

Н. Ф. Красносельцев

## ЛЕКЦИИ ПО ЛИТУРГИКЕ, ЧИТАННЫЕ СТУДЕНТАМ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В 1880/1881 УЧЕБНОМ ГОДУ

В предлагаемой публикации впервые в русской литургической науке осуществляется издание курса лекций по литургии выдающегося русского ученого Н. Ф. Красносельцева. Во вводной к изданию статье устанавливается авторство, описывается структура и история создания этого лекционного курса.

**Ключевые слова:** *Н. Ф. Красносельцев, лекции по литургии, А. А. Дмитриевский*

Николай Фомич Красносельцев — выдающийся русский ученый-литургист, археолог и историк Церкви. Он родился 3 декабря 1845 года в с. Верхосулье Богучминского уезда Самарской губернии в многодетной священнической семье. Первоначальное образование Н. Ф. Красносельцев получил в Богучминском духовном училище и Уфимской духовной семинарии, а высшее богословское — в Казанской духовной академии. На протяжении 18 лет — с 1871 по 1889 гг. — Николай Фомич преподавал в Казанской духовной академии церковную археологию и литургику, а после перехода на службу в Императорский Новороссийский университет читал историю Церкви и разные спецкурсы.

За свою непродолжительную жизнь (умер Николай Фомич в 1898 г. в Константинополе) Красносельцев успел сделать довольно много в деле развития литургики и церковной археологии как академических наук. По археологии он издал ряд статей и монографий о церковной архитектуре и христианских древностях, а по его второй специальности, литургии, опубликовал ряд документов, важных для реконструкции исторического развития богослужения<sup>1</sup>. До настоящего времени считалось, что како-

---

<sup>1</sup> Подробнее о нем см.: Помянка по Н. Ф. Красносельцеве: (ум. 11 сентября 1898 г.). Одесса, 1899.

го-либо обобщающего труда, отражающего в систематическом виде его взгляды относительно истории богослужения, ученый не успел составить. Однако, как представляется, это утверждение не вполне справедливо. В фонде А. А. Дмитриевского, хранящемся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ф. 253, ед. хр. 196), сохранился в записи слушателей курс лекций Н. Ф. Красносельцева, прочитанный студентам I курса Казанской духовной академии в 1880/1881 учебном году.

Содержащая лекции папка озаглавлена «Дмитриевский А. А. Наука о православном богослужении. Лекции по литургике, прочитанные в Киевской духовной академии»; общее количество листов — 449. В действительности папка содержит различные материалы: это и курс лекций Алексея Афанасьевича по истории богослужения в Русской Церкви, который он читал студентам Казанской духовной академии в 1882–1884 гг., и лекции по литургике Н. Ф. Красносельцева. На лл. 1 – 2 об. помещена «Программа чтений по литургике». Л. 3 — фрагмент лекции А. А. Дмитриевского о истории богослужебных книг; л. 5 – 8 об. — лекция о методах обработки литургике; л. 9 – 10 об. — лекция о богослужебных книгах; л. 11 – 26 об. — лекция о богослужении в Русской Церкви<sup>2</sup>; л. 27–103 — лекции по литургике Н. Ф. Красносельцева, записанные его слушателями; л. 104 – 170 об. — фрагмент кандидатского сочинения А. А. Дмитриевского; л. 171–218 — лекции А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 219 – 230 об. — лекция по общей литургике; л. 231 – 238 об. — черновик статьи А. А. Дмитриевского о стихире «Видехом свет истинный»<sup>3</sup>; л. 239–257 — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 257 об. — лекция А. А. Дмитриевского «Богослужение в южно-русской Церкви»; л. 258–281 — 1-я пробная лекция А. А. Дмитриевского о современном славяно-русском типике; л. 282–297 — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 298 – 345 об. — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 346–357 — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 358 – 373 об. — пробная

<sup>2</sup> В рукописи лекция представлена не полностью. Продолжение лекции см. в: ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. Д. 135. «Заметки (5) о богослужебных книгах: триоди постной и цветной, типиконе, трёбнике, служебнике и др. Л. 48 – 67 об.

<sup>3</sup> Статья была опубликована: *Дмитриевский А. А.* О стихире «Видехом свет истинный» в чинах Литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого // *Руководство для сельских пастырей.* Киев, 1886. № 10. С. 265–278.

лекция А. А. Дмитриевского о чине воцерковления; л. 374 – 389 об. — 2-я пробная лекция А. А. Дмитриевского; л. 390 – 446 об. — начальная часть лекций А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви.

Лекционный курс Николая Фомича был записан студентами XXV курса, поступившими в Казанскую духовную академию в 1880 г. На это указывают приводимые некоторыми писцами сведения о дате и имени составителя лекции; сопоставив эти сведения со списком поступивших в 1880 г. в Казанскую академию, можно без труда идентифицировать полные имена писцов и год обучения. Подавляющее большинство лекций датированы 1880–1881 гг., что позволяет сделать вывод о чтении курса студентам первого года обучения. В 1880/1881 учебном году Н. Ф. Красносельцев был единственным преподавателем литургики в Казанской духовной академии и по окончании чтения курса составил экзаменационную программу для летних испытаний студентов<sup>4</sup>, которая частично совпадает с объемом прочитанных первому курсу лекций. Кроме того, из программы явствует, что лекции читались еще и III курсу, причем, вероятно, совместно. На основании этих умозаключений можно с определенной долей уверенности утверждать, что автором этого лекционного курса является Николай Фомич.

Занятия по литургики проходили два раза в неделю, по средам и субботам. К сожалению, лекции сохранились не полностью: для полного комплекта не хватает 5, 7, 10, 11, 19, 20, 22, 26–29, 33 лекций, однако, сопоставляя их содержание с программой, можно предположить, какой учебный материал содержался в этих утраченных лекциях. Так, содержанием 5-й лекции, по всей видимости, было определение формы христианского богослужения, потому как этот вопрос не рассматривался в рамках 4-й лекции, а на 6-й лекции разбирался уже следующий вопрос — необходимость внешней формы богослужения. В 7-й лекции Н. Ф. Красносельцев касался, вероятно, истории христианского культа по новозаветным книгам в апостольский век, особо останавливаясь на составных элементах и формах богослужения этого времени. Также материалом этой лекции могла быть важная тема — о молитве вообще и ее месте в богослужении; ничего не говорится в последующей, 9-й лекции, о молитвах, заимствованных из Священного Писания. В 11–12 лек-

<sup>4</sup> Программа лекций Николая Фомича за 1880/1881 учебный год сохранилась в: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 7613 (Дело совета КазДА с программами испытаний магистерских студентов IV к.). Л. 17–18. Автограф Н. Ф. Красносельцева.

циях ученый рассказывал студенческой аудитории о «различного рода песнопениях в Древней Церкви» и историческом развитии гимнографии вплоть до V века. В лекциях 19–20 Николай Фомич повествовал о русском богослужебном пении, влиянии на него западной музыки и партесном пении, а в 22-й лекции говорил о значении действий, сопровождающих молитву. Лекции 26–29 были посвящены разбору порядка чтений за богослужением и обрядов, сопровождающих их. Также в этом разделе Н. Ф. Красносельцев рассматривал место проповеди за богослужением и говорил о сакраментальных действиях, входящих в состав всех чинопоследований. В 33-й лекции ученый, вероятно, рассматривал вкратце чинопоследования вечернего и утреннего богослужений и их структуру в древности. 34-я лекция — последняя из дошедших до нас — состоялась 4 марта, таким образом до 28 апреля<sup>5</sup>, когда начались экзаменационные испытания, оставалось еще около полутора месяцев. За это время Николай Фомич мог бы успеть прочесть еще как минимум 10–11 лекций<sup>6</sup>, и, возможно, закончить изложение материала. Это было в его интересах еще и по той причине, что осенью 1881 года ученый намеревался отправиться в годичную научную командировку на Запад, поэтому продолжить чтение курса он бы не смог.

Как уже было отмечено, кроме текста лекций на некоторых листах присутствуют записи писцов: дата, имя записавшего лекцию, и проч. Эти записи можно представить в таблице (см. Таблица 1).

В целом, публикуемый курс лекций охватывал практически все разделы литургике — общей и частной. Лекционный курс имел двухчастную структуру и, вероятно, мог преподаваться в некоторые годы на двух курсах, о чем отчасти может свидетельствовать отчет Н. Ф. Красносельцева о преподавании в 1877/1878 учебном году<sup>7</sup>: в первый год изучения он читал вводные разделы и целиком общую литургику; на вто-

<sup>5</sup> Отчет о деятельности Казанской духовной академии за 1877/1878 учебный год. Казань, 1878. С. 40.

<sup>6</sup> Без учета Страстной и Светлой седмиц, когда у студентов были каникулы.

<sup>7</sup> В отчете сказано: «Доцентом Николаем Красносельцевым <...> По литургике студентам II курса, по введению в науку, преподано о христианском богослужении в его составных частях; студентам III курса — о богослужебном песнопении, чтении Св. Писания, о действиях сакраментальных и о богослужебных чинопоследованиях в их целом составе» (Отчет о деятельности Казанской духовной академии за 1877/1878 учебный год. Казань, 1878. С. 34).

рой год ученый читал либо целиком частную литургику, включающую как последования вседневногo богослужения, так и чинопоследования таинств, либо только чинопоследование таинств. В 1880/1881 году Николай Фомич пропустил по болезни три лекции<sup>8</sup> и одну в связи с занятостью в Казанском окружном суде в качестве присяжного заседателя<sup>9</sup>.

Безусловно, многое в содержании лекций отчасти устарело, отчасти взгляды на некоторые вопросы были пересмотрены, однако издатели сочли полезным все же ввести этот памятник в научный оборот как образчик лекционного курса по литургики, читавшегося в одной из выдающихся духовных школ дореволюционной России. Кроме того, публикуемый материал некоторым образом свидетельствует о научном становлении самого лектора — Николая Фомича Красносельцева: сопоставляя несколько, условно говоря, «низкий» уровень лекционного материала с последующими работами ученого в области литургики, можно как проследить динамику развития его научных предпочтений, так и оценить результаты его литературной деятельности. Если бы сохранился лекционный курс, составленный самим автором и, безусловно, им постоянно дорабатываемый, то, вероятно, мы бы имели во многом совершенно другое произведение выдающегося русского литургиста.

\* \* \*

Программа курса лекций и сами лекции публикуются по двум рукописям: НАРТ. Ф. 10. Ед. хр. 7613. Л. 17–18 (программа) и ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 196. Л. 27–103 (лекции). Границы листов указываются в традиционном формате — ||, лист рукописи вынесен на поле страницы. При раскрытии сокращений либо добавлении дополнительных слов и словосочетаний для ясности понимания текста используются квадратные скобки — []. Хотя в самой рукописи практически отсутствуют заголовки, мы сочли возможным для удобства таковые дополнения внести, используя для этого программу. Текст лекций приводится в современной орфографии и пунктуации. В обозначениях веков мы заменили арабские цифры на римские. Если это специально не оговорено, все примечания

<sup>8</sup> Одну в сентябре (Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии за 1880 г. Казань, 1880. С. 227) и две в январе (Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии за 1881 г. Казань, 1881. С. 23).

<sup>9</sup> В марте (Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии за 1881 г. Казань, 1881. С. 79).

Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии...

принадлежат издателям. Все зачеркнутые слова и словосочетания убраны из основного текста в подстрочник.

*С. Ю. Акишин, диак. А. В. Щепёткин*

N. F. Krasnoseltsev

**THE LECTURES IN LITURGICS GIVEN TO STUDENTS  
OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY IN THE  
1880/1881 ACADEMIC YEAR**

The article, for the first time in the history of liturgical studies in Russia, presents a publication of the lectures in liturgics by the outstanding Russian scholar N. F. Krasnoseltsev. The text of the publication is preceded by a discussion of its authorship, a review of the course of lectures and their history.

**Keywords:** *N. F. Krasnoseltsev, lectures in liturgics, A. A. Dmitrievsky, liturgical studies in Russia.*

Таблица 1

№ лекции	Дата, лист	Имя писца	Ф.И.О. писца	Прочие записи
1	1880 года, 3-го сентября, л. 29 об.	Ив. Лебедев	Лебедев Иван*	—
2	1880 года 6-го сентября, л. 32 об.	Ив. Лебедев	Лебедев Иван	—
3	1880 года 10-го сентября, л. 36 об.	Ив. Лебедев	Лебедев Иван	—
4	13 сентября, л. 37	—	—	—
6	1880 г. Сентября 20-го дня	Кон. Гусев	Гусев Константин**	Составил эту лекцию К. Гусев, а переписал Ив. Лебедев (л. 45 об.)
8	11-го октября, л. 46	Геннадий Н. Никольский	Никольский Геннадий Николаевич	Писал Геннадий Н. Никольский. 14 октября 1880 года (л. 47 об.)
9	15 октября 1880 г. (л. 48)	Двд Слдовников	Солодовников Давид Иванович	16 октября 1880 г. (л. 52 об.)
12	29 октября (53 об.)	Благосклонов	Благосклонов Александр Ефимович	—
13	1 ноября (л. 57)	М. Нефедев	Нефедев Михаил Семенович	—

\* Отчество неизвестно. В списке выпускников его имя не значится. См.: Сайт «Петербургский генеалогический портал». URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/dubov/kazda.html> (дата обращения: 25.12.2013).

\*\* Отчество неизвестно. Во время обучения очень часто болел, потому академию закончил в звании действительного студента.

№ лекции	Дата, лист	Имя писца	Ф.И.О. писца	Прочие записи
14	5 ноября (л. 61)	—	—	—
15	12 ноября (л. 62)	Кон. Гусев	Гусев Константин	—
16	19 ноября (л. 65)	—	—	1881 г., апреля 27 дня (л. 67 об.)
17	22 ноября (л. 71 об.)	Петр Попов	Попов Петр Степанович	—
18	26 ноября (л. 72)	—	—	—
21	10 декабря	Благосклонов	Благосклонов Александр Ефимович	—
23	17 декабря (л. 80)	Гр. Луппов	Луппов Григорий Григорьевич	—
24	—	—	—	—
25	17 января (л. 89)	Геннадий Н. Никольский	Никольский Геннадий Николаевич	—
30	7 февраля (л. 91)	Кон. Гусев	Гусев Константин	Упырь Лихой писал 1881 г. 6 марта в 2 часа по-полудни
31	—	—	—	—
32	—	—	—	—
34	4 марта	—	—	1881 г., апреля 27 дня



**Н. Ф. Красносельцев**  
**Программа лекций по литургии**

Публикуется по: НАРТ. Ф. 10. Ед. хр. № 7613 (Дело совета КазДА с программами испытаний магистерских студентов IV к.). Л. 17–18. Автограф Н. Ф. Красносельцева.

л. 17      Программа лекций по литургии для студентов I и III курсов церковно-практического отделения на 1880/1 г.

Введение. Понятие о литургии, как науке. Необходимость и возможность научной обработки предмета литургии. Метод обработки. Разделение.

Общие понятия о христианском богослужении. Содержание и форма христианского богослужения. Определение содержания христианского богослужения с объективной и субъективной его стороны. Определение формы христианского богослужения. Необходимость внешней формы. Указание и рассмотрение различных видов богослужебной формы.

Историческое оправдание данного понятия о богослужении. Христианское богослужение по известиям Новозаветных книг. Составные элементы и формы апостольского богослужения.

Часть первая — общая литургия. Об общих составных элементах православного богослужения.

1. Латревический элемент православного богослужения.

а) Молитва, как словесное обнаружение внутреннего богопочтения. Различные роды богослужебных молитв. Место, занимаемое молитвою в богослужении. Древнейшие и более употребительные молитвы в православном богослужении. Происхождение этих молитв. Молитвы, заимствованные из Ветхого Завета. Молитвы, заимствованные из писаний Нового Завета. Молитвы, составленные отцами и учителями Церкви. Молитвенные формулы, предначинательные и заключительные в православном богослужении. ||

л. 17<sup>об.</sup>      б) Песнопение. Отличие песнопения от молитвы. Различные роды песнопений в Древней Церкви. Историческое развитие песнопения в православном богослужении. Древнее песнопение до IV в. Труды Иустина Мученика, Климента Александрийского, Непота, Афиногена. Песнопение с IV до IX в. Труды Ефрема Сирина, Григория Назианзина, Кира, Романа Сладкопевца, Анатолия, Георгия Писиды, Софрония Иерусалимского, Андрея Критского. Труды Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского. Песнопение после Дамаскина. Студиты, Феофан Начертанный и Иосиф Песнописец. Общий характер славянского песнопения. Песнопения в древней Западной Церкви. Амвросий Медиоланский, Августин, Пруденций как песнописцы. Средневековое западное песнопение.

в) Пение, как музыкальная форма внутреннего богопочтения. Значение этой формы. Особенности ее в православном богослужении. Инструментальная музыка и пение. Происхождение христианского богослужебного пения. Пение при богослужении до И[оанна] Дамаскина. Преобразование пения И[оанном] Дамаскиным. Греческое пение после И[оанна] Дамаскина. Богослужебное пение в России. Происхождение

ние и различные роды древнерусского богослужебного пения. Пение демественное. Пение кондакарное и греческое. Знаменное пение. Богослужебное пение в России под влиянием западного. Партесное пение и его история в России. Церковное пение в Западной Церкви.

(г) Действия, сопровождающие молитву и песнопение, как особая форма внутреннего богопочтения. Значение этой формы. Частное рассмотрение действий, сопровождающих молитву. Стояние при богослужении, коленопреклонение, поклоны, обращение на восток, крестное знамение.

2. Харизматический элемент в богослужении христианском.

а) Дидактизм в христианском богослужении — аа) Чтение Св[ященного] Писания при богослужении. Книги, читавшиеся в древности при богослужении. Порядок и количество чтений. Образ чтения и обряды, сопровождавшие чтение.

бб) Проповедь, как составная часть богослужения. Обряды, сопровождавшие проповедь при древнем богослужении. ||

б) Сакраментальные или таинственные действия, входящие в состав всех богослужебных чинопоследований. Благословение с призыванием имени Божия. Крестное знамение. л. 18

Часть вторая — частная литургия Православной Церкви. О составе чинопоследований православного богослужения.

1. Чинопоследования вседневного общественного богослужения. — Литургия. Историческое развитие православного чинопоследования Литургии. Литургия по описанию отцов II и III вв. Литургия в IV в. Труды свв. Василия Великого и И[оанна] Златоуста по составлению Литургии. Изменения, произошедшие в Литургии Златоуста после Златоуста. — Литургия Преждеосвященных Даров. Происхождение и древность этой Литургии. Кому принадлежит ее составление? — Чинопоследования вечернего и утреннего богослужения. Состав этих чинопоследований в древности.

2. Чинопоследования частного богослужения. Чинопоследования таинств. Крещение. Образ совершения его в Древней Церкви. Обряд оглашения и Крещения. Миропомазание. Его тесная связь с Крещением. Образ совершения его в древности. Покаяние. Образ совершения его в Древней Церкви. Дисциплина публичного покаяния. Чины поставления на священно-служительские должности. Древность обрядов, входящих в их состав. Чинопоследование Брака. Древность и значение обрядов христианского брака. Чинопоследование Елеосвящения. Обряды, входящие в состав его, и их древность и значение.

*Доцент Николай Красносельцев*

Н. Ф. Красносельцев  
**ЛЕКЦИИ ПО ЛИТУРГИКЕ**

Публикуется по: ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 196. Л. 27–103.

л. 27

**Записки лекций по литургии**  
**Лекция 1-я**

**Название и предмет науки**

Название литургии происходит от слова «Литургия», впрочем, такое название далеко не точно определяет предмет и содержание науки. Наука — литургия имеет своим предметом не одну только Литургию, но всё вообще православное богослужение. Неточность в названии науки объясняется тем, что это название впервые усвоено было на Западе, где наука о богослужении стоит на низкой степени. Литургия и в настоящее время находится еще в состоянии малой обработки; она сравнительно наука новая и явилась только около 40-х годов [XIX в.]. Предмет ее — богослужение — до самого позднего времени служит камнем преткновения для ученых. Одни из них смотрели на этот предмет, как на факт незначительный, не приводящий к хорошим результатам, другие же, хотя и признавали его важность, доступность и приложение к жизни, но не вникали в его внутренний смысл. Неудовлетворительное || состояние науки о богослужении и причину ее позднего появления можно объяснить отчасти общим законом развития науки вообще и в частности — человеческого ума. Человек с умом пробуждающимся на первых порах особенно интересуется тем, что скрывается за границами, и прежде всего обращает внимание на отдаленные предметы; поэтому и наука на первой ступени своего развития стремилась прежде к отдаленному, потом перешла к изучению явлений конкретных, когда стали находить, что изучение их может привести к результатам полезным. Так было и в богословской науке. Религия всегда была предметом первой важности в человечестве, и стремление усвоить ее во внешних проявлениях, хотя началось и рано, но долгое время не могло достигнуть своей цели. В первые века христианства религиозные истины, проявляющиеся, в частности, в богослужении, сообщались только с церковной кафедры для назидания, т. е. более с практической целью, и не имели научного характера. Впрочем, || стремление обнять умом истины религиозные и доказать их началось еще в первые века, особенно в борьбе с еретиками отцы Церкви стремились доказать религиозные истины путем научным. Однако такое стремление до позднейшего времени имело мало научного характера. Практическая сторона преобладала над научной. Только со времени схоластики преобладание практической стороны начало мало-помалу ослабевать. Схоластика выработала научный метод, который приложили к исследованию и религиозных христианских истин, сначала, впрочем, к теоретической только стороне религии. Но опять-таки теоретическая разработка этих истин шла медленным путем. Это зависело от того, что светская наука не хотела знать своего родства с богословской наукой; светские ученые низко смотрели на богословскую науку. Одни говорили, что религиозные истины не стоят изучения, а другие — что и не могут быть подведены под научный метод. Правда,

теоретические религиозные истины с трудом поддаются научной обработке, но это не значит, что исследование || религиозных истин не может иметь научного характера. л. 28<sup>об.</sup> Внутренняя сторона не есть единственная сторона религии; кроме нее религия имеет еще внешнюю сторону — проявление религиозной жизни во внешних осязательных формах. Это-то проявление делает их вполне пригодными для научных приемов.

### Методы литургических исследований<sup>1</sup>

Литургика принадлежит к классу наук, исследующих внешнюю область проявления религиозных истин. Богослужение есть факт внешний, осязательный, и может быть доступен для самого строгого исследования; отсюда богослужение должно быть удобно для применения к исследованию его научных приемов. Важность и необходимость научного исследования вытекает из важности богослужения для жизни народа. Религиозные культы существовали у всех народов как нечто важное, без чего нельзя обойтись; они имели весьма большое влияние на характер народа. Люди дорожили своим культом, из-за них происходили войны, отказаться || от культа значило отказаться от л. 29 национальности. Принимая во внимание этот факт, нужно было ожидать особого интереса в изучении науки о богослужении. Между тем на Западе и до сих пор еще существует неблагоприятный взгляд на изучение этой науки. Западный мир распадается на две половины: католиков и протестантов — две крайности одного мирозерцания. Католики, хотя и признают за обрядами Божественное учреждение, но смотрят на них как на нечто случайное, не вытекающее из самого духа религии. Протестанты же совсем отталкиваются от обрядовой стороны, обряд, по их мнению, есть признак неразвитости религиозных понятий народа. При таких взглядах наука о богослужении теряет свою почву. На Западе если изучали богослужение, то с своими целями, изучали памятники церковные с полемической целью и для знания древности. Восток был свободен от неблагоприятных взглядов на изучение обрядовой стороны богослужения. Большинство сочинений Востока, хотя их было и много, все-таки || не удовлетворя- л. 29<sup>об.</sup> ло задачи литургики — объяснить богослужение, потому что средства для исследования обрядовой стороны богослужения не научны, не научен самый метод исследования. В древние времена христианства богослужение объяснялось исключительно почти с догматической точки зрения (Игнат[ий] Богон[осец], Клим[ент] Римский и Ал[ександрийский] и др.) Но догматический метод есть преимущественно субъективный способ объяснения, потому что обрядам по большей части давался смысл по своему взгляду; разумное же [понимание] существа обряда оставалось всегда почти недосказанным. Недостаток этот сознали очень многие и скоро стали принимать другой метод — исторический.

1880 года 3-го сентября.

Ив. Лебедев

### Лекция 2-я

Исторический метод более приложим к исследованию богослужения; вследствие понимания его исторических основ должно быть менее глумления над ним, но все-таки

<sup>1</sup> У лекции, представленной на л. 28 об. — 32 об., имеется другая запись, представленная на л. 5 — 8 об. Публикуется в Приложении 1.

