

# Архим. Киприан Керн

## Литургика.

### Гимнография и эортология.

---

#### **I. Вводные Понятия.**

1. Литургика как Наука.
2. Наука Литургики в ее Историческом Развитии.

#### **II. Отдел Первый: Гимнография.**

1. Библейский Песенный Материал.

Псалмы. Библейские Песни.

2. Церковная Гимнография.

Антифоны. Ипакои. Тропарь Кондак. Акафист. Стихира. Канон. Седален. Светилен. Прокимен. Аллилуарий. Причастен. Полиелей. Непорочны. Самоподобен. Самогласен. Подобен.

#### **III. История Церковного Песнетворчества и Песнописцев.**

3. Первый Период. Подготовительный (I-IV вв.).
4. Второй Период — Расцвет Поэзии (V-VII вв.).
5. Период Третий — Преобладание Канонов (с VIII Века).

Школа Савваитов. Школа Студитов. Школа Итало-Греческая. Остальные Писатели Греческой Церковной Поэзии.

6. Общие Выводы из Истории Церковной Гимнографии.

#### **Отдел Второй: Эортология.**

1. Постепенное Развитие Праздников.

А. Развитие Суточного Круга. Б. Развитие Седмичного Круга. В. Развитие Годичного Круга. Период I-III Веков. Период IV-V Веков. Период VI-VIII Веков.

2. Исторические Документы для Эортологии.

А. Древнейшие Календари и Месяцесловы. Б. Мартирологи. В. Праздничные Евангелия и Апостолы (МЕСЯЦЕСЛОВЫ ПРИ НИХ). Г. Прологи и Синаксари.

3. Историческое Развитие Типика.

А. Первый Период Развития Устава (до X в.). Б. Второй Период в Развитии Устава (X век). В. Третий Период Развития Типика (от начала XI в.)

4. Даты Праздников.

\*\*\*\*\*

## **I. Вводные Понятия.**

### **1. Литургика как Наука.**

**П**од именем Литургики в богословских школах понимается наука о богослужении в широком смысле слова. Само слово “Литургия” (Λειτουργία) у древних эллинов означало “общее дело,” служение,

совершаемое для народа или средствами широких слоев народа. Греки знали в своем быту разные типы таких “литургий.” Так, например, они называли *γυμναστικὰ*, устройство гимнастических упражнений и это считалось у них “литургией,” под именем *χορηγία* они понимали устройство торжественных процессий, “ликостояний,” что также входило в понятие “литургии”; устройство народных, общественных угощений, *ἐστίασις*, также было для древнего эллина “литургией.”

Христианство приняло этот греческий термин для обозначения своего общественного богослужения вообще или евхаристического богослужения в особенности. Отсюда и “литургика” является наукой о богослужении вообще; прилагательное “литургический” означает нечто относящееся к богослужению вообще, а не только к одной Евхаристии.

Как таковая, это наука охватывает целый ряд областей церковно-богослужебного быта и обихода и распадается поэтому на несколько отделов. Вообще же к науке Литургики может быть три подхода, в зависимости от которых она приобретает тот или иной характер Эти подходы можно назвать:

1. историко-археологический,
2. ритуалистический или уставной,
3. богословский.

Историко-археологический подход к науке старается осветить главным образом постепенное развитие и изменение богослужебных чинов, песнопений, облачений, церковной утвари и т. п. Этот подход интересуется возникновением и развитием тех или иных стилей храмоздательства, иконописания и т. д. Часто в богословских школах из науки Литургики выделяется особая наука Церковной археологии и истории христианского искусства.

Второй подход, ритуалистический или уставной, занят главным образом изучением системы православного богослужения в рамках ныне действующего церковного устава или Типикона и теми правилами и обычаями, которыми необходимо руководствоваться для правильного и уставного отправления богослужения. История самого Устава, его типы, их возникновение и изменение в данном случае отступают на второй план, уступая место ныне утвердившемуся Типикону. В семинариях и Академиях часто из Литургики выделяют особую науку под названием “Устава,” которая и занимается изучением указанных правил богослужения.

Третий, наконец, подход богословский, смотрит на науку богослужения не только как на предмет исторического или археологического изучения и не только как на правила для отправления богослужения по духу и букве церковного Типикона. но главным образом как богословскую дисциплину, как на источник боговедения и вспомогательное средство для построения богословской системы Православия. Об этом будет сказано несколько ниже более подробно, после того как мы укажем на цели богослужения.

К богослужению можно отнести как к выражению наших религиозных переживаний, нашей веры в Бога. нашей набожности. Это называют в нашей науке целью латреутической. от греческого слова *λατρεύειν*. т.е. служение, поклонение

Богослужение, кроме того, может иметь и цель сакраментальную, то есть являться приобщением к искупительному подвигу Господа Христа и *быть* проводником благодати в мир и к отдельным людям.

На третьем месте, наконец, богослужение имеет и характер дидактический, поучительный. Наш богословский обиход, содержит огромное богатство песнопений, переплетенных с чтениями из Ветхого и Нового Заветов, с поучениями из святых отцов, аскетических сборников и житийной литературы, является источником богопознания и углубления в истины православного богословия. Раскрытие этой назидательной стороны богослужения, совпадающее с третьим из указанных подходов к нашей науке, есть мощное оружие и вспомогательное средство для православного ученого и для ищущего богословского назидания. Литургика в таком случае становится для нас уже не только “об-

рядословием,” как ее некогда называли в школах, но самостоятельной дисциплиной Литургического Богословия, имеющей полное и неоспоримое право на существование наряду с прочими богословскими науками систематическими и историческими. В этом случае Литургика стоит в теснейшей связи с Патристикой.

Патристика, история христианской догмы, занимаясь изучением развития христианской богословской мысли у разных писателей и учителей Церкви и в разные времена, не должна быть обособляема от литургического богословия. Изучение богослужебных песнопений, их возникновения, развития и содержания дополняет изучение богословских творений святых отцов Церкви.

Как пример, можно привести св. Иоанна Дамаскина. Если патристика знает его как автора “Точного изложения Православной веры” и “Слова против иконоборцев,” то для литургиста он является автором если не всего Октоиха, то значительной его части, автором ряда канонов на большие праздники и иных богослужебных песнопений. Раскрытие содержания этих его творений обогащает наше богословское ведение и дает нам материал для истории и системы православного богословия.

Если опять-таки обратиться к песнопениям Октоиха, особенно к Догматикам, то есть богородничным песнопениям, поющим на “и ныне” на “Господи воззвах” воскресных дней или к Анатолиевым стихирам тех дней, то в них мы найдем богатейшие мысли о догмате воплощения Сына Божия, искупления, Приснодевства и т. п. Это может послужить прекрасным материалом для изучения тринитарных, христологических и мариологических споров; в этих гимнах Церковь устами своих учителей, писателей и вдохновенных поэтов излагает свое учение по этим догматическим вопросам, так же как она это делает в писаниях отцов, богословских трактатах или символических вероопределениях.

Степенные антифоны недельных служб дают нам также богатый материал для учения о Святом Духе. В Постной Триоде мы находим очень важные песнопения, говорящие о зарождении греха в нас, о борьбе с ним, о посте, молитве и др. аскетических упражнениях. Требник, эта нераскрытая еще книга нашего богослужебного и богословного богатства, может многому научить богослова в вопросах антропологии, демонологии, космологии и под.

В древней Византии и Москве, когда еще не существовало систематических богословских школ (семинарий и академий), общество, тем не менее, было весьма образовано в смысле богословском, так как получало это свое образование в церкви, где с церковного клироса оно слушало песнопения, поучительные чтения из святых отцов и аскетических писателей и таким образом получало свое богословское назидание. Более поздняя, систематическая и схоластическая школа вытеснила это, привив науке западный, более рационалистический, и, главное, схоластический характер. При сокращении богослужения, упразднении поучительных, так наз. “уставных чтений,” а, главное, при безвкусном и безграмотном совершении богослужения, оно потеряло для общества свой назидательный характер и постепенно в его сознании стало только “обрядами,” то есть бессодержательными внешними действиями. Самое же прискорбное, это то, что богослужению перестали придавать характер назидательный, дидактический. Оно сохранило в глазах большинство людей только свой латреутический и сакраментальный характер.

Надо помнить и крепко себе усвоить, что богослужение, в самом широком смысле этого слова, то есть песнопения, чтения из Писания и поучительных отеческих книг, неисчерпаемое богатство нашей иконописи и символических действий при таинствах, повседневных службах и вообще при богослужении, равно как и народно-бытовая мудрость в обычаях, связанных с отдельными праздниками и чинопоследованиями, — все это есть источник нашего богословного назидания и боговедения. Нельзя ограничивать изучение святоотеческих творений одними только богословскими трактатами в прозе; надо обратиться и к церковной поэзии, иконописи, символике и вообще к богослужению.

Из сказанного ясно, что под литургическим богословием следует понимать систематизацию богословских идей, заключающихся в нашем богослужении, в наших церковных песнопениях, иконографических композициях, последовании праздников, таинств и вообще во всем церковно-служебном обиходе. Оно должно быть изучаемо в исторической перспективе, при обращении внимания на постоянное развитие и изменение тех или иных чинов или праздников, при сравнении их с богослужеб-

ными обычаями других инославных христианских обществ: римо-католиков, армян, коптов, несториан и пр. Само собою разумеется, что это изучение не может быть оторвано от органической связи внутреннего содержания нашего богослужения с уставными потребностями и всеми требованиями нашего Типикона, памятуя опять-таки, что последний есть сам по себе продукт сложного исторического процесса и выработался в своем теперешнем облике и составе только после упорной борьбы разных монастырских церковных уставов. Типикон поэтому не может и не должен быть рассматриваем, как боговдохновенная книга и неизменная регула нашего богослужения; но без знания устава самое изучение богослужения никогда не будет полным и не сможет отвечать требованиям церковности.

В середине прошлого, столетия знаменитый ректор Московской Духовной Академии, прот. А. В. Горский, призывал к глубокому изучению “православного богослужения, которое представляет цвет и плод древа жизни Церкви Христовой.” Литургика посему не есть только практически-прикладная наука о церковном обряде, а самостоятельная богословская дисциплина.

## 2. Наука Литургики в ее Историческом Развитии.

**В** своем прошлом Литургика насчитывает ряд славных деятелей, потрудившихся для изучения нашего богослужения. Как систематическая наука, она все еще продолжает, особливо у нас, православных, оставаться сравнительно молодой и мало разработанной. Обращаясь к ее истории, надо начать обзор с произведений святоотеческой древности, хотя и не являющихся научными исследованиями и лишенных систематичности, но все же служащих важным вкладом в литургическую библиографию. Перечисляем главнейшие:

1. Мистагогические катехизические поучения св. Кирилла Иерусалимского (+386), толкующие внутренний смысл и символику таинств крещения, миропомазания и евхаристии.
2. “О церковной иерархии,” произведение так наз. псевдо-Дионисия Ареопагита (нач. V века), повествующее о литургии, некоторых таинствах, о пострижении в иночество и пр.
3. “О предании божественной литургии” св. патриарха Константинопольского Прокла (+447).
4. “Мистагогия” (Тайноводство) св. Максима Исповедника (+ 662), объясняющее символику храма и литургии.
5. “О таинствах” св. Амвросия Миланского (+ 397).
6. Так наз. “Паломничество” Этерии (Сильвии Аквитанки) к святым местам — памятник, найденный Гамурины в 1888 г. и подробно рассказывающий о богослужебных обычаях Иерусалимской Церкви, особливо в дни Страстной и Пасхальной недель. Это — документ исключительной исторической ценности.
7. “Таинственное созерцание” или толкование Божественной литургии, принадлежащее патриарху Константинопольскому Герману (+740).
8. “Толкование Божественной литургии” архиеп. Солунского Николая Кавасилы (+1371).
9. “О храме Божиим и Божественной литургии” и “О священных последованиях” Симеона архиеп. Солунского (+ 1429).

Эти три автора дали нам весьма важный материал для истории православного богослужения и символики. Их произведения не потеряли силу и до сего дня. Толкование Николая Кавасилы привлекло к себе внимание и римо-католиков, которые недавно перевели его на французский язык и издали с соответствующими научными комментариями.

Переходя к более современным и систематическим исследованиям по литургики, мы принуждены по соображениям времени оставить, к сожалению, в стороне всю богатейшую западную, пре-

имущественно католическую, литературу, которая, имея во главе своей таких колоссов, как Аляций и Гоар, дала нам в наше время в лице Дюшена, Каброля, Леклерка, Салавиля, Батиффоля и бесчисленного ряда других подвижников науки целый океан литературы. Среди греческих ученых надо упомянуть следующих:

**1. Иоанн Нафанаил (XVII в.),** составивший толкование литургии, послужившее потом основанием для нашей русской “Скрижали,” изданной при патриархе Никоне.

**2. Николай Вулгарис (XVII в.),** написавший толкование на литургию в виде вопросов и ответов, произведение под сильным влиянием латинства.

**3. Панайот Рамботмс,** проф. богословия в Афинах, давший один из первых систематических курсов литургики с заметным археологическим характером изложения. Эта книга появилась в 1869 г.

**4. Месолора,** проф. богословия в Афинах, напечатал в 1895 г. учебник литургики, признанный Св. Синодом Элладской церкви, как учебное руководство и представляющий уже более современное научное исследование.

В русской богословской науке обработка литургики началась очень поздно. Долгое время эта наука считалась пастырски-прикладной дисциплиной, ограничивалась более ритуалистической стороной и, по выражению проф. Лебедева, была “самой заброшенной наукой, самой несчастной падчерицей.” Было в течение XVIII и XIX вв. написано много книг по вопросам богослужения, но все это носило характер или благочестивых рассуждений о литургии или праздниках, или было отдельными робкими попытками сделать что-то в области церковной археологии. Упомянем главное.

Но если мы бедны еще до сих пор систематическими курсами, то в области больших исследований по литургии мы богаты.

Московская Духовная Академия сделала в этом отношении некий почин. Ученик проф. Катанского, проф. И. Д. Мансветов явился, по слову историка русской богословской науки проф. Глубоковского, “принципиальным реформистом литургики и стал фактическим основоположником ее научного бытия.” Он начал с изучения источников и систематической их обработки. Его наследник проф. Голубцов дал ряд ценных работ по истории нашего богослужения. Параллельно проф. Красносельцев в Казанской Академии и Новороссийском Университете занялся изучением исторических документов по литургии, не ограничиваясь исследованиями одних наших отечественных книгохранилищ, но занявшись и литературным богатством иностранных библиотек. Но особенно прославился в этой области проф. Киевской Академии А. А. Дмитриевский, справедливо стяжавший славу “Русского Гоара.” Его магистерская диссертация о богослужении русской церкви в XVI в. и затем колоссальный памятник, его докторская работа “Описание литургических рукописей православного Востока” в двух томах (т. I: Евхологии и т. II: Типики) до сих пор еще не превзойдены и являются ценнейшими работами. Кроме этих двух работ, ему принадлежит ряд исследований по истории богослужения, по его сравнительному изучению и вообще по восточным церковным делам. Он создал целую школу. За ним стали изучать наше богослужение критически и фундаментально, а главное по первоисточникам. Работы проф. Лисицына по истории славяно-русского типикона, прот. Кекелидзе по грузинским литургическим памятникам, Карабинова по истории Постной Триоди и Евхаристической молитвы до сих пор считаются лучшими трудами в этих областях.

Но совершенно исключительное место в истории нашей науки о богослужении занял проф. Киевской Духовной Академии М. Н. Скабалланович. В сущности, и не специалист по своей кафедре, он стал таковым по своему исключительному вдохновению и любви к литургии. Ему русская школа, да в сущности и весь православный мир, обязан такими сокровищами в этой области, каких не было у нас никогда. Но если он — первый в известных методах, в точках зрения, то за ним несомненно создастся школа и его направление будет еще долгое время руководящим. Он оставил после себя два капитальных труда: докторскую диссертацию “Толковый Типикон,” в трех выпусках, и свои знаменитые “Праздники.” Первый из этих трудов есть история нашего Типикона, не столько в его целом (в

этом работы Мансветова и Лисицына сказали почти все), сколько в отношении к каждой части нашего богослужебного обихода. Каждый возглас с Всенощной или иных служб, каждая ектенья, каждый жест священнослужителей, прокимны, аллилуарии, степенны, причастны и т. д. и т. п. — все это разобрано с точки зрения их возникновения и постепенного исторического развития. От времен седой древности апостольской и до последних веков все это получило исчерпывающее историко-критическое освещение.

Но особой жемчужиной литургической науки надо признать его “Праздники,” издававшиеся как бесплатное приложение к журналу “Проповеднический Листок.” Вышло до войны только 6 или 7 из всей задуманной серии. Каждый праздник вылился в отдельный выпуск. Вероятно на Западе за каждый из таких томиков дали бы автору степень доктора богословских наук. Это опыт изучения наших великих праздников с точки зрения историко-археологической, уставно-ритуалистической и, главное, богословской. План этих очерков приблизительно такой: библейский факт, легший в основание данного праздника, географические и археологические подробности, богословское значение события, сводка святоотеческих мыслей по этому поводу, постепенное историческое развитие праздника. Затем весь богослужебный материал, начиная с первой стихир на “Господи воззвах” на малой вечерне и кончая причастным стихом на литургии, дан автором в славянском тексте, русском переводе и соответствующих подстрочных примечаниях филологического и археологического содержания. Даны уставные примечания относительно разных подобнов, Марковых глав и т. п. Тут же историко-музыкальный разбор гласов данного праздника. Всему этому придан еще и сравнительный обзор данного богослужебного праздничного материала у римо-католиков, коптов, армян, несториан и т. д. Вооруженный таким богатым анализом праздника и ученый, и проповедник, и простой мирянин могут осознать и вполне почувствовать все величие и богатство нашего литургического сокровища. К сожалению, война и революция не дали автору издать все свое исследование, и сам он погиб в годы русского лихолетья.

