в том, что во времена Бенедикта эти службы, и особенно ночная служба, совершались именно в таком виде. Во-первых, хотя среди ученых-литургистов было распространено мнение, что два вступительных элемента — вступительный версикул и Пс. 94 — еще не были включены в состав ночной службы, а были перенесены в него впоследствии из богослужения Бенедикта; но основание у этой гипотезы очень хрупкое, и более вероятным представляется, что процесс шел в обратном направлении: Бенедикт перенял их из римской традиции, — особенно в виду их присутствия в *Regula Magistri*, которые, как мы увидим, тоже зависели от римской традиции, а также в виду того факта, что Бенедикт вводит два других вступительных элемента — Пс. 3 и гимн, которые не фигурируют в римском богослужении, что можно было бы ожидать, если бы в этом пункте оно зависело от Бенедикта.⁴⁹

Во-вторых, и это гораздо важнее, есть основания полагать, что вторая часть ночной службы, — включающая в себя чтения и респонсории, — на данном этапе не была ее неотъемлемой частью. Одним из таких оснований является отправленное Теодемаром, аббатом Монте-Кассино с 777 по 797 гг., императору Карлу Великому, но на самом деле составленное Павлом Диаконом письмо, в котором говорится: «Если кто-то интересуется, почему блаженный Бенедикт предписал прочитывать только одно чтение из Ветхого Завета на ночной службе по будням летом, то пусть поймет, что в то время в Римской церкви еще не было принято читать Священное Писание, как сейчас, но было это введено некоторое время спустя либо блаженным папой Григорием, либо, как некоторые

⁴⁵ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 522-525.

⁴⁶ Ibid., p. 493-494.

⁴⁷ Ibid., p. 542.

⁴⁸ Ibid., p. 535-536.

⁴⁹ Ibid., p. 435, n. 4.

утверждают, Гонорием».⁵⁰ Если только автор не ошибается совершенно в своих исторических фактах, чего, конечно же, нельзя полностью исключить, то этот отрывок становится причиной сомнений в наличии чтений не только в ночной службе, но и в малых часах дня; и любопытно отметить существование свидетельства о том, что даже в девятом веке еще не было ни чтений, ни респонсориюв — ни в приме, ни в повечерии.⁵¹ Еще одно свидетельство содержится в *Cautio Episcopi* из *Liber Diurnus*, о котором мы уже упоминали ранее.⁵² Этим документом на белое духовенство налагается обязанность участвовать в монашеских ночных бдениях; но предписывается, что летом эти бдения должны состоять из «трех чтений, трех антифонов и трех респонсориюв», а зимой — из «четырех чтений с их респонсориями и антифонами; но по воскресеньям в течение всего года — девять чтений с их антифонами и респонсориями». Это, конечно же, не классическая римская ночная служба; и существенно, что эта римская служба никогда не именуется бдением, да и продолжительность ее псалмопения не меняется в течение года; и, более того, она совершается в полночь. Мы уже видели, что Иерониму были известны как традиционная полуночная молитва, так и некоторая форма бдения, включающая в себя чтение Священного Писания; а значит, они обе, по-видимому, даже в VI веке продолжали существовать как независимые элементы: полуночная молитва, состоящая теперь из двенадцати псалмов, несомненно, являющаяся результатом египетского влияния; и бдение с чтениями и псалмопением, по форме сходное с *missae* правил Цезария и Аврелиана (что тоже не зависело от самой службы) и еще более сходное со структурой восточных еженедельных бдений, упоминаемых Эгерией и Кассианом.⁵³ Этой взаимной независимостью службы и бдения объясняется и то, почему *Regula Magistri* и Устав св. Бенедикта отличаются расположением чтений в ночной службе как друг от друга, так и от римской схемы, — у них просто не было образца, которому можно было бы следовать в этом отношении; а также — почему римская схема в конечном счете отличалась от бдения, описанного в *Cautio Episcopi*, — его источником было не это бдение, а зимний порядок из Устава св. Бенедикта. Мы можем предположить, как и в случае с *missae* Цезария и Аврелиана, что древнейшим бдением является воскресная версия; и есть, по крайней мере, некоторые свидетельства, что первоначально оно состояло просто из трех псалмов и чтения Евангелия, подобно воскресному бдению в Иерусалиме,⁵⁴ и лишь впоследствии было изменено по образцу восточного пятнично-субботнего полного бдения. Затем его стали воспроизводить в будние дни в сокращенном виде и несколько расширять в зимние месяцы.

Такова, вероятно, была структура римского богослужения во времена Бенедикта, но, тем не менее, это еще не сама первозданная ее форма. Возможно, в этот период прима уже была введена в ежедневном цикле в Риме, но на юге Италии были иные места, которые все еще сопротивлялись ее введению; и поэтому вряд ли можно представить, что она была частью римской схемы задолго до этого.⁵⁵ Более того, Йозеф Пашер обнаружил, что за вечерней службой из пяти псалмов стоит более древняя версия, в которой было шесть псалмов в последовательном порядке, как в *Ordo monasterii*; и он предположил, что существовала также и более ранняя форма утрени, состоящая из шести псалмов:

⁵⁰ PL 95.1583.

⁵¹ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 539, n. 56.

⁵² См. с. 107.

⁵³ См. с. 81, 113.

⁵⁴ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 475-477; Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 309.

⁵⁵ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 514-515.

Псс. 50, 62, 66, 148, 149 и 150.⁵⁶ Почему же тогда их число впоследствии сократилось до пяти? Принцип римского монашеского богослужения заключается в том, что вся Псалтирь употребляется в течение одной недели; но, как и в восточных обрядах, последовательное произнесение псалмов ограничивается вечерней и ночной службами — без сомнения, по образцу египетского монашества; на прочих же часах — фиксированные псалмы. Однако же, в отличие от восточной практики, псалмы, задействованные на прочих службах дня, в ряде последовательного чтения не повторяются, а пропускаются. Свидетельства говорят о том, что так было не всегда, но что первоначально, как и на Востоке, на вечерней и ночной службах в Риме Псалтирь произносилась полностью, без пропусков. Этим объясняется, например, почему вечерние псалмы начинаются с Пс. 108: таким образом до конца Псалтири остается сорок два псалма, которыми по шесть псалмов обеспечивается каждый день в течение семи дней. Поскольку для ночной службы на каждый будний день было предписано по двенадцать псалмов, то таким образом, из Псс. 1-107 осталось бы тридцать шесть, которые предположительно употреблялись на более длительной воскресной службе; хотя в этом моменте наши свидетельства наиболее слабые, и у нас есть только следы службы из двадцати пяти псалмов.⁵⁷ Таким образом, сокращение вечерней службы с шести псалмов до пяти, а воскресных псалмов постепенно до восемнадцати,⁵⁸ по-видимому, было вызвано желанием избежать повторений. По-видимому, сначала употребляющиеся в других часах псалмы были попросту исключены из рядового *курса*, а остальные псалмы произносились по дважды, чтобы сохранялось первоначальное количество; но со временем само количество было сокращено, чтобы устранить эту необходимость. Сокращение утрени с шести псалмов до пяти, по-видимому, было предпринято, чтобы уподобить друг другу утреннюю и вечернюю службы; но этот процесс был осложнен тем фактом, что на каком-то этапе в эту службу были включены изменяемая по дню песнь и зависящий от дня псалом; а в результате Псс. 62 и 66 были сгруппированы в одну *Gloria*, и Пс. 148-150 — тоже в одну *Gloria*, чтобы оставалось число пять.