опыты приложения этого метода переходили в крайности. Исторический метод — с л. 30 Запада и особенно сильно был развит || в полемике между католиками и протестантами. Протестанты, отвергая заблуждения Римской Церкви, хотели восстановить апостольскую Церковь с обрядами древности. Для осуществления своей задачи протестантам нужно было показать древность принимаемых ими обрядов, а это можно было сделать только при историческом методе литургических исследований. Явилось у них много монографий, где доказывалась ими древность обряда или наоборот, но, руководимые историческим методом, протестанты пришли к тому, что принимали только те церковные обряды, которые были в первые 3 века христианства, и впали т[аким] обр[азом] в крайность. Исследование древности обрядов придало систематический характер археологии и побудило к преобразованию самого исторического в историко-археологический. Этот метод, хотя и много принес пользы, но все-таки имеет границы, потому что по этому способу объяснения то только имеет право на существование, что имеет происхождение в древности. С этой мыслью, кажется, л. 30<sup>об.</sup> совершенно нельзя согласиться: || не древность обряда, а годность да[е]т ему право на существование настолько, насколько он выражает известную религиозную истину. Некоторые обряды имеют и позднее происхождение, но это нисколько не препятствует им на право существования. Далее, обряды имеют свою историю, развитие их идет рука об руку с религиозною жизнью, поэтому далеко не все обряды могут быть объяснены из древней церковной практики. Другой метод шире его, этот метод — сравнительно-исторический. В древней богословской науке этот метод не везде известен и не везде уместен, вообще мало прилагался, но в светской литературе он имел более широкое приложение, особенно в изучении народного быта, искусств, языка и т. под. Западная наука обратила особенное внимание на изучение внешней обстановки народа в связи с верованием, вследствие этого образовалась новая наука — культура<sup>2</sup>. Составитель (Тэйлор) проектировал в ее области и богослужебный культ и ожидал от л. 31 сравнительно-исторического метода больших результатов. В доказательство || необходимости заменить метод исторический сравнительно-историческим при исследовании богослужебных обрядов Тэйлор говорил следующее: «Метод исторический один только — односторонен; нужен метод сравнительно-исторический, потому что обряды не могут быть рассматриваемы как продукт одной системы. Они, напротив, [суть] видоизменение других систем, более ранних. Если же будет доказано, что известный обряд принадлежит к предыдущим системам, то нужно знать: остается ли он в новой системе прежним и не есть ли результат постепенной выработки? И все эти вопросы очень важны». (Таковы выводы автора о методе.) Таким образом религиозные обряды хочет исследовать наука светская и методом сравнительно-историческим. При этом методе требуются большие усилия, много труда, чтобы объяснить простой обряд. При догматическом способе объяснения обряда нужно только привести о нем<sup>3</sup> учение Церкви (отцов Церкви), но историк этим не ограничивается, он старается узнать: как понимался этот обряд в древности и с каким значением он явился в первый раз? л. 31<sup>об.</sup> Труд || усложняется еще от того, что при этом методе нужно бывает исследовать со-

<sup>2</sup> История культуры?

<sup>3</sup> В рукописи — об нем.

стояние обряда и у народов языческих и притом на разной степени развития: у образованных и дикарей. Но может ли быть сравнительно-исторический метод приложим к изучению христианской религии, к изучению христианских богослужебных обрядов? Этот вопрос весьма важный. На Западе не сомневаются в приложении этого метода. Но мыслимо ли подобное отношение в православной науке? На Западе возможно это потому, что там всё сверхъестественное сводится на степень естественного: христианская религия, сверхъестественная, будто бы развилась из естественных религий и христианское мироощущение есть только высшая стадия дикой культуры, поэтому и обряды хр[истианские] будто бы выродились из обрядов других народов. Но объяснять обряды христианские языческими не значит ли, говорят, сводить хр[истианское] учение на степень языческих верований? Действительно, при объяснении хр[истианских] религиозных обрядов такой взгляд не может быть допущен в право- || славной науке; л. 32 но это, впрочем, не говорит еще о непригодности метода, если он научен<sup>4</sup>. Притом же связь христианской религии с другими религиями, естественными, все-таки признает Прав[ославная] Церковь. Надо только знать: в какой мере этот метод может быть приложен? Сравнительно-исторический метод может быть приложен к исследованию литургических обрядов, но ко всем обрядам, как, напротив, говорит наука о культуре. Тэйлор, автор науки-культуры, разделил обряды на три группы:

1) существовавшие в раннее время и существующие в настоящее время так же и с таким значением, как и в прежнее время;

2) обряды ранние, — но измененные;

3) обряды, перешедшие по традиции (преданию), обряды годные и негодные.

Но в этом перечне забыта еще целая категория обрядов — чисто христианских, к которым метод сравн[ительно]-исторический совершенно не может быть приложен. (Крестное знамение, напр[имер], нельзя объяснить сравнительным путем). Таким образом, сравн[ительно]-исторический метод может быть приложим в литургике с большими ограничениями, именно — только в исследовании таких обрядов, которые имеют || связь с обрядами других народов и, так ска[за]ть, общечеловечески[x] обряд[ов]. л. 32<sup>об</sup>.

1880 года, 6-го сентября.

Ив. Лебедев ||

### По литургике

#### Лекция 3-я

л. 33

#### Общий анализ материала литургике и разделение ее на части

Указано собственно два метода, практиковавшиеся в исследовании литургического материала: историко-археологический — самый легкий — и сравнительно-исторический, пригодный для исследования обрядов, имеющих общечеловеческое значение. Метод какой бы то ни было науки составляет дело первостепенной важности, но для того, чтобы он мог быть вполне полезным, чтобы вернее и точнее достигал научных выводов, необходимо сделать классификацию предмета науки. Классификация имеет весьма важное значение во всякой науке: ею облегчается трудность в исследовании ма-

<sup>4</sup> Следует зачеркнутое: Кроме того,...

териала и усвоение его. Вполне точное и верное распределение материала не так легко удается, как кажется с первого взгляда, классификация необходимо должна вытекать из самих свойств предмета науки; поэтому нужно определить предмет науки литургики в общем и его частях, нужно || сделать, так сказать, общий анализ его.

Рассматривая богослужение (предмет нашей науки), мы видим, что оно есть строгая система различных обрядов и чинопоследований. Присматриваясь ближе к чинопоследованиям, находим, что чинопоследования служб ежедневных состоят почти из одних и тех же обрядовых действий; чинопоследования же праздничных служб представляют собой комбинации обрядовых действий служб дневных, поэтому представляется более удобным сначала рассматривать общие элементы, входящие в<sup>5</sup> чинопоследования, а потом различные комбинации их. Отсюда литургика разделяется на две части: общую, рассматривающую все простейшие элементы чинопоследований, и частную, исследующую уже комбинации этих элементов; последняя часть может разделяться еще на 2 отдела: первый отдел, рассматривающий самые простейшие комбинации, второй — более сложные комбинации. Но такая схема литургики еще слишком || обща. Первая часть науки, главная и основная часть литургики — символические обряды — элементы сами по себе очень простые, но так многочисленны, что нужда в правильной классификации нигде так не ощущается, как здесь. Обращая внимание на внешнюю форму обрядовых символических действий, мы находим, что самыми многочисленными в классификации представляются символы словесные, и это очень естественно: человеческое слово способно выразить самые тончайшие, неуловимые движения сердца и мысли. За ними следуют символы звуковые, потом символы жестов — многие именно из символов должны быть отнесены к этому классу (крестное знамение, коленопреклонение и др.). Наконец, некоторые символы можно назвать вещественными, потому что для выражения религиозного чувства часто употребляются вещи (утварь, памятники и т. п., сюда же относятся св. мощи, храмы); всё это символы, имеющие прямое отношение к богослужению. Соответственно таким формам символов эту первую часть литургики, занимающуюся рассмотрением простых религиозных обрядовых символов, можно было бы подразделить на несколько отделов, из которых || в каждом должны рассматриваться отдельный класс символов. Но будет ли состоятельно такое деление, основанное на чисто внешней, формальной стороне? Действительно, упомянутая классификация, основанная только на внешней стороне богослужебных символов, оказывается несовершенной, потому что внешняя сторона богослужения не есть ее существенная сторона. Нужно, таким образом, искать другого исходного пункта для деления во внутренней стороне обрядов. С этой стороны все множество богослужебных символов можно разделить на два класса: к первому относятся символы, служащие для выражения субъективной стороны религии, ко второму — символы, служащие для выражения объективной стороны. Первый класс символов принято в литургики называть латревическими<sup>6</sup>, второй — сакраментальными. Таким образом, первую часть литургики можно подразделить на 2 части, из которых в каждой рассматривается соответственный класс религиозных символов. Каждый притом отдел в свою очередь может подразделяться || еще сообразно классификации символов.

<sup>5</sup> Следует зачеркнутое: все...

<sup>6</sup> В рукописи — латревическими.

Теперь нужно еще решить такой вопрос: к какому классу наук относится литургика? Ответ сам собою ясно предполагается: она относится к числу специально-богословских наук и именно к отделу богословско-практических наук. Известно, что богословие принято делить на богословие теоретическое и богословие практическое: первое исследует религию саму в себе без отношения к ее внешнему выражению, второе же, наоборот, — рассматривает религию в ее проявлении.

#### Краткий очерк науки — литургики

Христианское богослужение в настоящее время представляет довольно много сторон для исследования; существовавшие же исследования слишком разнообразны: одни исследователи только излагают литург[ические] чинопоследования, другие только комментируют. В первое время появления христианства не было особой нужды излагать богослужение во всех его подробностях: оно было понятно само собою. Подобные потребности могли явиться, и действительно явились, уже в последующее время, когда богослужение до того осложнилось, что во многих частях не всем было доступно для понимания. || Во многих сочинениях отцов и учителей Церкви можно находить немало л. 35<sup>об.</sup> указаний или учения о значении богослужения и его духе. Как на более замечательные труды в этом отношении, можно указать на сочинения Климента Римского, Игнатия Богоносца, Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена, Василия Великого, Григория Назианзского, Августина, Льва Великого и особенно Иоанна Златоустого. Первый опыт связного изложения и толкования богослужения христианского принадлежит Иустину Мученику, затем особенно обращает на себя внимание трактат Тертуллиана, немного указаний в этом роде найдем и в огласительных поучениях Кирилла Иерусалимского, в сочинениях Павлина<sup>7</sup> Ноланского V в., в сочинении Амвросия о таинствах и в сочинении, известном под именем сочинения Дионисия Ареопагита, о церковной иерархии, но все эти труды, сообщая сведения о смысле и значении церковных форм, могут служить, скорее, только источниками, но не прямыми руководствами. Особенно || много сочинений о богослужении начинает появляться с VII-го века, как на Востоке, л. 36 так и на Западе. На Востоке писал Максим Исповедник, а на Западе Исидор Испанский; он был почти первый там составитель изъяснения богослужения, за ним-то и началось много последователей в этом направлении. Особенно развилось стремление к изъяснению богослужения во времена Карла Великого. Благодаря его старанию, с этих-то пор собственно и начинается история литературы этой науки. С этого-то времени в Германии, Франции и других местах является особенно много сочинений по части литургики: соч[инения] Рабана<sup>8</sup> Мавра, Валафрида Страбона (IX в.)<sup>9</sup>, Ульриха фон Целле<sup>10</sup>, Гонория

<sup>7</sup> В рукописи — Павла.

<sup>8</sup> В рукописи — Робана. Рабан Мавр (ок. 780 — 856) — немецкий богослов и писатель, архиепископ Майнцский. Вероятно, имеется в виду сочинение Мавра “De institutione clericorum libri tres” // PL 107/1. Col. 294–420.

<sup>9</sup> Валафрид Страбон († 849) — средневековый латинский поэт и богослов. Вероятно, имеется в виду сочинение Страбона под названием “De rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis, sive de rebus ecclesiasticis” // PL 114. Col. 919–966.

<sup>10</sup> В рукописи — Фонцелле.



свящ[енника] Отёнского<sup>11</sup>; в XIII веке сочин[ения] папы Иннокентия III-го, Ал[ь]берга Вел[икого], Иоанна Ком<нрзб.>. Все эти сочинения сходны между собою в том отношении, что совершенно почти чужды исторического элемента; при объяснении обрядов преобладают мистические элементы, но тем не менее все они имеют большую важность л. 36<sup>об</sup> и теперь, потому что из этих сочинений можно получить много сведений || об обрядах разных Церквей. В XVI-м и XVII-м веках литургические материалы подвергались многосторонней обработке, по части литургики приобретено было много научных пособий; более замечательные из них: соч[инения] Кассандера<sup>12</sup>, Дескамерия, издания Литургии германск[ого] ученого Гуго, сочин[ения] Льва Алляция<sup>13</sup> и др. С конца XVII века богослужение начало делаться предметом археологических и исторических исследований. Первый путь к таковым исследованиям пролагают католические писатели: кардинал Бона<sup>14</sup>, Армеллини<sup>15</sup> и др. В новое время замечательны труды Дрия, Мюллера. Задачи их состояли в том, чтобы объяснить дух, или смысл богослужения и дать ему описательное значение. В последнее время именно (в начале нынешнего столетия) некоторые писатели, увлекшись рационалистическим направлением, написали несколько сочинений против католического культа (Эймстер). С 40-х годов на Западе начались лучшие обработки литургики как науки (сочин. Ксайлера, опыт научного изложения богослужения [Франца] Штауденмайера<sup>16</sup>). Но собственно первый опыт науки принадлежит Шмидту<sup>17</sup>. Затем заслуживает внимания попытка в составл[ении] литургики Штейера, а в 60-х годах литургика Люфта<sup>18</sup>.

1880 года 10-го сентября.

Ив. Лебедев ||

л. 37

### 13 сентября

#### По литургики

#### Лекция 4-я

*Руководства и пособия к изучению литургики* мы укажем следующие: 1) в Восточн[ой] Церкви: Дионисий Ареопагит в книге о цер[ковной] иерархии. Здесь объясняется Литургия и другие чинопоследования, таинства: Миропомазание и Священство. 2)

<sup>11</sup> В рукописи — Атомского. Гонорий Отёнский [Августодунский] (1075/1080 — ок. 1156) — католический богослов, философ и историк. Вероятно, имеется в виду сочинение Гонория “*Gemma animae, seu de divinis officiis et antique ritu missarum...*” // PL 172.

<sup>12</sup> Георг Кассандер (1513–1566).

<sup>13</sup> Вероятно, имеется в виду сочинение Алляция “*Allatius L. De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*. Paris, 1646”.

<sup>14</sup> Иоанн Бона, кардинал († 1674). Вероятно, имеется в виду сочинение “*Bona I. Rerum liturgicarum libri duo*. Romae, 1671”.

<sup>15</sup> В рукописи неразборчиво. Вероятно, имеется в виду Мариано Армеллини (1662–1737), итальянский монах-бенедиктинец и историк.

<sup>16</sup> В рукописи — Шгайдеймайера. Имеется в виду сочинение “*Staudenmeier F. Geist der Christenthums dargestellt in h. Zeiten, Handlungen und der h. Kunst*. Mainz, 1835. Bd. 1–2”.

<sup>17</sup> Имеется в виду сочинение “*Schmidt F. X. Liturgik christkatholischen Religion*. Passau, 1832–1833. Bd. 1–3”.

<sup>18</sup> В рукописи — Люфта. Имеется в виду сочинение: *Lüft J. B. Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung der katholischen Kultus*. Mainz, 1844. 1847. Bd. 1–2.

В VIII в. Герман Константинопольский и Софроний Иерусалимский, Симеон Солунский — толкования всех чинопоследований. Из западных исследователей: Шлейне — о церковных обычаях в 3 первые века, Зибле<sup>19</sup> — руководство археологическое, Гасеи<sup>20</sup>, Броккер<sup>21</sup> и др. Цель изысканий по литургике на Западе была та, что[бы] построить ее на научных началах. И потому все эти изыскания западных ученых могут оказать и прав[ославной] литургике великую услугу: нужно лишь отделить в них то, что в них не имеет научной ценности, равно и то, что нейдет к Православию.

*Взгляд католиков и протестантов на х[ристианск]ое богослужение.* 1) По учению католиков, || богослужение во всех своих обрядовых формах есть Божественное установление, обоснованное Священным Писанием и Свящ[енным] Преданием, и потому оно вполне обязательно для каждого из христиан. По отправлению своему оно принадлежит богоучрежденной иерархии, лица коей суть посредники между верующими и Богом так, что последние при совершении богослужения имеют мало участия. В науке своей католические богословы хотя и пользуются археологическим методом, но лишь доказывают им Божественное происхождение богослужения; их авторитет в этом случае — история.

[2]) По учению протестантов, богослужение имеет чисто субъективное начало, и потому, как внешнее выражение х[ристианск]их истин, оно должно подлежать изменению и разнообразию — прогрессивному. Жизнь, по воззрению ученых протест[антов], есть развитие, а развитие необходимо требует изменения. || А потому отстаивать неприкосновенность богоучрежденных богослужебных форм есть то же язычество. Эти формы в своем существовании, изменении и отменении должны подлежать свободе хр[истианск]их общин. Это положение, между прочим, доказывает и то обстоятельство, что Основатель христианства никаких, собственно говоря, богослужебных форм не установил и тем более не узаконил. Равно и апостолы, если и устанавливали известные обрядовые формы, то такие только, которые по характеру своего внутреннего значения соответствовали потребностям современных им х[ристиан]. Да сверх сего начало свободы обрядовых форм есть в то же время и начало их прочности, как истекших от свободного хотения общины и соответствующих потребностям её. Что такое авторитет древности, на который опираются богословы, стремящиеся || доказать и отстоять неподвижность обряд[овых] форм? Авторитет древности для протестанта не имеет значения; для него важна принципиальная точка зрения, а не археологическая. Так у прот[естантов] получает свое начало новая наука, под именем «теория культа».

Воззрения православных богословов на обрядовую сторону религии занимает средину между указанными выше крайними воззрениями прот[естантства] и кат[оличеством]. Правда, воззрения Православия ближе к католичеством, чем к протестанству, но без крайностей 1-го. Православная Церковь, хотя не допускает произволь-

<sup>19</sup> Вероятно, имеется в виду Карл Христиан Фридрих Зигель (1780–1846), которому принадлежит, в частности: *Siegel K. Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer in alphabetischer Ordnung. Leipzig, 1835–1838. Bd. 1–4.*

<sup>20</sup> Вероятно, имеется в виду И. Гасс и его сочинение: *Gass I. C. Über den christlichen Kultus. Breslau, 1815.*

<sup>21</sup> Вероятно, имеется в виду И. Брёкер и его сочинение: *Bröcker I. Der evangelisch-christliche Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. Hamburg, 1843.*

ности обряд[овых] форм, но это недопущение не есть кат[олическая] окаменелость формы: она различает формы, освященные практикой, универсальные и частные формы; она имеет идею обрядовых форм, кои и сохраняет потому не как памятник лишь древнехристианской жизни, но и в силу соответствия их своей идее. Таким образом, || л. 39 в ней<sup>22</sup> имеют равное значение и теория, и история христианского культа.

*Теория* богослужения вообще есть система обрядовых форм, служащих для проявления вовне религиозной жизни верующих и обнимающих сущность христианской религии. Итак, необходим признак обряда: форма его и содержание. Что форма не может быть без содержания, хотя и предполагаемого (каждая форма, если не имеет содержания, то непременно рассчитана на него), — это аксиома, которой, в свою очередь, подчинены и богослужеб[ные] формы. Опыт доказывает это. С поверхностного взгляда, напр[имер], может показаться, что выражения «Елицы оглашении изыдите» и «Двери, двери, премудростию вондем» не имеют значения, на самом же деле Церковь удерживает их потому, что они, имевшие жизненное содержание в прежнее время, год- л. 39<sup>06</sup> ны и теперь по удобствам<sup>23</sup> придать им новое значение. Только || одно непонимание, одно невежество может, с одной стороны, породить суеверие, как это мы видим у простолудинов, придающих исполнению обрядов волшебную силу; с другой — оно же может довести человека до отрицания внутреннего смысла обрядовой системы: многие т. н. образованные люди починают богослужение лишь пустой помпой, направленной к возбуждению известных впечатлений<sup>24</sup> в народной массе. Но такой скептицизм последних объясним отсутствием в душе их такого состояния, для обнаружения коего нужна была бы известная форма: напр[имер], иные неспособны молиться с коленопреклонением потому, что дух их не достигает той высоты молитвен[ного] напряжения, при которой столь естественна и необходима означен[ная] форма. Итак, отрицание смысла и важности бог[ослужебных] форм имеет характер чисто субъективный; и потому справедливо то положение, по которому богослужение вообще есть совокуп- || л. 40 ность обрядовых форм, имеющих содержание. Из этого положения само собою вытекает то, что богослужение может б[ыть] рассматриваемо с двух сторон: внутренней и внешней.

Содержание богослужебных форм — религиозное. Хотя религиозные идеи, как обнимающие все явления духа в этом направлении, воплощаются в различных научных системах, напр[имер], литературе, искусстве, и, с другой стороны, весь порядок жизни человека может и должен служить отражением религий, но формы х[ристианск]ого богослужения служат для выражения религии по преимуществу — специально. На первых — печать субъективности,<sup>25</sup> последние же и объективны. Богослужение есть органическое соединение и тех, и других форм религиозной жизни. Нужно поэтому определить понятие о религии. Она есть союз человека с Богом, обусловливаемый, с одной стороны, чувством немощности человека, с другой же — свойством всесовершенного Существа — Бога, от Которого человек может получать помощь. Так[им]

<sup>22</sup> Следует зачеркнутое: возможны...

<sup>23</sup> Следует зачеркнутое: заменить...

<sup>24</sup> Следует зачеркнутое: для...

<sup>25</sup> Следует зачеркнутое: во вторых...

обр[азом], состав религии составляет деятельность двух факторов — человека и Бога, которые действуют сообразно || с своей природой и положением: человек просит Бога о помощи, а Бог помогает. Человек благодарит, славословит, просит Бога; Бог подает помощь ему чрез откровение Своей воли в слове и благодати. Деятельность Бога, направленная на человека, конечно, должна быть понятна для него — чрез слова и действия. Поэтому в богослужении должно различать сторону Божественную (объективную) и человеческую (субъективную). Содержание богослуж[ебных] форм может б[ыть] рассматриваемо с двух сторон — объект[ивной] и субъект[ивной]. В чем состоит объективная сторона религии? Философия религии и догматич[еское] богословие решают этот вопрос. Здесь литургика имеет связь с ними в известном отношении. Философия религии учит, что объективная сторона религии есть воздействие Бога на человека посредством промыслительных действий Его: сохранения мира и направления его к добру, и в содействии человеку в достижении<sup>26</sup> высших его целей, хранящихся в глубине его духа: истине, добру и красоте — Богу. Для достижения этих целей необходимо, чтобы Сам Бог допустил познать Себя людям. ||

## По литургике

л. 41

### Лекция 6-я

#### Необходимость формы богослужения в христианской религии

Обряды можно разделить на следующие классы: субъективные, служащие для проявления отношений человека к Божеству, и объективные — для выражения Божественной помощи.

Форма, обряды необходимы и в христианской религии. Протестанты говорят, что это не сообразно с духовностью христианской религии. Бог — Дух, и Царство Его есть Царство духовное. Зачем же внешние знаки? Обряды, говорят они, есть признак неразвитости народа; чем ниже и грубее народ, тем, будто бы, более преобладает внешний элемент религии и тем менее преобладает он, чем образованнее народ. Это возражение состоит из двух частей или может быть рассмотрено с двух сторон. Первая направлена против знаков вообще, вторая против множества знаков. Первое возражение основано на том, будто внешние знаки унижают богослужение, но это неверно. Наше поклонение должно быть в духе и истине, но оно не теряет || достоинства от выражения л. 41<sup>об.</sup> вовне. Второе — основывается на историческом парадоксе: будто с развитием человек теряет потребность и нужду выражать свою внутреннюю жизнь во внешних знаках. Но наблюдения над людьми показывают противное. На всякой степени развития человек имеет нужду в знаках. Даже более: чем человек образованнее, тем у него более способов и средств для выражения внутреннего чувства вовне. Так и в религиозном мире и жизни. История не подтверждает мнения протестантов. Народы дикие имеют самые простые культы, а на высшей степени развития имеют и культы более сложные. Греки, римляне, как представители образованности в древнем мире, имели религиозный культ, в котором замечалось много символических знаков. Следовательно, история доказывает, что культ осложняется по мере развития народа. Сложность культов не только не гово-

<sup>26</sup> В рукописи — к достижению.

л. 42 рит о невежестве народа, но, напротив, [говорит] о богатстве его || религиозной жизни. Итак, форма есть нечто необходимое в религии.

### Развитие форм богослужения

Богослужение совершается людьми и для людей; поэтому форма должна быть такую, какую люди употребляют для выражения чувства. Общий характер ее — символизм. Три главных вида или формы символизма: слово, действие и символ. Слово должно занимать первое место. В богослужении оно служит выражением субъективной и объективной сторон<sup>27</sup> религии. Молитва, поучение, благословение, славословие существуют в форме слова. Обилие этой формы объясняется удобством для выражения чувств и многосторонностью. Слово есть членораздельный звук; следовательно, в слове две стороны: членораздельность и звучность. Когда преобладает членораздельность, тогда в богослужении слово есть речь, почему в богослужении *чтение*. Когда же преобладает звучность, то в богослужении это выражается в песнопениях. Таким образом, богослужение является в форме чтения и пения. Чисто музыкальная форма вследствие ее л. 42<sup>06</sup> искусственности не может быть понятна многим. Она есть принадлежность || вообще чувства. Поэтому музыка может только сопровождать слово, а не быть самостоятельной формой, что видно из религии греко-римской, где музыка была только сопровождающей формой богослужения. Католическая Церковь употребляет музыку при богослужении, но, однако, не в качестве формы самостоятельной. Музыкальная форма, строго говоря, есть видоизменение формы словесной.