Надо заметить, что работа Скабаллановича была в значительной степени вдохновлена трудами другого, но уже западного подвижника в этой области, бенедиктинского ли-тургиста Дом Проспера Геранже, восстановителя и первого после этого аббата знаменитого бенедиктинского монастыря Со-лем во Франции. Он известен, как автор многотомного исследования по эртологии (“L’année Liturgique”), в котором все периоды римо-католического церковного года:

Адвент, Святки, Пост, Страстная, Светлая седмица и т. д. получили свое разностороннее объяснение и освещение. И богословская, и историко-археологическая сторона разобраны у Геранже, и латинский материал сопоставлен к этому же и с некоторыми наиболее примечательными в богословском отношении стихирами и канонами греческого богослужебного обихода. Благодаря этому весь церковный год, со всем его гимнографическим богатством сделался не только достоянием одних священников и певцов, но стал интересным для всех, — и для ученого богослова, и для простого мирянина.

Упомянув о трудах Дом Геранже, нельзя обойти молчанием и руды другого католического ученого, связанного тоже с Солемским аббатством, а именно кардинала Питры. Этот неутомимый исследователь неизданных сокровищ богословской мудрости, канонического права, литургики и гимнографии, для нас важен в особенности потому, что ему мы обязаны одним очень ценным открытием в области православного богослужения. Он открыл существование православной гимнографии, как именно поэтического богатства; до него ученые не знали о существовании церковной поэзии и ее законов. Питра открыл в Санкт-Петербурге греческую рукопись, в которой были изложены правила нашего церковного стихосложения. Нужен был католик, чтобы из русского книгохранилища был извлечен и миру явлен памятник православного богослужения и гимнографии.

Много работает здесь за границей в этой области и ученый греческий митрополит Софроний Евстратиadis, автор между прочим, ценной симфонии „Богоматерь в православной гимнографии.”

## II. Отдел Первый: Гимнография.

**Б**огословский подход к науке о богослужении, то есть стремление построить литургическое богословие и систематизировать богословские идеи нашего богослужения, обращают внимание, главным образом, на внутреннее содержание богослужебного материала. А так как он содержится преимущественно в богослужебных песнопениях или в гимнографии, то изучение этой последней представляет для литургиста особый интерес. Это изучение должно совершаться, конечно, в исторической перспективе, почему история песнопений, их развитие и прекращение тех или иных форм их, равно как и история песнопевцев, стоит в центре нашего внимания. В первую очередь надо ознакомиться с самой гимнографической терминологией.

### 1. Библейский Песенный Материал.

**О**сновой нашего песнетворчества является тот поэтический и назидательный материал, который мы находим в Священном Писании, как Ветхого, так и Нового Заветов. Это в главном: псалмы и библейские песни.

Христианство родилось в иудейской среде; это надо твердо помнить. Влияние этой среды сказывалось еще очень долго после Вознесения Спасителя и Сошествия Духа на апостолов. Связь с Иерусалимским храмом и с синагогами, “сонмищами” еще много лет не разрывалась у учеников Господа. И даже после формального разрыва с Храмом и Синагогой, эта внутренняя связь, по существу, оставалась и не нарушилась и доднесь. Все наше богослужение пронизано ветхозаветным материалом. Целые песни и отдельные стихи псалмов, слова пророчеств и ветхозаветные образы наполняют наше богослужение. Не только самые псалмы “стихологисуются” в церквах, не только “библейские песни” целиком воспеваются вместе с нашими канонами, не только все наши прокимны и так наз. “аллилуарии” составлены из стихов псалмов, но и всюду в стихирах и тропарях пестрят ветхозаветные выражения и образы, и даже наше евхаристическое богослужение, по преимуществу новозаветное, составлено в своей существенной части из вдохновенных молитв ветхозаветного происхождения, не чуждых и современным иудеям. Иудейское влияние на нашу литургику гораздо более значительно, чем это принято думать. Правда, наряду с этим иудейским элементом весьма силен и эллинский, элемент более поздний. В наше богослужение вошли и неиудейские влияния, и многое в нашей эротологии, то есть науке о праздниках, объясняется соседством язычества и необходимостью его так или иначе преодолеть. Это в особенности заметно в датах праздников и в наименовании дней, месяцев, периодов года и т. д.

#### Псалмы.

Псалмы, которые у древних иудеев делились по своему содержанию на  
**псалмы хваления,**  
**покаяния**  
**и молитвенные,**

очень рано вошли в наше богослужение. Они, как были поэтическим фоном ветхозаветного богослужения, родной и понятной стихией для иудейской души, таковыми остались и для христиан. Забвение Псалтири, этой высочайшей поэзии всех веков, непростительно для церковного сознания. Апостолы, их ученики, христиане древних веков, как миряне, так и монахи-пустынники жили и дышали Псалтирью. “Скорее солнце не взойдет, чем Псалтирь умолкнет в келий монаха,” — гласила древняя поговорка; почему и подмена их всяким другим второсортным гимнографическим материалом является преступлением против элементарного эстетического чувства. Не все, написанное церковными писа-

телями позднейшего времени, превосходит эти жемчужины всечеловеческой поэзии. Много есть в нашей гимнографии упадочного, так сказать “барочного,” что переполняет наши богослужебные книги; много есть там тавтологии в ущерб смыслу, много чисто человеческих мотивов, например, национальных и эмоциональных (особливо в русской гимнографии), что не только не может быть сравнимо с классикой псалмов, но просто ими обличается и молчаливо осуждается. Чувство церковности предполагает, кроме всего прочего, подлинный поэтический вкус, умение различать красоту от слоев искусственной позолоты.

Псалтирь рано стала употребляться христианами; лучше сказать — она никогда и не прекращала употребляться. Она была и есть общее достояние и иудея, и христианина. Лаодикийский собор своим 17 правилом предписывает пение псалмов не подряд, а в соединении с другими молитвами и чтениями. Отсюда можно сделать вывод, что уже тогда существовал какой-то порядок, расписание чтений из Псалтири. Более поздние “Апостольские постановления” знают особые утренние псалмы, положенные для чтения на утрени<sup>1</sup>, и вечерний псалом<sup>2</sup>.

В более позднее время, в VI в., предписывалось на воскресной вечерне пение 1-ой кафизмы “блажен муж,” что вошло в позднейшие уставы, как Иерусалимский, так и Студийский.

## Библейские Песни.

Библейские песни являются второй основой нашего православного песнетворчества. Это суть гимны, воспетые ветхозаветными пророками и праведниками по поводу наиболее великих событий в жизни их и целого Израиля. Скабалланович; например, считает их изливаниями высочайшего религиозного одушевления, лучшей частью, цветом библейской поэзии и ставит их даже выше псалмов. Всего их в Библии записано 12, но не все они вошли в состав нашего богослужения. Из Талмуда мы знаем, что обличительная песнь Моисея пелась в ветхозаветном Храме. Так наз. “Завещание Господа Иисуса Христа,” памятник раннего христианства, знает тоже пение песни Моисея и кого-либо из пророков. О библейских песнях упоминает Иларий Пиктавийский (IV в.). Пелись они и в Африканской церкви. Особую известность получила песнь трех отроков. Ее упоминает произведение IV в. “О девстве” (псевдо-Афанасий). Песни Моисея пелись и на Синайской горе, как о том свидетельствует описание богослужения там (VII век). Копты этих песен не имеют; но несториане, абиссинцы и армяне их поют в большем или меньшем составе и объеме. И римо-католики на своей утрени (хвалитная ее часть) поют некоторые библейские песни.

Эти ветхо- и новозаветные песни вошли в наше богослужение как основа нашего позднейшего гимнографического творчества, так наз. канонов, полных (9-ти песенных) и сокращенных (диононов, триодионов и пр.). Структура канона не может быть усвоена без сравнения с этими песнями. Поэтому более подробное их содержание, чередование и исполнение будет объяснено в связи с канонами

## 2. Церковная Гимнография.

**П**еснетворчество церковных авторов дало чрезвычайное богатство богослужебного гимнографического материала, как в смысле его обширности, так и разнообразия форм. Важно отметить некоторые из них.

---

<sup>1</sup> Вероятно, пс. 62: “Боже, Боже, к Тебе утреннюю...”

<sup>2</sup> Пс. 140: “Господи, воззвах к Тебе...”

## Антифоны.

Антифоны — понятие нашей литургической практики весьма древнее. В сущности это даже и не форма особых песнопений, как, напр., тропарь, кондак, стихира, а скорее способ песенного исполнения тех или иных псалмов или гимнов. Название это происходит от *ἀντί* и *φωνέω* и означает пение попеременно, чередуясь, или пение на два хора. Происхождение этого способа пения древнегреческое; оно было известным в древней драме и отсюда перешло и к церковному обиходу. О религиозном использовании этого метода петь впервые мы знаем от Филона, который описывает в своем сочинении “О созерцательной жизни” быт древних “ферапевтов.” После своих вечере́н они соединялись для пения, и это пение происходило антифонно, то есть по окончании гимна или стиха одним хором, ему отвечал другой. В христианской истории первое свидетельство об антифонном пении находим в известном письме Плиния, наместника в Вифинии, к императору Траяну. В известные дни христиане до восхода солнца пели в честь Христа свои песни попеременно, то есть антифонным способом. Церковный историк Сократ повествует<sup>3</sup> о св. Игнатии Богоносце, антиохийском епископе, который имел видение ангельских чинов, поющих в честь Святой Троицы антифонные гимны, и ввел таковое пение в своей церкви. По исследованиям Леклерка происхождение антифонного пения следует искать в Месопотамии и Вавилоне.

Об антифонном пении говорят затем св. Мефодий Олимпийский в своем “Пире десяти дев,” св. Василий Великий, введший попеременное пение в 375 году в Неокесарии и другие писатели. На Западе инициатором этого богослужебного обычая был папа Дамас (366—364), в Милане его вводит св. Амвросий в 386 г., в Константинополе св. Иоанн Златоуст. Этот последний очень вероятно ввел это пение под влиянием ариан или точнее, в противовес этому у них установившемуся обычаю. В Иерусалиме антифонное пение было уже вполне установившимся обычаем во время путешествия Этерии, то есть в 80-х годах IV-го века. В своем паломническом дневнике она 29 раз употребляет этот термин. Таким образом, мы видим, что антифонное пение было распространено уже в первые века христианства во всех частях вселенной. И доднесь оно удержалось, как на Востоке, так и на Западе и украшает собою и наше православное богослужение, и римо-католическое. Но кроме этого своего значения, как способа пения, слово антифон употребляется в литургике и для обозначения отдельных песнопений или частей песенного материала. Вот главные случаи употребления этого термина.

### 1. Антифоны Псалтири

Первая кафизма Псалтири, разделяясь, как и прочие, на три славы, удерживает, на языке нашего Типикона, за ними наименование “антифонов.” Это объясняется тем, что или вся кафизма, или первая ее слава (первый антифон) поются в известные дни антифонно.

### 2. Антифоны изобразительные или вседневные

Известные стихи псалмов, употребляясь в попеременном пении на литургии оглашенных, в самом ее начале, получили наименование или антифонов изобразительных<sup>4</sup> или антифонов вседневных<sup>5</sup>, к которым присоединяется потом и гимн “Единородный Сыне....”

### 3. Степенные антифоны

Часть торжественной полиелейной утрени, <они> являются подражаниями так наз. степенных псалмов, то есть 119—133 или “песней степеней.” Эти песни пелись паломниками при восхождении на ступени Иерусалимского храма. Эти псалмы послужили темой наших степенных антифонов. Степенных антифонов, по числу гласов — 8. Каждый составлен из трех частей для каждого гласа, кроме

<sup>3</sup> Hist. Eccl. кн. VI, гл. VIII.

<sup>4</sup> Пс. 102 и 145: “Благослови душе моя Господа...” и “Хвали душе моя Господа...”

<sup>5</sup> Пс. 9, 92, 94, с соответствующими припевами.

8-го, где четыре степенна. Эти песнопения аскетического содержания, в них говорится об очищении и исправлении души от страстей и греха. Поются они на особый напев. К каждому степенну присоединено в конце прославление Святого Духа. Автором их считают не Иоанна Дамаскина, а, скорее, св. Феодора Студита или же его брата Иосифа, архиепископа Солунского. По аскетическому содержанию они действительно больше соответствуют духу студийского направления в нашей гимнографии.

#### 4. Праздничные антифоны

Праздничные антифоны на литургии составлены из стихов разных псалмов, соответственно содержанию праздника. Эти стихи псалмов чередуются или с особыми припевами, “Молитвами Богородицы” и “Спаси ны, Сыне Божий,” или с тропарем самого праздника.

#### Ипакои.

Ипакои представляют собой одно из древнейших церковных песнопений. Во всяком случае, это самый древний гимнографический термин в истории христианства, по мнению Леклерка. Происходит это слово от греческого глагола *υπακοω* — прислушиваться, отвечать, откликаться, быть послушным. На языке новозаветном, равно как и в ново-греческом, слово *υπακοη* означает “послушание,” в отличие от *παρακοη* — “непослушание.” Впервые в истории церкви этот термин находим у св. Мефодия Тирского (Патарского) в его произведении “Пир десяти дев.” В этом прославлении девства каждая из присутствовавших дев воспевает ею сложенный гимн, прерываемый и сопровождаемый особыми припевами, которые автором “Пира” и названы “Ипакои.” Св. Афанасий, в послании к Марцелину, а Златоуст в беседах на Псалмы 111, 117 и 144, говорит о псалмах, имеющих ипакои, то есть припев “аллилуйя.” На языке блаж. Августина, это — “респонсорий,” то есть стих псалма, сопровождающий чтение из Священного Писания или творений святоотеческих. Этим объясняется и то, что теперь разбираемое песнопение тоже стоит в связи с чтениями, предшествуя им. Распространилось это песнопение не сразу во всей Церкви: в VII веке на Синае Ипакои еще не были известны.

Текст этого песнопения в “Пире дев” таков: “Девствую Ти, Женише, и, нося светоносные лампы, сретая Тя.”

По настоящему нашему Уставу V пакои Ипакои положены на воскресной утрени после Полиелея. Автор их неизвестен. Древнейшее упоминание о них находим в Студийско-Алексеевском типикее и Евергетидском уставе. Напев их — близкий к седальнам, как утверждает Скабалланович. В Киево-Печерской лавре они читались. Во время их исполнения положено стоять, даже и в тех случаях, когда они поются вместо седальнов (Миркович). Кроме утрени, Ипакои поются на воскресном повечерии, воскресной полунощнице и в следующие великие праздники, но уже после 3-ей песни канона: Рождество Христово, Богоявление, Неделя Ваий, Пасха, Успение (!), Фомина Неделя, апостолов Петра и Павла, Неделя Праотец и Неделя Отец.

#### Тропарь

Если “Ипакои” — древнейший церковно-гимнографический термин, то “тропарь” является древнейшим песнопением, с которого наша гимнография начала свое развитие (Скабалланович). Происхождение этого слова и, следовательно, его истинное значение объясняется по разному. Слово *τροπᾶριον* произошло от *τροπαῖα*, то есть “победный знак,” трофей; в таком случае его смысл — прославить победу мученика над язычеством, преподобного — над страстями и мифом, или Самого Спасителя — над смертью. Другое толкование этого слова ставит его в связь с “ирмосами” канона; если ирмос есть связь песни с песнью и как бы образец для пения и мелодии тропарной песни, то тропари обращаются к ирмосу *τέτραπται πρὸς τό*. Но, как правильно замечает Миркович, это было бы точно, если бы тропари возникали вместе с канонами, тогда как древнейшие упоминания о тропарях стоят совершенно вне зависимости от ирмосов и вообще гораздо раньше, чем возникло самое творчество

канонов. В IV и V веках уже существовали тропари в Египте и в Малой Азии, тогда как каноны появились только в VIII в. Наконец, третье объяснение этого термина ставит его в зависимость от *τρόπος*, то есть образец. Уже у древних эллинов способ пения, “лад,” в котором пелось, назывался тропот. Древние лады: лидийский, миксолидийский, иполидийский, фригийский и т.д. назывались “тропами.”

Древнейшее христианское упоминание тропаря находим в уставе Великой Константинопольской церкви; это — единственное песнопение древне-византийского богослужения. Тропарь — песнопение, не взятое из Священного Писания, следовательно — не псалом, ни библейская песнь, точно также как и у римо-католиков “гимн.”

В современном уставе слово “тропарь” употребляется часто и в разных значениях или, лучше, с разными прилагательными.

### 1. Отпустительные тропари

Надо прежде всего отличать так наз. “отпустительные” тропари, т.е. краткое заключительное песнопение, прославляющее данный праздник, святого или явление иконы. Это собственно тропарь в настоящем смысле этого слова.

### 2. Тропари канона

Кроме того, говорится о тропарях канона, то есть о строфах христианского церковного песнетворчества, составляющих песни канона, поемых по образцу ирмоса и восполняющих известное число в данной песни. Об этом будет сказано ниже в связи с канонами.

### 3. Тропари на “Господи воззвах”

Иногда слово “тропарь” обозначает в Типиконе стихиры на “Господи воззвах”; тогда говорится о “тропарях на Господи воззвах.”

Тропари имеют свой нарочитый напев в каждом гласе. По своему содержанию тропари могут приобретать и некоторые характеризующие их прилагательные, как например: Воскресен, Крестовоскресен, Богородичен, Мученичен, Крестобогородичен, Покоин, Троичен, Покаянен и т. д.

## Кондак.

Кондак, в его теперешнем облике и объеме — небольшое песнопение в одну-две строфы, очень похожее на тропарь и даже у русских поемое по тропарной мелодии<sup>6</sup> и помещаемое после 6-ой или после 3-ей песни канона. Оно повторяется и на литургии, и на повечерии. Совсем иное представлял собою кондак по своему происхождению и древнему употреблению. История его поучительна, хотя и не вполне еще изучена.

Самое слово “кондак” — *κόντακιον* некоторые производят от *κόνταξ* (как его уменьшительное) — “копье”; но вероятнее производить его от *κοντός* — палочка, на которую наматывался свиток пергамента, называвшийся *ἰλητάριον*. Сборники таких “кондаков” называются кондакариями.