Именно из этой римской монашеской традиции выросли как Устав св. Бенедикта, так и *Regula Magistri* — «Устав Учителя». Долгое время велись споры о взаимосвязи между этими двумя монашескими текстами;⁵⁹ но имеющиеся данные, по-видимому, убедительно указывают на то, что *Regula Magistri* следует рассматривать не как детальное развитие устава Бенедикта, а как более ранний из двух этих документов; труд же Бенедикта является его переработкой, во многих отношениях смягчающей, упрощающей и возвращающей к более древней традиции. К такому выводу пришел последний издатели этих двух уставов Адальберт де Вогюэ; и здесь будет принята именно эта точка зрения.

В *Regula Magistri* известны восемь ежедневных служб: ноктурны, утренья, прима, терция, секста, нона, люцернарий и повечерие. Двойственная традиция ночной молитвы здесь отражена в том факте, что зимой ночная служба совершалась в полночь и заканчивалась к петлоглашению, чтобы братья могли вернуться ко сну перед утреньей; хотя автор призывает их вместо этого читать, медитировать или заниматься чем-нибудь полезным; тогда как летом она совершалась в петлоглашение, а утренья следовала сразу за ней; хотя братьям

⁵⁶ Joseph Pascher, 'Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet', *Münchener theologische Zeitschrift* 8 (1957), p. 256-267; 'De Psalmidia Vesperarum', *EL* 79 (1965), p. 317-326; см. также de Vogüé, *RB* 5, p. 485-486.

⁵⁷ См. Joseph Pascher, 'Zur Frühgeschichte des römischen Wochenpsalteriums', *EL* 79 (1965), p. 55-58.

⁵⁸ Подробности см. в de Vogüé, *RB* 5, p. 470, n. 66.

⁵⁹ Удобно резюмировано в M. D. Knowles, *Great Historical Enterprises* (1963), p. 135-195.

разрешалось отдыхать до примы, если они того желали.⁶⁰ Оба эти варианта времени отдыха, по-видимому, были характерны для разных форм римского монашества того периода.⁶¹ Как видно из этой таблицы, у всех этих служб была одинаковая базовая структура, а отличались они только продолжительностью:

	ноктурны	утрения и люцернарий	прима, терция, секста и нона	повечерие
	вступительный версикул, Пс. 94			
антифонные псалмы без Аллилуйя:	(9): зимой ⁶² 6: летом	4	2	2
респонсорный псалом:	1			
антифонные псалмы с Аллилуйя:	(4): зимой ⁶² 3: летом	2	1	1
респонсорный псалом:	1 с Аллилуйя	1	1	1
		версикул		
чтение:	Апостол	Апостол	Апостол	Апостол
чтение:	Евангелие	Евангелие	Евангелие	Евангелие
	версикул		версикул	
	молитва	молитва	молитва	молитва
				заклю- чительный версикул

Основные отличия от ранней римской монашеской традиции — в том, что ночная служба имеет переменную продолжительность и что к каждой службе прилагаются чтения, — обычаи, которые мы уже встречали в других западных монашеских обиходах, из которых автор этого устава, скорее всего, перенял их. Он следует египетскому обычаю, предписывающему два чтения для каждой службы, но расходится с ним в том, что оба чтения берет из Нового Завета. Есть также основания полагать, что «Евангелием» на утрени и в люцернарии, возможно, всегда были евангельские песни *Benedictus* и *Magnificat*, а не вариативное чтение.⁶³ Вступительный версикул и Пс. 94 в начале ноктурнов, возможно, были новшеством в этом уставе или же были заимствованы из более ранней римской практики.⁶⁴ Род «молитвы», которой заканчивалась каждая служба, неясен; и, таким образом, она опять-таки могла быть заимствована из римского обихода, а могла и не быть. Единственно, называется она *rogus Dei*, «прошение к Богу», и могла быть коллектой, или литанией, или молитвой Господней, или просто безмолвной молитвой.⁶⁵

Есть у этих служб еще две особенности, в которых видится не только отход от римской практики, но и совершенно новые явления в западном монашестве. Во-первых, почти всё псалмопение является антифонным: в *Ordo*

⁶⁰ *Regula Magistri* 33, 44.

⁶¹ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 428-430.

⁶² Цифры для зимы — это конъектуры, поскольку текст в этом месте испорчен: видимо, антифонных псалмов было тринадцать, но мы не можем определить, как они распределялись между двумя блоками: см. Adalbert de Vogüé, *La Règle du Maître* (Paris 1964), vol. 1, p. 50, n. 1; p. 52, n. 1-2.

⁶³ A. de Vogüé, *La Règle du Maître*, vol. 2, p. 192.

⁶⁴ См. с. 117.