Вторая форма выражения внутренней жизни есть *действие*. При действиях необходимы движения, как и при слове, почему слову и дают название действия, а также и действие зовут словом. Следовательно, в общем смысле эта форма тесно связана с первой. Слово входит в действие, оно без него (без видимого жеста) как-то мертво, а при жестах имеет свое особенное значение. В общезжитии бывают частые телодвижения: рук, головы, лицевых мускулов и пр., пр. Когда не хватает нужных слов для выражения мысли, тогда это доносится движениями. С развитием языка жесты, по-видимому, л. 43 получают второстепенное значение; но это только || по-видимому. У народов малообразованных мимика занимает место языка и стоит на первом плане. Язык состоит из множества действий — естественных и искусственных. Действия эти входят во все богослужебные формы. В христианском богослужении действия имеют менее значения, чем форма словесная. (Действия выражают или религиозное настроение человека, или служат средством для сообщения благодати, напр[имер], благословение).

В языческих религиях было наоборот. Языческие культы состояли преимущественно из жертвоприношений, которые заменены словесной формой, составляющей для христианина словесную жертву.

Третья форма богослужения есть *символ*. Эта форма едва ли может считаться самостоятельной. Она входит в первые две как их осложнение. Символом называется внешний знак, указывающий на какую-либо идею. Но и слово, и действие выражают то же. На языке литургики символу принято придавать более тесное значение. В литургики под символом разумеется предмет, взятый из природы || и употребляющийся

<sup>27</sup> В рукописи — стороны.

в богослужении для выражения какой-либо истины (зажженная свеча означает молитву). Но могут ли символы назваться формой богослужения? Неподвижный предмет может быть только орудием действия, целью действия; он может быть назван формой культа вообще и, таким образом, символ есть форма культа в широком смысле, а в тесном смысле он есть принадлежность богослужения, осложняющая первые две формы. Символ можно рассматривать подрубрикой литургических действий. Символические действия отличаются только предметом (помазание елеем) или целью (обращение к востоку), что не составляет естественных действий, но составляет переходную ступень от слова к действию — напр[имер], возведение очей, поднятие рук и пр[очее], пр[очее]. Другие действия — напр[имер], стояние есть выражение почтительности и вместе с тем оно указывает на Воскресение Спасителя. В богослужении мы будем рассматривать две формы: символ и действие. Общее свойство всех форм || есть символическая личность, т. е. они суть знаки идей, воплощения содержания; таким образом, содержательность, соответствие иде[е] есть общее свойство форм. л. 44

### Свойства форм христианского богослужения

Какие отличия имеет форма в богослужении? Цель формы — передать содержание религии, следовательно, формы должны отличаться высшим характером и доступностью. Высота и доступность — их свойства. Высота включает в себе еще понятие истинности, таким образом, формы должны передавать истинное, православное учение и, следовательно, должны быть православны. В богослужении должна проявляться душа, и поэтому богослужение есть орган назидания, и притом орган, доступный для проведения истины. Во-вторых, высота включает в себе понятие красоты: формы должны быть прекрасны. Основание для этого заключается в их содержании и в природе человека. Проявления сильно возбужденных чувств отличаются круглотой, это и выражается в искусстве, искусство же возбуждает чувства. Поэтому и религиозные формы должны возбуждать религиозное чувство. Литургические формы должны || соответствовать содержанию. Поэтому литургические формы, в-третьих, отличаются л. 44<sup>96</sup> Божественным характером. Богослужение имеет целью укрепить волю в добре, формы — сообщить благодать Св. Духа, поэтому они должны быть формами особенными. Все эти свойства — истинность, красота и святость — зависят от содержания. Кроме того, формы должны быть доступны. Отсюда второе основное свойство — доступность. Чтобы быть доступными, формы не должны быть сложными, а должны быть естественны. Особенно требуется доступность от языка, вместе с тем язык богослужения должен иметь особый стиль. Православное богослужение имеет именно доступный язык, чем отличается от богослужения Католической Церкви, которая уже начинает делать уступки. Вопрос о языке богослужения — один из первых вопросов.

Из сказанного о содержании и форме богослужения мы можем вывести понятие о его составе. Оно включает в себе || элементы субъективные и объективные. Акты его л. 45 сакраментальные (таинства) и латревентальные (песнопения). Богослужение служит органом для сообщения благодати, с одной стороны, и средством для выражения религиозного чувства с другой, почему оно есть совокупность латревентальных и сакраментальных актов. Но и всякое другое богослужение есть соединение тех и других актов.

Несомненно, что эти же элементы входят в состав и языческого, и иудейского богослужения. Какое же отличие их? Обыкновенно говорят, что в языческой религии преобладает элемент субъективный, так как язычники не были под водительством Божиим, а в иудейской религии объективный элемент, так как иудеи находились под водительством Бога и Его Откровения, и господствующее положение занимали здесь жертвы сакраментального характера (чем выражался Завет с Богом). В христианстве тот и другой элемент имеет место. Во внешней форме христианское богослужение отличается л. 45<sup>об.</sup> тем, что формы его более духовны, здесь преобладает *словесная* || форма, между тем как формы в иудействе более чувственные, а в язычестве грубые чувственные.

1880 г. Сентября 20-го дня.

Составил эту лекцию К. Гусев, а переписывал Ив. Лебедев ||

л. 46

11-го октября

По литургике

8-я лекция

Кем составлены общественные молитвы — на это определенных указаний не имеется. Тем не менее, существование авторов общественных молитв Древней Церкви не подлежит сомнению. Что же касается самих молитв, то в них мы, на основании свидетельств древних отцов, знаем, что они имели<sup>28</sup> вид кратких прошений, на которые предстоящие давали краткие ответы, вроде «Господи, помилуй», «Аминь» и пр[очие]. Содержанием их служили моления не только за христиан, но и за врагов их, не только за живых, но и за умерших и за всех вообще. Первая молитва была о мире всего мира, 2-ая за царя и его властей. О существовании этого рода молений свидетельствуют следующ[ие] отцы Церкви: Тертуллиан, Киприан, Арнобий<sup>29</sup>, Евсевий, Кирилл Иерусалим[ский], Епифаний, И[оанн] Злат[оуст] и другие. О молитве первого рода, т. е. о молитве о мире всего мира, свидетельствует И[оанн] Златоустый, когда говорит, что священник, стоя на амвоне, повелевает молиться о мире всего мира. О молитвах за царя мы имеем следующий большой ряд свидетельств. Первенствующие христиане подвергались со стороны язычников нареканиям, будто они зложелательствуют и суть человеконенавистники. В опровержение этой неправды Иустин Философ писал Апологию, в которой между прочим утверждал, что христиане не только не зложелательствуют, а, напротив, молятся за всех и за царя в особенности<sup>30</sup>. Когда императоры сделались покровителями христиан, молитва за царя сделалась еще распространеннее, как свидетельствует Евсевий. Киприан и Тертуллиан говорят: «Мы знаем Единого Бога, Которому молимся о здравии императора и всех живущих»<sup>31</sup>. Арнобий (апологет) спрашивает: «Зачем разрушили наши храмы, в которых мы молимся за царя, за властей и даже за всех врагов?»

<sup>28</sup> Следует зачеркнутое: различные виды...

<sup>29</sup> В рукописи — Арновий.

<sup>30</sup> *Иустин Философ*. Апология I:17.

<sup>31</sup> У Тертуллиана эта мысль звучит следующим образом: «Ибо мы просим императорам здоровья у Бога вечного, у Бога живого, у того Бога, благоволения Которого и сами императоры желают по преимуществу» (*Тертуллиан*. Апология. Гл. 30).

К молитве за царя присовокуплялись прошения за властей гражданских, о синклите, о начальниках и властях церковных. Далее, молились за пресвитеров, диаконов, [членов] всего клира и о всех христианах. Практика церковная была такова: священник молился за своего епископа, епископ за митрополита и т. д., о чем свидетельствует Епифаний, когда говорит, что он молился за || Иоанна Златоустого. Поминование имени епископа на Литургии в Церкви означало общение этой Церкви с поминаемым ею епископом; непоминование, наоборот, значило то, что Церковь прервала с ним общение. Поминование было поименное, т. е. перечислялись имена и названия известных властей гражданских и духовных. Далее, Церковь молилась не только за присутствующих, но и за отсутствующих — о плавающих, путешествующих, о верных и неверных и о всех именах, которые знает Бог. Молились христиане не только за живых, но и за умерших. Поэтому в Древней Церкви существовала *третьего рода молитва: молитва за усопших*. Об этом единогласно свидетельствуют Тертуллиан, Киприан, Кирилл Иерусалимский, Епифаний и другие. Напр[имер], Кирилл Иер[усалимский] говорит: «Мы поминаем и тех, которые почилы, чтоб и они молились за нас»<sup>32</sup>. То же самое, еще даже пространнее, говорит об этом и Епифаний. Все этого рода молитвы были просительные. В Церквах, как известно, существовали даже особого рода книжки для записи имен лиц умерших, которые поминались по ним на богослужении, так называемые «диптихи» (то же, что наши поминанья). Кроме молитв, во-1, о мире всего мира, 2) за царя с различными его властями и 3) за усопших, в Древней Церкви много было 4-го рода молитв — *молитв на разные частные случаи*. Многие из этого рода молитв весьма древнего происхождения. Но кто их авторы — определенно указать нельзя. Хотя есть на них надписи авторов, но не всем им следует доверять, пот[ому] что в большинстве случаев здесь упоминаются имена самых знаменитых отцов и учителей церковных — что и дает повод к сомнениям в принадлежности.

[Молитвы, составленные отцами и учителями Церкви.] Тем не менее, многие из этого рода молитв действительно принадлежат тем именно пастырям Церкви, имена которых на них надписаны. Полный перечень авторов молитв сделать весьма трудно; потому обратим внимание на самых видных составителей молитв. Первым по времени составления молитв был *Климент Александрийский*. Он заканчивает одно из своих сочинений молитвой Отцу и Св. Духу. По мнению Филарета, митроп[олита] Московского, эта молитва есть одна из употребительнейших молитв церковных. Очень мало у нас известий || о составителях молитв времени после Климента Александрийского до л. 47 IV-го века. Что же касается составителей молитв IV-го века, то о них известия довольно подробны и определены. Отцы этого времени (IV-го в.) оставили нам молитв очень много. Во-первых, есть несколько молитв, составленных *Афанасием Александрийским*, которы[e] и до сих пор употребляются при богослужении. Принадлежность их именно Афанасию отстаивал патриарх Михаил (XII в.). Вальсамон упоминает в 4-м правиле о молитве Афанасия за умерших. Несколько молитв Афанасия сохранилось в его сочинении «О девстве», где он указывает время молитвы (час 6-й и 9-й), указывает, какие молитвы когда должно читать, какие пред трапезой и после нее и пр. Многие ученые

<sup>32</sup> «После поминаем и прежде почивших, во-первых Патриархов, Пророков, Апостолов, Мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше». См.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Тайноводственное поучение пятое, гл. 9.



сомневаются в происхождении этого сочинения от Афанасия, но напрасно. Далее, от *Ефрема Сирина* осталось много молитв, которые были писаны им на сирском языке и потом переведены другим лицом на греческий язык и латинский, многие переделаны и сохранились лишь в переделке. Ученые указывают много молив с именем других авторов, но которые на самом деле принадлежат Ефрему. Напр[имер], в греческом служебнике молитва Ефрема «Нескверная, неблазная...» подписана именем Павла. Ефрему же принадлежит молитва, начинающаяся словами: «Боже праведный, Боже великий и крепкий...», хотя она существует с именем другого автора (эта молитва читается ныне после 20-й кафизмы); молитва «Господи, Владыко живота...», молитва Св[ятому] Духу, начинающаяся словами «Господи, Царю Небесный...» (она не надписана ничьим именем). Затем, в его сочинении осталось 9 молитв Иисусу, 11 молитв Богородице и другие. Ефрем был писателем весьма плодовитым. Потому мы вправе сказать, что от него дошло до нас очень мало молитв сравнительно с тем, сколько он писал. Из составителей молитв IV-го века замечательны *Василий Великий* и *Иоанн Златоустый*. Особенного внимания заслуживают молитвы Василия В[еликого] из его Литургии. Но кроме молитв литургийных, им много составлено других молитв, входящих в состав различных чинопоследований, как-то: утренние молитвы, читаемые священником на утрени (напр[имер], «Возсия[й] в сердцах наших...»), молитвы, читаем[ые] священником на вечернем богослужении. Ему принадлежат из ныне читаемых молитв: «Господи Вседержителю...», «Боже Господи сил...», «Владыко Господи...», «Благословен еси, Господи...». Ему же принадлежат молитвы в начале 3-го часа, в конце 6-го, две || л. 47<sup>об.</sup> молитвы междочасия, молитвы пред Причастием и после Причастия, две мол[итвы] заклинательных, чин вечернего богослужения во Св. Четыредесятницу и пр. Вообще, в деле составления молитв [он] сделал столь много, что прочим составителям молитв оставалось сравнительно мало трудов, и труды эти не отличаются самостоятельностью. При всем том должно сказать, что велики труды по части составления молитв и *Иоанна Златоустого*. Конечно, они уступают трудам Василия Вел[икого], но тем не менее носят характер оригинальности. Златоустому принадлежат: молитва пред Причастием «Господи Боже наш...», при погребении, при Елеосвящении, 4 м[олитвы] заклинательные и др. Как Литургия Златоустого, так и все его молитвы весьма высоко ценятся, потому что проникнуты глубоким религиоз[ным] чувством и притом отличаются необыкновенной простотой. После Василия В[еликого] и И[оанна] Златоустого не находится ни одной личности, которая могла бы стоять наравне с ними, хотя за это время составителей молитв было довольно много. После Василия В[еликого] и Златоустого трудно указать оригинальных писателей молитв. Молитвы теперь пишутся большей частью по готовым образцам, пишутся они на разные случаи и нередко по приказанию гражданской власти. Особенно много составлено за это время молитв святым и на случаи коронации императоров. Но главным образом с этого времени развивается *песнопение*, которое с глубокой древности составляло и ныне составляет один из элементов богослужения.

[**Молитвенные формулы.**] Кроме перечисленных родов молитв в христ[ианской] Церкви существуют наряду с ними особые *молитвенные формулы*, которые суть не что иное, как сокращенные молитвы. Таковы напр[имер]: «Аминь», «Мир всем», «Вон-

мам» и пр[очие]. Между ними одни *формулы вступительные*, в которых выражаются благожелания: «мир всем», «Мир ти», «Горе имеим сердца» и пр[очие], другие *заключительные*. Формулы, заключающие желание мира, самого древнего происхождения. Они употреблялись у иудеев и у семитических народов в обыденной жизни, как выражения благожеланий, и основывались на разрозненности племен: во времена глубокой древности между племенами, вследствие их разрозненности, происходили постоянные столкновения и борьба, которые, как очевидно вредные для благосостояния борющихся, были в высшей степени нежелательны. Вот и явились отсюда в различных формах благожелания мира, которые со временем стали употребляться со значением простых приветствий. Употреблялись они, как известно из Евангелия, и во времена земной жизни Христа, и во времена апостольские. Но у христиан выражение «Мир вам» получило иное значение, значение высшего мира, *примирения с Богом*, того мира, о котором Христос сказал: «Мир даю вам, мир оставляю вам»<sup>33</sup>. С этим последним значением «Мир вам» и употребляется в христианском богослужении настоящего времени, именно в той части богослужения, которая была доступна одним только верным, т. е. на Литургии верных.

Писал Геннадий К. Никольский.  
14 октября 1880 года. ||

#### Лекция по литургике

л. 48

#### Лекция 9

#### О формах молитвы: приветственной (продолжение)

15 октября 1880 г.

Форма приветствия «Мир вам!» в древности была исключительно достоянием верных. Первенствующие христиане употребляли ее только между собою. Особенно так было в III в. Тогда с ней не обращались к оглашенным, а тем более к язычникам и еретикам. Не обращались потому, что выражение «*Rex vobiscum*» и т. п. было равносильно принятию в общество христиан. Получить мир значило: вступить в Церковь, принять Крещение и пользоваться прочими таинствами. Тертуллиан сравнивает и отождествляет приветствие «*Rex vobiscum*» с целованием любви. Свидетельствует, что оно употреблялось между одними верными и составляло часть Литургии верных. Но в IV и V вв. такое ограниченное употребление приветственной формы «Мир вам!» стало выводиться. Она мало-помалу теряет свою первоначальную силу, важность и значение. Златоуст говорит, что «*εἰρήνη λόγον*» произносится и пред кающимися, и пред оглашенными. Как бы то ни было, происхождение этой формы оч. древне[e]. С первых времен христианства во всех церквах священнослужители обращались к верующим со словами или «Мир вам», или «Мир Бож[ий] со всеми вами» и т. п., а верующие отвечали: «И духови твоему» или «И со духом твоим». В таком виде это приветствие существует в Литургии Иакова и др. древнейших Литургиях. На Западе форма приветствия «*rex vobiscum*» подвергалась

<sup>33</sup> Фраза из Евангелия от Иоанна приведена в измененном виде. Должно быть: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин 14. 27).

л. 48<sup>об</sup>. некоторым (и довольно значительным) изменениям. Так, || вместо [н]ее там встречается «Dominus vobiscum». Хотя можно находить основание этой последней формулы в Св[ященном] П[исании], именно в приветствии Архангела Гавриила Пресв[ятой] Деве Марии, однако она позднего происхождения и не была во всеобщем употреблении. Амвросий Медиол[анский] и др[угие] его современники говорят, что в их время приветствие выражалось не иначе как в форме «Мир вам!» По всей вероятности, вторая форма приветствия «Dominus vobiscum» стала входить в употребление, когда соединили Литургию оглашенных с Литургией верных. А из свидетельств позднейших литургистов достоверно известно, что на первых порах она не исключала собой первой формы «Pax vobiscum», а употреблялась совместно с ней. Различие между ними заключалось в том, что при начале обществен[ного] богослужения первую форму произносили пресвитеры, а вторую — епископы. Только в VI в. Браганс[кий] Собор на Западе осудил приветствие «Pax vobiscum», приписав его еретику Валенту, и установил «Dominus vobiscum», обосновывая свое мнение на Книге Руфи. Впрочем, это определение Собора не б[ыло] окончательно принято Зап[адной] Церковью. Епифаний свидетельствует, что там же, на Западе, впоследствии б[ыло] постановлено: пред началом молитв говорить народу «Pax vobiscum», как Сам И[исус] Хр[истос] приветствовал Своих учеников, а в др. литургических действиях — «Dominus vobiscum».

За приветственной формой «Мир вам!» следует поставить так наз[ываемые] пригласительные формы: «Помолимся», «Главы ваша Господеви приклоните» и т. п. л. 49 Введены эти формы || слишком рано: так как, с одной стороны, они имели целью возбудить внимание верующих, с др. — поддержать порядок при богослужении. Образцом пригласительных форм надо считать форму «Помолимся». Эта форма употреблялась и употребляется с прибавлением др. слов, напр[имер] «Оглашении, помолимся», «Вернии, помолимся». Употребление ее находилось в тесной связи с дисциплиной. Известно, что в первенствующей Церкви христиане разделялись на классы и для каждого класса требовалась особая пригласительная форма. Эта-то разнородность по степеням и совершенству и вызывала различные прибавления — «оглашении», «вернии» и т. п. Впоследствии времени, с ослаблением церковной дисциплины, некоторые пригласительные формы стали излишни. Тем не менее, и они сохранились, отчасти как предание, отчасти потому, что с ними соединяли иной смысл.

Как ни древни все пригласительные формы, едва ли не самой древнейшей из них нужно считать форму «Горе имеим сердца». Из всех письменных свидетельств видно, что она существовала в самое древнее время и во всех Церквах, и подвергалась незначительным изменениям. Так и в Постановлениях апост[ольских] мы ее читаем: «Горе имеим сердца», тогда как у Кирилла Иерусалим[ского] «Горе имеим ум»...

Заключительные формы молитвы. Кроме вступительных форм есть еще формы заключительные. Таковы, напр[имер], «аминь» и все славословия. Сюда же можно отнести «κύριε, ἐλέησον» и «аллилуиа». Впрочем, последние формы — скорее, формы л. 49<sup>об</sup>. сопровождающие. Рассмотрим наперед их. Из них особенно замечательна || «κύριε, ἐλέησον». Эта форма бесспорно существовала в глубокой древности, во всех Церквах и, что особенно важно, на греч[еском] языке. Хотя она не совсем оригинальна, тем не менее ей ничто не помешало быть общепринятой при богослужении. Причина про-

стая. По своей внешней и внутренней стороне она есть не что иное как сокращенная молитва. У евреев молитвенное воззвание «Помилуй мя, Боже» существовало оч[ень] рано и было в большом употреблении. Его мы встречаем в псалмах. Во время И[исуса] Хр[иста] это воззвание б[ыло] столь распространено, что иудеи не только употребляли его в песнопениях, но возвели на степень обыденной молитвы, выражающей беспомощность. Выражение «помилуй мя» мы всюду встречаем в Евангелиях, как возглас людей страждущих. Оттого эта молитвенная формула вместе с формулой «Мир вам» могла перейти и в христианство. Тот факт, что эта форма употреблялась всегда и везде исключительно на греч[еском] языке, дает повод думать, что она вошла в употребление из Греч[еской] Церкви. Но не существовала ли она у язычников? Действительно, есть много указаний, что выражение «Помилуй мя, Боже» или «Господи, помилуй», б[ыло] ко времени христианства во всеобщем употреблении для выражения молитвенных действий. В сочинении Эпиктета<sup>34</sup> Арриан, жрец Цереры, говорит, что все народы молятся богам: «κῦριε, ἐλέησον», «Господи, помилуй». Из латин[ских] писателей у Вергилия оч[ень] часто попадает воззвание «miserere mei» — «Боже, сжался надо мной». Встречается оно и у др[угих] классич[еских] авторов. Все это показывает, что воззвание «Господи, помилуй» было всеобщим. И т[ак] к[ак] оно || не оказыва- лось противным христианству, напротив, чувствовалось пригодным, то и введено в богослужение. Сначала оно употреблялось в Восточных Церквах, а потом перешло и в Западные. Но когда это случилось, с достоверностью неизвестно. Одни из писателей приписывают введение этого выражения на Западе папе Сильвестру, современнику Константина Вел[икого]. Но это не мешает нам предполагать, что оно употреблялось и раньше. При Григории Вел[иком] «κῦριε, ἐλέησον» употреблялось, но имело некоторые особенности. Именно, на Востоке «κῦριε, ἐλέησον» произносили *все*. На Западе же священники говорили «κῦριε, ἐλέησον», а народ «Χρῆστε, ἐλέησον». Собор нашел этот обычай спасительным и постановил ввести его в употребление во всех латинских Церквах. В Средние века это молитвенное воззвание б[ыло] до того распространено, что его пели рабочие.

К тому же заключительному разряду форм относится «Аллилуиа». Значение этого слова известно — «хвалите Иегову». Но ему приписывали различные значения. Так, напр[имер], западные схоластики не хотели удовлетвориться филологическим объяснением слова «аллилуиа». Ансельм Кентербер[ийский] говорит, что «аллилуиа» не человеческое слово, а ангельское. Оно дано с Неба, и его переводить нельзя. Но эти и подобные мнения опровергаются очень просто. В иудейском богослужении «аллилуиа» употребляли при пении в день Пасхи. Равно как у евреев же были и псалмы с его надписями. В Новом Завете оно является в Апокалипсисе как ангельское славословие. Это доказывает, что и в христианском богослужении «аллилуиа» вошло оч[ень] рано в употребление. Во время И[исуса] Хр[иста] его употребляли при пении || псалмов и других песнопений. Оттого, б[ыть] м[ожет], Григорий Богослов и говорит, что «аллилуиа» перенесено во все Церкви из Церкви Иерусалимской. А Тертуллиан свидетельствует, говоря о себе и о всех христианах, что мы хвалу Богу соединяем со словом «аллилуиа».

<sup>34</sup> В рукописи — Эпиктета.

Кроме этого еврейского славословия употреблялись другие славословия, разнообразные по форме, одинаковые по содержанию. Все они включали в себя хвалу Богу Отцу. Употребление славословий мы можем видеть в еврейск[ой] церкви — опять-таки у иудеев. Там почти обязательно было, чтобы тот, кто читал молитву, заключал ее славословием. Обычным заключительным славословием еврейских молитв было: «Пусть будет благословенно имя Его во веки», «Да будет благословен Он во веки и всегда», «Пусть царствует имя Его во веки», и пр. Народ отвечал и заканчивал молитвословие словом «аминь!» Очевидно, христианские славословия сходны со славословиями иудейскими. Однако нельзя сказать, чтобы христиане заимствовали у иудеев свои славословия. Славословие — явление общечеловеческое. Нет ни одного народа, который бы произносил имя Божие или призывал имя Бога без славословия. Оно существует и у арабов, и у магометан. Тем более должно быть у христиан, т. к. последние выражают в них не только благочестивое, религиозное настроение, но и догматы Богооткровенной религии. Этим, как увидим, объясняется и самое изменение славословий. Еретики пользовались ими как выражениями веры и искажали для проведения своих собственных мнений.