Но если в наших современных богослужебных книгах это песнопение занимает самое скромное место и теряется в обширных песнях канона, то в древности, до появления канонов, кондак занимал совершенно исключительное место в суточном и годичном богослужении. Он вовсе не ограничивался одной строфой, а представлял собою самостоятельное и большое поэтическое произведение, так сказ., целую богословскую поэму. Древний кондак в его классическом облике — это цепь из 20—30 строф, постепенно развивающих одну общую тему. В этой поэме надо различать следующие составные части: начальная строфа, *κουκούλιον*, написанная одним, необычным для всего произведения, размером; икосы, числом чаще всего 24, написанные одним общим для всех их размером; припев,

<sup>6</sup> У сербов это — особые самогласны.

ἑφύμνιον, или ἀκροτελεύτιον, или ἀνακλώμενον в один-два стиха. Припев этот является последней фразой вступительной строфы, “кукуля.” Инициалы всех строк, как икосов, так и кукуля, дают акростих, “краегранесио.” Икос, οἶκος, по-гречески значит “дом.” Как показало научное исследование, кондаки первоначально происхождения сирийского; а по-сирийски “Deth” — дом — может означать и строфа; точно также, как по-итальянски “Stanza” значит и строфа и комната. Таким образом, весь кондак фигурально уподобляется большой постройке, чертогу, построенному по особому плану с множеством отдельных комнат.

Предание связывает происхождение кондаков с именем преп. Романа Сладкопевца, современника импер. Анастасия I (491—518). Этот поэт был, по-видимому, происхождения сирийского, родом из Верита (Бейрута). Кондаки его представляют сложно построенную богословскую поэму, очень похожую, как это доказал Маас<sup>7</sup> на проповеди Василия Селевкийского. И действительно, кондаки Романа Сладкопевца во многом схожи с проповедями. Так как их содержание не было связано ни с какой заранее данной темой, как это потом случилось с канонами, привязанными по содержанию своих песен библейским, то кондаки позволяли их автору свободно развивать свою тему. Творческое дарование поэта свободно создавало образы, развивало основную мысль праздника или жития данного святого, богословствовало в стихах.

Со временем, под влиянием входившего в обиход канона, тоже литургической поэмы, но уже с заранее данными рамками для каждой песни, приуроченными к песням библейским, кондак постепенно стал уступать место новому облику церковного песнетворчества и был им почти совершенно вытеснен. Древние “илитарии” или “кондакари” сохранили в афонских и синайских книгохранилищах эти перлы творчества Романа, но в богослужебных книгах остались только после 6-ой песни канона краткий кондак, то есть в сущности прежний “кукуль” или сопровождающий его первый икос. По сравнению с кондаком классического времени наши богослужебные каноны являют яркий пример декаденции как церковной поэзии, так и богословской мысли. Тавтология, иногда сдобренная игрой слов, перифразы псалмических стихов, часто бессодержательные похвалы мученических и преподобнических подвигов святого пришли на смену когда-то богатой по содержанию и богословской остроте и очень замечательной в отношении поэзии красоте кондаков. Невыразимо грустно, что кондак, во всем своем объеме составлявший главное содержание богослужения праздника по уставу Студийскому и еще в XI—XII вв. бывший его украшением, потом был заменен псевдонимными канонами. После первых творцов канонов, Андрея, Косьмы, Феофана и самого Иоанна Дамаскина, составлением канонов занялись писатели второго сорта, более или менее неудачно перефразировавшие образцы предшественников. А кондаки были прочно забыты. Как говорит проф. Миркович: “Роман Сладкопевец изгнан из греческой церкви и сделался достоянием чуждого ему мира, который ему создал целый культ, удивляясь его благочестию и красоте его слов.” Поистине, после трудов Мааса и Питры, на Западе увлекаются кондаками, их выискивают по монастырским рукописям, изучают и превозносят их великого автора.

“Кондак” не есть исключительное наименование подобного рода богословских, литургических поэм. Песнописатели называли их иногда — и эти названия сохранились в древних рукописях: гимны, поэмы, псалмы, похвалы, алфавитные песни и т. д.

Наш теперешний кондак, как уже сказано, мало чем отличается от тропаря. Действительно, при беглом на него взгляде, он, также как и тропарь, говорит о данном празднике или святом. Это и неудивительно, так как перед нами теперь только первая строфа, “кукуль,” которая дает только основную тему, а все ее развитие, весь богословский и поэтический узор исчез из внимания современных богомольцев. Но все же при более внимательном сравнении можно заметить и некоторое разли-

<sup>7</sup> “Das Kontakion” in Byz. Zeitschr. XIX 1910 Ss 285-59

чие. Как указывает Скабалланович, кондак дает обычно другую сторону празднуемого события, чем тропарь: если тропарь дает картину внешней стороны события, то “кондак — внутренней или наоборот; кроме того, кондак это событие изображает полнее. Примером могут послужить кондаки и тропари Рождества Христова, Крещения, Вознесения, Преображения.

Самые поздние по происхождению кондаки, это — кондаки и икосы воскресные. О них упоминается только в рукописях XI в., а нынешнего своего места они не имеют в некоторых рукописях и XVI в., как говорит Скабалланович. Этих воскресных кондаков нет еще в Евергетидском уставе и в Студийском. Их заменял тогда или кондак святого минеи, или седален.

Современное нам богослужение сохранило полностью весь кондак только в чине отпевания священнического. Обычный кондак (кукуль) “Со святыми упокой\* сопровождается не одним только икосом “Сам Един еси бессмертный,” но всеми 24.

### **Акафист.**

Акафист, или “неседальная песнь” — поэтическое произведение, близкое по своей форме к древнему кондаку, однако от него и существенно отличное. Это тоже большая поэма, состоящая из основного “кондака” с определенным окончанием; или припевом и 24-х за ним следующих строф, но не “икосов\* только, как в древнем кондаке, а попеременного чередования 12 икосов и 12 кондаков; при этом икосы заканчиваются тем же припевом, что и первый кондак, а все остальные кондаки припевом “аллилуиа.” Первый из известных “акафистов” написан, вероятно, в царствование импер. Ираклия или, точнее, к 626 году, то есть освобождению Константинополя от нашествия персов. На это есть указание и в самом акафисте: “Радуйся, огня поклонение угасившая.”

Автором этой “неседальной песни” считают или монофелитского патр. Сергия (610-638), или Георгия Писидийского, хартофилакса св. Софии при импер. Ираклии, или же патр. Фотия, воспевшего эту песнь, якобы, в связи с нашествием Россов (Папандопуло-Керамевс). Литургическое употребление Акафиста предписано нашим Типиконом в 5-ую субботу Вел. Поста на утрени, так наз. “Похвала Богородицы.” У греков Акафист поется иначе: в первые четыре субботы Поста поется он на повечерии по “статиям,” то есть раздельно на 4 части; в первую субботу первые три кондака и икоса, во вторую — следующие три и т. д., а в пятую субботу, как и в нашей практике — весь Акафист целиком.

Иных акафистов наш богослужебный устав просто не знает. Все неисчислимое множество их, разбросанное по молитвословам, каноникам, акафистникам и т. д. является продуктом позднейшего и, надо сказать, очень упадочного творчества. По своему достоинству еще можно приблизить к Акафисту патр. Сергия разве только Акафист Иисусу Сладчайшему, своим частым и многочисленным повторением имени Иисусова напоминающий Иисусову молитву. Может быть, еще два-три Акафиста могут по своему содержанию выдержать строгую критику литургиста и богослова. Но все бесконечное количество особенно в России распространившихся акафистов есть ни что иное, как убогое и бес-содержательное старание перефразировать классический Акафист. В России их распространилось несколько сотен в честь разных икон Богоматери, разным событиям, отдельным святым. Кресту, Страстям, Воскресению Спасителя, несколько на причащение Святых Тайн и т. д. Некоторые из них представляют просто перечисление географических и личных имен князей, святителей и преподобных с очень немногочисленными и малосодержательными похвалами, или же, как в акафисте Страстям Христовым, просто униатским поклонением язвам, гвоздям и пр.

Внебогослужебное употребление акафистов для домашнего, келейного молитвенного правила, конечно, не может быть возбранено, хотя надо было бы пожелать, чтобы душа верующего и его эстетическое церковное чувство питалось больше чистой поэзией псалмов, стихир, или (о! если бы удалось восстановить) древних кондаков, чем убогих по содержанию акафистов, составленных часто лицами малоцерковными и богословски безграмотными. Но уже замена акафистом кафизм Псалтири,

как это — увы! — часто делается, является просто насилием над уставом, литургической безграмотностью и эстетическим безвкусием.

## Стихира.

Стихира, как показывает само название — песнопение, написанное стихотворным размером или приуроченное к стихам. Современный церковный устав знает несколько видов стихир, различая их по месту, занимаемому ими в круге суточного богослужения. Это:

1. Стихиры на “Господи воззвах,”
2. Литийные стихиры,
3. Стихиры на стиховне,
4. Стихиры на “Хвалнтех.”

В древности под именем *τά στιχηρά* то есть *βιβλία* подразумевались учительные книги Ветхого Завета, написанные стихотворным размером; иногда так назывались ветхозаветные песни. Вероятно, что отдельные стихи этих песен и были первоначальным обликом стихир.

### 1. Стихиры на “Господи воззвах”

Это те церковные песнопения, что припеваются к отдельным стихам вечернего псалма “Господи воззвах” (точнее псалмы 140, 141, 129 и 116). В описании синайской утрени, то есть повествовании о посещении патр. Иерусалимским Софронием и Иоанном Моском преподобного Нила Синайского, уже упоминаются припевы на “Господи воззвах” (VI—VII вв.). Они называются в данном случае “тропарями.” Название “стихира” еще долго не было твердо установившимся. В XV в., например, св. Симеон Солунский называет еще стихиры “тропарями.” Полные списки Савваитского и Студийского уставов уже пользуются термином “стихира.” Древние стихиры были короче. Это видно особенно по первым стихирам на “Господи воззвах” в Октоихе. Вообще со временем размер отдельных стихир непомерно возрастает, что особенно заметно в наших славянских, в частности русских, произведениях. Современный устав знает ежедневное употребление стихир на “Господи воззвах.” Количество их варьирует в зависимости от степени важности празднуемого события: 6, 8 или 10. В день собора арх. Гавриила (26 марта) поется и одиннадцатая стихира с припевом “Творяй ангелы своя духи...” и только на день Великого Канона, то есть в среду 5-ой седмицы Великого Поста, к обычным 6 стихирам добавляются еще и особые 24, поемые особым же напевом, так что в этот день на “Господи воззвах” поются всего 30 стихир, и так было издавна. Студийский и Евергетидский Типиконы имели на воскресенье только 8 стихир; Студийско-Алексеевский устав — 9.

Из современных нам 10 стихир воскресной вечерни (точнее, поемых на Великой вечерне в субботу) можно отметить три группы, а именно:

- Первые 3 воскресные стихиры, наиболее краткие и, следовательно, более древние. Как замечает Скабалланович, их нельзя приписывать св. Иоанну Дамаскину, как это обычно, по традиции, делается, так как они проще по содержанию, чем песнопения Дамаскина и, кроме того, в некоторых уставах студийских, в которых “стиховные стихиры” подписываются именем Дамаскина, эти первые три на “Господи воззвах” называются “древние.”
- Вторую группу стихир на “Господи воззвах” составляют так наз. “Анатолиевы” стихиры. Что значит это прилагательное сказать не легко. Предполагают некоторые, что это означает имя автора, Анатолия, студийского игумена IX в., или патриарха Константинопольского V века. В пользу этого мнения говорит то, что в Октоихе 4-го гласа эти стихиры прямо надписаны: “творение Анатолиево.” Но, как говорит Скабалланович, греческое слово *ἀνατολικά* едва ли может быть переведено, как это делается в славянских книгах на полях: “Анатолиевы”; это по гречески было бы *Ἀνατολικά*, причем имя автора в надписании всегда выражается родительным

падежом, а не прилагательным. Правильнее было бы поэтому читать эти стихиры, как “восточные,” как это делается в некоторых редакциях богослужебных книг. Очевидно, это анонимные стихиры, названные так потому, что вошли, вероятно, впервые в службу в восточных Иерусалимских уставах, и не были известны в древнейших студийских типиках. Их не было и в Евергетидском Типике, но зато они попали в итало-сицилийские. “Восточные” стихиры несколько длиннее и содержательнее, чем первая группа.

- Третью группу стихир на “Господи возвах” в субботу вечера составляют так наз. стихиры Павла Аморийского (основателя Евергетидского монастыря +1054). В греческих книгах этих стихир не положено. Содержание их покаянное. Они, в сущности, по уставу, и не могут почти быть исполнены на “Господи возвах,” так как всегда имеются стихиры святого Минеи или отдания, или предпразднества, которые и вставляются, вместо стихир Павла Аморийского. В наших печатных Октоихах они появились очень поздно, в самом конце XVII в.
- Последняя стихира в ряду стихир на “Господи возвах,” поемая обычно на “и ныне,” носит особое наименование “Догматика,” или иногда просто “догмата.” Автор их, по-видимому, св. Иоанн Дамаскин. По содержанию они великолепны и исключительно богаты. Они служат лучшим подтверждением того, что наше богослужение, по своему внутреннему содержанию, есть храмовое исповедание в слух народа наших догматов, нашего вероучения и нравоучения.

Скабалланович прекрасно устанавливает взаимную связь содержания всех восьми догматиков.

- В догматике 1-го гласа — догмат воплощения с указанием всемирной славы Пресвятой Девы в связи с обетованием о семени Жены;
- догматик 2-го гласа показывает отношение ветхозаветных прообразов к новозаветным событиям;
- в догматике 3-го гласа показан образ рождения Господа;
- цель рождения Господа и сотериологическое значение дано в догматике 4-го гласа;
- в догматике 5-го гласа показано приснодевство Богородицы через ветхозаветные прообразы;
- неслитное и нераздельное соединение естеств в лице Господа дано нам в догматике 6-го гласа, раскрывающем, таким образом, сущность Халкидонского вероопределения;
- сверхъестественность и таинственность воплощения раскрыты в догматике 7-го гласа;
- и, наконец, в последнем, 8-го гласа, дано нам положительное и краткое изложение этого важнейшего догмата христианства.

Таким образом, при внимательном слушании этих поучительных стихир, христианин во время богослужения посвящается в таинственные глубины нашей веры.

## 2. Литийные стихиры

Они поются при выходе священнослужителей в притвор на литию. В некоторых праздничных последованиях положены особые литийные стихиры, которые и поются. Но в обычный воскресный (недельный) день, когда нет никаких стихир на литии, они заменяются храмовыми стихирами, т.е. в честь храмового святого. Устав не указывает, какие именно. В службе 1-го гласа добавлено, что поются, кроме храмовой стихир, и стихир Павла Аморийского (что и понятно, так как на своем месте на “Господи возвах” они обычно вытесняются дневными стихирами Минеи), или что настоятель изволит.

## 3. Стихиры “на стиховне” или “стиховны”

Они названы так потому, что присоединяются не к повседневному псалму<sup>1</sup>, а к особым стихам, приуроченным к данному дню или празднику. По Симеону Солунскому они названы так, ибо литийные стихиры не имеют стихов. В субботу вечера, например, к стиховнам служат припевом стихи:

1(“Господи воззвах”, на вечерне или “Всякое дыхание” на утрене)

*“Господь воцарися, в лепоту облечеса  
Ибо утверди вселенную, яже не подвижится  
Дому Твоему подобает святыня. Господи, в долготу дней.”*

В будние дни:

*“К Тебе возведох очи мои. Живущему на небеси. Се яко очи раб в руку господий своих, яко очи рабыни в руку госпожи своей: тако очи наши ко Господу Богу нашему. дондеже ущедрит ны.”*

*“Помилуй нас. Господи, помилуй нас, яко по многу ис-полнихомся уничтожения. Наипаче наполнися душа наша поношения гобзующих, и уничтожения гордых.”*

На Успение Пресвятой Богородицы:

*“Воскресни, Господи, в покой Твой, Ты и кивот святыни Твоя.”*

*“Клятсся Господь Давиду истиною, и не отвержетсяя.”*

“Стиховные” стихиры поются не только на вечерне, но также и на повседневной утрене, и в таком случае они имеют стихи:

*“Исполнихомся заутра милости Твоя, Господи, возра-довахомся и возвеселихомся: во вся дни наша возвесе-лихомся. За дни, в няже смирил ны еси, лета в няже видехом злая, и призри на рабы Твоя, и на дела Твоя, и настави сыны их.”*

*“И буди светлость Господа Бога нашего на нас, и дела рук наших исправи на нас, и дело рук наших исправи.”*

На вечерне стиховные стихиры торжественнее и значительнее по своему содержанию, чем стихиры на “Господи воззвах.” Также и на праздники, в частности, на Пасху, на Рождество и др. Происхождение “стиховен” достаточно древнее. В синайской утрене VII века уже имеется одна стиховна, называемая там “Тропарь на Свете Тихий или на Сподоби Господи.” “Стиховнами” они названы в уставах IX в. и встречаются уже в том же числе, что и в наше время. Воскресные стиховны, называемые “стихирами по алфавиту,” напоминают первую главу трех стихир на “Господи воззвах.” Приписываются они св. Иоанну Дамаскину. как о том свидетельствуют уставы студийские в южно-итальянской редакции и типики грузинские. Некоторые греческие иерусалимские уставы их именуют “восточные по алфавиту”<sup>1</sup>.

#### 4. Хвалитные стихиры

— εἰς τοῦς ἀίνους, названные по имени “хвалитных псалмов” (148, 148, 150). Эти псалмы призывают всю тварь к торжественному прославлению Господа, почему и приуроченные к ним стихиры по содержанию торжественны и полны славословия. В архитектонике нашего суточного круга это особенно заметно и показательно. Вечерня начинается с покаянно-скорбных стихир на “Господи воззвах”; несколько более величественны стихиры “стиховные,” однако, все это в тонах ветхозаветных, преобразовательных, как и соответствует вечернему богослужению. Утренняя, начинающаяся тринитарной доксологией “Слава Святей, Единосущной...” и по существу уже более близкая к новозаветному благовестию, нарастает в своем настроении через весь канон и чтения, и к моменту хвалитных достигает своего апогея. Это — самая торжественная часть утрени.