⁶⁵ См. de Vogüé, *La Règle du Maître*, vol. 2, p. 183.

monasterii отдавалось предпочтение именно этому направлению (два антифонных псалма на один респонсорный), но в правилах Цезария и Аврелиана оно встречается только на утрене и в люцернании, в *missae* ночью и в добавочном псалмопении прочих служб, тогда как основные псалмы произносились на египетский манер, как это, по-видимому, было и в самой ранней форме римского монашеского богослужения.⁶⁶ Кроме того, такие респонсорные псалмы, как в *Regula Magistri*, по-видимому, являются дополнительными к основному псалмопению, точно так же, как и антифонные псалмы в правилах Цезария и Аврелиана. На это указывает не только тот факт, что респонсорные псалмы являются дополнительными к традиционным триплетам, в которых обычно распределены антифонные псалмы, но и тот факт, что, тогда как антифонные псалмы, за исключением утрени и повечерия, всегда должны произноситься в библейском порядке (*currente semper psalterio*), то для респонсорных псалмов такого указания нет, — подразумевается, что они, возможно, были фиксированными и отобранными по их соответствию конкретной службе; а в приме, терции, сексте и ноне они состоят всего из двух стихов.⁶⁷

Второе новшество заключается в том, что, хотя мы уже встречали на Востоке, в *De virginitate*, и на Западе, в правилах Цезария и Аврелиана, практику добавления Аллилуйя к каждому третьему псалму, но здесь в ноктурнах, утрене и люцернании псалмы сгруппированы в два отдельных блока — блок псалмов без Аллилуйя, за которым следует блок псалмов с Аллилуйя, хотя и в тех же пропорциях — два псалма без Аллилуйя на один с Аллилуйя. Однако некоторым прецедентом для этого является *Ordo monasterii*, где респонсорные и антифонные псалмы на ночной службе расположены двумя отдельными блоками, один за другим, и в тех же пропорциях — два антифонных псалма на один респонсорный. Как и в Галлии, за каждым псалмом следовали *Gloria Patri* и молитва, хотя, по-видимому, только безмолвная молитва, без заключительной коллекты;⁶⁸ значит, римская монашеская практика, возможно, была схожей, что подтверждается отсутствием какого-либо сохранившегося сборника римских коллект псалмов, в отличие от итальянских.⁶⁹

Как мы уже сказали выше, антифонные псалмы на службах всегда произносились в библейском порядке, за исключением утрени и повечерия: очевидно, употребление выборочных псалмов на этих двух службах было слишком устоявшимся, чтобы позволить автору восстановить во всей полноте то, что он, по-видимому, считал «чистой» монашеской традицией — совершение всей Псалтири по порядку на всех службах, в отличие от римского обычая, который включал в себя как выборочное, так и рядовое псалмопение. На утрене, однако же, он стремится свести к минимуму то, что, как мы видели, считалось проблемой в римском богослужении — повторение уже исполненных в рядовом *курсе* псалмов, — предписывая, чтобы в дополнение к Пс. 50 и *laudes* (т.е. Псс. 148-150) употреблялись только песни, чтобы в общей сложности получалось шесть псалмов.⁷⁰ Выше мы отмечали, что на каком-то этапе в римскую утреннюю службу был включен ряд песней по дню, и, возможно, именно это вдохновило автора устава употреблять песни в своем богослужении, хотя в равной степени возможно, что именно их употребление в *Regula Magistri* привело к появлению в римской практике. По воскресеньям и праздникам полагалось произносить

⁶⁶ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 529-530.

⁶⁷ *Regula Magistri* 46.8-10.

⁶⁸ *Ibid.*, 33, 43-45.

⁶⁹ См. de Vogüé, *RB* 5, p. 581-582. Он справедливо сомневается в предположении у Heiming, p. 94, что *Gloria Patri* в *Regula Magistri* шло вслед за безмолвной молитвой и служило ее завершением.

⁷⁰ *Regula Magistri* 39.4-5.

Benedicte, по-видимому, вместо Пс. 50. Номера псалмов на повечерии не указаны, но предположительно это были псалмы, употреблявшиеся в римской традиции. Тот факт, что в уставе сочли необходимым обосновать употребление антифонного способа на этой службе, свидетельствует о том, что это было новшеством: «Эти семь раз в день, о которых пророк говорит, что мы должны возносить хвалу Богу, все поются одинаково, поскольку Дух семи даров никоим образом не разделен».⁷¹

В дополнение к обычному ежедневному богослужению в *Regula Magistri* предписывается и еженедельное всенощное бдение с вечера до второго петлоглашения, далее следует утренняя, после которой братия может отдыхать; но бдение в субботу вечером, а не в традиционную пятницу вечером. Вопреки утверждению де Вогюэ,⁷² нет никаких свидетельств, что в ранней римской традиции вообще когда-либо было известно еженедельное всенощное бдение, — а значит, оно, по-видимому, является изобретением автора устава, который, наверное, расширил практиковавшееся в Риме и других местах более короткое воскресное бдение до всенощного чина, в имитацию полного бдения, совершаемого в кануны праздников, поскольку считал: «Чтобы оправдать название "бдение", братия должна отказаться от сна, петь псалмы и слушать чтения»;⁷³ и термин «бдение» [«vigil»] он резервирует только для этого случая, а не употребляет его в отношении ночной службы в общем.

Как мы уже отмечали, результат деятельности Бенедикта в области богослужения — это изменение установленной в *Regula Magistri* схемы, смягчение ее строгости и возвращение в некоторых отношениях к более древним традициям. Одно из самых значительных из внесенных им изменений относится к ночной службе. В отличие от *Regula Magistri* он не отводил термин «бдение» [«vigil»] для обозначения только лишь всенощного бдения, но считал бдением все ночные службы и, таким образом, не стремился сохранить полуночный час для их совершения, поскольку это время не имело особого значения для бдения. Таким образом, как летом, так и зимой Бенедикт смягчает строгость *Regula Magistri*, отводя на сон примерно на два часа больше: зимой монахи встают в 2 часа ночи вместо полуночи, а летом встают еще на два часа позже, чтобы вернуться к утренней службе прямо на рассвете. Подобно тому, Бенедикт продлевает «летний» период позднего подъема, так что он заканчивается в начале ноября, а не 24 сентября, как в *Regula Magistri*. С другой стороны, вторичное время на сон, разрешенное в этом уставе, по-видимому, было отменено Бенедиктом, — вероятно, по той причине, что Кассиан подверг его такой суровой критике как противоречащее идеалам египетского монашества; и, таким образом, истинная причина изменения времени ночной службы, вероятно, заключалась в обеспечении достаточного отдыха в первый период сна.⁷⁴

Бенедикт внес изменения и в содержание ночной службы, как показано в таблице:

древнеримское	<i>Regula Magistri</i>	Устав св. Бенедикта
? версикул	версикул	версикул
		пс. 3
? пс. 94	пс. 94	пс. 94
		ГИМН
12 псалмов	6 псс. (9 зимой)	6 псалмов
		версикул—благословение

⁷¹ Ibid., 42: см. de Vogüé, *RB* 5, p. 530.

⁷² *RB* 5, p. 453f.