л. 51 Славословия употреблялись во времена И[исуса] Хр[иста] и апостолов. || Некоторые из них даже сообщены Самим И[исусом] Христом, напр[имер] славословие молитвы Господней: «Яко Твое есть Царство Отца и Сына и Св. Духа...» Другие — апостолами. Так, в Послании к Римл[янам] читаем: «...Ему же подобает слава...»<sup>35</sup>. В Посла[н]ии Петра: «Тому слава и держава во веки веков»<sup>36</sup>. В Послании к Евр[еям]: «Ему слава и держава...»<sup>37</sup>. Особенно много славословий в 5 гл. Апокалипсиса: «Отцу, сидящему на престоле, тому слава и держава во веки веков»<sup>38</sup>. В ветхоз[аветных] иудейских славословиях включалось славословие, большей частью, первому Лицу Св. Троицы, а иногда вместе и второму. В христианских же славословиях почти во всех включается славословие Отцу и Сыну и Св. Духу. Но славословия в Новом Зав[ете] первоначально были однообразны по форме и сходны по содержанию. Все они прославляли одно Лицо Св. Тр[оицы] — именно Бога Отца, и только одно из них заключало славословие Сыну. В наше время предметом славословий служат все три Лица Пр[есвятой] Троицы. В ветхоз[аветной] церкви было славословие с упоминанием одного И[исуса] Хр[иста] (так ли? — С. А.), но оно употреблялось оч[ень] редко. Нет сомнения, что в древности употреблялись славословия всех трех Лиц Пр[есвятой] Тр[оицы]. Самой древнейшей формой славословий должно считать такое славословие: «Слава О[тцу] и С[ыну] и Св[ятому] Духу». Есть свидетельства, что оно относится к I в. В мученич[еских] актах Игнатия Богоносца, в конце сочинения, замечается благодарение И[исусу] Хр[исту] и чрез Него слава Отцу со Св[ятым] Духом. В мученич[еских] актах Поликарпа, который опять-таки жил в I в., также заключается л. 51<sup>об.</sup> след[ующее] славословие: «Ему слава со Отцем и Духом во веки веков. Аминь». || Мы находим свидетельства о славословиях с тремя Лицами даже у языч[еских] писателей.

<sup>35</sup> Рим 11. 36: «Ему слава во веки...».

<sup>36</sup> 1 Петр 5. 11: «Ему слава и держава во веки веков».

<sup>37</sup> Евр 13. 21: «Ему слава во веки веков».

<sup>38</sup> Откр 5. 13б: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков».

Лукиан, напр[имер], который замечателен тем, что лично посещал христианское богослужение, говорит, что он слышал молитву, оканчивающуюся многими именами. Надо разуметь, что это была песнь, заключающая славословие О[тцу], С[ыну] и Св[ятому] Духу. В позднейшее время Климент Алексан[дрийский] оканчивает свое известное сочинение «Педагог» славословием: «Восхваляю Отца, Сына и Св[ятого] Духа». Василий Вел[икий] сам во многих местах своих сочинений употреблял славословие всем трем Лицам Пр[есвятой] Тр[оицы] и говорит про Дионисия, что тот всегда заканчивал свое произведение словами: «Отцу и Сыну и Св[ятому] Духу слава и держава во веки веков. Аминь». Вообще в IV в. славословие б[ыло] в большом употреблении. Им заканчивались весьма многие молитвы. Во время арианских споров малое славословие О[тцу], С[ыну] и Св[ятому] Духу обратило на себя внимание как православных, так и еретиков. Первые видели в нем подтверждение своему православному учению. Последние же, желая провести в сознание народа свою еретическую тенденцию, думали изменить его в след[ующую] форму: «Слава Отцу чрез Сына и Св. Духа». Но православные не допустили такой формы и в опровержение еретиков прибавили к славословию слова: «...всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь». На Западе последняя форма славословия еще яснее б[ыла] определена и утверждена на Собор[ах].

Наконец, имеется последняя заключительная форма — «Аминь». Слово это еврейское и значит: «да будет!» || Как выражение единомыслия оно непременно д[олжно] б[ыть] в христианстве, где единомыслие возведено в принцип. Об употреблении его есть ясные свидетельства у ап. Павла в I П[ослании] к Кор[инфянам], где он говорит: «Стоящие [на месте] простолюдина как скажут “аминь”, если...»<sup>39</sup> Здесь оно, очевидно, употребляется как подтверждение со стороны слушателей истинности сказанных слов кем-л[ибо]. Августин выражается в том же смысле, когда говорит, что «аминь» есть наша подпись, наше согласие. Первым об этой форме свидетельствует Иустин Мученик. Он утверждает, что слово «аминь» употреблялось в Евхаристии и в молитвах, как сознательное понимание и исповедание всех священнодействий. И действительно, в Постап[овлениях] апостол[ьских] все молитвы заключаются словом «аминь». На Литургии это слово произносилось несколько раз, но особенную важность оно имело после возгласов: «Примите, ядите...», «Пийте от нея вси...» как исповедание известных догматов Богооткров[енной] христианской религии. Имея в виду такое употребление и с таким значением слов[а] «аминь», Тертуллиан говорит, что это священное слово и д[олжно] б[ыть] произносимо чистыми устами, а не должно б[ыть] профанировано. Вообще «аминь» употреблялось оч[ень] часто. Оно входило в состав славословий, молитв и т. п. и заключало их собою.

Второй род молитв — песнопения. Отличие их более внешнее, чем внутреннее. Они более поются, чем читаются. Язык их — иногда та же проза, только размеренная и приспособленная к пению; иногда же песнопения б[ыли] написаны || стихами л. 52<sup>об.</sup> и представляют истинно произведение поэзии. Часто мы видим в них не только особый способ выражения, но и отличный от обыкновенного образ представлений... Поэтический способ выражения роднее человеку, чем способ прозаический. Потому, естественно, и молитв песенных больше молитв прозаических, обыкновенных. Такие

<sup>39</sup> 1 Кор 14. 16: «Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: «аминь» при твоём благодарении?»

песнопения представляют собой материал не только литургический, но и исторический. Они м[огут] уяснить процесс усвоения верующими религиозных истин, м[огут] показать ход религиоз[ного] сознания, движения внутренней жизни Церкви. Словом, они достойны изучения и дадут богатый результат. Но всестороннее изучение их не должно входить в содержание литургики. Задачу последней [не] составляет ни содержание песнопений, ни внешняя форма их. Она изучает песнопения со стороны их богослужб[ного] употребления: изучает их происхождение, введение в богослужение, способ употребления, как внешнюю оболочку внутреннего религиоз[ного] чувства, и т. п. Словом, рассматривает их как составную часть литургических богослужебных действий, как элемент богослужения, как выражение благочестивого религиоз[ного] настроения души...

Студент Д[а]в[и]д С[ол]о[д]о[в]ников.  
16 октября 1880 года. ||

л. 53

29 октября

### 12-я лекция по литургике

[Церковная гимнография с V по VIII вв.] Все песнопения получили особенный характер и развитие с V века, представителями коего были Анатолий и Роман Сладкопевец. По свидетельству истории, в V веке распространился культ святых; деятельность Анатолия и была направлена именно к этой цели, т. е. к созданию новой богослужебной обстановки. Поэтому у Анатолия мы и находим весьма много песнопений на дни святых и мучеников. Есть у него много и стихир на праздники — Рожд[ество] Христ[ово], Сретение, Преображение и друг[ие], и на дни святых — Илариона и друг[их]. Очевидно, что содержание их состоит в похвале этих святых. Другой песнописец — Роман; содержание его песней сходно с содержанием песнопений Анатолия: он писал на дни святых и на праздники — Господские и Богородичные. Существенное достоинство и отличие его песней — это форма. Песнопения Романа носят характер и форму греческого стихосложения, представляя собою, по большей части, || акростихи с названием кондаков и икосов. Названия эти объясняются различно, так что еще и доселе не имеется удовлетворительных объяснений. Марк Ефесский пишет, что Роману явилась однажды Божия Матерь с свитком в руках и велела съесть этот свиток; после этого он взшел на кафедру и стал петь кондак: «Дева днесь...»<sup>40</sup> Точно так же Марк Еф[есский] приписывает ему и составление икосов. Итак, Роман — первый составитель кондаков и икосов. Что касается до значения, с которым употребляются кондаки, то одни доказывают, что они (кондаки) произошли от слова «Кондакион»<sup>41</sup>, что значит — сверток, исписанный с обеих сторон, в частности же — сверток с службами церковными. Другие производят это название от слова «контас» — краткий, и ставят в некоторую зависимость от икоса — другого слова, которое значит «дом». Но почему так называются иные песнопения, опять определить трудно. Лучше понимать

л. 53<sup>об.</sup>

<sup>40</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1912. С. 167–168.

<sup>41</sup> В рукописи — кондакиа.

под словом «икос» куплет, как заимствование из древней греческой терминологии. Вообще, касательно всего строя песнопений Романа нужно сказать, что он состоит из кондаков и 24<sup>42</sup> икосов и называется «каноном», который чрез свое широкое распро- || странение вытеснил кондаки и икосы. В настоящее время связь между кондаками и л. 54 икосами потеряна и они представляют собою отдельные формы песнопений, хотя, впрочем, некоторое время этот род стихотворения стоял вместе с новым — канонем. Кондаки и после писались во множестве и пользовались уважением, особенно в частных богослужениях и в некоторых Церквах. Но когда же признана важность канонев и они распространились во множестве, то кондаки и икосы потеряли свое значение и были оставлены. После Анатолия и Романа творческая деятельность в области церковных песнопений стала умолкать, так как этими двумя светилами сделано было весьма много. По крайней мере, в VI веке мы не находим уже ничего особенного, хотя и указывается на некоторых песнописцев — Тимофея, Савву, которые, впрочем, не замечательны. Первый — Тимофей — ввел в употребление Символ веры при богослужении, второй тоже не больше замечателен. Гораздо скорее можно отдать честь песнописца Иоанну Схоластику и Юстиниану императору. Первый ввел «Вечери Твоя...» и еще кое-что; второй — «Единор[одный] Сыне»; у второго важен самый факт составления песни: || он показывает, что и светские лица в это время принимали участие. В VII и л. 54<sup>46</sup> VIII вв. являются новые поэты — Герман и Георгий Писидийский. Последний замечателен своей формой поэтической, и его сочинения все чисто поэтического характера. Впрочем, его сочинения не вошли в состав богослужения, кроме акафистов, составлением которых он замечателен. Первый акафист им был [составлен] в честь, в похвалу и благодарность Богородице за удачный исход войны с персами и аварами (акафисты — это благодарственные песни, которые оканчивались «аллилуия» или «радуйся»). Еще ему приписывается составление песни «Ныне силы...» и «Да исполнятся уста...» и друг[ие], из которых некоторые даже переводились на славянский язык. Кроме Георгия замечателен Софроний, патриарх Иерусалимский. Он первый написал трипеснцы — начало Триоди, которых было до 40, но теперь они уже не существуют. Зато от него осталось много стихир — на Рожд[ество] и Богоявление, — он был многосторонним поэтом. Софроний писал || также много стихотворений и эпиграмм — напр[имер], он л. 55 воспевает подвиги первомученика Стефана, поклонение волхвов и Тайную Вечерю.

VIII век — самый замечательный в истории песнопений. В это время началась борьба за иконопочитание; а этот вопрос, само собой, задевал и обрядность. Своими отрицаниями иконопочитания еретики наносили порчу и церковному благолепию; а это-то требовало реакции, и потому явилось много песней в похвалу святых. Замечательны этого врем[ени] песнописцы: Андрей Критский, Герман Константинопольский, Косма Маюмский<sup>43</sup> и Дамаскин. Особенного внимания заслуживают Андрей Критский и Герман. Им принадлежит многое из песнопений. Так, первому приписывается составление стихир на день св. апост[олов] Петра и Павла, второму — самогласные стихиры Богородице, Афанасию, канон Седьмому Вселенскому Собору и друг[ие] каноны. Впрочем, такой взгляд на их деятельность не совсем верен. Наприм[ер], при-

<sup>42</sup> В рукописи — 124.

<sup>43</sup> В рукописи — Козьма Майюмский.



писываемые каноны Андрею Критскому — на Рожд[ество] Богородицы, Зачатие Иоанна и || Великий канон, — нельзя сказать точно, что принадлежат ему или, по крайней мере, в таком виде, в каком они существуют теперь. Канон на перенесение Нерукотворенного Образа, приписываемый Герману, не может принадлежать ему, потому что это событие совершилось позже, а Герман составил его только<sup>44</sup> на основании существующей уже песни Нерукотворенному Образу. Великий канон Андрея Критского вышел из его рук не таковым. Он состоит из 250 тропарей и замечателен по форме и по содержанию. Нельзя приписать составление этого канона вполне Андр[ею] Крит[скому], потому что здесь, напр[имер], тропари Марии Егип[етской] имеют акrostих совершенно другой, ему не принадлежащий; еще — ирмосы стали писаться со времени Дамаскина, а значит, также не его. Вообще все каноны Герм[ана] и Андрея были не таковыми, какими сейчас существуют — они были только рядом стихир, а позднее сделались канонами — при Дамаскине. Дамаскин является главным деятелем церковных песнопений VIII в. Как в области богословия он был дельным систематиком, так и в области богослужения он устраняет все неправильности и систематизирует материал.

л. 56 Сочинений его много и все они || разнообразны по содержанию. И до него было слишком много написано песнопений, и потому он не мог явиться оригинальным вполне. Он пользовался, напр[имер], как известно, проповедями Григор[ия] Богослова — но зато форма его песнопений является вполне самостоятельной и оригинальной. В чем же она состоит? Канон Дамаскина, отвечая на это, определяет один из толковников так: канон получил свое название от определенного числа песней, которых в нем 9 по числу ангельских чинов и трикратной троицы<sup>45</sup>. Ирмосы в каноне сообщают порядок тропарям и дают им даже мелодию; а тропари названы так потому, что тон их соразмерялся с тоном ирмосов. Но такое определение не совсем точное, хотя, впрочем, и верное. Таким обр[азом], Дамаскин сообщил песнопен[иям] церковн[ым] стройность: каждый отдел начинался ирмосом и заключался известным числом тропарей, мелодия которых была в зависимости от ирмосов. Канонов Дамаскина очень много, но некоторые из них не вошли в богослужение, а те, которые вошли, по справедливости могут считаться образцовыми, напр[имер], на Рожд[ество] Хр[истово], Богояв[ление], Пасху, Преобр[ажение] и Успение. Лучший канон — на Пасху. Дамаскину приписываются молитвы: «Преславная Приснодево...», «Все упование...», «Многая множества...», «Господи, помилуй нас...», молитва Арх[ангелам], «Пречистому Твоему Образу...», «О Тебе радуется...», еще антифон «От юности моя...»; самогласны «Кая житейская сладость...» и еще догматики. Догматический элемент || в его песнопениях очень силен, особенно в воскресных антифонах и в каноне, напр[имер], «Манием Твоим», заключающем в себе всю догматику христианскую. Что касается внешней формы песнопений Дамас[кина], то не все они писаны стихами. Но и в прозаических песнях нельзя не

<sup>44</sup> Следует зачеркнутое: уже...

<sup>45</sup> Мнение Иоанна Зонары. Точное звучание мысли следующее: «Канон получил свое название от того, что включает известное и определенное число песней, то есть девять. Песню называется здесь не то, что поется на инструментах, но что живым и стройным голосом выражается пред Богом <...> Девять песней в каноне потому, что они служат изображением небесной иерархии и ее песней. Иначе — девять песней включают в себе образ Святой Троицы, в честь Которой они издавна назначены отцами. Ибо трижды три составляют девять — число песней, которое потому включает в себе трикратную троичность». Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев... С. 216.

видеть его поэтического таланта и поэтического настроения. В стихах употребляется метр ямбический. Едва ли ниже его стоит Косма по достоинству сочинений своих. Он был епископом Майюмы, воспитывался вместе с Дамаскиным, с ним же он был и в монастыре Саввы и здесь подвизался в поэтических трудах. Творения его близко соприкасаются с творениями Дамаскина, и Октоих в древности назывался Косминым так же, как и Дамаскиным. Каноны Космы были так же популярны, как и Дамаскина, и на них писались толкования. Замеч[ательны] его каноны на Неделю Ваий, на Сретение, на Рожд[ество] Богор[одицы] и Пятидесятницу. Самый замечательный его канон на день Креста Господня — «Крест начертав», составленный им в воспоминание освобождения Креста Господня из плена персидского. Он имеет две<sup>46</sup> девятые песни и этим отличается от других канонов.

Благосклонов ||

### 13 лекция

л. 57

#### Литургика

1 ноября 1880 г.

[Древнегреческое пение. Лады.] Для того, чтобы выяснить себе характер христианского пения, надо выяснить характер вообще пения, употреблявшегося в эпоху появления христианства. Пред Пришествием Христа Спасителя пение греческое по преимуществу употреблялось почти во всех странах известного тогда света. Оно же главным образом было принято и Церковью христианской и было введено ею в употребление при богослужении. Поэтому нам надо обратить особенное внимание на пение греческое. Греческое пение тогдашней эпохи не было еще так развито, как теперь, оно находилось на очень низкой степени. Главная отличительная черта в его<sup>47</sup> характере — это отсутствие гармонии, т. е. сочетания различных голосов в пении. Вообще, греческое пение было в независимом положении: оно не имело даже своей самостоятельности. У греков не употреблялось одно пение, но || пение под музыку, при этом самое пение имело значение л. 57<sup>об.</sup> только такта. В таком виде оно употреблялось при хоровых плясках, во время военных походов. Но, несмотря на свое низкое положение, греческое пение имело все-таки свою теорию. Основание этой теории составляли три гаммы: *диатоническая* — самая простая и естественная гамма, *хроматическая* — вялая и меланхолическая и *энгармоническая* — самая трудная из всех гамм. Кроме того, существовали еще *лады*. Их было 15. Главных ладов сначала было три: фригийский, лидийский и дорийский. Каждый из них начинался особой нотой: фригийский — «ре», лидийский — «ми», и дорийский — «фа». Это основные лады — «ἵχοι κύριοι». Затем через повышение и понижение каждый из этих основных ладов разбился на три лада: фригийский — на фригийский, иперфригийский и ипофригийский; лидийский — на лидийский, иперлидийский и иполидийский; дорический [sic!] — на дорический, ипердорический и иподори- || ческий. Лады иперфри- л. 58 гийский, иперлидийский и ипердорический произошли через повышение; ипофригийский, иполидийский и иподорический — через понижение. Повышение и понижение

<sup>46</sup> Следует зачеркнутое: последние...

<sup>47</sup> В рукописи — ее.

следовали квартами, т. е. через 4 ноты. Т. о. иперфригийский начинался с верхней «ля»; иперлидийский — «до»; ипердорический — «ре»; ипофригийский — нижней «ля»; иполидийский — «до»; иподорический — «ре»<sup>48</sup>. Таким образом образовалось 9 ладов. К ним впоследствии было прибавлено еще два основных лада: ионийский и эолийский с их подразделениями на лады: иперионический и иперэолийский — чрез повышение, и ипоионический и ипоэолический чрез понижение. Всего, т. о., образовалось 15 ладов. Нужно заметить, что эти лады не были напевами, но они давали только оттенок вышеозначенным гаммам или напевам, которые очень резко изменяли самый характер напева. О Пифагоре по этому поводу рассказывают следующий анекдот. К пифагорейцам

л. 58<sup>об.</sup>

прибыл один лидиец-музыкант. || Поступив в число учеников Пифагора, он рассказал ему, что когда он играет песни на лидийском ладе, то приходит в бешенство и у него является желание убить свою любовницу, и просил у него совета. Пифагор посоветовал ему играть песни на пониженном ладе. Говорят, это изменение лада дало такой оттенок песням, который совершил совершенный переворот в душе музыканта: он раскаялся и помирился с любовницей<sup>49</sup>.

[Пение в раннехристианской Церкви.] Христианская Церковь приняла пение от греков. Какие же из этих ладов употреблялись в Церкви? При выборе между всеми этими ладами ладов для употребления в христианском богослужении св. отцы, естественно, должны были избрать лад торжественный, важный и вместе с тем простой и доступный всем для исполнения. Таков был в греч[еском] пении дорический лад диатонической гаммы. Он-то по преимуществу и вошел в христианское богослужение.

л. 59

Но в первое время появления христианства в богослужении его упо- || треблялись и другие гаммы. Так, по свидетельству Климента Александрийского, в Церкви Александрийской употреблялась и хроматическая гамма. Реже всех употреблялась гамма энгармоническая по трудности своего исполнения. По преимуществу же употреблялась гамма диатоническая. Сам же Климент, сказав об употреблении в Александрии гаммы хроматической, советует избегать ее и употреблять гамму диатоническую. Лады тоже употреблялись не все. Климент Александрийский говорит: «Лады, употребляемые при христ[ианском] богосл[ужении], должны быть здоровыми и строгими; поэтому должен употребляться в нем лад дорический — священный». Но у отцов III в. есть свидетельства о ладах фригийском и лидийском как ладах, пригодных для христ[ианского] богосл[ужения]. Фригийский лад употреблялся как вызывающий мужество. Климент Александрийский упоминает о 5 ладах; но в греч[еском] богосл[ужении] их было только 4. Из ладов образовались в христ[ианском] богосл[ужении] гласы.

л. 59<sup>об.</sup>

[Богослужебное пение в IV–VI вв.] Таким образом, мы видим, что || на первых порах в христ[ианской] Церкви не было определенной организации пения, хотя гласы и существовали. Более правильную организацию пение получило в IV в. Василий В[еликий] — в Кесарии, Златоуст — в Константинополе, Ефрем — в Сирии, Афанасий В[еликий] — в Александрии, Амвросий — в Медиолане, в противодействие еретикам старались о пении. К этому же побуждали и злоупотребления в отношении к пению и в самой Церкви. Но сколько гласов употреблялось в это время: все ли восемь или

<sup>48</sup> Заметка на полях: NB: Эти ноты от моего собственного чрева.

<sup>49</sup> Заметка на полях: NB: Другая редакция этого анекдота гла- // (л. 58 об.) сит, что бесился не сам музыкант, который даже и не был уч[еником] Пифагора, а один из уч[еников] Пифагора.

более, положительно неизвестно — свидетельств прямых нет. Существует предание, что Иоанн Златоуст ввел 8 гласов. Но история говорит только, что И[оанн] Злат[оуст] в противодействие арианам, которые пели антифоны, прибавляя к ним хулы на Христа, устроил богосл[ужение] и собрал хор, для управления которым императрица дала своего регента. Но известия о других отцах того века, более ясные, дают право заключать, что в греч[еской] Церкви суц[ествовали] не все гласы. Амвросий в устроении богослужения подражал || греч[еским] отцам, поэтому и богосл[ужение] его может л. 60 быть рассматриваемо, как греч[еское]. А в нем не 8, а только 4 гласа. Это четырехгласие было, по всей вероятности, и на Востоке. Но вскоре оно увеличилось до восьмигласия. Анатолий, патриарх Константинопольский (VI в.), писал свои песни на 8 гласов, современник его Роман Сладкопевец — тоже. В VI в. восьмигласие через Григория Велик[ого] ввелось и в римском богослужении. Т. о., техническое устройство пения образовалось из пения греческого.

Исполнителями пения был или весь народ, или некоторые. Но вскоре был установлен чин певцов. О псалтах, или певцах упоминается еще во II в. В III и IV вв. они составили хор. Вначале они были только запевалами, а пел народ. Но Собор Лаодикийский запретил «иным некоторым петь в Церкви»<sup>50</sup>. С умножением хороших певцов народ кончил свое участие в пении совершенно. || Его заменил клир. Исторические л. 60<sup>об.</sup> свидетельства показывают, что при Юстиниане он состоял из 25 певцов и 100 чтецов. Было два лика. При Феодосии Великом при клире был регент и училища.

Исполнение было или симфоническое или унисонное; кроме того, существовали еще антифоны.

М. Нефедев ||

5-го ноября

л. 61

Лекция 14-я

Западные песни много отличаются от песней православных и по количеству уступают им. Если принять во внимание громадное значение лирической поэзии в Церкви, то отсутствие ее в Римской Церкви — явление ненормальное. Субъективный (песни) и объективный (обряд богослужения) элементы одинаково необходимы в богослужении. Лирическая поэзия есть субъективное выражение религиозного чувства — а его-то и нет в римском богослужении, в котором<sup>51</sup> главную роль играют дух[овные] лица, а народ составляет платоновское  $\mu\eta$   $\delta\upsilon$ v. Очевидно, явление ненормальное. Но оно не случайно, т. к. стоит в тесной связи с особенностями римского вероучения, одно из особенностей которого — внешнее отношение к благодати; таинство — *opus operatum*, где со стороны верующего не требуется никакого внутреннего приготовления. Отсюда нет нужды верующему иметь живое участие в богослужении — ему нужно только быть в храме. При таком учении забота о церковных пениях излишня.

*Формы произнесения молитв и песнопений.* Присутствуя при богослужении и чувствуя себя живым членом, человек выражал свое чувство *словом*. Но для чувства

<sup>50</sup> Правило 15.

<sup>51</sup> Следует зачеркнутое: главные лица...