Это заключительная часть утренней синагогальной молитвы (Скабалланович). С древнейших времен она входила в состав христианского утреннего богослужения, чему доказательством служит их наличие и в римо-католической утрене в виде *laudes* и у всех восточных диссидентов: коптов, армян, несториан, иаковитов. В утреннем богослужении VII века эти стихиры уже присутствуют под именем “тропарей.” Позднейшие типики, как Константинопольский Студийский, так и Савваитский Иерусалимский их содержат. Воскресные стихиры предписаны даже в увеличенном числе — восемь.

Как особенно торжественные, эти стихиры имеют свой нарочитый “славник” в воскресные дни и свое всегда одно и то же “и ныне” — “Преблагословенна еси...” “Славник” носит особое наименование “евангельской” стихиры, так как подобно эксапостиларию (о чем ниже), он пересказывает содержание утреннего воскресного Евангелия. Автором их считают императора Льва VI Мудрого (886—911). Если почему-либо при сочетании праздника, имеющего свой “славник,” евангельская стихира уступает ему место, то все же она не отпускается совсем. Ее положено исполнить в конце утрени, перед оглашением преп. Феодора Студита.

## Канон.

Канон — наиболее поздний облик византийского песнетворчества, в настоящем своем объеме и формах закончившийся в VIII—IX вв. Это сложная цепь разных ветхозаветных гимнов, переплетенных с христианскими песнопениями. Этот тип гимнографического творчества полюбился византийским писателям; первые попытки составления канонов легко нашли себе подражателей, и очень быстро каноны заняли в богослужебном обиходе первенствующее место, совершенно вытеснив из употребления кондаки. Трудно сказать, в чем секрет такого успеха. Нельзя, однако, не признать, что в большом числе случаев позднейшие подражания первым образцам оставляют желать многое; необходимость придерживаться одной определенной формы и мерки зачастую придают отдельным тропарям и даже песням канона характер малосодержательных похвал данного лица или события. С вопросом о канонах встает ряд параллельных тем, разрешение которых важно для литургиста: это связь канонов с библейскими песнями, история канонов, состав канона; кроме того, весьма поучительна история научной разработки канонов и в связи с этим — история греческой гимнографии вообще.

а) Библейские песни, о которых было сказано выше довольно кратко, представляют собою обоснование канонов. Надлежит ознакомиться с их содержанием и с взаимной связью между этими песнями и песнями наших канонов. Всего в Библии записано 12 песен, но песни Деворы (Суд. V гл.) и Езекии (Ис. 28:11-20) не вошли никак в богослужение наше и, таким образом, десять песней составляют фон нашего канона. При этом некоторые песни соединились в одну, а некоторые, наоборот, разделились. Схематически это выглядит так:

1. Песнь Моисеева (Исх. 15:1-19) дала 1 п. канона
2. (Вт. 32:1-43)
3. Анны (I Цар. 2:1-11)
4. Аввакума (Авв. 3:1-19)
5. Исаии (Ис. 26:9-19)
6. Ионы (Ион. 2:3-10)
7. 3-х отроков составила две песни канона, а именно (Дан. 3: 26-56) дала 7 п. канона, а (Дан. 3:67-88)
8. Богородицы (Лк. 1:46-55) не создала отдельной песни канона, вошла неизменной частью и целиком во все почти дни года, как т. наз. “Честнейшая,” стоящая между 8-ой и 9-ой п. канона.
9. Захарии (Лк. 1:68-79) дала 9 п. канона.

Скабалланович замечает: “Песни расположены в каноне приблизительно в хронологическом порядке; только песнь Аввакума переставлена с песнью Ионы, может быть, чтобы для 6-ой песни канона, как заключительной в отделе, взять более трогательную библейскую песнь. При этом нельзя не заметить, что песни радостные заняли нечетные места, а скорбные — четные (ср. Шестопсалмие), исключая песни 7 и 8, где для этого принципа пришлось бы конец песни поставить раньше начала...”

Обличительная песнь Моисея из Второзакония, по своему характеру составившая тему второй песни канона, приурочена только ко времени Великого Поста, так что в большую часть церковного года в каноне отсутствует вторая песнь.

Эти упомянутые девять библейских песен (или, точнее, восемь, так как песнь Богородицы стоит совсем особняком) дали темы авторам канонов для составления отдельных песен оного. Это совсем очевидно из содержания так наз. “ирмосов,” которые очень часто составлены из отдельных выражений данной библейской песни, или даже целиком ее воспроизводят. Как пример можно привести: “Помощник и покровитель бысть мне во спасение, сей мой Бог и прославлю Его, Бог Отца моего и вознесу Его, славно бо прославился,” или “Вонми небо и возглаголю...” Иногда эта связь — не буквальная, но все же идеологически вполне выдержанная, как например: “Водного зверя во утробе длани Иона крестовидно распростер, спасительную страсть проображаше яве...,” или “Образу златому на поле Деире...” и т. д. Но весьма часто никакой связи, ни буквальной, ни по содержанию в том или ином ирмосе не сохраняется, как например, в таком случае, как наиболее частая в году катавасия: “Отверзу уста моя и наполнятся духа и слово отрыгну Царице Матери и явлюся светло торжествуя и воспою радуясь Тоя чудеса.” Или: “Царю царей, яковый от яковаго един слове происшедый...”

В идеале, который предстоит перед творцом канона, тема библейской песни должна быть выдержана не только в ирмосе данной песни, но и во всех ее тропарях, что, само собой понятно, невозможно. Кроме верности библейскому содержанию песни, автор ведь должен вложить в данную песнь канона и прославление святого сегодняшнего дня или празднуемого события. Иногда это делается мастерски, особенно, когда к тому есть прямая связь; чаще же приходится прибегать к натяжкам или игре слов, как например: Пелагея и *πέλαγος* — пучина; еще же чаще никакой связи идей найти невозможно, и никакая игра слов помочь не может автору, обязанному во что бы то ни стало вставить прославление какого-нибудь преподобного или иконы Божией Матери в рамки темы о переходе через Черное море или пребывании Ионы во чреве кита. Весьма часто поэтому авторы должны влагать в уста своих “героев” те или иные выражения данной библейской песни; в 8-ой песни поэтому очень многие мученики, преподобные, святители и благоверные цари неизменно “вопиют”: “Вся дела Господня Господа пойте и превозносите во вся веки.” Это указывается потому, что при писании кондаков Роман Сладкопевец или иные авторы, не будучи связаны никакой темой, кроме той, которая ими прославлялась, свободно развивали свои мысли, богословствовали, творчески провещавали о том или ином событии или лице. Они вышивали подчас смелые узоры, создавали свои образы, не боялись полетов своего поэтического дарования. Творец канона не может быть так свободен и всегда его язык и перо связаны этими девятью библейскими сюжетами: переходом через Черное море для 1-ой песни, обличением иудеев для 2-ой, пророком Аввакумом для 4-ой, Ионой для 6-ой и т. д. Понятно поэтому, что богословское и поэтическое качество канонов по сравнению с кондаками более слабо. Бесспорно, что плоды поэтических вдохновений Дамаскина, Косьмы, Андрея и Феофана для прославления великих Господских или Богородичных праздников находили свои прекрасные образы в некоторых песнях канона; но при подражании их учениками и последователями связь Ветхого Завета и церковно-исторического события улавливалась гораздо меньше и малоталанливее, и эти каноны, т. е. большинство их, в наших Минеях представляют собой натянутые сравнения, игру слов или часто просто риторические ухищрения. Да и нельзя просто требовать, чтобы на все дни церковного года для всех мучеников и преподобных, жития и подвиги которых так, в общем, мало отличаются одни от других, находились вечно новые обороты, образы и краски, обязательно к тому же связанные с этой именно библейской темой.

Кроме этой связи по содержанию, устав церковный связывает и употребление песней канона с библейскими песнями. Библейские песни не только послужили темой авторам канонов, но, наряду с песнями канона, употребляются и по сию пору в церковном богослужении. Стихи библейских песен служат так сказ. припевами к отдельным ирмосам и тропарям канона. Библейские песни употребляются в трояком виде:

- в целом их виде в Великий Пост (но не все ежедневно),
- в сокращенном — в будни,

- и еще в более сокращенном — в воскресения, праздники, пред- и по праздниству и в субботы (Скабалланович).

Но почти повсеместная практика упразднила употребление стихов библейских песен, кроме как в Великий Пост. Их заменили особыми сокращенными припевами в честь празднуемого лица или события: “Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе,” или “Помилуй мя, Боже, помилуй мя,” или “Пресвятая Богородица, спаси нас,” или “Преподобный отче... моли Бога о нас.”

б) Второй вопрос, который возникает в связи с темой о богослужебных канонах, это вопрос об их возникновении и историческом развитии. Положительно установленной даты их появления история не знает. Следует вспомнить, что ранее христианское богослужение знало употребление отдельных библейских песен, как о том сказано было выше. Но никаких данных о церковно-богослужебных канонах мы не имеем до VII века. Первое положительное свидетельство, по-видимому, является в известном описании Синайской утрени. Там же упоминаются “тропари,” припеваемые к 8-ой песни библейской. Скабалланович предполагает, что в то время на Синае все библейские песни пелись просто, со своими припевами, тогда как для 8-ой уже существовали особые припевы. “Если так — говорит он, — то первоначальной формой канона был однопеснец. Однопеснец постепенно возрос до двупеснца через присоединение к 8-ой песни 9-ой: одна грузинская Минея IX-го в. на большинство дней года имеет двупеснцы из 8 и 9 песни, давая полные каноны только на величайшие праздники и трипеснцы для триодного периода. Кроме 8 и 9 песен, постепенно стали присоединять тропари и к рядовой песни дня, в понедельник к 1-ой песни и т. д.; так возник трипеснец, который, подобно двупеснцу, некоторое время был, должно быть, исключительной формой канона; след такой практики — нынешние трипеснцы на повечериях в предпразднства Р. Х., Богоявления и особенно Преображения.” Это мнение нашего ученого литургиста особенно важно для истории творчества богослужебных канонов.

Предание довольно долгое время считало первым автором этой новой формы церковной поэзии патриарха Иерусалимского св. Софрония. Но, как доказывает Карабинов, в своей “Постной Триоди” (стр. 97), трипеснецы, приписывавшиеся Софронию, в действительности принадлежат преп. Иосифу Песнописцу, IX в. По-видимому поэтому, основоположником этого нового вида богослужебной поэзии надо считать св. Андрея Критского (650-726)<sup>8</sup>. Самым знаменитым его творением в этой области надо признать “Великий канон,” исполняемый в четверг 5-ой седмицы Вел. Поста целиком и в первые четыре дня первой седмицы, разделенный на четыре статьи. Великим он назван по своей длине: всего по 250 строф или тропарей. Каждому стиху библейской песни соответствует тропарь канона. Замечательно то, что ирмосы канонов св. Андрея почти буквально повторяют библейскую песнь (“Помощник и покровитель...” или “Вонми небо...”) или ее очень близко перефразирует. Ирмос, по-видимому, есть изобретение самого св. Андрея. Это важно для вопроса о составе канонов. Как уже было указано, этот новый облик церковной поэзии очень быстро нашел себе подражателей. За Андреем Критским на этом поприще подвизаются: свв. Иоанн Дамаскин, Косьма Маиумский, Стефан Савваит, Феодор Студит, Иосиф Песнописец и ряд других менее известных и даровитых авторов.

Для времени св. Андрея Критского характерно, что 2-я песнь в его канонах еще не исключалась; каноны всех праздников ее имели. Примером может послужить канон Лазаревой субботы. Сохранил ее и Дамаскин<sup>9</sup>. После, когда ее стали уже пропускать, это обнаружилось в акростихах; например из Κήμεντος получилось бессмысленное “Ктщеуго”; Косьма Маиумский уже не писал 2-х песен. Во время св. Андрея Критского песни канона содержали обязательно предпоследним тропарем из “Слава” — троичен, а последним, на “и ныне” — богородичен. Св. Иоанн Дамаскин сохраняет только богородичные тропари, исключая часто “славники” с троичным содержанием. Косьма Маиум-

<sup>8</sup> Скабалланович, Миркович и др.

<sup>9</sup> Кекелидзе, Скабалланович.

ский исключает уже и богородичные. Характерным отличием творчества св. Иоанна Дамаскина является сравнительная краткость его канонов в отличие от св. Андрея. Если этот последний старался подыскать для всех стихов библейской песни соответствующее количество тропарей своего канона, то Дамаскин часто ограничивался двумя-тремя тропарями. Сначала количество тропарей в канонах не выдерживалось с абсолютной строгостью. С X-XI веков все типики, как Иерусалимские, так и Студийские, стали вводить определенное число тропарей и этим измерять важность праздника<sup>10</sup>. Еще одним любопытным отличием творчества св. Иоанна Дамаскина являются его знаменитые каноны на Рождество, Богоявление и Пятидесятницу, написанные ямбическим триметром и приближающимся в этом отношении к древним образцам греческой поэзии. Это — последняя попытка реставрации древних традиций в церковном песнетворчестве. Подражатели св. Андрея, св. Космы и св. Иоанна Дамаскина уже не имели тех дарований и того вдохновения, которыми обладали эти авторы. В песнетворчестве проникло подражание, содержание стало очень часто заменяться внешней формой, увлечением акростихами, игрою слов и пр. В канонах, как говорит Миркович, преобладает более совершенная техника в ущерб поэтической силе. Это то, что заметно отличает каноны, как тип песнетворчества, от кондаков. Связанность формой и темой библейских песен придала канонам, при видимом единстве их внешнего облика, несравненно большую бледность содержания и, главное, поэтической силы. Кроме того, и богословское содержание канонов позднейшего времени почти ничтожно, чего нельзя сказать о канонах Андрея, Космы и Дамаскина на большие праздники и в особенности о кондаках, часто являющихся законченными симфониями на определенные богословские темы.

Кроме ослабления связи между библейскими песнями и содержанием церковных богослужебных канонов, надо указать и на постепенное вытеснение стихов библейских песен из богослужебного употребления и замены их особыми припевами, как это было уже выше указано. Когда этот обычай появился, сказать с точностью трудно, но в памятниках XVI века уже эти припевы известны. При этом великие праздники имели свои нарочитые, так сказ. индивидуальные запевы, напр. на Рождество — “Слава, Господи, Рождеству Твоему...,” на Богоявление — “Слава, Господи, крещению...” Во всяком случае, это вошло и в старообрядческие типики; при этом старообрядцы сохранили эти индивидуальные для праздников запевы: “Слава вознесению, преображению, сретению” и т. д., тогда как у нас возобладали унифицированные запевы для Господских праздников: “Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе,” или для Богородичных — “Пресвятая Богородице, спаси нас.”

Первые воскресные каноны Октоиха, как утверждает Скабалланович, несомненно принадлежат св. Иоанну Дамаскину. Крестовоскресные каноны более позднего происхождения, но в списках уставов XIII века они уже упоминаются. Богородичные каноны в недельные дни происхождения иерусалимского и неизвестны студийским и евергетидским типикам. Вообще надо сказать, что Октоих в смысле своего состава претерпел значительные изменения: менялись тропари, их количество, их место, менялись ирмосы и т. д. Вообще же критическая работа над нашими богослужебными книгами еще ждет своего православного исследователя. Запад уже этим интересуется и начинает работу в этой области; мы же пребываем в лености и неведении. Нас это просто не интересует; тогда как, если внимательно сравнить книги греческие и славянские, то несовпадение между ними есть очень частое и неисследованное явление.

в) Третий вопрос, интересующий нас в канонах — это состав канона. Библейская песнь послужила основанием и темой для песен канона. Некоторых писателей она заставляла придерживаться почти буквально, другие, позднейшие, стали отступать от этого правила. Теперь, когда исполнение библейских песен вышло из употребления<sup>11</sup>, канон сделался чем-то почти совсем независимым и обособленным.

В современном их облике каноны состоят из следующих основных частей:

---

<sup>10</sup> Скабалланович.

<sup>11</sup> Кроме как в Великий пост.

1. девять<sup>12</sup> песен,
2. каждая песнь составлена из: *ирмоса, тропарей, катавасии*
3. стихи библейских песен, припевавшиеся раньше к каждому тропарю, заменились вышеуказанными припевами.
4. акростих, или краегранесие, не имеющий никакого употребления, но важный часто для определения автора канона или времен его составления.

Количество песен в каноне, как это уже было указано, изменилось со временем. Началось, по видимому, с однопеснца, потом стали возникать дву-, три- и четверопеснцы; наконец, со св. Андрея Критского вошли в употребление полные каноны, соответственно числу библейских песен, в девять песен. В сущности, и тут число девять не постоянно; Великим Постом вторая песнь поется, тогда как в иное время года она почти всегда отсутствует; кроме того, песнь Богородицы, пребывая постоянно неизменной, занимает свое особое место между восьмой и девятой песнями. Иногда эта последняя, в случаях, когда “Честнейшую не поем,” заменяется особыми “задостойниками” или величаниями празднику в настоящем смысле этого слова. Величания, поемые во время полиелея, есть принадлежность только русской и сербской церковных практик, тогда как греческий типик их не знает. Под “величаниями” у греков понимаются именно эти запевы к девятой песни, “егда Честнейшую не поем.” Время Четырдесятницы, время Триоди, предпразднественные дни Рождества Христова, Богоявления, один день перед Преображением и некоторые дни Цветной Триоди знают и теперь употребление сокращенных канонов в две, три и четыре песни; при этом 8-я и 9-я поются всегда, а третья или четвертая припеваются к ним в зависимости от дня седмицы.

Каждая песнь канона имеет своими составными частями особые строфы: ирмосы, тропари и катавасию.