⁷³ *Regula Magistri* 49.2.

⁷⁴ Гл. 8: см. de Vogüé, *RB* 5, p. 419-427.

древнеримское	<i>Regula Magistri</i>	<i>Устав св. Бенедикта</i>
	1 респонсорий	летом: 1 чтение + респонсорий зимой: 3 чтения + 3 респонсория
	3 псс. + Аллилуйя (4 зимой)	6 псс. + Аллилуйя
	1 респонсорий + Аллилуйя	
	Апостол	Апостол
	Евангелие	
версикул	версикул	версикул
? литания	<i>rogus Dei</i>	<i>Kyrie eleison</i>

Добавление Пс. 3 к вступительной части этой службы, по-видимому, опять-таки отразило верность Бенедикта идеалам Кассиана, который описывает, что на Востоке разрешается опаздывать на ночную службу вплоть до окончания второго псалма без наказаний.⁷⁵ Поэтому Бенедикт предоставил не один «собирающий псалом», как в правилах Цезария и Аврелиана,⁷⁶ а два; и позже он предписывает, что наказание должно быть назначено только тому, кто прибудет на службу после *Gloria Patri* Пс. 94: «С учетом этого, мы желаем, чтобы псалом сей произносили очень медленно».⁷⁷ Обычай произносить Пс. 3 в начале ночного бдения весьма широко распространен в монашеском обиходе и, вероятно, является очень древним, а объясняется он упоминанием о бодрствовании в стихе 5.⁷⁸ Включение метрических гимнов в службу — это всего лишь следование тому пути развития, который мы уже наблюдали в Галлии, хотя там гимны шли ближе к концу служб, а не при начале.⁷⁹ Бенедикт сохраняет разделение псалмопения на два блока, как в *Regula Magistri*, но устраивает их в равных пропорциях, а в количестве возвращается к римскому монашескому богослужению — двенадцать псалмов — число не меняется в течение всего года. Здесь, вероятно, в очередной раз отражено влияние на подвижника идеалов египетского монашества, а также желание сохранить римский принцип исполнения всей Псалтири еженедельно; а переменность количества псалмов на ночной службе затруднила бы исполнение замысла.

Чтобы сохранить разницу в продолжительности между летом и зимой, имеющую место в *Regula Magistri* и других уставах, Бенедикт вносит изменения в чтения. Для зимней службы он использует образец римского бдения, которое, как мы предположили, на данном этапе не зависело от ночной службы и включало в себя три чтения «из книги» и три респонсория — летнее предписание римского обихода, — без сомнения, опять-таки из стремления не перегружать своих монахов. Летом он сокращает все это до одного короткого чтения из Ветхого Завета, произносящегося «наизусть», а не по книге, и одного респонсория. Два чтения в конце службы в *Regula Magistri* сокращены до одного чтения «из Апостола, наизусть». Таким образом, в некотором смысле в своей летней службе Бенедикт ближе к египетской модели, чем к *Regula Magistri*, поскольку предписывает первое чтение из Ветхого Завета, а второе — из Нового; но отходит от нее и от *Regula Magistri*, помещая первое чтение (или группу чтений — зимой) между двумя блоками псалмопения, а не в конце. У такого необычного положения имеется нечто вроде прецедента в службе терции суббот и

⁷⁵ Кассиан, *О правилах* 3.7.

⁷⁶ См. с. 111.

⁷⁷ Гл. 43.

⁷⁸ См. А. Baumstark, *Nocturna Laus* (Münster 1957), p. 91-94.

⁷⁹ См. с. 112.

воскресений в правилах Цезария и Аврелиана, где три чтения вставлены между двумя блоками из шести псалмов (хотя здесь, по-видимому, удвоение будничной службы из шести псалмов, а не разделение группы из двенадцати псалмов);⁸⁰ но этим не объясняется, почему Бенедикт решил применить его здесь; и было высказано предположение, что мотивом была идея продлить перерыв в середине псалмопения, предоставляющийся респонсорным псалмом в *Regula Magistri*, чтобы дать монахам достаточный отдых, и, таким образом, они лучше сохраняли бы внимание.⁸¹ И, наконец, *Kyrie eleison*, упомянутое Бенедиктом в качестве завершения службы, представляет собой литанию, лишенную прошений и состоящую только из ответа: полную форму он приберегает для утренней и вечерней служб.

Что касается воскресной ночной службы, то Бенедикт отказывается от всенощного бдения *Regula Magistri*, которое, как мы предположили, было особенностью этого устава, а не традиционным обычаем, и возвращается к модели римского обихода, где предписывалось большее количество псалмов; за ними следовало бдение, состоящее из трех групп по три чтения, три антифонных псалма и три респонсория. Однако же, будничное свое количество псалмов — двенадцать — Бенедикт не увеличивает, оставаясь, таким образом, верным египетскому идеалу; но добивается увеличения продолжительности службы тем же способом, что и в будние дни, — варьируя количество чтений. Он назначает группу из четырех чтений и респонсоров (по римскому зимнему будничному образцу) — вместо трех своих будничных — и повторяет ее три раза, как в римском обычае. Намеренно или нет, но общее количество чтений достигает священного числа двенадцать. Первая группа чтений помещена после первой половины псалмопения, как и в будние дни; вторая группа аналогично следует за второй половиной псалмопения; и предусмотрены три песни перед третьей группой, чтобы не увеличивать общее количество псалмов, — как показано в этой таблице:

6 антифонных псалмов
 версикул — благословение
 4 чтения
 4 респонсория
 6 антифонных псалмов
 версикул — благословение
 4 чтения
 4 респонсория
 3 песни с Аллилуйя
 версикул — благословение
 4 чтения
 4 респонсория
Te Deum
 Евангелие
 Гимн: *Te Decet Laus*
 Благословение

Вставка евангельского чтения в конце, по-видимому, явилась результатом влияния древнего воскресного кафедрального бдения; хотя нет никаких указаний, что оно всегда должно быть одним из воскресных повествований, как в правилах

⁸⁰ См. с. 112.

⁸¹ De Vogüé, *RB* 5, p. 443-446.