более верным выражением служит музыка. Поэтому у всех народов существенным элементом богослужения была музыка. В христианство она вошла с первых времен, но не как *самостоятельная* форма, а в сочетании с *словом*; иначе, христианство приняло только музыку голосовую — пение. В Апостольских постановлениях музыка запрещается, потому что, говорится там, музыка в Ветхом Завет[е] была допущена ради слабости человеческой, — «а мы употребляем только один орган — слово» (писатель III в.). Изящество и музыкальность голоса была причиной введения в Церковь вокальной музыки — тем более, что при ней не нарушаются главные условия богослужения — его понятность и пр[очее], а субъективное настроение выражает удобнее. Кроме этого, пение освящено примером Спасителя и апостолов («Исполняйтесь Духом, поя и воспевая в душах ваших Господеви», — гов[орит] Пав[ел])<sup>52</sup>. Установив вокальную музыку, Церковь должна была назначить ей место в богослужении и заботиться об обработке ее. Она выполнила эту задачу. В первое время существовало много напевов. Прежде всего на пение<sup>53</sup> оказывало влияние пение иудейское. Музыка у иудеев стояла на высокой ступени<sup>54</sup> совершенства, о чем свидетельствуют органы. Музыкальное пение тоже употреблялось — «И бысть един глас в пении и кивляли»<sup>55</sup> (перенесение кивота в храм Соломона). По замечанию Климента, «пение иудейское было похоже на дорическое». Его-то и взяло христианство как пение торжественное. Но и др[угие] национальные напевы не м[огли] уступить напевам иудейск[им], т. к. иудеи заимствовали свое пение в последнее время у греков. Особенно много подпало иуд[ейское] пение влиянию греческого со времени римского владычества. С своей стороны, эллины, заимствовав еврейскую мелодию, обрабатывали ее. Отсюда — влияние греческого пения на христианское. Это влияние особенно усилилось с тех пор, когда христианство распространилось между греками. Отличие греческой инструментальной и вокальной музыки — отсутствие гармонии. Музыка сопровождала пение, была унисонная и связана с пляской, почему слово «музыка» означала у греков и драму, и пляску, и пение, и музыку. Итак, нам необходимо подробно рассмотреть устройство музыки у древних греков. ||

л. 62

### Лекция 15-я<sup>56</sup>

12-го ноября. К. Гусев

Богослужб[ное] пение Древней христианской Церкви было заимствовано из греческого, почему нам необходимо знать, что такое была греческая музыка. Если древнюю греческую музыку мы сравним с новой, то увидим, что она была чужда гармонии (совместного исполнения нескольких мелодий, когда выходит стройное целое). У греков мелодии исполнялись на одном голосе: инструментальная музыка только сопровождала пение, а самое пение было связано с плясками, поэзией; отсюда греки под музыкой

<sup>52</sup> Еф 5. 18–19: «...исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу».

<sup>53</sup> В рукописи — на него.

<sup>54</sup> В рукописи — степени.

<sup>55</sup> 2 Пар 5. 13: «И были, как один, трубящие и поющие, издавая один голос к восхвалению и славословию Господа; и когда загремел звук труб и кимвалов и музыкальных орудий, и восхваляли Господа...»

<sup>56</sup> Лекция 15 по своему материалу повторяет лекцию 13.

и разумели пение, пляски и поэзию. Но, несмотря на то, все-таки музыкальное искусство было разработано теоретически. Более известны греческие три гаммы: диатоническая (чрез тон), хроматическая и энгармоническая<sup>57</sup>. Кроме того, грекам были известны еще лады, которых было 15. Они-то и дали начало нашим гласам. Главных ладов у греков было три: дорийский, лидийский, фригийский. От этих произошли второстепенные лады чрез повышение и понижение. Первые (чрез повышение) обозначались приставкою к ним предлога ὑτὲρ (ὑτὲρ дорийский, ὑτὲρ фригийский...), а вторые чрез прибавление предлога ὑτὸ. Так произошло 9 ладов. Затем явились ионийский и эолийский; от этих произошло еще || по два; итого 15. Итак, лады эти указывали вы- л. 62<sup>об.</sup>соту строя; но дорийский напев отличался важностью, между тем как другие — более страстностью. О Пифагоре, например, говорится, что он застал молодого человека поющим по одному из страстных напевов — душа его так была настроена, что он готов был зажечь дом своей любовницы. Пифагор велел переменить тон, и он успокоился. Такова была музыка греков. Самый простейший лад — дорический. Какие же мелодии стали употреблять христиане — и на каком ладу? Бесспорно, что они стали употреблять особенно мелодии на дорийском ладу, который отличался важностью, силой чувств и простотой. Введение этого дорического лада немало также обуславливалось тем, что христиане Древней Церкви были неискусны в пении. Но не один только дорический лад приняли христиане — они заимствовали от греков все лады, только в меньшем размере. Это видно из свидетельств отцов Церкви II-го и III-го вв., тем более что при богослужении в первое время допускалась свобода. Кроме того, эти гаммы сохраняются и доныне. На первом ладу пение по преимуществу упо- || треблялось до л. 63 Климента Александрийского. Климент Алексан[дрийский] не уважал хроматического пения на 2-м ладу, потому что оно отличалось нежностью, а энгармонического потому, что оно, может быть, казалось для него очень трудным. Кроме этого, другие лады очень мало употреблялись потому, что они не совсем были приличны для христианина. А то, что свойственно христианину, должно быть строго, здраво. Дорийский лад считался священным, как у евреев псалмопение. Поэтому этот лад был общеупотребительным. Кроме того, упоминается о лад[e] фригийском, который возвышал дух мужества и употреблялся у греков для возбуждения к подвигам. Поэтому он употреблялся и при богослужении христианском. Все пять ладов, упоминаемых Климентом, и теперь составляют 5 гласов. Таким образом, начало пения лежит в древности. В самом деле, в Церкви были гласы, но полное устройство пение получило в IV в., когда вообще устроен был чин христианского богослужения. Василий Великий трудился над устройством пения в Кесарии, Иоанн Златоуст — в Константинополе, Ефрем — в Сирии, Афанасий — в Александрии, Амвросий — в Медиолане. К устройству пения побуждали еретики, свобода пения || и злоупотребление пением. Но в чем состояла деятельность от- л. 63<sup>об.</sup>цов Церкви — вполне неизвестно, допускались ли все гласы или нет, хотя в греческой Церкви и есть предание, что 8 гласов употреблялись в IV веке и, следовательно, имели тот же состав, что и в настоящее время. Осмогласное пение IV-го века мало чем отличалось от пения последующих времен. Пастыри этого знаменитого века особенно занимались устройством пения. Из таких пастырей Церкви на Востоке был Златоуст,

<sup>57</sup> В рукописи — энуроматическая.

хотя о его деятельности и в этом отношении малоизвестно. На Западе особую заботу относительно пения прилагал Амвросий, о которой (заботе) мы имеем более сведений. Исторические сведения дают право полагать, что в это время в Восточной Церкви и Западной употреблялись те же гласы, какие и в последующее время, с той только разностью, что некоторые употреблялись реже. Амвросий ввел пение Восточной Церкви и в Медиолане. Подражание простиралось и на образ пения в церкви. Это подражание обуславливалось обстоятельствами: если Амвросий заимствовал пение, он должен был заимствовать и гласы. Но пение, введенное им, имело немного иной характер л. 64 сравнительно с пением || Церкви Восточной. Оно основывалось на четырех тонах и называлось четырехгласие. Но четырехгласие Амвросия в сущности было то же осмигласие Восточной Церкви. Отличие заключалось только тем, что трудные гласы были им выброшены, потому что на первый раз неумеющим было трудно петь. Осмигласие на Западе явилось в скором времени после Амвросия. Оно было введено в VI-ом веке при папе Григории Великом.

*Образ пения в Церкви.* Исполнителями церковного пения были или весь народ, или отдельные певцы. Но пение первого рода представляло много неудобств: оно не могло быть стройным — так как зависело от способностей и степени образования каждого: один знал хорошо одни напевы, другой — другие; поэтому с древних времен был установлен особый чин певцов. Это установление восходит к первым векам. О певцах упоминается в Литургиях Иакова и Марка. Эти певцы назывались псалтами. Во времена Златоуста они составляли нечто вроде нынешних певчих хоров. Но участие народа в пении не прекращалось. Собор Лаодикийский (в IV в.) постановил, чтобы *иные некоторые* не пели при богослужении. Но все-таки участие народа в пении не устранялось совершенно. С течением времени число псалтов стало увеличиваться. Собрание их называлось ликом, хором, клиросом. Было два хора. На Востоке существовали || школы, в которых обучали пению; подобная же школа была основана при л. 64<sup>об.</sup> Григории Велик[ом] в Риме и существовала после него около 300 лет.

*Как происходило пение?* Оно было одноголосное или многоголосное (унисонное и симфоническое), и антифонное. Унисонное пение состояло в том, что все пели одни звуки в один тон, или голос; симфоническое состояло в выполнении разных гармоний. Были и аккорды. Это требовалось и самой природой человека, потому что без аккордов не обходится пение. На симфоническое пение указывали и отцы Церкви. Антифонное пение исполнялось двумя хорами; один хор был выше другого на октаву: мужской, женский и детский, или же повторял слова другого. ||

л. 65

## Лекция 16-я

### Литургия

19 ноября

В большом употреблении при богослужении было пение антифонное. Оно исполнялось двумя хорами. Один хор пел выше другого на октаву,<sup>58</sup> при том один хор повторял слова другого. Игнатий, 3-й еписк[оп] Антиохийский, живший и обращавшийся с апостолами,

<sup>58</sup> Следует зачеркнутое: и один повторял...

видел в видении ангелов, славословящих Пресвятую Троицу преемственными хорами, и этот образ пения, явленный ему в видении, он предал Церкви Антиохийской. Введение в употребление антифонного пения по преданию приписывается Игнатию Богоносцу, еписк[опу] Антиохийскому, апостольскому мужу. Историк Сократ говорит, что Игнатий установил это пение вследствие особенного видения: он видел ангелов, воспевающих попеременно Бога<sup>59</sup>. Другой историк — Феодорит — не согласен с этим мнением. Он приписывает введение этого пения Флавиану и Диодору, пресвитерам Антиохийским, жившим в IV в. Это противоречие двух свидетельств можно объяснить тем, что Феодорит говорит об антифонах на греческом языке, а прежде они пелись на языке сирском. Иначе свидетельство Феодорита нужно отвергнуть, п. ч. антифонное || пение было рас- л. 65<sup>об.</sup>  
пространено по многим Церквам. Василий Вел[икий] пишет, что антифонное пение употреблялось в Египте, а это указывает уже на его древность. В Церкви Константинопольской при Златоусте это пение употреблялось как обыкновенное. Итак, еще до Иоанна Дамаскина существовал определенный порядок пения. Но были злоупотребления в пении. Еще Климент Римский восставал против странности пения. В IV в. стали вносить в пение театральные приемы, что видно из слов египетского подвижника Памвы. Он говорит, что неприлично монахам петь, размахивая руками и топая ногами. Эти злоупотребления были в Церкви Александрийской; но они не ограничивались только ей одной. Злоупотребления появились в Церкви Константинопольской и в Западных Церквах. В Константинополе против них вооружался Иоанн Златоуст, а на Западе Иероним и Августин. Иероним, объясняя слова ап. Павла «поюще в сердцах», говорит: «Пусть знают, что должно петь не по-театральному». Злоупотребления происходили от того, что народ особенно любил цирки и театры, где играла шумная и веселая музыка. Трульский Собор воору- || жался против злоупотреблений, но все это мало помогало, — а между тем л. 66  
необходимо было оградить церковное пение от упомянутых злоупотреблений. Иоанн Дамаскин своим Октоихом устранил препятствия и оградил церковное пение от злоупотреблений. Главное достоинство Октоиха — его простота. Дамаскин избрал напевы диатонической гаммы. Это пение могло быть выполнено людьми даже малосведущими в музыке. Из ладов он взял 4 прямых: дорийский, лидийский, фригийский и ионийский и 4 косвенных — с предлогом ѱд̄. Эти напевы Дамаскин заимствовал из прежде существовавших, он и не скрывал своего заимствования, п[отому]ч[то] в Октоихе все эти названия были надписаны. Русские гласы различаются от греческих по названиям. У греков и у нас до пятого гласа счет идет одинаково, но пятый глас у греков называется побочным 1-го, 6-ой побочным 2-го, 7-ой — 3-го, 8-ой — 4-го; впрочем, 8-ой глас еще называется низким. Это соответствие названий не было только внешним, но основывалось на сходстве мелодий, так что 1-й глас был музыкально сроден пятому, и т. д. Итак, Иоанн Дамаскин: 1) ограничил число гласов, 2) из гласов он избрал простейшие, 3) оставил в употреблении || общеупотребительные распространенные мелодии. Дамаскин л. 66<sup>об.</sup>  
был даже и самостоятельным композитором. Ему приписывается составление мелодий для «Господи воззвах», стихир на «Господи воззвах», «Ныне силы Небесныя...» и др. Но элемент его самостоятельного творчества не мог иметь большого следа, потому что иначе не достиглась бы цель упрощения пения. Что касается до состава Октоиха, то его

<sup>59</sup> Сократ Схоластик. Церковная история. 6, 8.



определить ныне трудно. Настоящий Октоих заключает в себе песнопения и др[угих], напр[имер] Анатолия (V в.), Льва (X в.), Константина Багрянородного (X в.). В Октоихе Дамаскину принадлежит расположение служб по Неделям и мелодии песнопений. Октоих Дам[аскина] перешел и на Запад. Но все-таки он не положил конца новому творчеству. При императорских дворцах находились целые хоры с учеными регентами — доместиками, которые занимались составлением оригинальных мелодий и изучением теории пения. Кроме этих певцов были и другие композиторы.

**История греческого пения после Дамаскина.** История греческого пения после Дамаскина представляет много имен композиторов. Так в X в. известен Ктенос доместик, л. 67 «старец даровитый», Евфимий — по свидетельству, || композитор довольно вольный. Позднее его были Георгий Мануил, Георгий Финарет, Георгий доместик. Георгии были вообще знатоки музыки, они перелагали на ноты и духовные и светские пьесы. В XIII в. известен Иоанн Кукузель<sup>60</sup>, в XV в. Иоанн Легас, Исидор Булгарис, Агафон монах и др.

Так в Средние века у греков образовался как бы особый класс составителей. Составители эти отличались от Дамаскина в своих песнопениях искусственностью. Еп. Порфирий находит рукописи, где мелодии писаны по подражанию соловью, стуку колеса, сухого дерева и др. «Видно, — говорит он, — что греки употребляли песнопения разных народов». Т[аким] обр[азом], у греков была свобода пения. А эта свобода, вероятно, и была причиной того, что пение средневековых композиторов скорее можно назвать музыкой. Свобода пения повела ко многим злоупотреблениям: произошли в пении многие особенности, которые могут быть для нас странны. Эти особенности носят название «анаграмматизмов». Анаграмматизмами называются стихиры, написанные в нотных книгах, они совершенно сходны с стихирами ненотными и отличаются от последних расположением мыслей. Стихиры разбивали на отдельные мысли и сочетавали их в совершенно || другом порядке, от чего утрачивался и самый смысл стихир. Составление анаграмматизмов приписывают Иоанну Кукузелю<sup>61</sup>. Еще большей странностью отличаются особенности, называемые «кратиматами». «Кратиматами» назывались вставки слов, которых нет в тексте и которые не имеют никакого смысла.

1881 г. Апреля 27 дня ||

л. 68

## Лекция 17-я

### Лекция по литургике 22-го ноября

В течение Средних веков пение приобрело некоторые особенности. Главная из этих особенностей состояла в употреблении анаграмматов и кратиматов; анаграмматы состоят в искажении текста, а кратиматы касались мелодии. Кратиматы считались у греков украшением пения и пользовались почетом, так что составители их постоянно подписывали свои имена. Кратиматы состояли из слов: «ни, не, на; ти, ри, рем». Они употреблялись иногда (отдельно) вместе, а большей частью отдельно и составляли украшение одного какого-нибудь песнопения. Иногда это повторение занимало много места и времени, так, у Гербарта приведены мелодии с бесчисленными иногда крати-

<sup>60</sup> В рукописи — Какузель.

<sup>61</sup> В рукописи — Какузену.

матами. Они и доселе употребляются у греков, по свидетельству всех почти путешественников по Востоку. Один из русских путешественников, преосвященный Порфирий, слышал подобное исполнение кратиматов в Русском Афонском монастыре Пантелеимона (27-го июня 1859 г.). По окончании стихир литийных, говорит он, певцы еще минут 10 выпевали: «ти, ти, ре, рем...» || А пение тропаря «Богородице Дево, радуйся» л. 68<sup>об.</sup> продолжалось целый час. Подобное пение не могло нравиться нашему вкусу, но оно казалось даже противным. Кроме кратиматов употреблялись еще несоответственное и менее имеющие смысла слова  $\lambda\acute{\alpha}\lambda\upsilon\upsilon$  и  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\iota\varsigma$ . Первоначально эти слова имели смысл, как надстрочные надписи, и соответствовали нашим *bis* и *forte*; но впоследствии они у греков положены были на ноты и вошли в самый текст. Для пополнения сведений нужно сказать еще о древнем нотописании. Чтобы некоторые мелодии сохранились в памяти певцов, для этого нужно было их записывать и обозначать звуки знаками. Еще во времена Сирина сирские певцы имели свои ноты. Так как пение состояло под влиянием классическим, то очень вероятно, что вместе с пением вошло в систему пения и греческое нотописание. Греки обозначали повышение и понижение голоса буквами алфавита. Сначала одних букв было достаточно, но потом, когда осложнилось пение, буквы стали ставить то вверх ногами, то горизонтально, и притом то в полном виде, то в усеченном. Римляне тоже обозначали свое пение буквами алфавита сначала греческого, а по[то]м — своего собственного. || Христианское пение также обозна- л. 69  
чалось (подобн[ыми] знаками) буквами своего алфавита. По крайней мере, так было в IV веке. Ефрем Сирин употреблял то же средство для обозначения пения, которое было в общем употреблении. Алфавитн[ое] нотописание было в последнее время своего существования довольно сложно и растянуто, поэтому на Востоке начали заботиться о возможном сокращении и упрощении его — тахиграфии<sup>62</sup>. Впоследствии это искусство тахиграфии развилось с такой силой (на Западе), что все почти отрасли —<sup>63</sup> имели свои знаки. Упоминается о нотах для судебных актов и пр. Таким образом развилась скоропись музыкальная и уже в III и IV веках явилось крюковое обозначение нот. Новейшие исследователи вполне определили это пение. Один исследователь говорит, что пение крюковое развилось очень скоро. Крюковые ноты значительно облегчили музыкальное письмо и (скоро) совершенно вытеснили древнюю форму нот. Крюками писали Григорий Великий и Иоанн Дамаскин. Простота крюкового нотописания заключалась в том, что крюков требовалось меньше для означения известной мелодии. Иногда крюк обозначал собой целую строку. В отношении || письма оно действительно л. 69<sup>об.</sup> преимуществовало в сравнении с алфавитн[ым] нотописанием, но для исполнения эта легкость условная. По происхождению своему это нотописание (крюковое) не вполне независимо; оно произошло от сокращения буквенного (алфавитн[ого]) нотописания. Первоначально крюки были — те же буквы, но только в сокращен[ном] виде, по причине допущения произвола в самой форме их писания. После Дамаскина крюковая система осталась неизменной, а изменилась только в том отношении, что несколько (5, кажется) раз изменялись только одни крюки, то некоторые из них выпускались, то принимались снова. И до сих еще пор у греков преобладает крюковое пение нот. Ноты

<sup>62</sup> В рукописи — тафиграфии.

<sup>63</sup> В рукописи стоит длинная черта.

линейные греки не принимали, быть может, потому, что они изобретены на Западе, у латинян, хотя и сознают превосходство этого способа. Впрочем, в настоящее время уже и у греков начинает вводиться линейная система нот.

*Пение русское*, оно принесено было к нам с Востока вместе с верой и приобрело более широкое развитие. Вся история нотного пения на Руси может быть разделена на два периода: 1) история пения древнего — мелодического, и 2) история пения нового — гармонического. Исто- || рия древнего пения простирается до XVII века; этот период особенно запутан, и представить его ясно довольно трудно. Откуда перешло к нам богослужебное пение — прямо ли от греков, или от славян, (а если от тех и других, то) одновременно или преемственно? — Это первый вопрос, от решения которого зависит решение второго вопроса: какой род пения у нас употреблялся исключительно?

*Первый вопрос.* Так как христианская вера перешла к нам непосредственно от греков, то, на первых порах, естественно думать, что и богослужебн[ое] пение заимствовано прямо от греков. С этим согласно и свидетельство летописи. Так, еще во времена Владимира были певцы-греки. Можно думать, что на первых порах русское богослужение совершалось по-гречески. Русские могли прислушиваться к этому пению и потом уже составлять свое. Степенная книга говорит, что при Ярославе приходили к нам три певца — греки, для научения русских пению. Отрицать это известие нет основания. Подобные же певцы приходили к нам и после (к Мстиславу, 1137 года). л. 70<sup>об.</sup> Эти-то греческие певцы и учили наших предков греческому пению. || Но гораздо более значения в этом случае (в научении пению) имели наши соотчичи — славяне. Осмогласное пение перешло к болгарам еще в IX веке. В числе книг был и Октоих. Первый начаток пению у болгар был положен, конечно, свв. братьями Кириллом и Мефодием. Из жизнеописания Мефодия видно, что он в числе других наук обладал и искусством *музики*. В X веке болгарские славяне могли уже быть учителями русских в пении. Князю Владимиру Константинопольский патриарх прислал ученых болгар, в числе их и учителей в церковном пении. Эти учителя передавали, конечно, русским свои книги и успели приобрести успех. По некоторым свидетельствам видно, что первыми устроителями пения и первыми domestиками на Руси был[и] из славян. Таким образом, церковное пение перешло к нам частью от греков непосредственно и частью от славян (славяне получили пение Дамаскинское простое; а у греков пение уже менялось несколько раз), чем объясняются и некоторые разности в мелодии наших (древних) церковных песнопений. Рассматривая древние церковные нотные книги, видно, что л. 71 одни из них носят следы гре- || ческого письма, а другие — славянского. Первым таким памятником служит Майская минея, далее — стихирарии. По исследованиям ученых оказывается, что они (памятн[ики]) большей частью списаны с рукописей болгарских и нотные знаки совершенно сходны также с болгарскими, а не с греческими, хотя наше нотное пение, как можно видеть, немало зависело от греческого песнопения, особенно ноты XI века, когда, по сказанию Степенной книги, пришли греческие певцы, должны были бы иметь сильное сходство с греческими нотами, но этого мы не замечаем, а это объясняется тем, что наша нотная система и греческая слишком различались между собою. Но, впрочем, если есть у нас некоторые книги, целиком взятые от славян, то есть и такие, в которых сильно заметно греческое пение. Таковы книги «кондакарь»

(XIII век). В нем есть песнопения сначала с славянским текстом, а потом и с греческим; в нем же есть остаток некоторых песнопений, которые теперь вышли из употребления. Все это служит || доказательством того, что древнее наше нотное пение было заимствовано от греков. Таким образом, как из литературных летописных свидетельств, так и из свидетельства церковных памятников видно, что пение перешло к нам частью от греков и частью от славян.

Петр Попов ||

26-го ноября

л. 72

Литургика

Лекция 18

### О русском церковном пении

Наше церковное пение заимствовано частью у греков, частью у славян. Первое упоминание о пении находим в Степенной книге. Здесь говорится, что это было «ангелоподобное пение, изрядное осмогласие и трисоставное сладкогласие». Анализируя означенные слова Степенной книги, одни видят здесь указание на два рода пения: церковное и домашнее, и основываются на том, что в древнегреческой Церкви церковные песни употреблялись и в домах частным образом и пелись несколько отлично от собственно церковного напева. Другие видели здесь указание на три рода пения: осмогласное или Дамаскина, дворцовое или демественное и гармоническое или трисоставное. Под именем осмогласия действительно нельзя разуметь никакого др[утого] пения, кроме дамаскинского. Но что нужно понимать под демественным пением? Разумовский производит это название от слова  $\delta\eta\mu\acute{\omega}\sigma\tau\iota$ <sup>64</sup> и понимает под именем || демественного простое домашнее, частное пение, так как христиане в древние времена вместо светских песен употребляли песни церковные. Но этого нельзя ничем подтвердить. Скорее можно производить это название от «доместик», имени придворных чиновников, на обязанности которых лежало между прочим и заведывание придворным церковным пением. Так[им] обр[азом] демественное пение было не что иное, как пение придворное. Оно значительно отличается от осмогласного. Как придворное, оно включает более искусственности. Самые мелодии демественного пения имеют большое отличие от осмогласия, последнее старается поставить мелодии в соответствие с содержанием, демественное же не стесняется этими правилами своей искусственности, сложности и замысловатости. Осмогласное пение организовано и преобразовано Дамаскиным, а демественное свободно от его изменений. Оно не имеет гласов, как пение Дамаскина, которые могли бы мешать его свободе. Правда, и над демественными песнями ставилось || иногда обозначение гласа, л. 73 но это происходило от привычки переписчиков непременно ставить тот или другой глас над известными песнями. Так[им] обр[азом], демественное и осмогласное пение — два совершенно различные рода пения.