## 1. Ирмос

Ирмос, от *είρμός* — связь, ряд или от глагола *είρειν* — нанизывать, ставить в ряд, в связь с чем-либо. Для уяснения себе этого надо помнить, что авторы наших церковных песнопений были не только поэтами, но и композиторами — мелодами. Творя свое поэтическое произведение, такой автор писал и соответствующую мелодию для него, вполне ему отвечающую. Единство авторства поэтического и музыкального объясняет и целостность по духу и настроению этих древних церковных песнопений. При этом авторы старались выдержать свои поэтические творения в строгой зависимости от правил метрики и ударения. Соблюдалось количество слогов, качество их (длина или краткость) и соответственная мелодия. При переводе песнопения с греческого на другие языки (арабский, славянский и пр.) исчезало это строгое соответствие метрики и мелодии. Переводные произведения естественно не сохранили всех этих достоинств оригинала. В особенности этого нельзя оценить в таких перлах церковного песнотворчества, как ямбические триметры св. Иоанна Дамаскина на Рождество, Крещение и Пятидесятницу. Ирмос и является в этом отношении известным образом, — ив смысле метрики, и мелодии, и в идеальном понимании, — ив смысле содержания. Поэт, составляя свои ирмосы, давал себе, так сказ., известный образец метрический и мелодический для своей песни, для всех ее тропарей. Кроме того, по крайней мере в первое время творчества канонов, то есть в эпоху Андрея Критского, отчасти Косьмы и Дамаскина, ирмос бывал и более или менее близким воспроизведением стиха библейской песни. Иногда это было почти буквально<sup>13</sup>, или близко по содержанию<sup>14</sup>, или более

<sup>12</sup> Правильнее восемь.

<sup>13</sup> “Помощник и покровитель...”

<sup>14</sup> “Во глубине постла иногда...” или “Колесницегонителя фараона погрузи...”, или “Волною морскою...”, или “Сеченое сечется...”

или менее удачные варианты той же темы<sup>15</sup>. Из сказанного явствует, что ирмос есть идеологическая связка между данной песнью канона и песнью библейской; он является и музыкальной, и метрической связкой и образцом для всех тропарей данной песни канона. Все тропари должны были бы и в смысле ударения, количества слогов и напевов быть приставленными в ряд к данному ирмосу, быть на него нанизанными.

## 2. Тропари

Тропари песен канона являются поэтому строфами данной песни, долженствующими приспособляться и по метрике, и по мелодии к своему ирмосу; кроме того, в идеальном своем значении, они должны и по содержанию как-то отвечать содержанию данной песни. Это значит, что, прославляя какое-либо событие из жизни Господа или Богородицы, или память какого-либо святого, тропари первой, например, песни<sup>16</sup> должны идеологически связываться с переходом через Черное море; в 6-ой они должны иметь ту же идеологическую связь с пребыванием Ионы в чреве кита; в 7-ой и 8-ой — с отроками в печи вавилонской и т. д. Понятно, что выдерживаемая у хороших поэтов метрическая и мелодическая связь в греческом тексте, уже пропадает в славянском или арабском; что же касается до содержания, то и самые изобретательные поэты должны были от этого волей-неволей отказаться. Это и объясняет, что на самом деле только Андрей Критский выходил еще с честью из этого задания, а даже такие большие поэты, как Косьма и Дамаскин, весьма значительно отступали от темы библейских песен при составлении своих канонов.

## 3. Катавасия

Катавасия — в сущности есть ни что иное, как тот же ирмос, но не начинающий собою ряд тропарей данной песни, а ее заключающий.” Происходит это выражение от *καταβαίνω* — спускаться, сходиться, так как “катавасии” в монастырском обиходе исполняются не одним ликом (хором), как это бывает с ирмосами, а обоими вместе. Оба хора сходят со своих возвышений, выстраиваются на середине храма и вместе поют этот заключительный ирмос. Возможная при этом “сходе” несогласованность и путаница объясняют происхождение того насмешливого, уничижительного значения, которое этому слову часто придается в общежитии, как путаница, беспорядок. Катавасия имеет свои уставные уточнения и требования в нашем типике. Так, в особо большие праздники катавасией служит начальный ирмос, который в таком случае повторяется. В меньшие праздники — это ирмос близкого ему праздника, часто следующий за ним по времени в круге церковного года; напр., с Введения начиная, катавасией является ирмос следующего праздника, Рождества — “Христос рождается...”; с Вознесения — ирмос Пятидесятницы — “Божественным покровен...”;

с 1-го августа — ирмос Воздвиженского канона “Крест начертав.” В будние дни это обычно ирмос последнего канона; то есть в обычный день, когда поется один канон Октоиха с двумя канонами Минеи, катавасией служит ирмос второго канона Минеи. Катавасия, кроме того, бывает рядовая, то есть после каждой песни; или же в будние дни только после 3-ей, 6-ой, 8-ой и 9-ой. Древние студийские уставы не всегда называли катавасию именно этим именем, а просто “ирмосом”; иногда даже “ипакои.” Евергетидские типики уже говорят “катавасия” Как любопытная подробность греческой богослужебной практики в наше время является пением катавасии не после каждой песни канона, а сразу всех песней 1—8 после 8-ой песни. В обычные воскресные дни, не попадающие в периоды пред- и попразднества, а также и не осложняемые празднованиями каких-либо особых святых, устав положил петь рядовую катавасию в виде ирмосов богородичного канона “Отверзу уста моя.. “

Как уже было указано выше, сочетание ирмоса и тропарей канона с стихами библейских песен стало постепенно вытесняться в богослужебном обиходе и, вместо этих стихов, к строфам канона

<sup>15</sup> “Божественным покровен медленноязычный мраком, извитийство-ва богописанный закон...”

<sup>16</sup> А их почти всегда 4, а иногда и 6, и 8.

стали присоединяться просто соответствующие запевы в честь Господа, Богородицы, ангелов, Предтечи или других святых, или же просто покаянного содержания “помилуй мя. Боже, помилуй мя.”

#### 4. Акrostих

Акrostих или “краегранесие,” “краестрочие” представляет собою характерную отличительную особенность нашей гимнографии, в частности, творчества канонов. Акrostих заимствован из нехристианской поэзии и очень древнего происхождения. Это — чисто внешнее, техническое украшение канона, или иной гимнографической поэмы. Он обычно, при сочетании начальных букв только ирмосов или только тропарей, или и ирмосов и тропарей вместе, дает какую-либо фразу, относящуюся к тому же празднуемому событию, или же очень часто, что особенно ценно, открывает имя автора канона. Не имея никакого богослужебного употребления и никак не выделяясь заметным образом для слуха молящихся, он, тем не менее, важен, как свидетельство о времени написания или же о самом поэте. Ясно, что “краегранесия” заметны и доступны только в греческом оригинале песнопений.

г) Четвертый и последний вопрос, который интересен в связи с канонами, это история научной разработки греческой церковной поэзии или, точнее, одна только фаза в этой истории, а именно научное открытие кардинала Питра, пролившее иной свет на историю нашего церковного песнетворчества.

Как это ни покажется странным, но греческая церковная поэзия была “открыта” только очень недавно и то благодаря научным трудам кардинала Питра. До него не знали даже о существовании этой поэзии. Любопытным и полезным очерком может послужить статья проф. А. Васильева в “Византийском Временнике”<sup>17</sup> под заглавием “О греческих песнопениях.” Из слов этого ученого ясно, что вопрос о форме наших церковных песнопений долгое время был совершенно неведом для науки. Бернхарди<sup>18</sup> считал, что вообще в Византии поэзии не существовало; она застыла в схоластике. Ни Лев Аляций (1586-1669), ни Бароний не знали о существовании стихотворных форм греческого богослужения. Ученые того времени (Вагнер, 1649) считали, что гимны Миней написаны прозой, а другие (Гретсер), что “закон греческой гимнографии — это произвол.” Знаменитый Гоар (1601-1653) писал: “Греки запоминают твердо общие по словам и напеву песнопения и к последним, как к образцам, применяют другие песнопения, состоящие из одинакового с ними числа слогов.” Это уже шаг вперед в понимании нашей гимнографии. Но тем не менее, даже после открытия кардинала Питра, наш соотечественник иезуит кн. Гагарин уверял, что песнопения греков написаны прозою.

Жан-Батист-Франсуа Питра<sup>19</sup> много путешествовал с научной целью в Англии, Бельгии, Голландии, Италии. Он издает ряд замечательных сборников новооткрытых документов и неизданных актов. Для пополнения своих научных богатств он решает ехать в Россию, хотя, как сам признается в своих письмах, боится там преследований его, как католика. Он отправляется в С.-Петербург и обосновывается там в доминиканском монастыре св. Екатерины. Предварительно он пробыл некоторое время в Москве, имел беседу с митроп. Филаретом. С сентября 1859 г. по январь 1860 г. он работал в Московской Синодальной библиотеке. В Лавре он имел беседу с прот. Горским и архим. Леонидом. В этих своих трудах он нашел рукописные “кондакари” Романа Сладкопевца, сначала на Рождество Христово, на память св. архиепископа Стефана и на день Страшного суда; потом им были найдены и другие экземпляры подобных кондакарей: один в библиотеке Корсиньи, один в Турине и, наконец, четвертый на о. Патмосе. В той рукописи VIII в., которую он нашел в Петербурге, он и напал на “ключ,” открывший ему секрет греческого церковного стихосложения. Ему стало ясно, что

<sup>17</sup> СПб. 1896 г., т. III, стр. 582-633.

<sup>18</sup> Grundriss der Griechischen Litteratur, 1860, Ss. 771, B. II.

<sup>19</sup> Род. 1.VIII.1812 г.; священник в 1836 г.; послушник в Содем у Дом Геранже в 1842 г.; в 1844 — приор аббатства Ст. Жермен в Париже; в 1863 г. кардинал; умер в 1889 г.

греческие богослужебные песнопения — не проза, а написаны особым размером, по строгим законам и соответственно известному ритму и метру.

Им была найдена схолия грамматика Феодосия Александрийского, в которой дано правило для составления церковных песнопений. Оно звучит по-гречески: Ἐάν τις θέλη ποιῆσαι κανόνα, πρῶτον δεῖ μελίσαι τόν εἰρμόν, εἶτα ἐπαγαγεῖν τά τροπάρια ἰσοσυλλαβῶν ντα καί ὁμοτονου τα τῶ καί τόν σκοπόν ἀποσώζοντα<sup>20</sup>.

Слово *σκολός* все понимают как цель песнопения. Некоторые (Крист) видят в этом мелодию, музыкальную сторону песнопения. Впоследствии Стевенсон проверил это правило Феодосия, и оно оказалось абсолютно верным. В византийском гимнографическом обиходе сгладилась разница между острым ударением (´) и облученным (˘). Для византийского поэта уже было важным не качество ударений, но их количество. Правда оказались и некоторые поэтические вольности и отступления от этого общего правила (двухсложные частицы, местоимения, многосложные пропаракситоны и т. д.). Кроме того, византийская поэзия знает и другие правила, в частности рифмованность своих песнопений<sup>21</sup>, особенно диакритические знаки, “стигмы,” делящие песнопение на стихи. Но особенно надо было помнить при составлении песнопений, в частности канонов, что образцом, как мелодическим, так и тонико-метрическим является ирмос. Это правило Феодосия, до Питры неведомое научному миру, служит “ключом” законов греческой поздней церковной поэзии. Плодом ученых подвигов этого неутомимого кардинала служит “Гимнография греческой поздней церковной поэзии” (сотни гимнов, канонов, кондаков и пр.), не говоря уже о трудах по церковному праву и археологии.

## Седален.

Седален, как показывает само наименование, есть песнопение, приуроченное для сидения верующих во время его исполнения. И действительно, в монастырях, при уставном исполнении богослужения, когда оно затягивается на несколько часов, отдых после долгого стояния необходим. Поэтому седалины и являются такими моментами отдыха братии и молящихся. Исключением, правда, являются особые седалины, на которых “не седим, за еже кадити священнику св. алтарь, но стояще поем я.” Это те седалины, которые поются на утрени Великого Пятка между чтениями 12 страстных Евангелий. Как общее правило, седален предваряет собою какое-либо назидательное чтение: из толкований Священного Писания, житий святых, Пролога, Лавсаика и т. д. Часто седален исполняется после чтения какой-либо “кафисмы” Псалтири. Почему и объясняется это имя “седален” — *κάφισμα* — таким образом, и отдел Псалтири, во время чтения которого сидят, называется “кафисма,” а песнопение, после такого чтения псалмов и перед чтением из святых отцов, называется “кафизмой,” седалином. В настоящее время седалины поются:

1. после чтения кафизм Псалтири на утрени,
2. после полиелея<sup>22</sup>, причем на воскресной утрени таковой седален заменяется исполнением соответствующего ипакои,
3. после третьей песни канона на утрени и
4. после шестой песни канона Богородице на вседневном малом повечерии.

После седалинов, поемых после кафизм Псалтири (1-й и 2-й) и после полиелея, а также после третьей песни утреннего канона в неделю, следует чтение из святых отцов или из житий.

<sup>20</sup> “Если кто желает составить канон, прежде [ему] необходимо написать ирмос (точнее — написать мелодию для ирмоса), затем прибавить тропари, равные ирмосу по количеству слогов и совпадающие с ирмосом по тоническим ударениям, а также сохраняющие (его) замысел.”

<sup>21</sup> Примером может служить хотя бы акафист Божией Матери, твор. Сергия.

<sup>22</sup> Т.е. опять-таки псалмов 134, 135, а иногда и 136.

По содержанию своему и по напеву седальны приближаются к тропарям. В сущности, они и являются тропарями и по своему способу стихосложения, почему в древних уставах и богослужебных книгах они часто называются “тропарями.” Содержание их на недельной утрени после кафизм, например, говорит о том же, что и тропарь, то есть о воскресении, но с несколько иным настроением, с некоторым оттенком грусти, а потому и с большей ревностью. Как справедливо замечает Скабалланович, силою своих выражений они поражают: “смерть люто пленяшеся,” “гробу отверсту, аду плачуся,” “благообразный Иосиф, с древа снем пречистое тело Твое...,” “Петр вопиаше Ти: жены дерзновение прияша, аз же убояхся; разбойник богословяще, аз же отвергохся; убо призовеши ли мя прочее ученика быти, или паки покажеши ловца глубинного.” К воскресным седальнам положены особые припевы, что отличает их и показывает особое значение в богослужении. Их исключительная поэтическая сила и богатое содержание позволило творцам устава выделить эти седальны и для других случаев в нашем богослужении; примером могут послужить такие как: “благообразный Иосиф,” “запечатану гробу,” “пре-благословенна еси,” “о Тебе радуется, Благодатная...” и т.д. Некоторые седальны послужили и мелодическими образцами для других песнопений, сделавшись для них “подобными.”

Происхождение их и история древни. Описание Синайской утрени VII века знает седальны по кафизмам, названные “успокоительными седальными.” Они вошли и в Иерусалимский и Евергетидский уставы, но мало были употребительны в Студийском монастыре. Седальны по 3-ей песни канона также известны древним рукописным типикам иерусалимской редакции. Они положены, как и седальны после кафизм, перед назидательным чтением из святоотеческой литературы, в частности в недельные дни перед Маргаритом Златоуста.

## Светилен.

Светилен, иногда называемый *Эксапостиларий*, есть песнопение, заключающее собою канон. В теперешнем его исполнении канон явно делится на три части: 1 и 3 песнь, после которых положено “междупесние” в виде седальна или седальнов, или второго кондака (менее чтимому святому) и седальном и соответствующего назидательного чтения; 4—6 песней, после которых имеется свое “междупесние,” состоящее из кондака и икоса (остаток древнего 24-строфного кондака), Пролога или Синаксаря (т.е. чтения житийного типа), и 7—9 песней с пением “Честнейшую” после 8-ой песни. После 9-ой песни и положено исполнение светильна или **эксапостилария**. По содержанию, сложности и напеву здесь должно быть постепенное нарастание: седальны и чтения после них менее торжественны, — кондак с икосом и Прологом торжественно прославляют данного святого или событие и, наконец, после 9-ой песни, перед самой торжественной частью (хвалитной) утрени вставляется песнопение особой напряженности или особой назидательности.

Значение имени этого песнопения говорит или о свете божественном, воссиявшем от гроба Господня, или о свете, просвещающем нас (постные, триодные светильны) и, находясь в конце утрени, перед рассветом и перед “Слава Тебе, показавшему свет,” естественно возвещает этот рассвет духовный. Эксапостиларий, от *ἐξαποστέλλω* — высылаю, может означать или послание апостолов на проповедь, что в действительности и составляет содержание воскресных эксапостилариев, или означает то, что псалт (канонарх) высылает из лика, из среды хора, на середину храма для исполнения этого песнопения. Напев их особый, непохожий на тропарный или стихирный; особенно красивы светильны Цветной Триоди: “Днесь благоухает...” и др.

История светильнов свидетельствует нам, что один из самых частых, а, может быть, и самых древних светильнов в Студийском и Евергетидском типиках был “Свят Господь Бог наш.” Этот псалмический стих (Пс. 98:9), оставшийся теперь без названия, предваряет собою исполнение воскресного светильна для всех без исключения гласов Октоиха, а иногда и заменяет собою светильны (на неделю Ваий и Великую Субботу). Возможно, что, как предполагает Скабалланович, “Свят Господь Бог” занимает по отношению к светильну такое же место, как “Бог Господь” по отношению к тропарю. Лю-

бопытно, что, как и в некоторых (не во всех) типаках древности, так и теперь, этот псалмический стих возглашается не канонархом, не чтецом, а диаконом. Эксапостиларий, как таковые, то есть независимо от своей древнейшей формы “Свят Господь Бог наш,” известны уже по Ипотипосису и Диатипосису и прочно заняли свое место. Составление воскресных эксапостилариев приписывается Константину VII Порфирородному (912-959), отец которого, Лев Мудрый, составил евангельские стихиры. Это обеспечило им распространение сперва в Константинополе; их ввели студийские типики, но не все.

Так как воскресные светильны или эксапостиларии представляют собой перифраз прочитанного на утрени одного из одиннадцати воскресных Евангелий, то и число их 11. Они подчиняются не господствующему гласу, а прочитанному Евангелию, почему, когда прочитано третье воскресное Евангелие, то и эксапостиларии тоже 3-ий, независимо от гласа недели.