Цезария и Аврелиана;⁸² возможно, что и выбор трех песней имеет то же самое происхождение, поскольку употребление песней вместо псалмов в воскресном бдении имеет параллели в амвросианском, армянском и халдейском обрядах.⁸³

Что касается утренней службы, то Бенедикт опять-таки отказывается от образца *Regula Magistri* и придерживается более поздней формы римского обряда, которая к тому времени была в ходу, — как показано в этой таблице:

<i>древнеримская</i>	<i>Regula Magistri</i>	<i>позднеримская</i>	<i>Бенедикт</i>
			Пс. 66
Пс. 50	Пс. 50	Пс. 50	Пс. 50
Пс. 62	песнь	вариативный пс.	вариативный пс.
Пс. 66	песнь	Пс. 62 и 66	вариативный пс.
Пс. 148	Пс. 148	песнь	песнь
Пс. 149	Пс. 149	Псс. 148-150	Псс. 148-150
Пс. 150	Пс. 150		
			Апостол
	респонсорий		респонсорий
			гимн
версикул	версикул	версикул	версикул
	Апостол		
ев. песнь	ев. (песнь)	ев. песнь	ев. песнь
литания	<i>rogus Dei</i>	литания	литания
молитва Господня		молитва Господня	молитва Господня

Поскольку Бенедикт хотел сохранить римский принцип исполнения всей Псалтири за одну неделю и в то же время придерживаться египетской практики чтения только двенадцати псалмов каждую ночь, включая воскресенье, и разделения длинных псалмов, то ему не требовались все псалмы ноктурнов римского обряда; и поэтому он употребил некоторые из них на утренней службе, увеличив количество вариативных псалмов до двух в день. Детали этого распределения заключаются в следующем:

	<i>вс.</i>	<i>пн.</i>	<i>вт.</i>	<i>ср.</i>	<i>чт.</i>	<i>пт.</i>	<i>сб.</i>
<i>римское</i>	117	5	42	64	89	142	91
<i>Бенедикт</i>	117	5	42	63	87	75	142
	62	35	56	64	89	91	песнь

Таким образом, он сохраняет каждый псалом римской службы в его день, за исключением Псс. 142 и 91, которые размещает в порядке их нумерации; хотя, возможно, порядок Бенедикта отражает римский обычай того времени, измененный позже.⁸⁴ Пс. 91 в римском обряде употребляется в субботу, вероятно, по причине его надписания «В день субботный», тогда как Пс. 142 особенно подходит для пятницы, дня распятия. Псалмы, которые Бенедикт добавляет к римскому циклу, подобраны таким образом, что все они имеют какое-либо отношение к утру, за исключением Пс. 63, а при этом еще и числовая последовательность псалмов сохраняется в течение всей недели, за исключением воскресенья, где он вводит римский ежедневный Пс. 62, и пятницы, где он вводит Пс. 75 по какой-то необъяснимой причине: очевидно, он не мог употребить здесь Пс. 90, поскольку тот традиционно находился на повечерии и для утрени неуместен; но он, возможно, мог бы найти подходящий псалом между 91-м и 142-

⁸² См. с. 114.

⁸³ См. Mateos, 'La vigile cathédrale', p. 305-307; de Vogüé, *RB* 5, p. 474-479.

⁸⁴ См. Heimig, p. 151-152.

м, как, например, Пс. 96 с упоминанием света в стихе 11. Выбор Пс. 63, вероятно, был обусловлен тем, что Бенедикт не смог найти более подходящего между Пс. 56 и 64. Пс. 66 выполняет функцию «собирающего псалма» и произносится *directaneus*; включение в службу метрического гимна соответствует галликанскому обычаю; а единственная зависящая от *Regula Magistri* деталь — это вставка чтения из Апостола с респонсорием, хотя их расположение сразу же после псалмопения, по-видимому, скопировано с его летней версии ночной службы.⁸⁵ Бенедикт настаивает на том, чтобы молитва Господня в конце утренней и вечерней служб произносилась вслух, в отличие от прочих часов дня, где она произносилась про себя; и это наводит на мысль, что этот обычай является новшеством в традиции, из которой он явился.

Вечерняя служба по своей структуре аналогична утренней, за исключением того, что в ней нет «собирающего псалма» и, очевидно, из желания не перегружать монахов, количество псалмов сокращено с пяти до четырех, взятых в последовательном порядке из Псалтири, а длинные псалмы разделены. В остальных часах дня — приме, терции, сексте и ноне — порядок таков: версикул *Deus in adiutorium*, за которым следует *Gloria*, гимн, три псалма или части псалмов, одно чтение, версикул, *Kyrie eleison* и безмолвная молитва Господня. Повечерие отличается от этого порядка только тем, что в нем, по-видимому, нет вступительного версикла; гимн идет после псалмов, а не перед ними; и в конце службы добавляется благословение; причем первые две из этих деталей являются также характерными особенностями утренней и вечерней служб. Вступительный версикул с *Gloria* в прочих часах, наверное, задуман в качестве очень сокращенной формы «собирающего псалма»;⁸⁶ а на выбор именно этого стиха из Пс. 69, возможно, оказал влияние Кассиан, который придавал ему большое значение в качестве формулы для созерцания,⁸⁷ а может быть, он уже существовал в виде версикла в римском обряде. Следуя *Regula Magistri*, Бенедикт вводит библейское чтение, хотя у него только одно чтение, как на утренней и вечерней службах, вместо двух в *Regula Magistri*. В качестве псалмопения в эти часы он употребляет традиционный римский Пс. 118; но вместо того чтобы разделять его между примой, терцией, секстой и ноной и повторять каждый день, он распределяет его между примой, терцией, секстой и ноной в воскресенье, и между терцией, секстой и ноной в понедельник, сократив тем самым общее количество стихов в каждом часе до весьма умеренного уровня. На приме в будние дни он употребляет оставшиеся псалмы римских ноктурнов, которые больше не требуются в его ночной службе (Псс. 1, 2, 6-19); а в терции, сексте и ноне остальных дней — псалмы, которые больше не требуются в его сокращенной вечерней службе, Псс. 119-127, соединенные по три и повторяемые каждый день. Но на повечерии он сохраняет традиционные три псалма римского обряда — Псс. 4, 90, 133, которые повторяются каждый день и читаются в традиционной манере, *directanei*. Что касается способа исполнения псалмов на остальных часах, то, хотя псалмы на ночной, утренней и вечерней службах должны быть антифонными, но насчет малых часов Бенедикт, по-видимому, колеблется между *directanei* ранней римской практики и антифонным способом *Regula Magistri* и предписывает, чтобы последний употреблялся только в том случае, если община достаточно многочисленна, чтобы поддерживать его. Нигде в уставе нет указания на употребление коллект псалмов, которые, как мы предполагали ранее, не были частью римской традиции; но нет и четкого указания на время для безмолвной

⁸⁵ А не с кафедрального богослужения, как заявлено у de Vogüé, *RB* 5, p. 492, поскольку отсутствуют свидетельства о включении чтений в этой традиции.