Теперь нам остается решить: что такое было «трисоставное сладкогласие», о котором упоминается в той же самой Степенной книге? Думают, что это трехголосное гармоническое пение отличалось большей мелодичностью, чем осмогласное и

<sup>64</sup> В рукописи —  $\delta\epsilon\mu\epsilon\sigma\tau\eta$

- даже демественное. Это мнение имеет для себя основание в том, что грекам известны были правила гармонии и, след[овательно], они могли употреблять не одно только унисонное пение. Именно им известна была симфония, как сочетание нескольких тонов. Так, Аристотель говорит, что симфония состоит из 6 частей или смешанных звуков, высоких и низких, долгих и коротких. Так[им] обр[азом], если у греков существовало симфоническое или гармоническое пение, то оно, без сомнения, перешло и || л. 73<sup>об.</sup> в христианскую Церковь. Поэтому под именем «трисоставного сладкогласия» мы можем смело разуметь именно такого рода пение. Против этого может говорить только то, что ноты этого трисоставного пения писались не в три, а в одну строку, но это в действительности ничего не доказывает, так как для трехголосного пения не требуется непременно три строки нот. Впрочем, Разумовский несколько иначе объясняет это трехсоставное пение. Он говорит, что трисоставное пение по форме находится в тесной связи с осмогласным. Своим названием оно указывает лишь на качество пения, которое было более мелодично, чем простое осмогласие, и основывалось на трех употреблявшихся системах пения. У греков было три системы пения: octachord, pentachord и tetrachord. Всякий глас приноравливался к этим диатоническим лестницам. В русском церковном пении мы постоянно встречаемся с теми же лестницами пения.
- л. 74 Трисоставное пение может || назваться таковым и по исполнению голосом, так как голос при пении вращается в пределах трех октав, на которых основывается как греческое, так и русское пение. Это объяснение специальное, но оно не исключает первого мнения. Следов[ательно], с самого начала у нас известно было пение двух родов по своей форме: осмогласное и демественное. На два же рода различалось оно и по своему происхождению: от греков заимствовано демественное пение, не подчиненное законам осмогласия, и от славян осмогласное, дамаскинское. Первое мало и туго распространялось между нашими предками.

### История пения греческого

- Пение демественное, как более искусственное по сравнению с осмогласием, было преимущественно употребляемо в счастливые периоды нашей истории и притом только в столицах и больших монастырях. Первые учителя демественного пения являлись ко двору Ярослава. Потом наши летописи упоминают о демественном пении в XI–XV вв.<sup>65</sup>
- л. 74<sup>об.</sup> По сказа- || нию летописи, Новгородский князь Дмитрий «начат пети демеством». Последнее упоминание о нем мы находим под 1444 годом, когда Василий Темный во время болезни воспевал демеством «аллилуиа». Но во весь этот период демественное пение не было положено на ноты, а изучалось по наслуху (sic!) от певцов и так[им] обр[азом], по преданию, шло до XVI в. В половине же XVI в. оно было записано и переложено на ноты особыми знаками, без линеек. Это в первый раз сделано было в Новгороде в 1569 г., а отсюда перешло впоследствии и в Москву. На все великие праздники и в торжественных случаях обыкновенно пели демеством. Так, при бракосочетании Михаила Феодоровича певчие демеством пели многолетие. Но хотя в XVI веке демественное пение было записано нотными знаками, но в настоящее время все-таки трудно восстановить его в первоначальном виде, хотя некоторые мелодии и дошли до

<sup>65</sup> В рукописи — 11, 12, 13, 14 и 15 вв.

нас, так как оно потерпело много искажений в то время, когда передавалось устно от одних певцов к другим. ||

### Осмогласное пение

л. 75

Осмогласное пение было двух родов: одно перешло от греков, а другое — от южных славян. Первое было мало распространено и известно под именем *кондакарного*. *Кондакарное* пение употреблялось у нас до конца XIV в. Упадок его обуславливался, с одной стороны, его трудностью переложения на ноты и трудностью исполнения их, а с др[угой] стороны — разными историческими событиями, как то уменьшение паствырей из греков, нашествие монголов, и т. п. Теоретические руководства к изучению кондакарного пения или вовсе не писались, или не дошли до нас. Самые памятники этого пения существуют только в России, в Греции их нет. После утраты кондакарного пения греческие напевы у нас не встречаются до XVII века. Новая эпоха греческого пения начинается с Никона, когда он повелел в Софийском храме петь греческое и киевское пение, в свое управление Новгородской паствой. В Москве скоро обратили внимание на это пение, и в последней четверти XVI в. в церковных школах стали учить греч[ескому] языку и греч[ескому] пению. В 1649 г. на Восток послан был Алексеем Мих[айловичем] известный Арсений || *Суханов* узнать, как там церковное пение содержится. От этого времени сохранились ноты. Утверждению греч[еского] пения в России много содействовало пребывание здесь патриархов Алексея и Ап. (sic!) Со второй половины XVII в. греческое пение значительно развилось у нас и исполнялось патриаршими дьячками. Так пели «Взбранной Воеводе» и каноны. Нередко на одном клиросе распев был греческий, а на другом по линейным книгам. Так пелся, напр[имер], канон Пасхальный. л. 75 об.

### Славянское осмогласие, или знаменный напев

*Славянское осмогласие* называется иначе *знаменным напевом* — от знамен или крюков (нот), которыми оно писалось. Этот напев был самый употребительный и распространенный и назывался еще столповым — или от нот, или от того, что он по преимуществу был пением осмогласным, расположенным по 8 столпам. Оно сохранилось до настоящего времени и противопоставляется пению простому, не нотному. История знаменного пения делится на две части: *история мелодии* и *история самих знаков*. Первый памятник знамен[ного] пения относится к XII веку. Эта мелодия хорошо была усвоена русскими и сделалась весьма распространенной. И после, когда возник вопрос о происхождении этой мелодии, дело не обошлось без спора. Одни говорили, что это пение произошло от греков, другие — от русских, п[отому]ч[то] в нем нет ничего сходного с греч[еским] напевом. Но и второе мнение неправильно. Скорее нужно допустить, что оно явилось у греков, исправлено Дамаскиным, перешло к славянам, изображено ими в знаках, перешло к русским и известно под именем знаменного напева. ||

10 декабря

Лекция 21-я

### О церковном пении на Западе

При обозрении православного церковного пения нельзя обойти вниманием и пение на Западе. Музыкальные формы западного пения имели и имеют весьма важное влияние на наше пение и потому тоже заслуживают внимания надлежащего. Западное пение имело иное направление, хотя, впрочем, это случилось гораздо позднее, — но зародыш такой его своеобразности все-таки замечен был и раньше. Первыми устроителями западного церковного пения были Амвросий и Григ[орий] Двоеслов. Амвросий ввел антифонное пение псалмов и определил самую технику пения и поэтическое творчество. Его пение основывалось на четырех диатонических ладах или напевах: дорийском, фригийском, лидийском и [ионийском]<sup>66</sup>. Его пение было четырехгласное, простое; оно было унисонное, а не гармоническое, и продолжалось два века. Григорий л. 76<sup>об</sup>. Двоеслов сделал реформацию в пении западном: он || прибавил к амвросианским четырем гласам еще 4 гласа и, так[им] образ[ом], сделал пение 8-гласное, которое было не тождественно с первым. Григорий собрал свой антифонарий, пересмотрел прежние формы пения и ввел новое пение, которое стало называться григорианским. Впрочем, и это новое пение не существенно отличалось от первого, амвросианского. Оно было монотонное и, как и у Амврос[ия], было чуждо гармоний и называлось «cantus firmus». Чтобы распространить свое пение, Григорий устроил для клириков особые школы. С течением времени это новое пение распространилось из Рима по всем землям, чему много способствовал Карл Великий. «Я хочу, чтобы церковное пение нравилось Богу», — говорил он и с этой целью устроил при своем дворе огромный хор певчих, которые обучались в особенных школах пения. В Англии Альфред Великий, современник Карла, тоже содействовал распространению григорианского пения. Но такая счастливая судьба этого пения продолжалась только до XIII века в Риме, а с этого вре- л. 77 мени григорианское || пение уже теряет свое значение: оно было вытеснено пением гармоническим — музыкальным. Григорианское пение не стало удовлетворять религиозному состоянию и чувству верующих, язык пения был уже непонятен для слушателей — поэтому потребовалась реформа в пении; явились секвенции — своды и фигуры над словами песни, еще явились прозы — текст ко сводам. Обе эти новые формы пения — то же, что кратиматы<sup>67</sup> греч[еского] пения. Секвенциями прославился особенно некто Вальтер. Под влиянием такой измены в пении явились в слушателях вкус и соревнование к гармоническому пению, которое, резко отличаясь от классического и григорианского, впоследствии стало впадать в большую вычурность. Явились попытки ввести многоголосное пение, которое состояло в перемене григорианской мелодии на голосовую<sup>68</sup>. Сочетателем звуков в аккордах первым был какой-то диакон, который и положил начало гармоническому пению. Скоро такая попытка нашла себе подража-

<sup>66</sup> В рукописи вместо этого слова стоит многоточие.

<sup>67</sup> В рукописи — кратимы.

<sup>68</sup> В рукописи — голосовое.

телей. Кельнский монах Лимброн<sup>69</sup> дал уже опыт || теоретического изучения гармонии. л. 77<sup>об.</sup> Явилась новая система нотописания — знаками; стали употреблять 4 линии, которые протягивались под нотами — это первый изобрел<sup>70</sup> Лимброн монах. Впрочем, такой способ писания нот сам Дидро называл и считал не совсем удобным и рекомендовал другой — григорианский — буквенный.

Названия нот обозначались начальными буквами одной песни, составленной в честь Иоанна Крестителя. Таких знаков или букв сначала было только 6, а звук «si» прибавлен после (XVII век). Так[им] образом, Гвидо<sup>71</sup> первый указал на названия нот — «ut, re, mi...» как на лучший знак запоминать гармонию пьесы. Признав за указанным Гвидо<sup>72</sup> способом учиться петь известное достоинство, скоро, впрочем, почувялся недостаток в названиях этих, так как седьмого звука еще не выработано было. Вся пьеса поэтому делилась на гексахорды<sup>73</sup>, а 7 звук «si» хотя уже и стал существовать, но оставался еще закрытым; вследствие это[го] явилась трудность в запоминании пьес, которая закончилась или разрешилась тем, что появилась новая система пения, в которой звук «si» уже сделался открытым. Он со- || стоял из начальных букв последних двух слов «Sancte Jo[h] l. 78 anne[s]» указанной выше песни. С выработкой новых правил пения и нот шла вместе выработка и гармонии, чем занимались многие после известного Франко<sup>74</sup> Кельнского. Так, напр[имер], в XIV в. гармонией пения занимался много Маркелл. Но собственно развитие гармонич[еского] пения шло очень медленно, чему способствовали отчасти и так называемые «контрапункты» — искусство подбирать к одному голосу другие, что выдуманно неизвестно кем. Любителем этого искусства тогда был один капельмейстер папский, в сочинениях которого — четырехголосных — особенно проявилась гармония. Особенно развиты были контрапункты в Нидерландах, где они прилагались сильно и к церковному пению — музыке. Там они занимали первое место в гармоническом пении. Первый контрап[ункт] составлен был Иоанном Бахом в XVIII веке. Он первый указал в церковном пении гармонию и первый заставил голоса двигаться и расходиться — составил диссонансы<sup>75</sup>. Ему принадлежит много сочинений (4 мессы<sup>76</sup> его). || У него было много учеников, и замечательным из них был некто Ягассен<sup>77</sup>, который был общим любимцем всех и которому не было равного противника. У него тоже было много учеников своих, и самым лучшим — Лассо (1595 г.)<sup>78</sup>. В своих сочин[ениях] Ягассен доходил до причудливости, а его ученики, при всей своей заслуге для гармонического пения, не мог-

<sup>69</sup> Может быть, имеется в виду Франко Кельнский (ок. 1250–1280), разработавший учение о гармонии. Писец рукописи систематически плохо воспроизводит со слуха имя итальянского музыкального теоретика Гвидо д'Ареццо, называя его то Лимброном, то Дидро.

<sup>70</sup> Следует зачеркнутое: Дидро...

<sup>71</sup> В рукописи — Дидро.

<sup>72</sup> В рукописи — Дидро.

<sup>73</sup> В рукописи — схакорды.

<sup>74</sup> В рукописи — Франка.

<sup>75</sup> Термин «диссонанс» на самом деле означает неблагоприятность созвучия.

<sup>76</sup> Большая месса си минор и 4 коротких.

<sup>77</sup> Не удалось идентифицировать этого ученика Иоганна Себастьяна Баха.

<sup>78</sup> На самом деле Орландо Лассо жил ранее Иоганна Себастьяна Баха, потому он не мог быть учеником Ягассена.



ли вполне удовлетворить потребностям религиозного чувства. В своих сочинениях они обнаруживали только техническую ловкость, знакомство с контрапун[ктом] и любовь к [нему]<sup>79</sup>. Такое увлечение контрапун[ктом] и пренебрежение самой гармонией сказались после разными злоупотреблениями, которые развились особенно по возвращении пап из Авиньона. При усилении пренебрежения к смыслу, очевидно, пению древнему даже угрожала опасность вовсе погибнуть. Составители пьес часто руководились только музыкой, и, чтобы поразить слушателей странностью, они вводили в церковное пение разные вульгарные мелодии песен. Такая искаженность церковного пения очевидно не понравилась Католической Церкви — она не могла || равнодушно смотреть на отступление и упадок древнего церковного пения и его характера. Вследствие этого явилась нужда в реформе — измене пения, — что решено было на Тридентском Соборе. Здесь занялись решением вопроса о пении и, узнав причину упадка пения, все-таки отстаивали участь гармонического пения, которое думали было заменить прежним — григорианским. Такой исход дела оказал Палестрина, который составил пробное сочинение мессы (он написал 3 шестиголосные мессы в 1565 г.) и удивил им[и] всех, отстояв, так[им] образ[ом], существование гармонич[еского] пения. Здесь же, на Соборе, определен был и чин пения. В музыке сочин[ения] Палестрины нет ничего патетического, — а одна спокойная гармония, где голос ничего не значит; здесь же нет и драматической возбудительности. Так[им] образ[ом], Палестрина и закончил соб[ствен]но историю гармонического пения на Западе. Хотя и после него занимались пением там, но дух || его музыки живет и по сие время, как образец всего гармонического пения (у нас Глинка его подражатель, напр[имер])

Благосклонов ||

л. 80

17 декабря

Лекция 23

По литургике

Внешняя форма во всяком богослужении занимает весьма важное место и служит для выражения самых разнообразных душевных движений. Известно, что мимика вообще имеет весьма обширное приложение при выражении наших мыслей и чувств, и при отсутствии развитого слова у диких народов она даже заменяет его. Слово, не сопровождающееся жестом, не так понятно и может быть понято даже в совершенно противоположном смысле. Она не теряет своего значения и среди образованных, развитых народов. По этой-то причине у всех народов, во всех религиях мы видим те или другие мимические движения, мимические действия; и так как мимика у всех народов вообще одинакова, то и религиозные мимические движения и действия во всех религиях тоже более или менее одинаковы. Впрочем, это<sup>80</sup> можно сказать только относительно чисто естественной мимики. Что же касается искусственной (танцы), то у различных народов она имеет свой особенный народный характер. Мимика первого рода состоит из же-

<sup>79</sup> В рукописи — ним.

<sup>80</sup> Следует зачеркнуть: нужно...

стов: 1) выражающих чувство сокрушения и почтения, 2) радости и восторга. Ввиду<sup>81</sup> такого значения мимики вообще для человека и христианство не могло пренебречь ею. Мы видим, что христиане не только перенесли в свое богослужение общие всем религиям мимические движения, но даже изобрели еще свои особенные, чисто христианского характера. Религиозных || внешних знаков, сопровождающих молитву, собственно говоря, очень много, но их можно разделить на два разряда: 1) естественные или общечеловеческие и 2) чисто христианские. К первым относится *стояние*, представляющее одно из естественнейших выражений душевного расположения молящегося, отрешенного от всех житейских занятий. Стояние при молитве было и у язычников. У иудеев также было обыкновение молиться стоя, хотя ни у Моисея, ни у других священ[ных] писателей мы не видим насчет этого никаких указаний. Впоследствии же, впрочем, явилось положительное определение раввинов молиться стоя. Стояние при молитве предписывалось и Самим И[исусом] Христом: Он выражался иногда так: «Когда *стоите* на молитве...» Хотя эта форма выражения не показывает узаконения стояния на молитве, но тем не менее из этих слов видно, что Христос относился к этому обычаю с одобрением. Это соображение вполне подтверждается и свидетельствами Оригена, Киприана, Климента и Петра Александр[ийского], Илария, Епифания, Василия Великого и др. Стояние особенно было употребительно в воскресный день и напоминало собой Восстание Господа. Первым Никейским Собором этот обычай сделан был обязательным для всех Церквей. Стояние составляет первое действие, сопровождающее молитву. Из древних Литургий видно, что оно сопровождалось другим действием — *коленопреклонением*. Свидетельства об этом последнем действии мы находим еще во времена апостольские. Так, известно, что ап. Павел при прощании с ефесскими пресвитерами молился коленопреклоненно. Некоторые || церковные писатели даже самую молитву называли *коленопреклонением*. Так, Тертуллиан пишет: «Когда же и какая засуха не была устранена *коленопреклонением?*» Время особенного употребления коленопреклонения — дни поста и покаяния. *Простертие на землю* служит знаком страха, унижения и покорности пред Богом. Этот жест не был обычным молитвенным, а употреблялся в особенных случаях. В В[етхом] Завете должен был простираться на землю первосвященник при принесении жертвы о грехе народа. У христиан этот жест должны были употреблять при молитве кающиеся. *Наклонение головы* — одно из самых обыкновенных христианских действий. Относительно употребления его в древности мы не имеем никаких сведений. Известно, впрочем, что этот жест употреблялся христианами вместе с крестным знаменем, и потому, по всей вероятности, вместе с ним и распространился. Правда, в Постановлениях апостольских мы находим свидетельство, что наклонение головы должны были употреблять оглашенные («преклонитесь и благословитесь»), но это было не что иное как приготовление к благословию священника или епископа. Вместо поклонов с соединением крестного знамения древние христиане употребляли *воздеяние рук*. Это также один из самых естественных и выразительных жестов, свидетельствующий о желании молящихся приблизиться к Богу. Он употреблялся как у иудеев, так и у язычников. Так, известно, что Моисей молился с воздеянием рук во время битвы израильтян с амаликитянами. Ап. Павел также советовал христианам молиться при воздеянии рук («воздевая чистые

<sup>81</sup> Следует зачеркнуть: столь...

руки»). Ориген и Климент Александрийский смотрят на этот жест как на самый обыкновенный. Другие учителя Церкви приписывали воздея- || нию рук таинственное значение. Они толковали этот жест как знамение креста, видели в нем образ креста. Так смотрят на этот жест уже Минуций Феликс, а в последующее время — Амвросий, Евсевий. Т[аким] о[бразом], мы можем заключить, что на первых порах этот жест заменял знамение креста. На древних изображениях, на мозаиках в катакомбах мы встречаем изображения лиц с воздетыми руками, а такое положение было, несомненно, молитвенным положением. С употреблением крестного знамения этот жест стал выходить из практики, и ныне он сохраняется и употребляется, как особенность священнического служения.

Жесты невольные: *биение в грудь* — знак покаяния и сокрушения. И[исус] Христос не осудил этого жеста и упоминал о нем в притче о мытаре и фарисее. Но тем не менее этот жест не получил среди христиан широкого распространения, и именно потому, что он содержит в себе слишком много театрального элемента. Уже в древние времена слишком широкое развитие жестов, доходившее до крайностей, вызывало обличения со стороны учителей Церкви. Так, Киприан говорит: «Творить молитву мы должны спокойно...»; Златоуст: «Неприлично высоко поднимать руки», повертывать всем телом, стучать ногами и т. п. Указанные нами жесты вполне естественны и потому легко могли перейти в чисто театральные, смотря по живости чувств молящегося. Есть иного рода жесты и действия, которые можно назвать более или менее искусственными, каковы: обнажение головы во время молитвы, обращение к востоку, крестное знамение, курение фимиама, возжжение светильников и т. п.

л. 82 *Обнажение головы молящегося* — этот обычай чисто христианский. У || иудеев и вообще восточных народов, напротив, считалось обязательным приступать к молитве с покрытой головой. Это было выражением крайнего благоговения к божеству. Существование такого обычая объясняется взглядом восточных народов на божество как существо грозное, неумолимое. На востоке и теперь в обычае при входе лиц, облеченных властью, падать ниц. Обычай покрывать голову при богослужении существовал и у римлян. Их жрецы (и вообще лица, приносившие жертвы), должны были стоять с покрытыми головами. В христианстве же мы видим совершенно противное. Значение этого обычая объясняют различно. Одни полагают, что этим христианин показывает свое рабское отношение к Богу. В основание такого объяснения полагают то, что у иудеев или язычников шапка или шляпа служила атрибутом свободы и независимости. Потому-то у римлян рабам не дозволялось носить шляп. Когда же они отпускались на свободу, то обыкновенно снабжались шапками, как знаком их свободного положения. Другие же думают, что открытая голова служит выражением почтения, как это, например, мы видим у европейских народов. Третьи понимают этот обычай, как выражение своей незащищенности пред Богом. Основанием для такого мнения служило обыкновение европейских народов покрывать свою голову и вообще свое тело различными вооружениями, когда они отправлялись на войну или на охоту, это служило знаком их силы и могущества; наоборот, непокрытая голова — незащищенности. Но смысл христианского обычая не таков. Ап. Павел, давая наставление верующим стоять на молитве л. 82<sup>об.</sup> с непокрытой головой, говорит, что это || служит знаком высокого достоинства христианина, как воссозданного и обновленного образа Божия. Такое значение придавали

этому обычаю и учителя Церкви. О строгом соблюдении этого обычая мы имеем много свидетельств, дошедших до нас от древних времен (Тертуллиан).

У восточных народов был еще обычай совершать пред молитвой омовение тела. Для этой цели у греков и римлян имелись при храмах бассейны воды. Своим омовением они хотели выразить уважение и почтение к божеству. По примеру этих народов и в некоторых христианских Церквях также устраивались бассейны. Ясное указание на них мы также находим у Тертуллиана. Но в Восточной христианской Церкви этот обычай омовения не<sup>82</sup> вошел во всеобщее употребление, тогда как на Западе он более или менее пользуется уважением. Для этого при входе в храм там обыкновенно ставится сосуд с водой, которой верующие, вступая в храм, кропят себя.

*Обращение к востоку.* Обычай во время молитвы обращать лицо к востоку имеет широкое распространение; в основании его лежит поклонение первобытных народов солнцу. Восток — идея света, счастья, славы, тогда как с понятием запада соединяется идея мрака. Это воззрение резко отразилось на обычаях народов класть мертвых лицом к востоку и во время молитвы обращаться лицом также к востоку. Так поступали все древние народы не только европейские, но и других стран. В Азии брамины и в настоящее время, совершая молитву при восходе солнца, сидят лицом к востоку. Этот обычай народов обращаться во время молитвы к востоку перешел и в христианство. Если смотреть на этот || обычай христиан с исторической точки зрения, то едва ли <sup>л. 83</sup> можно будет считать его заимствованным у евреев, потому что евреи не молились на восток; существование его у других древних народов, принявших потом христианство, кажется, достаточно объясняет его появление. Несомненно, во всяком случае, что христиане усвоили этот обычай очень рано. В III-ем веке враги христиан, замечая этот обычай христиан, уже обличали их в поклонении солнцу. Но христиане придавали своему обычаю другое значение. Многие учителя Церкви подробно объясняли, почему христиане должны при молитве обращаться к солнцу. Климент Александрийский говорит: «Восток — область света, и так как с востока воссияло Солнце правды — Христос, истинный Свет, то мы и обращаемся при молитве лицом на восток». Василий Великий, Григорий Богослов и другие основание этого обычая видят в том, что на востоке был рай — жилище первых людей, к которому и мы должны стремиться. Иустин смотрит на восток, как на самую превосходную страну, а Лактанций считает восток областью Света, а запад — тьмы и злого начала.

Обычай обращаться лицом к востоку иногда имеет свое самостоятельное значение, как<sup>83</sup>, напри[м]ер, при Крещении. Смысл и значение этого обряда при Крещении объясняет Кирилл Иерусалимский в одном из огласительных слов. Он говорит: «Новопросвещенные (оглашенные) при Крещении обращаются лицом к западу и отрицаются сатаны, область которого тьма, а при сочетании Христу обращаются к востоку, где был рай».

Затем, христиане при совершении молитвы употребляют еще специальные, чисто христианские действия. Сюда относится прежде всего *крестное знамение*, указывающее на основной || догмат христианства, на отличительное верование христиан в <sup>л. 83</sup> <sup>86</sup>

<sup>82</sup> Следует зачеркнутое: получил...

<sup>83</sup> В рукописи — так.

Распятого. Глубокая древность этого действия не подлежит сомнению. Если и не упоминается об употреблении его в апостольское время, то это все-таки не значит, что он в то время не был известен христианам. Тертуллиан говорит, что знамение креста обязано своим происхождением устному преданию. Частое знаменованье себя крестом в свое время обращало на христиан внимание язычников. Во время гонений крестное знамение или, лучше сказать, обычай часто знаменоваться себя крестом нередко выдавал христиан язычникам. Мало того, христиане придавали этому действию весьма важное, таинственное значение; они верили, что крестным знаменем можно удалить от себя различные беды и несчастья. Августин говорит, что без крестного знамения нельзя совершать ни одного обряда. В IV-ом веке этот обычай христиан знаменоваться себя крестным знаменем был уже решительно общераспространенным. Василий Великий пишет: «Первое из предания есть то, что верные лицо свое должны ограждать крестообразно». Кирилл Иерус[алимский] говорит: «Да не стыдимся исповедовать Распятого, изображая знамение креста на челе». Златоуст: «Крест должно изображать не только перстом, но и духом». Эти слова Златоуста показывают, что многие христиане его времени не понимали истинного смысла крестного знамения и совершали его механически. Последующая история этого обычая — история перстосложения.