Остается сказать еще несколько слов о некоторых гимно-графических терминах, как-то: Прокимен, Аллилуарий, Причастен, Полиелей, Непорочен.

## Прокимен.

Прокимен — *προκειμενος*, предлежащий, т. е. стих псалма, предшествующий чтению из Свящ. Писания Ветхого или Нового Заветов и подобранный для этой цели с соответствующим к чтению содержанием, например, в память апостолов:

“Во всю землю изыде вещание их и в концы вселения глаголы их”; в день Преображения: “Фавор и Ермон о имени Твоем возрадуется”; воскресный 1-го гласа: “Ныне воскресну, глаголет Господь, положуся во спасение, не обвинюся о нем” и т. д. Прокимен сопровождается и своим стихом. По тому, состоит ли он из самого прокимна и одного стиха, или же к нему присоединяется три стиха, прокимны различаются на малые (обычные) и великие. Последние положены в субботу вечера, на вечернях двенадцатых Господских праздников, в недели вечера Четырехдесятницы.

История прокимна такова. Это остаток пения псалма с припевом к каждому стиху его какого-либо наиболее подходящего или знакомого народу стиха, говорит Скабалланович. Еще в IV—V вв. пелись таким образом целые псалмы респонсорным способом, в отличие от антифонного. Сирийская литургия ап. Иакова знает такое пение целого псалма перед апостольским чтением. Златоуст говорит: “Отцы установили, чтобы народ подпевал из псалма стих сильный, заключающий в себе высокое учение.” Прокимны распространялись по всему христианскому миру; их знает синайская утреня; в западной литургике им соответствует “респонсорий.” Иногда Прокимен есть первый же стих псалма, а стих его — какой-либо из последующих стихов того же псалма, например, воскресный (в субботу вечера)

*“Господь воцарися лепоту облечеса. Облечеса Господь в силу и препоясая. Ибо утверди вселенную, яже не подвижится”* — все это первый стих 92 псалма, и, наконец, последний стих прокимна — последний же стих псалма: “Дому Твоему подобает святыня, Господи, в долготу дней” (стих 5). Иногда, наоборот, какой-либо стих из середины псалма взят за прокимен — по-видимому, то, что Златоуст назвал “стих сильный, заключающий в себе высокое учение,” а стихом к нему служит 1-й стих псалма, что подтверждает древний обычай исполнять весь псалом, с течением времени сократившийся до размеров только одного 1-го стиха. Например, прокимен на Богородичные праздники: “Помяну Имя Твое во всяком роде и роде” — стих 18-й псалма 44; а тихом к нему служат или: “Слыши, дщи, и виждь и приклони ухо Твое мне” — стих 11-й того же псалма; или же: “Отрыгну сердце мое слово благо, глаголю аз дела моя цареви” — стих 1-й того же псалма. Или еще например: прокимен воскресный 8-го гласа: “Воцарится Господь во век, Бог твой, Сионе, в род и род” — стих 10-й псалма 145, а стихом к нему служит 1-й стих того же псалма: “Хвали, душе моя Господа, восхваляю Господа в животе моем.”

## Аллилуарий.

Аллилуарием называется также стих, или точнее стихи псалмов, взятые с той же целью, что и прокимен, для предварения чтения из священных книг. Разница только в том, что стихи псалмов, составляющих прокимны, предварят или ветхозаветные чтения (паримии), или новозаветные (Апостол и Евангелие) на вечерне, утрени или на часах. Аллилуарий же поется только на литургии и он только тогда предваряет собой евангельское чтение, когда перед ним было чтение Апостола. Это стих псалма с прерывающим его аллилуйя (откуда и название), который связывает чтение Апостола с чтением Евангелия. Скабалланович говорит: Кроме “аминь,” это единственное еврейское выражение, которого не дерзнула коснуться рука переводчика, оставив его и в тех звуках, в которых оно вдохновлено Богом; от него веет потому духом глассолалической таинственности, вызывающей его применение, например, в таинстве крещения.

История этого песнопения говорит, что оно введено было очень рано и в римо-католической церкви<sup>23</sup>. К пению аллилуйя на Западе стали потом присоединять и особые гимны, “секвенции” или же “лауды”<sup>24</sup>. На Востоке уже в VII веке поются аллилуарии в Иерусалимской церкви, точно так же и в Александрийской литургии ап. Марка. Нынешние воскресные аллилуарии, по-видимому, уже вполне установились к XII веку по Евергетидскому типу. Все восточные православные общины, кроме коптов, знают тоже употребление на литургии перед чтением Евангелия этого аллилуария.

## Причasten.

Причasten или “киноник” — это стих какого-либо псалма, который поется во время причастия священнослужителей в алтаре. Это — древнейшая традиция, общая как западным литургиям, так и некоторым восточным, например несторианской, литургии ап. Фаддея и Мария, литургии ап. Иакова, коптской литургии. Напев его торжественно-медленный, соответствующий таинственному моменту причащения клириков.

## Полиелей.

Полиелей, т.е. “многомилостивый,” есть техническое выражение нашего богослужебного устава, применяемое к двум псалмам (134-135), поемым на торжественной праздничной утрени после кафизм и седальнов с их назидательными чтениями из свв. отцов и перед чтением праздничного или воскресного Евангелия. Назван он так потому, что говорит о тех великих милостях, которые Бог посылает в многотрудной и бурной жизни Израильского народа, в частности, во время исхода из Египта, во время странствования по пустыне и т. д. В приходских церквях, в которых устав не блюдетя, полиелей поют на всякой воскресной утрени, причем обыватели называют его “Хвалите,” что совершенно неправильно, так как под “хвалитными” псалмами понимаются псалмы на утрени после канона и перед славословием. По уставу полиелей поется, вместо “непорочных,” только в известные периоды года, а именно: от 22 сентября по 20 декабря и от 14 января до недели сырной. Термин “полиелей” известен Иерусалимскому канонарю VII в., но неизвестно в каком смысле. Потом он вошел и в другие типики с разными ограничениями и уставными замечаниями.

## Непорочны.

Непорочны — литературный термин для обозначения одной из кафизм Псалтири (17-й) или, иными словами, 118-го псалма, целиком составляющего эту кафизму. Псалом начинается словами “Блаженны непорочные в путь, ходящие в законе Господни...” По этому слову и весь псалом получил свое наименование. Он в течение церковного года занимает очень важное место. В обычные периоды года он должен стихословиться в субботы на утрени; он поется и на воскресной утрени, когда

<sup>23</sup> Папа Дамас, т.е. IV в.

<sup>24</sup> По мозарабскому чину.

не положен полиелей, т.е. в большую часть года; он исполняется на парастасах, на отпеваниях и т. п. Он, в отличие от всех прочих кафизм Псалтири, делится не только на три части (славы), но, кроме того, словом “среда” в середине второй славы, разделяется на две части, так как на некоторых заупокойных службах он исполняется не в три приема, а только в два. Издавна эта кафизма Псалтири имела особое назначение в богослужении, придавая ему особую торжественность. Она занимала видное место в уставе Великой церкви в Константинополе в X веке для воскресной утрени; по Студийскому уставу она исполнялась только в субботы. Знали ее и Иерусалимские типики. Отсюда и выражение “тропари по непорочных,” то есть поемые после этой кафизмы. Это на заупокойных службах тропари “Святых лик обрете источник жизни” с припевами 118-го псалма “Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим,” а на недельной утрени “Ангельский собор” с теми же припевами.

Есть еще три термина нашего устава, которые надо уяснить для правильного понимания нашей гимнографии, а именно: “Самоподобен,” “Самогласен” и “Подобен.” Особливо часто в богослужебных книгах встречается это последнее выражение — “подобен,” причем всегда с добавлением: “подобен “Доме Евфрафов” или “подобен “Красоте девства” и т. д. Это все обозначения метрических и мелодических особенностей песен. Кроме того, что песнопение может быть пето на один из 8 гласов или главных ладов, причем в границах каждого гласа есть свои особые мелодии для тропарей, для стихир, для ирмосов, для прокимнов и т. д., песнопение может иметь и свои особые метрические и мелодические особенности в границах того же тропарного или стихирного напева. При этом надо именно различать эти три типа метрических подразделений.

### Самоподобен.

— *αὐτόμελον*

Это — песнопение, которое имеет свои собственные способы метрики и мелодии и не пользуется метрикой или мелодией какой-либо иной песни, но, наоборот, является само метрическим и мелодическим примером для иных песнопений.

### Самогласен.

— *ἰδίόμελον*

Это — такое песнопение, которое само не пользуется чужими способами метрики или мелодии, заимствованными от других песнопений, но и другим не служит прототипом, образцом.

### Подобен.

— *προσόμοια*

Это — такое песнопение, которое само не служит образцом, но пользуется другим песнопением “самоподобным” образцом для себя. Иными словами, “подобны” тем или иным песнопениям (напр. стихире “Доме Евфрафов”) являются наиболее безличными и зависимыми из всех. Самый индивидуальный тип — это тип самогласна.

Примером сказанному может послужить такой случай из богослужебных книг. Под 23 декабря на утрени “на хвалитех” значатся стихирь гл. 6 “подобен: Ангельские предыдите”; самое песнопение “Ангельские предыдите” находится в службе 20-го декабря на утрени, на хвалитех с таким обозначением: “Творение Романа певца. **Самоподобен.**” Это значит, что стихирь 23-го декабря на хвалитех, **подобные** “Ангельские...” надлежит петь по метрическому и мелодическому образцу этого **самоподобна** “Ангельские.” Вот их текст:

Самоподобен: Ангельские предыдите силы, иже в Вифлееме уготовайте ясли, Слово бо рождается,	Подобен: Ангельские. Предопределенное Отцем прежде век, и проповеданное пророки в последняя, таинство явися, и Бог вочеловечися,
--	---

Мудрость происходит, Приемлет целование Церковь На радость Богородицы, Людие рцем, Благословен пришедший, Боже наш, слава Тебе.	плоть прием от Девы, зиждется несозданный волею, сый бывает, Царь Израилев, Христос приходит.
--	---

Для греческого оригинала здесь должно было быть строгое соответствие не только мелодии, но и **метрики**, что, само собою разумеется, не могло сохраниться в славянском переводе, почему наши подобны соответствуют самоподобным только по мелодии. Еще пример из того же предпразднства:

Самоподобен: Доме Евфрафов Граде святыи, Пророков славо, Украси дом, В нем же божественный рождается	<i><b>Подобен: Доме Евфрафов</b></i> Грядет Христос Лукавого сокрушити, Сущие во тме просветити, И разрешити связанные, Предусрящим <b>того</b> .
--	--

### III. История Церковного Песнетворчества и Песнописцев.

История православного церковного песнетворчества делится учеными обычно на три периода:

- подготовительный, до V века,
- расцвет церковной поэзии в V-VII вв. и
- период преобладания канонов с VIII века и до наших дней.

Это деление, как и всякая попытка вставить живое развитие в рамки периодов, страдает схематичностью и некоторой искусственностью, но для схоластических и педагогических целей приходится мириться с подобной условностью.

#### 3. Первый Период. Подготовительный (I-IV вв.).

**К**асаясь истоков православной церковной поэзии, приходится напомнить сказанное о той связи, которая существовала в быту первых христиан с ветхозаветным храмом и синагогой, и иудейских корнях христианского богослужения. Они гораздо глубже, чем обычно принято думать. Псалмический и вообще библейский песенный материал занимал в нашем литургическом обиходе исключительное место. Храм не перестал быть центром религиозной жизни первых поколений христиан, как это явствует из Деяний Апостолов и Посланий ап. Павла. Да и нельзя себе вообще представить, чтобы какой-то резкий и внезапный разрыв между апостолами и иудейской средой мог произойти сразу после Вознесения Господа и Сошествия Святого Духа. И даже после совершившегося отделения христианства от иудейства, ветхозаветные воспоминания продолжали очень долго жить в умах и сердцах тех, чьи предки по крови были иудеями, а духовные предки таковыми и остались. Весь дух и пафос Ветхого Завета целиком были восприняты христианами, и этим жили, этим дорожили.

Напоминая сказанное о новозаветных песнях, вошедших в наше богослужение<sup>25</sup>, укажем и на слова ап. Павла о “псалмах и поучениях”<sup>26</sup> и “псалмах, славословиях и песнопениях духовных”<sup>27</sup>. Для истории ранней церковной поэзии необходимо всегда помнить о том харизматическом настроении первохристианской общины, жившей благодатными дарами Святого Духа, пророческой экзальтацией и вдохновением. Расплавленность и экстатическая духовность той эпохи не позволяют даже думать о каких-либо записях, рукописных памятниках, заранее заученных текстах своих пророчески настроенных “учителей” и поэтов. Никакая заостренность быта не была мыслима. Все текло, все горело, все было воодушевлено новой, иной жизнью, отличной от стихий этого мира, обычаев среды и какой бы то ни было успокоенности. Поэтому понятно, что наши сведения о той поэзии не только скудны, но почти ничтожны. Свидетельства о том имеются, и не мало, но памятников этого поэтического творчества почти нет.

“Дидахи” и “Апологии” св. муч. Иустина Философа говорят о том, что в литургических собраниях пророки и священнослужители “благодарили (т.е. возносили ими же составленные благодарственные, евхаристические молитвы) сколько могли,” “сколько было сил у них.” Эти харизматические гимны, не дошедшие до нас, были вероятно ничем не ниже по своей силе и поэтическому достоинству, чем пророческие обличения Исаии и Иеремии, чем псалмы Давида и благодарственная пророческая песнь Захарии при рождении “пустыннлюбной горлицы,” Крестителя Иоанна.

Поэтому совершенно неверно мнение некоторых ученых (Фредерик Озанам), что христианство в первые годы своего существования не могло терпеть поэзии, фантазии и “фикции,” будучи крепко привязано к фактам, догматам и определенным истинам. Поэзия, якобы, появилась только после Миланского эдикта. Никак нельзя согласиться с этим, ибо первохристианство совершенно не имело догматического вкуса, оно чуралось отвлеченностей и необходимости философствовать, с одной стороны, и в то же время оно не было привязано к фактам, так как все вещи и явления мира сего были для него чем-то преходящим и не стоящим внимания. Оно, не имея здепребывающего града и взыскуя грядущего, было всецело устремлено в иной мир, и это устремление очень способствовало указанному харизматическому и пророческому настроению. Кроме того, и самые факты и свидетельства говорят обратное. Согласно Озанаму, первые христиане говорили прозой и только прозой. Указанные же памятники<sup>28</sup> и ряд иных свидетельств говорят о другом, как раз обратном. Приведем только некоторые.

Так называемое 1 послание к Коринфянам св. Климента Римского в своей значительной части содержит<sup>29</sup> вдохновенный гимн, обращенный к Богу, полный поэтической силы и красоты. В известном “Послании к Диогнету” есть отрывок поэтического содержания. Плиний Младший говорит о собраниях христиан, воспевающих гимны Христу как Богу. Весьма примечательно так наз. “Слово Иудея и Христианина,” прочитанное на соборе 787 г. и ведущее происхождение от времен первохристианских. Это — апокрифический гимн, якобы воспетый Христом перед страданиями. Вот его текст в переводе с греческого оригинала:

*“Прежде чем. Иисус был схвачен нечестивыми и принявшими закон сатанинский иудеями, он собрал нас всех и сказал: “Прежде чем Я буду им предан, воспоем песнь Отцу, а потом мы пойдём.” Тогда Он собрал нас в круг и, держа за руки и стоя в середине. Он сказал: “Отвечайте Мне “аминь.” И Он начал петь и сказал:*

*“Слава Тебе, Отче,” — а мы все, вокруг Него  
стоя, воскликнули “аминь.”*

*Слава Тебе, Слове. Слава Тебе. благодать. Аминь.*

*Слава Тебе, Дух. Аминь.*

<sup>25</sup> Песнь Богородицы, песнь Захарии, песнь Симеона Богоприимца

<sup>26</sup> 1 Кор 14:26

<sup>27</sup> Еф 5:19.

<sup>28</sup> Дидахи, Иустин, Послания ап. Павел

<sup>29</sup> Гл. 59—61

*Слава Тебе, Святой. Слава Славе Твоей. Аминь.  
Хвалим Тя, Отче.  
Благодарим Тебя, о Свет, в котором не пребывает  
тьма. Аминь.  
Я говорю Тебе о Том, за Кого мы благодарим:  
Я хочу быть спасен и хочу спасти. Аминь.  
Я хочу быть свободным и освободиться Я хочу. Аминь.  
Хочу разуметь, будучи всецело умом. Аминь.  
Хочу омыться и омываться. Аминь.  
Благодать нами хороводит, Я хочу водвориться,  
ликуйте все. Аминь..  
Ликуйте таким образом с нами, возлюбленные....”*

Выше было говорено о свидетельстве Филона и гимнах терапевтов, вечерних псалмах и утренних. Таковы памятники и свидетельства I—II веков.

Климент Александрийский говорит о существовавших в его время “гимнах и песнопениях (одах)”<sup>30</sup> и о “застольных гимнах и псалмах”<sup>31</sup>. Свидетельства о гимнах находим и у Оригена, св. Григория Неокессарийского, в мученических актах, в “Апостольских Постановлениях”<sup>32</sup>. В 269 году Антиохийский собор упрекал Павла Самосатского за употребление гимнов, не заимствованных из Псалтири, но позднейшего происхождения<sup>33</sup>. Приводимые кардиналом Питра пасхальные песнопения исследователь Леклерк приписывает очень седой древности. Это: “Пасха священная нам днесь показала, Пасха нова, святая, Пасха таинственная ... и т. д..”