⁸⁶ См. Heiming, p. 141, 146; но ср. de Vogüé, *RB* 5, p. 535, n. 38.

⁸⁷ Кассиан, *Собеседования* 10.10.

молитвы после каждого псалма. В более поздней монашеской традиции оно, как правило, сокращалось и в итоге исчезло: псалмы шли непосредственно один за другим; но представляется маловероятным, что в столь ранние времена это уже произошло.⁸⁸

⁸⁸ См. обсуждение в de Vogüé, *RB* 5, p. 577-588.

Заключение

Хотя обычно написание заключения приветствуется читателем, но для автора представляет собой острую проблему. Он легко может поддаться искушению исказить представленные им доказательства, чтобы соответствовать какому-нибудь предвзятому представлению о рассматриваемом предмете и чтобы довести свою работу до четкого и аккуратного конца; или же — произвольно выбрать из материала, чтобы сделать какой-либо вывод, который, по его мнению, имеет отношение к сегодняшней ситуации в Церкви, и тем самым пренебречь остальными соображениями, которые могут быть столь же обоснованными, даже если они и лишены возможности такого же непосредственного практического применения. Следовательно, в каком-то смысле доказательства должны говорить сами за себя, и читатель должен извлечь из них те уроки, которые покажутся ему уместными. С другой стороны, не может человек посвятить годы изучению предмета и не обнаружить, что постоянно возникают определенные вопросы, касающиеся его собственных убеждений и практики. Таким образом, то, что сейчас последует, является не столько заключением, сколько указанием на основные проблемы, которые возникли и имели значение для автора в его путешествии по молитвенной жизни Церкви ранних веков.

1. Из разнообразия практики в этот ранний период возникает вопрос: можно ли заявлять о какой-либо особой авторитетности какого-либо конкретного распределения времен молитвы? Выделение утреннего и вечернего часов в качестве особенных, как мы видели, было результатом развития богослужения в четвертом веке и произошло отчасти по причине практического удобства, а отчасти потому, что в них виделось исполнение ветхозаветного образа ежедневного жертвоприношения. Однако же, если христиане первых трех столетий были правы, видя истинное исполнение этих жертв в непрестанной молитве и хвале Церкви, то существует ли какое-нибудь особое оправдание для сохранения этих двух служб в качестве так или иначе нормативных для Церкви во все времена и во всех местах? В последние годы их доминирующее положение часто отстаивалось посредством утверждения, что они являются самыми древними из регулярных христианских часов молитвы; но, как мы видели, если критерием отбора будет древность, то и ночь, и полдень в равной степени претендуют на то, чтобы считаться кардинально важными. В частности, ночная молитва, которой так часто пренебрегали в более поздних традициях Церкви, по крайней мере, в отношении часа ее совершения, настолько тесно связана с новозаветной эсхатологической мыслью, что было бы натяжкой отнести к ней как к второстепенной по сравнению с утренним и вечерним часами. Точно так же невозможно пренебречь и девятым часом, поскольку это единственное время молитвы, которое обязано своим происхождением событию, имеющему первостепенное значение для христианина. Однако, помимо всего этого, фундаментальным для раннехристианского понимания ежедневной молитвы является следующее: истинная ее цель — непрерывное общение с Богом, а установление определенных времен молитвы — лишь средство достижения этой цели. Значит, не существует исключительного нормативного шаблона христианской ежедневной молитвы, но времена и частота такой молитвы вполне могут варьироваться в соответствии с духовными потребностями христианина, а также — с его культурной и пастырской ситуацией. Установленные часы молитвы — это не столько налагаемая на нас обязанность, сколько руководство и помощь в практике непрестанной молитвы; и когда они не выполняют эту функцию, их дальнейшее употребление может быть справедливо поставлено под сомнение.

2. Главной принадлежностью установленных времен ежедневного богослужения в первые несколько столетий была молитва, и особенно — ходатайство о нуждах Церкви и мира. Это может показаться слишком очевидным, чтобы заслуживать упоминания, и все же, это тот самый элемент в ежедневных службах, который неуклонно сокращается почти до полного исчезновения. Как это часто бывает в истории литургии, второстепенные элементы, в данном случае — псалмопение, постепенно приобретают доминирующую роль, а те, что изначально были первичными элементами, занимают второстепенное место и сокращаются, чтобы новым прибавлениям дать больше времени. В данном случае этому процессу способствовал акцент в монашестве на предназначении богослужения для индивидуального духовного роста тех, кто в нем участвует, — в ущерб взгляду на богослужение как на общинное действие Церкви на благо всего человечества. Недавние реформы богослужения не смогли обратить вспять эту тенденцию, отчасти, наверное, из-за широкого распространения потери веры в силу ходатайств. Слишком часто в заключительных молитвах и ходатайствах видят необязательный довесок к службе, а не ее суть; считают их первым среди того, что следует опустить, если службу нужно сократить или объединить с каким-либо другим чином.

3. Влияние монашества привело еще и к тому, что псалмопение стало доминирующим элементом в ежедневном богослужении. Это явление, как мы видели, выросло из веры в особую богодухновенность Псалтири в сравнении с небиблейскими сочинениями и основывалось на принятой первыми христианами христологической интерпретации псалмов. Такое понимание пророчества и его исполнения трудно согласуется с общепринятым сегодня, и поэтому неудивительно, что чтение псалмов представляет значительные трудности в современном христианском богослужении, особенно с тех пор, как в редакциях служб стали упорно придерживаться принципа, согласно которому в богослужении необходимо продолжать употреблять всю Псалтирь в соответствии с монашеским идеалом. Проблема усугубляется, если исполнители псалмов незнакомы с традицией христологического толкования и если не предусмотрены сольное чтение, соответствующий ответ общины, время на безмолвное размышление и молитва, или заключительная коллекта, для выражения и поощрения этого отношения к Псалтири; и, таким образом, они вынуждены справляться с настроениями множественных композиций, поскольку пытаются увидеть в них выражение своей собственной хвалы и молитвы Богу. Вышесказанное не отменяет того, что во многих псалмах усматривается воплощение глубоких христианских устремлений и что христологическое понимание может не оказаться вполне приемлемым способом толкования некоторых других псалмов, способом, обладающим проницательностью для содействия нашему пониманию природы и дела Христа, но все же бросает вызов объему и методу употребления псалмов в христианской ежедневной молитве и их доминированию над прочими источниками для размышления и формами молитвы и хвалы, особенно — над неканоническими стихами и гимнами.