Гр. Луппов ||

л. 84

#### Лекция 24-я по литургике

##### Об обрядах (2-го рода), служащих для выражения отношения Бога к человеку

Обряды этого рода, составляющие сакраментальный элемент христианского богослужения, разделяются на два отдела: 1. Обряды, чрез которые открывается воля Божия, или *обряды дидактического характера*, 2. Обряды, чрез которые сообщается людям благодать таинства, или собственно *сакраментальные*. Какое место в христианском богослужении занимали эти обряды? Чтобы видеть значение их, нужно помнить, что христианское богослужение должно давать место всем фактам, из которых слагается религия, именно: деятельности человека (субъективная сторона) и Божественной (объективная сторона). В субъективных чувствах не может выражаться вся религия. л. 84<sup>об</sup>. Такое излияние чувств верующих предполагает веру в Бога, а также || и уверенность в том, что Бог не оставит человека. Эта-то уверенность и дает основание тому, что при богослужении существуют такие обряды или действия, которые свидетельствуют об отношении Бога к человеку. Язычники знали, например, какая жертва угодна богу и какая нет. Там бог хотя и не имел такого отношения к человеку (там оно было призрачное), как в Откровенной религии, но при всем этом язычники удовлетворялись и таким отношением. Язычник ходил в храм, приносил жертвы, молился и делал различные приношения, но этим не ограничивал своего богослужения; он старался узнать результат молитвы и достигал этого чрез рассматривание внутренностей животных. Пророчества и чудеса занимали видное место при языческом богослужении, они все преследовали одну цель — откровение воли богов. Но между указанными выше элементами в богослужении языческом и христианском существует большое различие, л. 85 которое выродилось из различных || взглядов. В языческих религиях не было сознания

того близкого отношения бога к человеку, как в христианской. В первых преобладали кара и суд божества над человеком, почему язычник выводывал волю богов чрез оракулов. В христианской религии Бог, напротив, стоит в близком отношении к человеку. Доказательство этого в том, что Сам И[исус] Хр[истос] сошел на землю, устроил Церковь и стал в такое отношение к людям, как глава тела к остальным членам. Его органом служат пастыри и учителя Церкви, которые под действием Св[ятого] Духа возвещают верующим *волю Божию* и низводят *дары благодати*. Таким образом, отношение Б[ога] к человеку в христианстве — постоянное, близкое и выражается в постоянном *учении и сообщении даров благодати* чрез пастырей.

В чем же состоит тот и другой элемент христианского богослужения — дидактический и собственно сакраментальный, в которых выражается отношение Б[ога] к человеку?

Дидактизм состоит, во-первых, из чтения Св[ященного] Пис[ания] и, во-вторых, из поучения. В настоящем богослужении между этими двумя видами дидактического || элемента существует резкая грань, а прежде ее не было. Чтение Св. Пис[ания] л. 85<sup>об.</sup> было тогда только видом поучения. Рассказ о последней Вечере И[исуса] Хр[иста], которая была первообразом христианского богослужения, имеет для нас большое значение. Из него мы видим, что пред совершением Евхаристии Христос поучал Своих учеников. Так и в первоначальной Церкви дидактический элемент составлял существенную и необходимую часть богослужения. Из Книги Деяний Апостол[ов] видим, что первые христиане проводили время в постоянной молитве и преломлении хлеб[а]. Из другого места той же книги видно, что ап. Павел беседовал в Троаде до полуночи. А т. к. устная беседа не всегда могла быть, то необходима была замена чтением Св. Писания В[етхого] и Н[ового] Зав[етов], что рекомендовали и сами апостолы. Свидетельство этого можем находить в писаниях апостольских. Так, ап. Петр хвалит христиан за то, что они обращались за наставлением к Книгам пророков. Ап. Павел пишет к Колоссянам, чтобы они вразумляли себя || псалмами. О чтении новозаветных книг свидетель- л. 86 ства более многочисленны. Еванг[елист] Лука в начале своего Евангелия пишет, что в то время были уже сказания о Христе. Ап. Пав[ел] в Послании к Солуньянам советует, чтобы его послания препровождены были в другие Церкви для прочтения. Тот же апостол в Послании к Колос[сянам] требует, чтобы оно было прочтено и в Лаодикийской Церкви. Так[им] обр[азом], в первенствующей Церкви существовал обычай читать Св[ященное] Пис[ание] Ветх[ого] и Нов[ого] Завета. Этот обычай, естественно, не мог быть пренебрегаем и после апостолов. О богослужебном употреблении Св[ященного] Пис[ания] не могло быть сомнения, это доказывать было бы излишним. Затруднения здесь могут встретиться не от недостатка доказательств, а от их обилия.

Богослужебное употребление Писаний имело свою запутанную историю, которая стоит в связи с историей канона. Так[им] обр[азом], является вопрос прежде всего о том, какие книги читались у христиан в первое время. || Так как цель чтения Св. Пис[ания] л. 86<sup>об.</sup> была высоконравственная — назидание, и все богослужение имело<sup>84</sup> в виду поставить верующих в связь с Богом, то очевидно употреблялись книги Богодухновенные, одни — относящиеся к Ветх[ому] Завету, другие — апостольские. Ветхозаветные вошли в цер-

<sup>84</sup> В рукописи — имен.

ковное употребление, без сомнения, ранее. Они существовали прежде, когда не было еще новозаветных книг. Между тем потребность в чтении и назидании была. В пользу этого говорит практика ветхозаветной иудейской Церкви, имевшая большое влияние на самую постановку этого обычая у христиан из иудеев. В ветхозаветной Церкви первое место занимало Пятикнижие<sup>85</sup> Моисеево, со времени Вавилонского плена. Во время земной жизни Спасителя и апостолов обычай чтения Св. Писания, именно Пятикнижия, был во всей силе. Для удобства чтения оно разделялось на 54 отдела, которые назывались парасхами. Кроме Закона читались в ветхозаветной Церкви || и Пророки — обычай менее древний (при Антиохе Епифане). Пророки также разделялись на отделы, так называемые гафтары<sup>86</sup>. Рядом с ними употреблялись псалмы, но не употреблялись, по всей вероятности, писания, известные под названием ἀγύραφαί. Эти же книги, вероятно, употреблялись и христианами, и прежде всего Книги пророческие, как подтверждающие истинность обетований и Мессии и вообще христианской религии. Апологет Иустин Мученик говорит: «В день Солнца бывают собрания по городам и селам, где читаются Писания апостолов и пророков». В памятниках от III века видим ясное указание на богослужбное употребление Закона и Пророков. Ориген говорит, что в Страстную седмицу читалась Книга Иова, которая не употреблялась у иудеев. Автор «Постановлений апостольских» перечисляет книги Св. Писания, какие читались при богослужении. Чтец, говорит он, вставши на возвышение, читает Пятикнижие Моис[ея], Книгу л. 87<sup>06</sup>. Ис[уса] Навина, || Судей и т. д. — почти все Книги, кроме «Руфи» и «Есфирь». В IV веке перечисляются уже все книги. Так, на Карфагенском Соборе составлен перечень богослужбных книг, на основании которого можно понять, что читались и неканонические книги. Самое постановление Собора, относящееся сюда, вызвано было, кажется, этим. Такой же перечень книг указан в правилах Лаодикийского Собора, с той, впрочем, разностью, что в нем не упоминается о Книгах Товита и Иудифь, которые перечисляются в постановлении Карфагенского Собора. Святому Афанасию Алекс[андрийскому] принадлежит полное перечисление книг, необходимых для богослужбного употребления. Наряду с каноническими он упоминает и неканонические, различая, впрочем, в числе последних особые книги, доставляющие назидание для вновь обратившихся в Церковь. л. 88 Так[им] образ[ом], в IV веке при богослужении употреблялись уже || все священные Книги как Ветхого, так и Нового Завета, причем даже некоторые неканонические. Так, по крайней мере, в Восточной Церкви. Относительно Западной можно сомневаться. Там в составе верующих преобладал элемент из язычества, для которого писания Ветхого Завета могли быть непонятны. Притом же Запад относился с пренебрежением к Востоку. Страбон свидетельствует, что в Западной Церкви до V века читались только писания Н[ового] Зав[ета]. Кассиан также говорит, что в навечерие Пасхи, в самую Пасху и до Пятидесятницы читались исключительно писания Н[ового] Зав[ета]. Но эти свидетельства двух западных ученых вряд ли можно понимать в собственном смысле. По всей вероятности, они хотели только указать на преимущественное употребление новозаветных Книг пред ветхозаветными. В отношении к свидетельству Кассиана это, кажется, л. 88<sup>06</sup>. вполне несомненно, потому что он указывает на Пасху и Пятидесятницу — || такой про-

<sup>85</sup> В рукописи — Пятюкнижие.

<sup>86</sup> В рукописи — гавтары.

межутков времени, в который, приспособительно празднуемым событиям, естественно было читать преимущественно новозаветные книги. ||

Лекция 25-я

л. 89

17 января 1881 г.

Лекция по литургике

Книги Нового Завета вошли в богослужебное употребление позднее ветхозаветных. Они вводились в богослужебное употребление по мере их распространения. Прежде всех других новоз[аветных] Книг стали читаться в Церкви Евангелие от Луки и послания Павла. Хотя определить точно порядок введения новоз[аветных] Книг в богослужебное употребление невозможно; но несомненно то, что первоначальные христиане в чтении из Нового Завета различали: 1) Евангелие, 2) Послания, 3) Деяния Апостольские. Об употреблении их в Церкви христианской свидетельствуют: Иустин, Тертуллиан, Постановления ап[остольские] и др. Так[им] обр[азом], истина не подлежит сомнению. Если могут возникнуть сомнения, так это относительно мелких *Соборных посланий*. Однако и за них есть свидетельство Евсевия. Особенно сомнительно церковное употребление *Апокалипсиса*. До половины V-го века он вовсе не употреблялся для чтения в Церкви. О нем никто не упоминает. Если упоминает<sup>87</sup> Афанасий Великий, то это свидетельство говорит больше за его каноническое достоинство, чем за церковное употребление. У отцов Церкви до V-го века нет проповедей на тексты из Апокалипсиса, что доказывает его неупотребление в церковном богослужении, доказывает, что Церковь, приняв Книгу эту в канон, не хотела по особым причинам ввести ее в церков[ное] богослужение. На Западе Апокалипсис не имел церковного употребления до VII-го века — или, по крайней мере, употреблялся весьма редко. В современной Католической Церкви из Апокалипсиса бывает всего только одно чтение.

Богослужебный дидактизм проявлялся в Древней Церкви в чтении не одних только канонических писаний, но и других, не столь знаменательных по своему происхождению, но также полезных для назидания. Поэтому мы видим с самой глубокой древности употребление для чтения вместе с каноническими писаниями и *писани[и] неканонически[x]*. Это были писания, имевшие претензию на происхождение или действительно происходившие от великих учителей Церкви. Конечно, в этом случае были промахи и злоупотребления. В видах устранения этих злоупотреблений и промахов Соборы делали определенные указания, какие из писаний могут быть читаемы в Церкви и какие нет. ||

Из Книг, вошедших в канон и заключающихся в Библии, читались следующие: л. 89<sup>об</sup>.

1) Книга Премудрости Соломоновой, 2) Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 3) Товита и 4) Руфь. А Иероним упоминает и о Книгах Маккавейских. О них упоминает еще Руфин. Впрочем, они были в большем употреблении на Западе, чем на Востоке. В некоторых рукописях указывается на употребление: Книги Сираха от 1-го воскресенья месяца августа до 1-го воскресенья сентября; Товита — от сентября до октября, Иудифь — от октября до ноября. Позднее в некоторых Церквях стали читать даже

<sup>87</sup> Следует зачеркнутое: Евсевий, то...



*апокрифы*: Апокалипсис Петра, Διάταξις Ἀποστόλων и др. По свидетельству Созомена, Апок[алипсис] Петра употреблялся в V-ом веке в некоторых церквях Палестинских. Но на Западе нет и следа его употребления. Διάταξις Ἀποστόλων употреб[лялся] для назидания оглашаемых в Александрийской Церкви. Большое употребление имели те из писаний, которые были известны как писания благочестивых мужей. Таковы: «Пастырь» св. Ерма, 1 послание Климента Римск[ого] к Коринфянам, позднее — писания Ефрема Сирина, Василия В[еликого], Иоанн[на] Златоустого, Августина и мн[огие] др[угие]. Об употреблении «Пастыря» Ерма осталось много свидетельств, именно — что оно читалось «всенародно»: Евсевий, Иероним и др. Об употреблении 1 посл[ания] Клим[ента] Рим[ского] к Коринфянам говорит Евсевий, именно, что оно читалось «всенародно». Начало богослужебного употребления его относится к I-му веку. Кроме того, известно, что Римский еписк[оп] Сотер читал его в собраниях. На Западе и ныне еще читается на повечерии Рожд[ества] Хр[истова] беседа Августина на Рождество Спасителя.

В богосл[ужебном] употреблении Древней Церкви были еще чтения другого рода: *чтения мученических актов*. Как только в христианстве стали являться мученики, стали являться и описания их мученической кончины. Потому рано появились сборники, заключающие в себе описание страдания мучеников. Из этих сборников известен, напр[имер], сборник Евсевия. Карфагенский Собор дозволил читать в церкви мученические акты. Августин в своих беседах ясно говорит о богослужеб[ном] употреблении этих актов.

Вообще круг богослужебных чтений в Древней Церкви был весьма обширен, далеко обширнее, чем в настоящее время. Посмотрим, *как велико количество этих чтений в первые века христианства*. При каждом богослужении читалось несколько отрывков из разных Книг Св[ященного] Писания. Большое количество этих отрывков читалось из псалмов. Относительно употребления других Книг нужно сказать то же самое, именно, что из них читались отрывки. Кассиан говорит, что в Египте и в Фиваиде было в обычае читать из В[етхого] Завета и Нового; а в некоторые дни читали только из Нового Завета. Обыкновенно одно чтение было из В[етхого] Зав[ета], а другое из Нового; или из В[етхого] Зав[ета], из посланий ап[остолов] и Евангелия. У Василия л. 90 В[еликого] есть || беседа, где он говорит, что предстоящие слушали в Церкви: 1 — псалмы, 2 — притчи, 3 — послания и 4 — Евангелие. Мабильон, рассказывая о Всенощном бдении V-го века, говорит, что здесь читалось из Книг Моисеевых, из Исаии, из Деяний и Евангелия. На Литургии оглашенных читалось, как узнаем из Поста[новлений] апост[ольских], кроме Евангелия, Деяний и Посланий, еще из Книг В[етхого] Завета. Иоанн Злат[оуст] в одной из своих бесед, обращаясь к слушателям, спрашивает: «Какой пророк, какой апостол и какое Евангелие читались сегодня?» Исключение было только на Пасху и Пятидесятницу, когда чтение ветхозавет[ных] Книг запрещалось. Максим, еп. Туринский, говорит, что на Литургии читалось: из Исаии, Еван[гелия] Матфея и Ев[ангелия] Иоанна. Таким обр[азом], богослужебное чтение было *троякое*: 1) из В[етхого] Зав[ета], 2) из Посланий и 3) из Евангелия.

*Как определялся порядок богослужебных чтений?* Это заслуживает особенного внимания. В определении порядка чтений замечается стремление приурочить чтения к

церковным временам и состоянию слушателей. Во 2-й книге Постан[овлений] апостольских требуется читать один, уже известный 62-й<sup>88</sup> псалом на утреннем богослужении и 140-й на вечернем. В IV в. читались на утрене и вечерне эти же самые псалмы. Заботливость Церкви о разделении чтений подтверждается историческими памятниками, которые свидетельствуют, что отцы Церкви старались составить руководства, которые бы дали каждому дню свое постоянное чтение. Таково сочинение Ипполита «Пасхальный круг». Здесь чтения распределены по временам; но нельзя не заметить, что указания Ипполита довольно неопределенны, в роде следующего: Ἰουσίας, Ἐξδρας, Πάθος Χριστοῦ и под[обное]. Тем не менее этот «Пасх[альный] круг» показывает следы того, что Церковь, в лице своих представителей, рано позаботилась о разделении чтений при богослужении. Что же касается последующих веков (IV-го и далее), то не остается никакого сомнения в существовании тогда весьма ясных и постоянных делений свящ[енных] Книг на чтения. У Златоустого, Августина и других отцов приводятся даже основания, почему именно в данный день предлагается то, а не иное чтение Св[ященного] Писания. О распределении чтений при богослужении вообще должно заметить, что здесь существуют *два порядка*: 1) *приспособительный*, — когда делается выбор мест из Св[ященного] Пис[ания] приспособительно к времени, и 2) *простой*, — когда книги Св[ященного] Писания читаются в том порядке, в каком они находятся в Библии.

Геннадий Николаевич Никольский.

1881 г. 17 января.

23 мин 1-го ночи ||

### <sup>89</sup>Лекция 30-я

Кон. Гусев.

Лекция по литургике 7-го февраля

л. 91

До сих пор мы рассматривали простые формы христианского богослужения. Эти элементарные формы соединяются в группы и образуют чинопоследовательные формы богослужения. Церковные чинопоследования могут быть разделены на две группы:

1. Обыкновенные, обычные, нормальные чинопоследования, которые совершаются всегда без изменения;

2. Чинопоследования те, которые терпят изменения, смотря по времени года, различным воспоминаниям, и совершаются только в известное время.

К первой группе чинопоследований принадлежит Литургия, утреня, вечерня, таинства и др., а ко второй — службы праздничные. Рассмотрим сначала чинопоследования первой категории.

### О чинопоследованиях нормальных

Первое место между этими чинопоследованиями, без сомнения, должна занимать Литургия. Остановимся здесь на ее истории. Нужно сказать, что история Литургии очень длинна и может быть разделена на несколько периодов: 1-й период простирается до IV века, когда чинопоследования подвергались изменениям, 2-й период от IV-го до IX-го,

<sup>88</sup> В рукописи — 60-й.

<sup>89</sup> Следует зачеркнуть: Лекция 29-я...

3-й — от IX–XIV, 4-й — от XIV до настоящего времени. Особенность первого периода та, что || в совершении Литургии допускалась свобода при однообразии основы. Сначала Литургия была совершаема по устному преданию, а потом была записана. О первоначальном совершении Литургии мы находим свидетельство в Книге Деяний, апостольских посланиях и у отцов Церкви. Первое подробное описание встречаем во II в. у Иустина Мученика в Первой апологии. По описанию Иустина, Литургия совершалась так: «В день Солнца, — говорит Иустин, — мы все собираемся вместе и читаем прежде всего писания апостолов и пророков, сколько позволяет время, потом предстоятель делает наставление; после этого мы все встаем и молимся, за молитвою следует лобзание; потом предстоятель берет Чашу и возносит хвалу и славу Богу, причем произносит молитву долго, слушающие молитву заключают словом “аминь”. Затем диаконы раздают хлеб и вино (Чашу), но не простой хлеб и не простое вино, а истинное Тело и Кровь Христову»<sup>90</sup>.

Таким образом, здесь указываются две составные части Литургии: первоначальная часть и совершение самого таинства, или Литургия оглашенных и Литургия верных. Литургия оглашенных начиналась чтением Ветхого и Нового Завета, насколько позволяло время, затем произносилось поучение. Литургия верных, по описанию Иустина, начиналась молитвой верных, за которой далее следовало лобызание, приношение хлеба (наша проскомидия), молитва, произносимая долго (сколько возможно было) об освящении Даров и заканчивалась причащением. У других писателей II-го в. л. 92 таких подробностей в описании Литургии нет, || они дополняли только то, что Иустин вовсе не задевает или говорит о чем неясно. Так, Иустин говорит, что предстоятель воздает хвалу и славу Богу, Ириной же дополняет сказанное Иустином так: предстоятель приносит Богу благодарение за то, что Он сотворил и даровал нам всевозможные блага, затем призывает Святаго Духа, при этом произносит эти молитвы, сколько захочет (свободно). Описание Иустина может считаться важнейшим памятником древности. Оно, вместе с другими описаниями, весьма ясно указывает существенную черту богослужения того времени — свобода. Эта свобода служения и была причиной того, что произошли различия в разных местах в подробностях совершения Литургии, что видно из списков, дошедших до нас от III-го века. Таким образом, период до IV-го века может быть назван периодом употребления местных литургий. Это зависело главным образом от гонений на Церковь. Церковь, как известно, была в эту пору еще рассеяна и отношения частных Церквей между собой были очень затруднительны.

Но с IV в. является стремление к централизации: Церковь начинает группироваться вокруг митрополитов и архиепископов. Вместе с этим стремлением начинается стремление к единообразию совершения Литургии и уничтожению произвола. Правда, свобода была преданием апостольским, но она не была безусловна; она определялась теми формами Литургии, которые ей предназначены были для всех Церквей, л. 92 об. только предания апостольские скоро стали за- || бывать и явился произвол. Этот произвол в IV в. стали ограничивать. Явились попытки исправить и упорядочить совершение Литургии и составить одно общее чинопоследование. Первая попытка принадлежит Карфагенскому Собору. Но это были только попытки; они не были следстви-

<sup>90</sup> *Иустин Мученик. Апология 1, 67.*

ем распоряжения Церкви, а плодом усердия пастырей частных Церквей — Василия Вел[икого] и Иоан[на] Златоуста. Сделанные ими исправления вошли во всеобщее употребление не вследствие официальной власти, а вследствие того, что они удовлетворяли потребностям верующих. Первая попытка исправить богослужение принадлежит Василию В[еликому]. В каком виде вышла Литургия из рук Вас[илия] В[еликого], определить трудно, потому что список ее утратился, а также и ранние ее копии. Все старания ученых найти хотя копию с первоначальной Литургии Вас[илия] В[еликого] остались тщетными. Списки с нее относятся к VIII-му веку. Хотя эти списки отстоят от времени В[асилия] В[еликого] недалеко, однако есть много данных предполагать, что они не воспроизводят верно Литургию Василия В[еликого]. В Литургии его, как она описывается в списках VIII-го в., много разностей сравнительно с Литургией Василия В[еликого] нашего времени. В сочинениях В[асилия] нет указания на порядок Литургии. Этот порядок можно определить только гадательно. Что было в основе Литургии В[асилия] В[еликого]? Вас[илий] В[еликий] был епископом в Кесарии, так[им] об[разом] он принадлежит к Антиохийской митрополии и, следоват[ельно], стал исправлять Литургию Антиохийской Церкви, каковою была Литургия апост[ола] Иакова, как это подтверждается общими преданиями и современным Вас[илию] писателем Проклом. Трулльский Собор ставит Литургию Иакова в тесную связь с Литургией В[асилия] В[еликого], а Прокл говорит, что ослабевшие в вере стали скучать длиною службою, следов[ательно], В[асилий] В[еликий] сократил Литургию Иакова, и это сокращение состояло в том, || что он молитвы Литургии Иакова частью сократил, частью л. 93 заменил новым<sup>91</sup>. В таком виде Литургия и вошла в употребление на Востоке; она была переведена на все языки: сирский и пр., и проч.

За Вас[илием] Великим в том же направлении трудился еще Златоуст. Исправление Златоуста было более влиятельно, чем исправление В[асилия] В[еликого]. Литургия Златоуста сделалась чем-то обязательным. Но исправление Златоуста совершалось в связи с тем, что выработала Антиохийская Церковь. Литургия Златоуста есть сокращение Литургии В[асилия] В[еликого]. Литургия В[асилия] В[еликого] казалась верующим длиною, Иоанн Златоуст часто жаловался, что многие уходят из церкви, не выслушав даже проповеди; другие после причащения, не выслушав благодарственной молитвы, «поэтому я и сократил ее». Доказательством того, что Златоуст знал Литургию В[асилия] В[еликого], свидетельствуют, с одной стороны, его жизнь в Антиохии, а с другой, слова В[асилия] В[еликого]. Таким образом, Златоусту принадлежит только честь сокращения молитв, которое только при этом касалось только длин[ы] их, число же и порядок молитв остался один и тот же. Следов[ательно], изменения В[асилия] В[еликого] и Иоанна Златоуста произведены на одной основе — Литургии апост[ола] Иакова.

Какой первоначальный вид имела Литургия Златоуста? Вопрос этот не столько странен, как может казаться. Литургия Иоан[на] Златоуста не дошла до нас в своем первоначальном виде; она потерпела много изменений. Древнейший ее список (Барбериновский<sup>92</sup>), дошедший до нас, принадлежит к VIII в., но этот список не передает подлинной Литургии Златоуста. Ее сложно восстановить только на основании сочинений

<sup>91</sup> Устаревшее представление. Подробнее см.: *Leroy F. J. Proclus, De Traditione Divinae Missae: Un faux de C. Paleosappa // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1962. Vol. 28. P. 288–299.*

<sup>92</sup> В рукописи — Марце <нрзб> иский.

л. 93<sup>об</sup>. Златоуста и его || бесед. Литургия Златоуста была очень проста. Она начиналась словами «Мир всем», после чего следовало пение псалмов (об этом свидетельствуют беседы Златоуста). После пения следовало чтение Апостола и Евангелия. Малого входа еще с Евангелием не было. Далее поучение, ектения за оглашенных и молитвы за верных; затем проскомидия. Священники брали вещество у простых верующих — диаконы переносили Дары в алтарь и затем следовали молитвы об освящении этих Даров, далее происходило братское лобызание, после чего священник произносил слова «Благодать Господа нашего Иисуса Христа» и пр. Затем следовала молитва за живых и умерших, «Отче наш» и раздробление агнца. Литургия оканчивалась словами диакона «В мире изыдем» и заамвонной молитвой.