По-видимому, одним из древнейших гимнов христианского песнетворчества, до нас дошедшим в записанном виде и до днесь в церкви употребляющимся, является известное “Свете Тихий...” В славянских часословах оно надписывается именем патр. Софрония Иерусалимского (+ 638 г.), но св. Марк Ефесский его приписывает св. муч. Афиногену (+ 311), а св. Василий Великий говорит, что неизвестно кто автор гимна “поем Отца и Сына и Св. Духа.” Это, как говорит Скабалланович, типичная христология II—III вв. О ее древности свидетельствует то, что она потеряла имя автора. Эта песнь имеет сродство с песнопениями агап в древних эфиопских церковных постановлениях. Во всяком случае, бесспорно, что “Свете Тихий\* приводится в Александрийском кодексе Библии V века, то есть по времени Софрония Иерусалимского. Приводим, кстати, и перевод Скабаллановича:

*“Ты, Христе, свет тихий (в виду вечера)  
святых славы (нестерпимой для нас грешных)  
бессмертного (в противоположность закату солнечному  
и истощанию Христа в крестной смерти)  
Отца небесного, святого блаженного, Иисусе Христе,  
Пришедшие на запад солнца (доживши до заката)  
видевшие свет вечерний, поем Отца, Сына и Святого Духа. Бога.  
Достоин еси во вся времена (а не только вечером)  
пет быти гласы преподобными (более нас подходящими)  
Сыне Божий, живот дающий,  
(почему) благодарный мир Тебя славит.”*

<sup>30</sup> Педагог, II, гл. 4.

<sup>31</sup> Строматы VII, гл. 5.

<sup>32</sup> Памятник IV века.

<sup>33</sup> “Евсевий, Церк. Ист. VII, гл. 30.

Св. **Григорий Богослов** в своей полемической против ариан деятельности много писал не только бесед и посланий, но особенно много составлял поэтических произведений. Это был по преимуществу богослов-поэт. В его поэмах находим много выражений, которые потом, так или иначе, были использованы в нашей литургической гимнографии. Например: его беседа на Пасху начинается словами: “Воскресения день, начало блаженства, просветимся торжеством, друг друга обьемем, рцем: “братие”... Эта фраза взята Дамаскиным в его пасхальные стихиры. За сим, св. Григорий в той же беседе говорит: “Вчера спогребохся Тебе, Христе, совосстаю днесь Тебе...” что также было использовано Дамаскиным в его пасхальном каноне. Тот же св. Григорий вещает: “О Пасха, великая и священная, Христе. О мудрость, сила Божия...,” что в том же каноне Дамаскина встречается. Знаменитая беседа св. Григория Богослова на Рождество начинается словами: “Христос рождается, славите. Христос с небес, срящите. Христос на земли, возноситеся...,” что, как известно, взято за начальные слова ирмосов Рождественского канона.

Выше было указано о “Пире десяти дев” св. Мефодия Олимпийского, весьма искусственном и мало удачном подражании пиру Платона, в каком произведении св. Мефодий влагает в уста своих дев известный уже нам гимн в честь девства “Ипакои.”

К тому же времени, т.е. к IV веку, следует отнести появление акростишных гимнов. Как известно, акростихи или краегранесия стали искусно употребляться позднейшими византийскими писателями в их канонах.

Нельзя не отметить к тому же времени появившуюся и сильно развивавшуюся гимнографию гностиков и иных еретиков. В произведениях Оригена<sup>34</sup> и в “Философуменах” Ипполита<sup>35</sup> находим любопытные отрывки письменности офитов, употреблявшихся, по-видимому, в их молитвенных собраниях. Маркиониты, гностики Василии, Валентин и Вардесан были авторами распространенных литургических гимнов. Последний из них с сыном Гармонием составили целую Псалтирь в 150 псалмов.

В противовес еретическим поэтам действовал и св. **Ефрем Сирии** (323-378) в Едесской области; ему приписывается 27 гимнов в честь Богоматери, 52 гимна о Церкви и 87 гимнов о вере<sup>36</sup>. Его гимны и теперь поются сирианами.

Таким образом, можно сделать вывод, что в первый период развития нашей церковной поэзии она была под влиянием харизматических настроений и, следовательно, не стремилась к закреплению каких бы то ни было форм и памятников своего творчества. По содержанию это были гимны восторженно-профетического характера или эсхатологического настроения. Что касается тех сохранившихся фрагментов литургических творений в виде отдельных молитв, вошедших в крещальные или евхаристические чины<sup>37</sup>, то они свидетельствуют о стремлении провести благодать Божию для освящения всей жизни, для непосредственного приобщения к источнику благодатных даров, и мало содержат в себе догматических идей и отвлеченных построений, как это будет иметь место в последующие эпохи. Гонения и связанные с этим мученические подвиги только способствовали такому настроению литургического творчества.

## 4. Второй Период — Расцвет Поэзии (V-VII Вв.).

Этот период отличается появлением ряда песнописателей, оставивших более или менее заметный след в истории поэзии (Анатолий, Софроний, Сергий и др.) и особенно исключительной по своему значению фигуры Романа Сладкопевца, давшего совершенно новый тип песнетворчества в виде

<sup>34</sup> “Против Цельса”, VI, 31.

<sup>35</sup> V, 10

<sup>36</sup> Согласно **Ассемани**, “Библиотека”, т I, стр 59

<sup>37</sup> Литургия II и VIII книги Апостольских Постановлений, молитвы **Серапионова евхология** IV века и им подобные

кондаков. Этот тип поэзии несомненно повлиял на позднейших писателей, но не удержался в практике. Скоро начался этап в истории литургического творчества, для которого тип поэзии Романа был слишком изыскан. Началось искание в иной области.

Характерным для второго периода нашего литургического песнетворчества признаком является, как указывают его историки<sup>38</sup>, немалое влияние еретической поэзии. Это было уже замечено при изложении истории первого этапа. Не должно вообще смущаться тем, что влияние еретического творчества оставило свои следы в православной церковной жизни. В противовес еретикам появились православные поэты, частью заимствовавшие методы первых, частью искавшие новых путей. Точно так же, как это будет явствовать из истории праздников, неоднократно праздники еретические или подчас даже языческие способствовали возникновению и развитию православных праздников.

Кроме сказанного, нужно указать еще на одно обстоятельство, влиявшее на церковную поэзию, а именно — развитие монашества. Оно появилось уже в первом периоде, но гораздо больше удаленное от мира и от него бежавшее, оно тогда мало влияло на церковную культуру. В рассматриваемом периоде монашество, вместе с развитием монофизитства, выходит на арену деятельности. Известно, что собор Халкидонский выносит ряд правил, регулирующих жизнь и влияние монашеской стихии на церковный быт. Монашество стало к тому времени уже настолько крупною силою, что с нею нельзя было не считаться. Но любопытно, что в этом, втором периоде, монашество еще не есть созидательная культурная сила в области церковного песнетворчества. Наоборот, оно старается даже, может быть и бессознательно, тормозить движение творческих сил в этой области.

В IV—V веках монашество египетское, например, шло двумя наметившимися путями: анахоретским и общежительным. Это намечает и два типа жизни, два типа спасения, два типа и отношения к личности. Эти два типа остались и на всем протяжении истории монашества и ярко обозначились как в монашеском царстве — Афоне, так и в России, в Греции и на всем Востоке. Путь анахоретский — путь индивидуальный, впоследствии изменившийся в тип идиоритмических монастырей; путь общежительный — путь коллективный, менее яркий для личности, ее в значительной мере подавляющий, но зато более сильно организованный для церковного строительства; это — путь массового устройства монашеского спасения. В анахоретских монастырях больше свободы; в киневиях господствуют эпитимии и подчинение личного начала коллективной силе монашества. Самым суровым направлением в монашеском устройении надо признать сирийское иночество с его исключительными путями спасения в виде столпничества. В Палестине были тоже такие линии более сурового монашеского пути в виде “спудеев,” ревнителей, усердствующих.

Монашеский мир, выходя из своего уединения, не мог не соприкоснуться с живой струей мирской жизни, с ее растущими вкусами и требованиями, с ее развивающейся культурой. При этом соприкосновении не могли не происходить недоразумения и, может быть, даже столкновения. Характерен поэтому приводимый Леклерком пример из житийной литературы египетского монашества. Ученик аввы Памвы, придя в Александрию, услышал пение тропарей в Великой церкви, для него необычное, более красивое, чем монотонное, монашеское, пустынное. Памва приказал придерживаться более традиционного в монашеском быту пения, а это “городское” запретил. Александрия, следовательно, вводила какое-то новое направление в гимнографии. Это подтверждается и удивлением преп. Кассиана Римлянина<sup>39</sup> тем новшествами, которые он там находил. Весьма занимательна также и приводимая Леклерком же подробность из монашеского быта того времени. При пении монахов в келий своего правила диавол легко может его прельстить и погубить мирским пением, более модулированным, более замысловатым и витиеватым, но и более опасным, ядовитым для его спокойствия, следовательно и спасения. Справедливо поэтому говорит Крумбахер о наличии двух течений в гимнографии той эпохи: течения консервативного и более творческого. Подтверждение тому он

<sup>38</sup> Крумбахер, Леклерк, Миркович, Скабалланович.

<sup>39</sup> Установл. кн. II, гл. V—VI.

находит в постановлениях Антиохийского собора предыдущего периода (370 г.), запрещавшего составление новых песнопений. “Пение новых песнопений — говорит упомянутый ученый — было опасной для спасения души роскошью.” Любопытно поэтому сопоставить этот взгляд на песнетворчество, взгляд узко-аскетический, ригористический, исключая монашескую среду из строительства нового круга церковной культуры, со взглядом позднейшим, прорвавшим этот запрет и давший именно в монашеской среде знаменитых поэтов и творцов нашей гимнографии и литургики. Школы студитов, савваитов в Греции, Ресавская школа в период последнего сербского “ренессанса,” наши лаврские и валаамские и прочие напевы — все это продукт расцвета именно монашеского творчества.

Переходя к отдельным именам этого второго периода, надо упомянуть следующих наших писателей.

Имп. **Юстиниан** (527-565) является по преданию автором гимна “Единородный Сыне и Слове Божий...,” вошедшего в церковное употребление и занявшего очень прочное место в литургии<sup>40</sup>. Это объясняется в значительной степени авторитетом самого автора, а также и тем, что гимн этот является как бы неким символом веры, исповеданием православного вероучения против еретиков.

Некоторые ученые<sup>41</sup> считают, что Константинопольский патриарх Анатолий (+ 458) является автором так наз. “анатолиевых” или восточных стихир. Но, как было выше указано, стихирны эти все не “анатолиевы,” а “восточные,” так как приняты были в некоторых восточных типиках. Во времена патр. Анатолия такого рода песнетворчества еще не было.

Кроме того ряд стихир на некоторые праздники приписываются некоему иному Анатолию, но это не патриарх Константинопольский, а игумен Студийский IX века.

Оставляя в стороне упоминаемых Крумбахером малоизвестных поэтов этого периода Анфима, Тимоклея, Маркиана, Иоанна монаха, Сета и Авксентия, произведения которых или совершенно не сохранились, и сами они остались только в воспоминаниях современников, или имеются в незначительных фрагментах, перейдем к наиболее крупному поэту этой эпохи и, может быть, даже самому крупному по силе поэтического дарования, песнопителю греческой церкви, Сладкопевцу Роману.

**Роман Сладкопевец** или Мелод с полным правом считается “величайшим поэтом византийского времени” (Крумбахер), или, как его называл Буви, “Пиндаром ритмической поэзии.” Его историческая судьба поистине трагична. Создавая в церковной поэзии совершенно особый тип песнопений, отличаясь невероятной плодовитостью и сияя в свое время исключительно ярким светом, он потом не только должен был уступить свое место в церковной поэзии, будучи вытесненным пришедшим ему на смену иным типом песнетворчества, канонами, но и сам был совершенно забыт. Объяснить это явление довольно трудно, так как личность Романа и все значение его поэтического творчества еще не нашло своего исследователя. Очень вероятно, что в смене типов церковного песнетворчества значительную роль сыграла большая доступность нового типа — канонов — и меньшая требовательность художественного вкуса церковных масс, которые эти каноны возлюбили больше, чем более вдохновенные и более трудные, благодаря своей изысканности, кондаки. Во всяком случае, историческая судьба Романа, как поэта, очень печальна. Правда, благодаря открытию Питра, трудам Мааса, Криста, митр. Софрония Евстратиадиса и др. Роман Сладкопевец вошел так сказ. теперь в моду, и им все больше интересуются; но, конечно, это интерес только научный, а творчество его, его бессмертные кондаки умерли для церковного употребления. Реставрировать это невозможно и бесполезно, как и всякая реставрация. Они могли бы возродиться, если бы это исходило органическим путем, от соборного творческого начала церковной жизни.

Исторические сведения о личности Романа более чем скудны. Известно только, что он был родом из Сирии, из города Мисиан<sup>42</sup>. Национальность его, бесспорно, греческая, что явствует из его

<sup>40</sup> На всех без исключения литургиях византийского типа, кроме, конечно. **Преждеосвященных** Даров, эта песнь поется независимо от степени праздника, то есть и в будние дни. и в малые и великие праздники.

<sup>41</sup> В том числе и **Миркович**

<sup>42</sup> Или **Миасин**, или **Эмессы**, то есть теперешнего **Хомса**

стиля и прирожденного знания этого языка. Встает вопрос о времени его поэтической деятельности. Известно, что он был пресвитером в Царьграде в церкви Богородицы ἐν τοῖς Κύρου, куда он пришел диаконом в царствование импер. Анастасия. Встает вопрос, о каком именно из императоров, носивших это имя, идет речь, Первом или Втором. Среди ученых Крист, Функ, Якоби, Леклерк стоят за царствование императора Анастасия II Артемиос (713-716). Буви выдвигает мнение о периоде между обоими тезоименными императорами. Но после серьезной критической работы над языковыми особенностями, грамматическими, синтаксическими и метрическими аномалиями творчества Романа Сладкопевца и самого содержания его кондаков и иных произведений, такие, как Питра, Стевенсон, Васильевский, Крумбахер и Евстратиадис решительно высказались за эпоху Анастасия I (491-518).

До открытия кардиналом Питра больших сборников кондаков и иных поэм Романа, его считали автором рождественского кондака “Дева днесь Пресушественного...” и, может быть, еще нескольких песнопений, надписанных в богослужебных песнопениях его именем. Но после трудов Питра и Крумбахера стало ясно, что Роману принадлежит гораздо больше творений. Как уже было указано, ученый кардинал нашел в московской и корсиниевской рукописи ряд совершенно неизвестных поэм, принадлежавших Сладкопевцу. Его работу продолжал Крумбахер и дополнил. Нельзя не упомянуть с благодарностью большую работу митр. Софрония Евстратиадиса, который, основательно изучив книгохранилища Афона, Мюнхена, Вены, Ватикана и др., нашел ряд еще совершенно неизвестных кондаков и гимнов этого поэта. Его работы о Романе проливают очень интересный свет на творчество Романа. Между прочим, он дает интересное объяснение некоторым метрическим аномалиям в песнопениях Романа, на которые уже давно обращали внимание, но не умели объяснить. Оказывается, что не только длина слогов имела значение для Сладкопевца, но, будучи и поэтом и мелодом, то есть музыкантом, он подчинял свое стихосложение не только законам метрики, но и мелодическим музыкальным требованиям.

Проф. Миркович говорит о творчестве этого поэта так: “В ритме его слов мы ощущаем как в этом ритме бьется сердце, наполненное ведениями святых явлений и предметов. В однообразном материале поэт находит все новые и новые стороны, которые он и воспекает и словами своими рисует красоту добра и святости. Слова его стихов нанизываются, как капли, падающие из бездонного источника. Его песнопения — совершенство богослужебных песен: он пластичен, содержателен и способен своим полетом поднять душу слушателей, а глубиной ощущения и возвышенностью языка он далеко превосходит всех других поэтов. Греческая церковная поэзия нашла в нем свое совершенство.”

Предание говорит, что Романом было составлено до 1000 кондаков. Нечего и говорить, что это число преувеличено. Однако, кардиналом Питра найдено в разных рукописях до 30 кондаков с именем этого поэта. В настоящее время в богослужебных книгах с достоверностью сохранился кондак с икосом на Рождество Христово; можно также предполагать, что большинство кондаков с икосами на великие праздники также принадлежит перу Романа. Кроме того, его именем надписываются “хвалитные стихиры” 20 декабря. Митрополит Софроний Евстратиадис считает, что ряд кондаков или, точнее, отдельных строф из великих кондаков Романа сохранились в наших печатных богослужебных книгах под видом седальнов. Он приводит их немало, в том числе, например: (из Октоиха) “Гроб Твой, Спасе...,” “Жены ко гробу...,” “Благообразный Иосиф...,” “Мироносицам женам...” и другие, всего до 17 седальнов-кондаков; (из Пентикостария) седален недели Мироносиц и много из Триоди и Миней; многие вошли под названием Светильнов. В частности, и пасхальные песнопения “Во гробе плотски, во аде же с душею...,” “Яко живоносец, яко рая краснейший...,” “Плотию уснув...” и некоторые светильны из Пентикостария также принадлежат Роману Сладкопевцу. Ученому греческому митрополиту это удалось установить благодаря акростихам, сохранившимся в упомянутых песнопениях и по разным указаниям в рукописных богослужебных кодексах, которые он исследовал в разных греческих монастырских и европейских книгохранилищах.

Патр. **Сергий** Константинопольский известен, как автор акафиста Божией Матери, составленного около 626 года. Как было указано выше, его авторство оспаривается, но, по-видимому, здесь

больше действует нежелание считать автором столь православного произведения патриарха, скомпрометировавшего себя защитой монофелитской ереси, чем какие-либо более серьезные научно-критические основания.

Св. **Софроний** Иерусалимский (+ 638), известный по борьбе с монофелитами, вошел в историю церковной поэзии и как автор ряда песнопений. Следует упомянуть его:

1. Самогласны на Царских Часах Рождества Христова;
2. Самогласны на Царских Часах Великого Пятака;
3. Стихиры на Великом Освящении воды;
4. Молитва на Великом Водоосвящении “Троице Пресущная, Препоблагая....”

Греческие богослужебные книги приписывают ему весь чин водоосвящения, что более, чем сомнительно; так же точно, после работ Криста и Параникоса, доказано, что Софронию не принадлежат ряд канонов и трипеснцев, ему ранее приписывавшихся. Их следует считать произведениями Иосифа Песнописца.