4. Включение библейских чтений в ежедневное богослужение, как и употребление псалмов, в основном, было продуктом монашества, и особенно — западного монашества; и опять-таки, их место в богослужении, как и псалмов, остается под вопросом. В ходе нашего исследования мы попытались определить три различные функции, которые может выполнять чтение Священных Писаний, а заодно — и небиблейских материалов, и обозначили их: дидактическая, кериgmатическая и параклетическая. Дидактика — это, по сути, систематическое изучение Библии, чтобы ознакомиться с ее содержанием и истолковать ее смысл; в древние времена обычно оно осуществлялось путем публичного чтения вслух

по причине неграмотности многих слушателей и нехватки экземпляров текста и ради удобства часто присоединялось к богослужебному действию, хотя и не имело с ним никакой внутренней связи. В керигматическом же служении слова избранные отрывки из Библии употребляются внутри богослужебного действия, чтобы выразить и истолковать значение празднуемого события и вызвать отклик у собрания, тогда как параклетическое служение слова опять-таки состоит из избранных отрывков, но на этот раз — выбранных в соответствии не столько с конкретным случаем, сколько с индивидуальными духовными потребностями собравшихся, чтобы ободрить и стимулировать их в вере. Чтение Библии в церковных службах предназначалось, в основном, для осуществления именно первой из этих функций, хотя употребление псалмов в них происходит от неформального параклетического служения слова в *agape*, а чтения праздников — это результат развития керигматической литургии слова. Но в наши дни возникает сомнение, является ли это наиболее целесообразной и эффективной формой изучения Библии, когда имеется множество экземпляров Священного Писания, а неграмотность, как правило, — не такая уж проблема, как в прошлом; и может появиться мысль, а не лучше ли ему осуществляться не в ежедневных молитвенных собраниях, а другими способами и в другой обстановке, как это и в самом деле происходило в монашеской Церкви в первые века, — чтобы не затмить основную их цель, к чему обычно идет дело в англиканском ежедневном богослужении. Вышесказанное, опять же, не отменяет того, что в самой службе может оказаться подходящее место как для параклетического, так и для керигматического служения слова, но означает, что нам нужно лучше понимать, почему мы включаем чтения в ежедневные молитвы, и тогда, какие именно чтения уместны для осуществления этой функции, а не просто увековечивать эту практику как почтенное установление, унаследованное из прошлого.

Все эти соображения — не чтобы разрушить повседневное богослужение, но чтобы указать на возможности его обновления. Тот образец богослужения, что мы унаследовали от прошлого, — по сути, монашеский образец; поэтому и неудивительно, что он не отвечает потребностям тех из нас, кто не принадлежит к этой традиции, а можно усомниться даже и в том, соответствует ли он современной монашеской духовности. Нам нужно найти и создать по-настоящему «кафедральное» богослужение, не обязательно посредством реконструкции того, что было устроено в Иерусалиме, Антиохии или где-либо еще в четвертом веке, но с опорой на полученные в ходе исторических исследований знания, дабы утвердить основы нашего образца повседневной молитвы и духовности, а затем выразить их в формах, соответствующих нашей эпохе. Если у нас хватит смелости решительно и тщательно сделать это, то получившееся может радикально отличаться по внешнему виду от ранее существовавшего и в кафедральной, и в монашеской традициях, но оно может вернее воплотить дух практики ежедневной молитвы ранней Церкви и тем самым вывести богослужение суточного круга из того забвения, под реальной опасностью впасть в которое оно находится во многих церквях, и вернуть ему подобающее место в качестве основы вселенского христианства.

Избранная библиография

Ниже приведены только те из вторичных работ, которые либо непосредственно касаются истоков и ранней истории суточного круга богослужения, либо упоминаются в примечаниях более одного раза.

- ANTON BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, 1958.
ANTON BAUMSTARK, *Nocturna Laus*, Münster 1957.
W. C. BISHOP & C. L. FELTOE, *The Mozarabic and Ambrosian Rites*, Alcuin Club Tracts XV, 1924.
BERNARD BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Münster 1963.
LOUIS BOUYER, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, 1968.
LOUIS BROU (ed.), *The Psalter Collects from V-VIth Century Sources*, 1949.
A. E. BURN, *Niceta of Remesiana: his Life and Works*, 1905.
C. CALLEWAERT, *Liturgicae Institutiones II: De brevarii romani liturgia*, 2nd edn, Bruges 1939.
C. CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940.
MGR. CASSIEN & BERNARD BOTTE (eds.), *La Prière des Heures*, Lex Orandi 35, Paris 1963.
HENRY CHADWICK, 'Prayer at Midnight', in *Epektasis: Melanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (Paris 1972), p. 47-49.
OWEN CHADWICK, 'The Origins of Prime', *JTS* 49 (1948), p. 178-182.
J. D. CRICHTON, *Christian Celebration: The Prayer of the Church*, 1976.
OSCAR CULLMANN, *Early Christian Worship*, 1953.
GEOFFEY J. CUMING, *Hippolytus: a Text for Students*, 1976.
GEOFFEY J. CUMING, 'The New Testament Foundation for Common Prayer', *SL* 10 (1974), p. 88-105.
I.-H. DALMAIS, 'Origine et Constitution de l'Office', *LMD* 21 (1950), p. 21-39.
JEAN DANIELÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, 1964.
E. DEKKERS, 'La Messe du soir à la fin de l'antiquité et au moyen âge, Notes historiques', *Sacris erudiri* 7 (1955), p. 99-130.
D. G. DELLING, *Worship in the New Testament*, 1962.
GREGORY DIX, *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus*, 1937; 2nd edn, with preface and corrections by Henry Chadwick, 1968.
GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, 1945.
F. J. DÖLGER, 'Lumen Christi', *Antike und Christentum* 5 (Münster 1936), p. 1-43.
G. R. DRIVER, *The Judean Scrolls*, New York 1965.
C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1944; reissued as Alcuin Club Collections No. 45, 1964.
BALTHASAR FISCHER, 'Le Christ dans les Psaumes: la devotion aux Psaumes dans l'Eglise des Martyrs', *LMD* 27 (1951), p. 86-109.
BALTHASAR FISCHER, 'The Common Prayer of Congregation and Family in the Ancient Church', *SL* 10 (1974), p. 106-124.
JACQUES FROGER, *Les origines de prime*, Rome 1946.
JACQUES FROGER, 'Note pour rectifier l'interpretation de Cassien, *Inst.* 3,4; 6, proposée dans *Les Origines de Prime*', *ALW* 2 (1952), p. 96-102.
JOSEPH GELINEAU, *Voices and Instruments in Christian Worship*, 1964.
JOSEPH GELINEAU, 'Les psaumes à l'époque patristique', *LMD* 135 (1978), p. 99-116.
M. D. GOULDER, *Midrash and Lection in Matthew*, 1974.
M. D. GOULDER, *The Evangelists' Calendar*, 1978.