Упырь Лихой<sup>93</sup>

писал 1881 г. 6 марта в 2 часа пополудни ||

л. 94

### Лекция 31

#### Лит[ургия] Златоуста

Литургия Злат[оуста] не дошла до нас в своем первонач[альном] виде. Древнейший ее список принадлежит к VIII в. Литургию Злат[оуста] можно восстановить только на основании его сочинений. Она начиналась словами «Мир всем», далее — чтение псалмов, Апостола и Евангелия. Малого входа еще не было. Потом следовали поучения, ектения<sup>94</sup> за оглашенных и молитвы за верных. Затем проскомидия. Священник брал у верующих хлеб, диаконы переносили Дары в алтарь и следовало самое освящение Даров. Затем следовала молитва за живых и умерших, «Отче наш», раздробление агнца и [так] д[алее]. Оканчивалась Литургия словами диакона «В мире изыдем» и заамвонной молитвой. С VI в. сокращенная Литургия Златоуста стала расширяться. И с этого времени явилось стремление провести догматы в жизнь посредством обрядов. Из соч[инений] Максима Исповедника, Софрония и Германа видно, что в VII и VIII вв. в Литургии Злат[оуста] произошло много изменений. Проскомидия стала, как и ныне, совершаться в начале Литургии. Хлеб и вино приготавливались на жертвеннике. Из просфоры вырезывался агнец. Эта часть жрется копием, ч[то]б[ы] не забыть ребра Христова. Далее агнец клался на дискос, причем Софроний говорит и о звездице и по-  
л. 94<sup>об</sup>. кровах. Была ли особая || молитва в честь Богородицы — неизвестно.

Но нужно сказать, что проскомидия в VII и VIII вв. была еще в зародыше; ее могли совершать и диаконы, след[овательно], она не утратила еще древнего характера. В VII и VIII вв. Литургия оглашенных потерпела много изменений; она слилась с Лит[ургией] верных, которая начиналась великой ектенией<sup>95</sup> — молитвой за верных<sup>96</sup>.

В начале Лит[ургии] оглашенных пелись антифоны, тропарь «Единородный Сыне» и малый вход с Евангелием. По Софронию — Евангелие несет диакон, а по Герману — священник, говоря: «Приидите, поклонимся». Затем «Трисвятое», а потом, как и

<sup>93</sup> Имя первого переписчика древнерусских книг.

<sup>94</sup> В рукописи — ектения.

<sup>95</sup> В рукописи — ектенией.

<sup>96</sup> Следует зачеркнутое: после чего.

теперь, следовала сугубая ектения<sup>97</sup>, за оглашенных и за верных. В Литургии верных тоже произошли изменения: во время великого входа стали петь Херув[имскую] песнь, несли Дары с жертвенника, а пред ними рипиды. В 510 году при патриархе Тимофее вошло чтение Символа веры. «Достойно есть» начиналось со слов «Честнейшую херувим», потому что первая часть явилась уже в X в. Пред «Отче наш» произносилось: «Авва, Отче, даждь нам...» Возглас: «Со страхом Божиим...» был произносим пространнее, чем теперь. Далее следовала заамвонная молитва и раздаяние Даров, чем и оканчивалась Литургия. Нет сомнения, что Софроний и Герман много потрудились в составлении чина Литургии, но эти труды не закончили собой ее || развитие. Правда, в редакции л. 95 Германа по-видимому находится все, но если обратить внимание на священные действия и на конец Литургии, то найдем, что труды Германа вовсе не были окончательны. Из рассмотрения списков Литургии IX и X вв. видно, что священные действия во многом разнятся между собою. Должно заметить, что есть разница в составе проскомидии, в молитвах Литургии оглашенных и верных и в конце Литургии. Разница заключается в том, что в иных стихах встречаются добавления, а в других — недостатки.

Молитвы об освящении Даров тоже различны. В древних редакциях нет слов «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа...» Последним пределом развития Литургии должно считать XIV век. В это время патриарх Филофей издал рукописный устав действий. Этот устав был привезен в Россию митрополитом Киприаном и сделался неизменной нормой. Издание патриарха Филофея положило преграду изменениям. Хотя списки последующих времен еще не имеют полноты, но это можно отнести к небрежности переписчиков. Вообще || чин Литургии с XIV в. не изменялся. Но развитие ее л. 95<sup>об.</sup> однако еще не окончилось: можно думать, что оно продолжится. ||

### Лекция 32-я по литургике

л. 96

#### Литургия преждеосвященных Даров

Наряду с известными Литургиями Вас[илия] Вел[икого] и Иоанн[а] Злат[оуста] в христианской Церкви мы встречаем особую Литургию — преждеосвящ[енных] Даров. По своему составу она значительно отличается от обыкновенной Литургии, так как в ней нет ни проскомидии, ни освящения Даров; тем не менее она имеет с последней весьма тесную связь — сравнительно с ней Литургия преждеосвящ[енных] Даров только неполная, так что у некоторых церковных писателей она не имеет особого имени и известна под названием «неполной Литургии». Причиной, обусловившей появление особенного вида Литургии пр[ежде]осв[ященных] Даров, служило то обстоятельство, что христиане во время поста желали удалить от себя не только || мирские, греховные л. 96<sup>об.</sup> удовольствия, но даже святые и духовные, которые доставляло им совершение обыкновенной Литургии, так как по своему содержанию и характеру она заключает в себе много торжественного, радостного.

Кому принадлежит редакция этой Литургии?<sup>98</sup> Судя по надписям, встречающимся в наших сборниках над Литургией преждеосвящ[енных] Даров, она принадлежит

<sup>97</sup> В рукописи — ектения.

<sup>98</sup> Об авторстве см.: *Желтов М. С.* Римский папа — автор византийской Литургии? К вопросу об авторстве Литургии преждеосвященных Даров // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие

- Григорию Двоеслову, папе Римскому. Надписи для нас, разумеется, должны иметь большое значение, так как обыкновенно они делаются современниками авторов. Тем не менее надпись над упомянутой Литургией в наших сборниках далеко не может иметь такого значения в вопросе о редакции ее. В служебниках от VIII–XVI вв. мы не находим подобных надписей, так как эта Литургия приписывалась прямо Вас[илию]
- л. 97 Велик[ому]. Только в руко- || писях XVI в. мы встречаем следы того, что она приписывалась уже Григ[орию] Двоес[лову]. Так, в некоторых рукописях мы находим в отпусте Преждеосвященной литургии имя Григория Двоесл[ова], а также и тропарь, составленный в честь его. Самая же Литургия надписывалась по-прежнему именем Вас[илия] Вел[икого]. Имя Григория в надписании ее явилось уже со времени печати, в том же XVI-ом веке. Но на каком же основании в русских служебниках Литургия преждеосвящ[енных] Даров стала приписываться Григорию Двоеслову? Еще в XVII веке Досифей, патриарх Иерусалимский, доказывает несправедливость этого. Он положительно утверждает, что Лит[ургия] преждеосвящ[енных] Даров никоим образом не может быть приписываема Григ[орию] Двоес[лову]. Он ссылался при этом во-первых на предание, в котором не находил и следа чего-нибудь подобного. Так,
- л. 97<sup>об.</sup> Софроний Иерусалимский и Александрийская хроника не только не приписыва- || ют Литургии Гр[игорию] Дв[оеслову], но положительно утверждают, что ее происхождение относится к древнейшему времени; во-2-х на то, что Гр[игорий] Дв[оеслов] даже не мог написать Литургии пр[ежде]осв[ященных] Даров, так как не знал греческого языка. Известно, что когда с его именем появились сочинения на греческом языке, то он в письме к Евгению Солунскому отвергал между прочим их на том основании, что он даже не знает греческого языка. С другой стороны, в сборнике сочинений Григория мы не находим Литургии пр[ежде]осв[ященных] Даров. Что же, однако, заставило предполагать, что она принадлежит Григорию Двоеслову? Поводом к этому послужило искажение одного места из жития Гр[игория] Дв[оеслова]. В древних житиях его мы не находим никаких известий о составлении им Литургии. Только в одном синаксаре, составленном [Иоанном]<sup>99</sup> Диаконом, мы находим особенное житие Григория, в котором
- л. 98 между прочим сообщалось о нем следую- || щее: «Григорий законоположил для римлян совершать в пост полную Литургию, которая и совершается у них до сего дня». Из этого замечания видно, что греки услышали уже, что римляне совершают в пост полную Литургию и что это было нововведением Гр[игория] Дв[оеслова]. И это вполне согласно с сакраментарием, написанным Гр[игорием] Двоесловом, где мы действительно находим правило совершать во время поста полную Литургию. Но впоследствии это известие подверглось искажению — слово «полную» опускали, как это видно из печатных прологов. Потом и самое слово «римляне» заменено было «греки». Последняя замена могла основываться на том, что со времени основания Византии греки стали называться римлянами и самая столица греческая носила название «Нового Рима». Римляне же просто назывались латинянами. Такую замену слова «греки» римлянами
- л. 98<sup>об.</sup> мы находим вполне || установившейся в сочинениях Максима<sup>100</sup>. Так[им] обр[азом],

захвата Константинополя крестоносцами): Тез. докл. XVII Всеросс. научн. сессии византинистов. М., 2004. С. 61–63.

<sup>99</sup> В рукописи оставлено место для имени.

<sup>100</sup> Дальше — пробел.

мнение о происхождении Литургии преждеосвященных Даров от Григория Двоеслова не имеет для себя достаточных оснований и составилось лишь благодаря искажениям текста в указанном нами житии Гр[игория].

Если, так[им] обр[азом], Литургия преждеосвящ[енных] Даров не принадлежит Гр[игорию] Дв[оеслову], то как же она произошла? Если она по своему составу есть только неполная обыкновенная Литургия, то ясно, что она должна быть современна каноническому запрещению совершать в пост полную Литургию. Как известно, это запрещение состоялось на Лаодикийском Соборе (364), в 69 правиле его постановлений, в котором запрещается во время поста, за исключением субботних и воскресных дней, «приносить хлеб». Выражение «приносить хлеб» равно «освящать хлеб», как это видно из правила 19, 58. Цель || такого постановления та же, какая преследуется запре- л. 99 щением праздновать во вр[емя] поста дни мучеников, дни рождения и т. п., т. е. чтобы ограничить или уменьшить радость хотя бы и святую, но тем не менее все-таки не согласную с характером времени поста и сокрушения о грехах. Впрочем, этим правилом Собора вовсе не запрещается причащение мирян, так как известно, что Вас[илий] Вел[икий] вменяет в обязанность причащаться всякому верующему 4 раза в седмицу. Если, так[им] обр[азом], запрещение совершать полную Литургию во время поста относится ко 2-й половине IV в., т. е. совпадает со временем жизни и деятельности Вас[илия] Вел[икого], то вероятно, что ему принадлежит и редакция Лит[ургии] преждеосвящ[енных] Даров, как это и видно из надписания над ней. Впрочем, в действительности Лит[ургия] преждеосвящ[енных] Даров восходит своим началом к самому древнему времени. Известно, что || христиане первых веков имели обычай при- л. 99<sup>об.</sup> чащаться каждый день и, следов[ательно], в такой или иной форме Литургия преждеосвященных Даров должна существовать с самих апостольских времен.

Сократ пишет, что христиане Александрийской Церкви во время поста читают Св[ященное] Пис[ание], причащаются, хотя и не совершают освящения — и это «обычай древний». Кирилл Александрийский также вооружается против тех, которые считали не столь действительным причащаться преждеосвященными Дарами, как приготовленными в день самого причащения (здесьразумеются несториане). Александрийская хроника и Софроний Иерусалимский (VIII век) также свидетельствуют о древности Преждеосвященной Литургии. В первых говорится, что на Литургии после «Да исправится молитва моя», потом «Ныне силы Небесныя с нами»... Следов[ательно], Литургия преждеосвященных || существовала уже ранее VII-го века. л. 100 Софроний Иерус[алимский] пишет, что в его время употреблялась Литургия Вас[илия] Вел[икого], Иоанн[а] Златоуста и преждеосвященных Даров, которую относит ко временам апостольским, приписывая ее составление то Иакову, то Петру, то др[угим] апостолам. Собор Трульский повелевает совершать Преждеосвященную литургию. Окончательная редакция Литургии преждеосвящ[енных] Даров принадлежит Герману (VIII век) и Филофею (XIV век).

Так[им] обр[азом], из всего сказанного нами о Преждеосвященной литургии следует, что она не принадлежит Григорию Двоеслову, что современники Григория считали ее существующею со времен апостольских, по крайней мере раньше IV века, так как Василий Великий занимался редакцией уже гото- || вой Литургии. В VII веке в л. 100<sup>об.</sup>



нее внесены были особые новые песни. В XIV веке она подверглась окончательной редакции Филофея. Название же ее именем Григория Двоеслова произошло вследствие искажения места его жития, заключающего совершенно другой смысл. ||

л. 101

### Лекция 34

#### Литургия 4-е марта

В настоящее время обряд принятия в общество христианское совершается посредством двух чинопоследований — Крещения и Миропомазания, следующих одно за другим. Впрочем, эта практика согласна с практикой апостолов, которые никогда не растягивали сроки принятия в члены общества Христова, только впоследствии этот срок мало-помалу растягивался на сравнительно продолжительное время. Обряды эти сохранились и доселе с незначительными изменениями. Весь чин принятия в общество верующих делится на три главных акта: *акт* приготовления, *акт* принятия и *акт* запечатления. Приготавливающиеся назывались оглашенными, которые считались уже младшими членами общества верующих. В этот класс принимались с некоторыми обрядами: чтением положенной молитвы, осенением крестным знаменем и возложением рук. Приготавливаться ко Крещению должны были более или менее продолжительное время. Во времена апостолов, правда, не было продолжительного промежутка между оглашением и Крещением, но впоследствии, ввиду многих примеров отпадения от веры, время оглашения было продолжено, так что весь срок доходил иногда до трех лет. Но и этот обычай далеко не был общим: || по свидетельству Иеронима, в его время срок испытания ограничивался только днями «четыредесятью», а позднее даже 8-ю днями. В это время приготавливающиеся должны были учиться истинам веры Христовой, слушать поучения, заучивать Символ веры и вообще готовиться к принятию новой веры. Сообразно с тем, как оглашенные усваивали себе христианские истины и совершенствовались в христианской нравственности, они делились на 4 различные степени: 1) плачущие<sup>101</sup>, 2) слушающие (они допускались к слушанию слова Божия и поучений; пред началом молитвы верных они должны были уходить), 3) коленопреклоненные<sup>102</sup> (присутствовали при молитвословиях Литургии оглашенных; для них читалась особая молитва, которую они выслушивали с коленопреклонением), 4) крещаемые<sup>103</sup> — эти приготавливались уже к Крещению особым образом: их имена вносились предварительно в книгу вместе с именами восприемников; в продолжение 20 дней их подвергали заклинанию, заключающемуся в дуновении, и омовению. У древних отцов Церкви есть много указаний на этот обычай, совершаемый даже и над младенцами. В настоящих наших чинопоследованиях соблюден почти весь порядок — со-  
л. 102 блюден, по крайней мере, все четыре момента оглашения. Но по || другим чинопоследованиям были и другие обычаи, которые теперь оставлены: напр[имер], оглашенные должны были ходить с покрытою головой, что по одним означало духовное рабство, а по другим — употреблялось просто для большего удобства к восприятию духовных истин. Был еще обычай помазывать глаза брением, по примеру Спасителя, по-

<sup>101</sup> Над этим словом стоит знак вопроса.

<sup>102</sup> Сейчас принято называть их «припадающими».

<sup>103</sup> Сейчас принято называть их «купностоящими».

мазавшего некогда очи слепорожденному, или — произносить на ухо слово «εὐφραθᾶ». Далее оглашенные должны были отрицаться диавола, читать Символ веры. Формула отречения была та же, что и ныне; она произносилась троекратно и произносилась не в крещальне, а в притворе, с лицом, обращенным к западу; за отрицанием следовало сочетание Христу, что, по Иустину, приличествовало только тем, которые дают обещание быть всегда верными Христу. От всякого крещаемого требовалось, кроме того, исповедание веры. Исповедание это произносилось троекратно с возвышенного места, с воздетыми кверху руками, и потом подписывалось своеручно.

Восприемник при Крещении, собственно, необходим был один. Обязанности их, как и ныне, состояли в том, что они должны были учить воспринятого истинам веры.

Предварительно погружения совершалось еще помазание елеем, которое называлось помазанием || заклинательным. Одни придавали ему значение средства, со- л. 102<sup>об.</sup> жигающего грехи духовным огнем, другие придавали значение погребения в [етного] человека. Вместе с помазанием на чело полагалось знамение креста.

Что касается действия освящения воды, то оно совершалось вслед за помазанием елеем. В Апостольских постановлениях описано чинопоследование освящения воды пред Крещением. Молитва освящения, помещенная в наших чинопоследованиях, несколько отлична от представленной в Постановлениях ап[остольских], хотя по сущности та же. За освящением воды следовал самый акт Крещения. По единогласному свидетельству всех отцов, он совершался так: снималась одежда, что означало Адамову наготу, и крещаемого троекратно погружали в воду, чем выражалось погребение в [етного] человека; мужчины крещались отдельно от женщин. Крещение<sup>104</sup> младенцев совершалось также чрез погружение, чрез обливание крестили только в исключительных случаях, напр[имер] вслед[ствие] болезни крещаемого, или когда Крещение совершалось в темницах. Троекратное погружение одни производили от апостольского времени, другие от более позднего, а некоторые даже и не считали его необходимым. Но древние || отцы прямо признавали необходимость л. 103 троекратного погружения. При погружении произносилась и самая формула Крещения — «Крещается раб Божий...» и т. д. Все отцы свидетельствуют о ее общеобязательности и важности. Сам И[исус] Хр[истос] сказал некогда: «Шедше научите вся языки...»<sup>105</sup> и т. д. Несомненно, впрочем, что во время еретических движений формула Крещения была искажаема.

Погружением, собственно, и должно кончаться Крещение. В древности уже за Крещением непосредственно следовало Миропомазание: об этом свидетельствуют все древние отцы. Миропомазание совершалось священниками, хотя вначале они получали это право с согласия епископов. Формула Миропомазания, предписанная правилом Второго Вселенского Собора, осталась и до настоящего времени. За Миропомазанием новокрещенного облакали в чистую одежду, что означало совлечение в [етного] человека и облечение в нового. Кроме того, был обычай при Крещении стоять с зажженными свечами, или еще приветствовать новокрещенного целованием мира. После Крещения новокрещенные допускаемы были уже к таинству Причащения.

1881 апреля 27 дня ||

<sup>104</sup> Следует зачеркнутое: над...

<sup>105</sup> Мф 28. 19.

Приложение 1

Публикуется по: ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 196. Л. 5 – 8 об.

Методы обработки литургики<sup>106</sup>

В первые времена существования Церкви Христовой, когда обрядовая сторона христианского богослужения начала только вырабатываться, а не была еще прочно установлена, не могло быть и речи о ее научном изложении. Религиозные истины, облачаемые в форму символов и обрядов, сообщались с церковной кафедры предстоятелями, которые преследовали только практические цели, т. е. чтобы верующие чрез усвоение порядка богослужения знакомились с догматическими и нравственными истинами христианства. Впрочем, положительное изложение продолжалось недолго. Скоро явились еретики, которые восстали против культа и догмат[ико]-нравственных истин. Необходимо было отражать нападки еретиков научным методом, т. е. тем же оружием, каким действовали они. Все же в это время не был выработан научный метод; он только начал вырабатываться. Что же касается практиче- || ской стороны христианских истин, то она была оставлена. Даже были светские ученые, которые смотрели низко и на теоретич[ескую] сторону догмат[ико]-нравственных истин, п[отому] что они не могут быть доказаны и изучены. Но эти ученые напрасно не видят, что, кроме внутренней, теоретической стороны, есть практич[еская] сторона в конкретных формах, что составляет предмет нашей науки. Необходимость научного исследования этой стороны доказывается тем, что религиозн[ые] формы являлись прецедентом морально-бытовой и социальной жизни всех народов. Религиозный культ существовал и существует у всех народов и оказывает громадное влияние на характер народов, даже порождает кровавые войны. Можно было бы ожидать, что западные ученые обратят внимание на эту сторону, но и тут не оказалось серьезного отношения. Запад распадается на католик[ов] и протестант[ов]. Первые смотрят на форму, как на нечто случайное, л. 6 а вторые — как на учреждение для народных масс, как || на признак неразвитости. Все-таки там были изданы сборники (чинов и проч.), но с целью полемико-практической. Христианский Восток был чужд крайностей, но тут в первое время мало было сделано. И если что делалось, то при этом имелось в виду то, чтобы раскрыть верующим смысл обрядов богослужения. В этом случае отцы (Игнатий Богоносец, Климент Александр[ийский]) употребляли *догматический метод* изложения истин христианского богослужения — так, как они представлялись непосредственному религиозному чувству, причем внесли много произвольного, субъективного. Но почему, напр[имер], известный обряд вошел в практику и почему ему придают именно такое значение — на это они не дают ответа. Поэтому отцы<sup>107</sup> сознали непригодность догматического метода и скоро заменили его *историческим*.

*Исторический метод* более пригоден при изучении христианского богослужения, чем догматический. Показывая начало и причину установления того или другого

<sup>106</sup> У лекции, представленной на л. 5 – 8 об. нашей рукописи, имеется другая запись, представленная на л. 28 об. – 32 об.

<sup>107</sup> В рукописи: о.о.

обряда, этот метод дает каждому сыну || Церкви возможность объяснить разумность и л. 6<sup>об</sup> необходимость нашего богослужения. Но могут быть крайности и при употреблении этого метода. Пользуясь им, протестанты пришли к заключению, что католики далеко уклонились от первоначального обрядового<sup>108</sup> христианского богослужения, и потому отвергли всю обрядность. Католики, чтобы защитить свое богослужение от нападков протестантов, обратились к изучению святоотеческой литературы и этим положили начало *историко-археологическому* методу исследования. Важного значения этого метода отрицать нельзя; но и здесь могут быть крайности. Выходя из того положения, что в христианском ритуале только то свято, что имеет силу давности, мы должны были бы многое выбросить из нашего богослужения и тем лишить его (богослужение) живого элемента, при помощи которого Церковь имеет || возможность всякую рели- л. 7  
гиозную истину воплощать в форму обряда, а вместе с тем лишить наше богослужение его главного интереса — воспитания народа. Наше богослужение совершенствуется вместе с развитием самого народа; поэтому, как нельзя остановить развития народа, так равно — и его религиозного культа. Вот почему метод историко-археологический при изучении богослужения должен применяться с большой осторожностью.

В виду особенного развития в последнее время наук естественных, где практикуется *сравнительно-исторический метод*, западные ученые рекомендуют и христианскому культу этот метод, как наиболее плодотворный. Действительно, при помощи этого метода запад[ные] ученые достигли блестящих результатов в естественно-научных исследованиях. На Западе создана даже целая наука — *история культуры*, в которой исследуется этим методом быт народа в связи с его религиозными верованиями и идеалами.

Тейлор<sup>109</sup> особенно придает этому методу громадное значение и думает применить его к || области христианского культа. Он утверждает, что хотя изучающий л. 7<sup>об</sup> общие начала жизни дикарей находит их забавными и самое изучение бесполезным, но на самом деле их верования и обряды не являются жалким смешением различных нелепостей; они правильны и логичны, обнаруживают начала своего образования и развития, хотя и действуют в среде закоренелого невежества. Выходя из этого положения, на обряды того или другого народа Тэйлор смотрит, как на видоизменения быта других различных народов. Метод Тэйлора находит поддержку и у западных ученых. Но мы должны сделать важную оговорку.

Как бы ни было велико научное значение сравнительно-историч[еского] метода, но он недоступен по трудности и не может быть вполне приложим к изучению обрядов христианской религии. Дело в том, что недостаточно ответить, что такой-то обряд существовал в древности, || а нужно еще и исследовать, почему этот обряд явился и за- л. 8  
чем ему придали такое значение. В этом случае необходимо изучить различное состояние культов у древних народов, а это труд непосильный. Далее, прилагать этот метод к обрядам христианской религии и не безопасно, потому что многие из них существуют, как установления Божественные, и происхождение их считается сверхъестественным; след[овательно], ставить их в связь с обрядами религии естественной значит низво-

<sup>108</sup> Следует зачеркнутое: христианства...

<sup>109</sup> В рукописи: Тайлор.

дить их с пьедестала Божественности. Понятно, что на Западе, где сверхъестественное низводится на степень естественного, метод этот приложим, но в православной науке он всецело не допускается, хотя можно пользоваться им с ограничением, и это обстоятельство несколько не говорит против научности православных исследований в области христианского культа.

По мнению Тэйлора, все обряды делятся на три группы: 1) обряды, которые существовали издавна || и теперь существуют с одинаковым значением, как, напр[имер], обращение в молитве на восток, очищение от проступков посредством огня, воды и проч., 2) обряды, которые существовали раньше, но теперь утратили свое значение и 3) обряды, перешедшие от предков по традиции, по привычке переживания — остаток, доказывающий прежнее состояние культа. Эти обряды полезны или бесполезны, смотря по степени применяемости их в общежитии. При изучении этой тройкой группы обрядов *метод сравнит[ельно]-историч[еский]* принесет значительную пользу. Но Тэйлор забывает 4-ю группу обрядов чисто христианских (напр[имер], крестное знамение), к которой этот метод уже не приложим. Стало быть, метод сравнит[ельно]-историч[еский] приложим только при изучении обрядов, имеющих общечеловеческое значение, и, так. обр., для нашей науки более всего подходят два метода: исторический и историко-археологический, редко — сравнительно-исторический, а догматический и вовсе не имеет научного значения.