- W. J. GRISBROOKE, 'The Formative Period — Cathedral and Monastic Offices', in Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold (eds.), *The Study of Liturgy* (1978), p. 358-369.
- A. GUILDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960.
- E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, 1971.
- J. M. HANSENS, *Nature et genese de l'office des matines*, *Analecta Gregoriana* 57, Rome 1952.
- O. HEIMING, 'Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Columbanus', *ALW* 7 (1961), p. 89-156.
- JOSEPH HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, Berlin 1977.
- JOSEPH HEINEMANN, 'The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition', in Jakob J. Petuchowski and Michael Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and the Jewish Liturgy*, 1978.
- S. HOLM-NIELSEN, *Hodayot*, Aarhus 1960.
- A. JAUBERT, 'Jésus et le calendrier de Qumran', *NTS* 7 (1960), p. 1-30.
- E. G. JAY, *Origen's Treatise on Prayer*, 1954.
- JOACHIM JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, 1967.
- JOACHIM JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2nd edn, 1966.
- J. A. JUNGSMANN, 'Altchristliche Gebetsordnungen im Lichte des Regelbuches von 'En Fescha'', *Zeitschrift für katholische Theologie* 75 (1953), p. 215-219.
- J. A. JUNGSMANN, *Pastoral Liturgy*, 1962.
- J. A. JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, 1965.
- J. C. KIRBY, *Ephesians: Baptism and Pentecost*, 1968.
- J. A. LAMB, *The Psalms in Christian Worship*, 1968.
- A. R. C. LEANEY, *The Rule of Qumran and its meaning*, 1966.
- R. J. LEDOGAR, *Acknowledgement: Praise-verbs in the early Greek Anaphoras*, Rome 1968.
- HELMUT LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Vienna 1967.
- M. C. MCCARTHY, *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles: a translation with a critical introduction*, Catholic University of America Studies in Medieval History, New Series, vol. 16. Washington, D.C., 1960.
- R. P. MARTIN, *Carmen Christi*, 1967.
- J. MATEOS, 'Office de minuit et office du matin chez s. Athanase', *OCP* 28 (1962), p. 173-180.
- J. MATEOS, 'L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce', *OC* 47 (1963), p. 53-88.
- J. MATEOS, 'The Origins of the Divine Office', *Worship* 41 (1967), p. 477-485.
- J. MATEOS, 'Quelques anciens documents sur l'office du soir', *OCP* 35 (1969), p. 347-374.
- J. MATEOS, 'La synaxe monastique des vêpres byzantines', *OCP* 36 (1970), p. 248-250.
- J. MATEOS, 'La vigile cathédrale chez Egérie', *OCP* 27 (1961), p. 281-312.
- A. VAN DER MENSBRUGGHE, 'Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450)', *SP* 2 (1957), p. 435-452.
- JOSEPH PASCHER, 'Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet', *Münchener theologische Zeitschrift* 8 (1957), p. 256-267.
- JOSEPH PASCHER, 'De Psalmodia Vesperarum', *EL* 79 (1965), p. 317-326.
- JOSEPH PASCHER, 'Zur Frühgeschichte des römischen Wochenpsalteriums', *EL* 79 (1965), p. 55-58.
- ERIK PETERSON, 'La croce e la preghiera verso l'oriente', *EL* 59 (1945), p. 52-68.
- ERIK PETERSON, 'Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung', *TZ* 3 (1947), p. 1-15.

- JORGE PINELL, *Liber Orationum Psalmographus*, Barcelona 1972: Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica IX.
- J. M. ROBINSON, 'The Historicity of Biblical Language', in B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (1964), p. 124-158.
- J. M. ROBINSON, 'Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums', in W. Eltester (ed.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen* (Berlin 1964), p. 194-235.
- W. RORDORF, *Sunday*, 1968.
- H. H. ROWLEY, *Worship in Ancient Israel*, 1967.
- A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, 1966. (Русский оригинал: ШМЕМАН А., ПРОТ., *Введение в литургическое богословие*, Париж: YMCA-Press, 1961.)
- T. J. TALLEY, 'The Eucharistic Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections', *SZ* 11 (1976), p. 138-158.
- S. TALMON, 'The Manual of Benedictions of the Sect of the Judean Desert', *Revue de Qumran* 2 (1960), p. 476-500.
- J. B. L. TOLHURST, *The Monastic Breviary of Hyde Abbey*, vol. 6, 1942.
- R. DE VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 1965.
- LUC VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, 2 vols, Paris 1967.
- G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, 1962; 2nd edn, 1975.
- A. DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît*, vol. 5, Paris 1971.
- A. DE VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, 2 vols, Paris 1964.
- F. E. VOKES, 'The Ten Commandments in the New Testament and in First Century Judaism', *SE* 5, p. 146-154.
- G. S. M. WALKER, *Sancti Columbani Opera*, Dublin 1957.
- J. H. WALKER, 'Terce, Sext and None An Apostolic Custom?', *SP* 5 (1962), p. 206-212.
- G. P. WILES, *Paul's Intercessory Prayers*, 1974.
- JOHN WILKINSON, *Egeria's Travels*, 1971.
- GABRIELE WINKLER, 'L'aspect Pénitential dans les offices du soir en Orient et en Occident'. in *Liturgie et Rémission des Peches* (Bibliotheca EL Subsidia 3, Rome 1975, p. 273-293.
- GABRIELE WINKLER, 'Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikarenvesper', *OC* 56 (1972), p. 184-206.
- GABRIELE WINKLER, 'Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge', *Ostkirchliche Studien* 19 (1970), p. 289-311.
- GABRIELE WINKLER, 'Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens', *ALW* 16 (1974), p. 53-102.
- ROLF ZERFASS, *Die schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*, Münster 1968.