Весьма возможно, что Софроний принял участие в редакции Типика св. Саввы Иерусалимского, но не составил его целиком, как это раньше предполагалось.

## 5. Период Третий — Преобладание Канонов (с VIII Века).

Этот этап в истории церковного песнетворчества, как явствует, характеризуется преимущественно введением новой формы богослужебных песнопений — канонов. Кроме того, писатели этой эпохи составили много стихир, тропарей, светильнов. О самом каноне, как типе песнопений, было сказано выше; надо помнить об его связях с библейскими песнями.

Первый, кто начал составлять каноны, был св. Андрей Критский. До него или не было вообще полных канонов, а только отдельные песни, 8-я и 9-я обязательно и какая-либо еще; а самое писание песней канона, как развитие и добавление к библейским одам, было не известно Церкви. Во всяком случае, св. Андрею Критскому принадлежит честь изобретения нового облика церковной поэзии и, надо сказать, он является и самым замечательным по содержанию и умению применять формы канона к этому содержанию.

В этом периоде обычно различают три направления или три школы песнописания:

*Савваитое,  
Студитов и  
Итало-греков.*

Кроме того есть ряд поэтов, которые ни к каким школам отнесены быть не могут.

Первая группа, Савваитов, тесно связана с монастырем св. Саввы Иерусалимского, с возникшим там типом пустынножизненно-общественного монашеского быта, с знаменитым Типиком св. Саввы. Вторая, Студиты, не менее тесно связана с другим знаменитым в истории Византии монастырским центром, с обителью преп. Феодора Студита в Константинополе, с Типиком его имени, с борьбой за иконопочитание, с борьбой вокруг патриархов Фотия, Игнатия. К Итало-грекам принадлежит ряд поэтов из областей Великой Греции, преимущественно группировавшихся около Сиракуз. Спасаясь от преследований иконоборческих императоров, они развивали свою деятельность в этих местах.

По содержанию и формам песнетворчества Студиты больше известны, как авторы аскетико-моральных песнопений, трипеснцев Постной Троицы, разных умиленных тропарей и седальнов, песнопений в честь Богоматери, нарочито же Крестобогородичных и под. Савваитам принадлежат по преимуществу каноны на великие праздники и их предпразднества, стихиры на эти праздники. При

этом некоторые авторы больше оттеняли догматически-отвлеченную сторону события, а другие раскрывали внутренне-субъективную сторону их.

Из авторов этого периода упомянем следующих.

### Школа Савваитов.

На первом месте, бесспорно, должен быть поставлен св. **Андрей Критский**<sup>43</sup> или **Иерусалимский**<sup>44</sup>. Года жизни его: 650-726. Его перу принадлежат:

1. Великий Канон, читаемый в первые четыре дня Великой Четырдесятницы и на утрени четверга V седмицы Поста. Великим назван потому, что содержит до 250 тропарей. Это самое знаменитое его произведение и его можно считать одним из самых лучших творений мировой литературы.

2. Трипеснцы на Повечерии Недели Ваий, равно как и Трипеснцы в первые четыре дня Страстной Седмицы.

3. Каноны на Лазареву Субботу, в неделю Жен Мироносиц, на Рождество Богородицы, на св. Иоанна Крестителя и др.

4. Самогласные стихиры на Рождество Христово, Воздвижение, Сретение, Петров День и ев. Андрея Первозванного.

Св. **Иоанн Дамаскин** (+ 745) — не менее знаменитый поэт, чем Андрей Критский. Если Андрей явился первым гимнографом в области канонов, то св. Иоанн Дамаскин в этом направлении сделал большие шаги. Он гораздо плодовитее св. Андрея. Каноны его, как это уже указывалось, короче Андреевых: он не выдерживает числа тропарей в песнях, как это делал Андрей; он удаляется и от библейских тем; он свободнее в выражениях; он заимствует часто из творений св. Григория Богослова; по форме он известен как любитель классической поэзии. Ему принадлежат знаменитые три канона в форме ямбических триметров, очень трудных для понимания, витиеватых. Нельзя ему приписать составления всего Октоиха целиком, как это раньше делалось, просто потому, что ряд песнопений в нем надписаны именами других авторов<sup>45</sup>, а также потому, что стиль Октоиха вовсе не одинаков, не выдержан и изобличает разных составителей. Дамаскину принадлежат:

Каноны на Рождество Христово, Богоявление, Пятидесятницу (ямбические триметры),

2. Каноны на Пасху, Вознесение, Преображение, Благовещение, Успение, на памяти свв. апостолов и святителей: Василия Великого, Григория Нисского, Ипполита, Епифания, Златоуста и многих преподобных и мучеников, в частности — канон в честь преп. Романа Сладкопевца.

Св. **Косьма**, еп. Маиумский (в Финикии), известный еще под именем Иерусалимского или Агиополита, так как долгое время вместе с Иоанном Дамаскиным провел в Иерусалимской Лавре св. Саввы. Умер около 743 года. Ему принадлежат:

- Каноны на Успение Богоматери, на Рождество Христово, на Воздвижение, Сретение, Богоявление, Преображение, Пятидесятницу и в особенности замечательный канон на Вход Господень в Иерусалим.
- Вообще же он вместе с Дамаскиным писал упомянутые каноны на великие праздники так, что каноны одного дополняли каноны другого; один давал внутренний смысл события, другой же повествовал о его внешних особенностях.
- Трипеснцы на первые дни Страстной седмицы.
- Канон на Великий Четверток, замечательный по мыслям и форме.
- Четверопеенец на Великую Субботу, впоследствии дополненный до объема девятипесенного канона.

<sup>43</sup> По имени своей архиерейской кафедры.

<sup>44</sup> По своему происхождению из Лавры **Саввы** Иерусалимского.

<sup>45</sup> Павла Аморийского, Льва Мудрого, Иосифа **Гимнографа** и др.

- Каноны на дни: св. Григория Богослова, Иосифа Обручника, Давида царя, вмуч. Георгия и др.

Св. **Стефан** Савваит (VIII в.) написал каноны на: Обрезание Господне, преп. Кириака Отшельника, преп. отцов, избитых в обители св. Саввы.

**Сергий** Агиополит, современник царя Феофила (829-842), хотя и не является “савваитом” в настоящем смысле этого слова, но по времени и по своему палестинскому происхождению может быть причислен к той же группе. Он написал:

Стихиры на Рождество и на Введение Пресвятой Богородицы.

## Школа Студитов.

Основанный в V в. римским патрицием Студием монастырь в Константинополе, ставший центром духовной жизни и особенно прославившийся во время иконоборческих смут, дал целую школу церковных поэтов и мелодов. Наибольшую известность приобрел игумен этого монастыря преп. **Феодор** (+ 826)

Предание приписывает ему составление Постной Триоди, что может быть принято только с известными оговорками. Во всяком случае, его участие в составлении этой богослужбной книги бесспорно. Ему принадлежит ряд канонов и трипеснцев в Триоди. Так, например, каноны в субботу мясопустную и сырную, заключающие в себе даже и вторые песни, канон на неделю мясопустную.

Кроме того, ему принадлежат четверопеснцы на 2, 3, 4 и 5 субботы Вел. Поста и 35 трипеснцев из Постной Триоди.

Наряду с этим в богослужбных книгах значатся под его именем многие стихиры.

Характерным отличием студийского направления являются Богородичны” во многих канонах, которые этих заключительных песнопений не имели, и особенно “крестобогородичны,” поемые на службах среды и пятницы в течение всего года.

**Иосиф** Студит, брат Феодора, Исповедник и Архиепископ Солунский (+ 830). Он принял вместе с братом участие в составлении и дополнении песнопений из Постной Триоди. В частности ему приписан канон Недели блудного сына, четверопеснцы на недели Великого Поста и трипеснцы Сыропустной седмицы.

Среди Студитов менее известных надо упомянуть следующих:

Св. **Николай**, Исповедник и игумен Студийский после преп. Феодора, написавший стихиры первой седмицы Великого Поста и канон св. Феодору Стратилату.

**Климент** Студит, наследник предыдущего в настоятельстве монастыря: ему принадлежат каноны Ефесским Отрокам, пророку Моисею, арх. Михаилу и на Неделю перед Рождеством Христовым.

**Киприан** Студит, писавший главным образом стихиры, а именно на Воздвижение, Предпразднество Рождества Христова, в честь ев Симеона Столпника, арх. Михаила, Ефрема Сирина, 40 мучеников, св. Прокопия и многих других.

**Феострикт** монах составил известный “канон молебный Пр. Богородице” “Многими содержим напастьми.” Канон этот читается перед причащением Св. Тайн и на многие праздники полиелейные, когда положен канон Богородице и не имеется ничего нарочитого. Он известен под именем “параклисиса.”

К той же школе и к тому же времени следует отнести и св. **Феофана** “Начертанного” или “Грапта,” исповедника и митр. Никейского (+ после 843 г.), названного так потому, что иконоборцы выжгли на его лице богохульные слова и ругательства в отместку за его стойкость в защите икон. Его перу принадлежит свыше 100 канонов, из коих наиболее известны: Канон на отпевание, на Преполовление Пятидесятницы, в честь Святого Духа на второй день Троицы, в неделю Православия и часть канона на Лазареву Субботу и многие другие каноны и стихиры в честь разных святых.

## Школа Итало-Греческая.

Это направление церковной поэзии развивалось в областях Великой Греции: на территории Южной Италии, Калабрии и Сицилии. Свою известность ее представители приобрели тоже уже в период иконоборчества. Но уже и раньше были известны некоторые имена.

Так, **Георгий**, еп. Сиракузский, родившийся в Сицилии, почему он и именуется иногда Сикелиот (+ около 669 г.) написал стихиры св. Димитрию Солунскому, Иакову Персиянину и Порфирию Газскому.

Можно причислить к той же группе и **Арсения**, еп. Керкирского, то есть Корфского, поэта IX века, известного как автора канона на елеосвящение, некоторых стихир в честь арх. Михаила, апостолов Петра и Павла и пророка Илии.

Особенную известность приобрел св. **Иосиф** Песнописец или Гимнограф (+ 983). Гимнографом он называется, как и некоторые другие поэты, потому, что, в отличие от мелодов, он писал только слова церковных песнопений, тогда как “мелоды” составляли и церковную музыку к своим песнопениям. Гимнографы применялись к уже существующим мелодиям и под них писали свои гимны, приспособляя их к музыкальному напеву, что, конечно, свидетельствует об известном угасании творчества, подражании и т. п. Иосиф Песнописец может считаться одним из самых плодовитых, если не самым плодовитым церковным песнописателем. Им составлено огромное количество канонов, главным образом все каноны (т.е. 48) на седмичные (будние) дни недели, которые находятся в Октоихе; затем, до 30 трипеснцов Постной Триоди; Тропари Пресвятой Богородице в пасхальном каноне; канон Вознесению, канон в неделю Самаряныни, ряд четверопеснцев Цветной Триоди (в субботние дни); ему же приписываются каноны Предпразднества Сретения, Рождества Христова, Рождества, Успения и Введения Пресв. Богородицы и Предпразднества Воздвижения. Всего этому церковному поэту приписывается 175 канонов, 30 трипеснцев, 6 четверопеснцев, всего-навсего 211 церковных песнопений. Труды его и Феофана Начертанного дополнен Октоих и доведен до современного состояния. Иосиф Песнописец считается последним из лучших церковных поэтов, писавших каноны.

**Марк**, монах Лавры св. Саввы, эконом Царьградской Великой церкви и, наконец, епископ Идрунтский или правильнее Отрантский (в Южной Италии), известен как составитель тропарей канона Великой Субботы. Ирмосы этого канона от 1 до 6 песни принадлежат Кассии Инокине; тропари же к ним написал монах Марк, а к этим песням прибавился четверопеснец Косьмы Майумского, что в общем дало известный канон “Волною морскою...” Марком же написана молитва Святой Троице из недельной полунощницы. Но больше всего известен этот автор, как составитель богослужебных, уставных примечаний о правилах сочетания служб в тех случаях, когда совпадают несколько праздников. Это так наз. “Марковы главы,” обозначаемые особым значком, сокращением его имени “МРК” на полях нашего Типика.

## Остальные Писатели Греческой Церковной Поэзии.

Кроме трех указанных направлений, в последнем периоде греческого церковного песнетворчества было немало авторов, которых нельзя причислить ни к одной из указанных школ, но которые, тем не менее, оставили известный след в истории нашего богослужения. Сюда относятся следующие.

*Кассия* или Кассиана, Икассия, монахиня IX века, единственная, по-видимому, женщина, произведения которой удостоились быть включенными в богослужебные книги. Предание приписывает ей несостоявшееся сватовство с царем Феофилом (829-842). Она написала следующие песнопения:

- Упомянутые ирмосы 1-6 песен канона Великой Субботы;
- Стихиру на Рождество Христово: “Августу единоначальствующу”;
- Стихиру на Великую Среду: “Господи, яже во многия прегрешения впадшая жена...”;

- Стихиры на дни: муч. Гурия, Самона и Авива; рождество Иоанна Крестителя; муч. Авксентия, Евгения, Ореста.

**Мефодий** Исповедник и патр. Константинопольский (+ 846) написал чин торжества Православия и стихиры в честь свв. Константина и Елены.

Патр. **Фотий** Константинопольский (+891) написал канон св. Феофану исповеднику и чин малого освящения воды.

Георгий, митр. Никомидийский написал ряд канонов: предпразднства Благовещения, Недели Мытаря и Фарисея, Введения, Предпразднства Богоявления и некоторые другие.

**Анатолий**, еп. Солунский IX века, который никак не является автором “анатолиевых” стихир Октоиха, как это уже указывалось, написал ряд стихир на Рождество Христово и его предпразднство, на Успение и Рождество Богородицы, св. Димитрию Солунскому и др.

Император **Лев** Мудрый (+ 911), ученик патр. Фотия, был в свое время известным церковным оратором и поэтом. Он является автором 11 евангельских стихир на недельных утренях, перефразирующих утреннее Евангелие; стихир на Лазареву Субботу, на 16 августа и ряд других. Но, бесспорно, одним из самых замечательных его произведений надо считать известную стихирю на “слава и ныне” на “Господи воззвах” на Пятидесятницу: “Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся...” Хотя она и не называется в нашем богослужебном обиходе “догматиком,” но по праву могла бы носить это наименование, так как прекрасно излагает в этой краткой форме главное содержание тринитарного догмата.

**Симеон Метафраст** (+ 970) является автором канона преп. Марии Египетской и прекрасного канона на “плач Пресвятой Богородицы,” читаемого на повечерии Великого Пятка. Он же написал и некоторые молитвы перед причащением.

**Иоанн**, митр. Евхаетский или Мавропод, поэт и ученый муж, живший в XI веке, написал ряд канонов, а именно: в честь Трех святителей, Ангелу Хранителю, два из канонов Богоматери на повечерии (в среду 2-го и 6-го гласов). Он же трудился и над исправлением Миней.

**Никифор** Влеммид, ученый византиец эпохи Никейского царства (начало XIII века) составил так наз. “избранные псалмы” на дни великих праздников, поемые на полиелеи. К ним в славянской богослужебной практике добавлены так наз. “величания,” которых греческая церковь не знает.

Св. **Григорий** Синаит (+ 1311) является автором “Троичных” тропарей и канона в честь св. Креста Господня.

**Никифор** Каллист Ксанфопул, писатель XIV ст., является автором службы “Живоносному Источнику,” а также и многих синаксарей Постной и Цветной Триодей. Кроме того, он писал толкования на некоторые богослужебные песнопения.

**Филофей**, патр. Константинопольский (+ 1376) написал канон св. великомуч. Димитрию и службу св. Григорию Паламе. Это он ввел в наш устав обычай празднования этому великому святому — защитнику исихазма. С именем патр. Филофея связаны еще и некоторые молитвы, читаемые во время народных бедствий. Филофей известен также и благодаря своим трудам по улучшению и упорядочению нашего литургийного чина. Сохранилось много филофеевских “диатакисов,” т.е. уставов литургий. Собственно с ним связана большая литургическая преобразовательная деятельность в Византии, которая потом перешла и в другие области Востока, в частности, и в Россию через ученика Филофея, митрополита Киевского Киприана.

Конечно, с этим именем не кончается песнетворчество в истории восточной церкви, но последующие времена оно все больше и больше приобретает характер подражательный. Собственно это уже началось после Иосифа Песнописца, когда поэтическое творчество не влекло за собой творчества музыкального. Церковь продолжает жить, прославлять своих новых святых, писать им службы, но уже по строгим трафаретам, не принося ничего нового, ни в смысле формы, ни содержания.

## 6. Общие Выводы из Истории Церковной Гимнографии.

Из сказанного об историческом развитии нашего церковного песнетворчества следует сделать некоторые выводы. Церковь, как Бого-человеческое Тело, живет и развивается в своих временных формах, не изменяясь по своей божественной природе. Развитие богослужебного устава и умножение праздников в память святых или явленных икон нашло себе среди церковных витий достойных прославителей. Формы этого богослужебного прославления не появились все вдруг и не остались неизменными в течение веков. Церковь усвоила некоторые формы и многие образы церковного творчества. И здесь, в истории формации нашего богослужения, как в области музыки, так и поэзии, замечается свой процесс развития. От форм более примитивных дошли до большего цветения, после которого начался период упрощения и упадка. Творчески плодотворным наше церковное искусство никогда не было. От примитивов дошли до классических форм, после чего началось увядание, подражание и, что еще печальнее, декадентство.

Если схематизировать формы церковного песнопения, то можно упрощенно свести все к следующим главным обликам.

**1. Тропари**, как наиболее краткие песнопения, прославляющие главную суть события. Хотя по напеву от них отличались, но по поэтической форме и содержанию остаются им очень близки: **седальны, светильны, ипакон** и даже **стихиры**. Эти последние, правда, имеют свои напевы, но часто даже и в книгах называются “тропарями на Господи воззвах.”

2. Если тропарного типа песнопения были самыми краткими и только суммарно оттеняли главное содержание празднуемого события, то **кондаки** классического типа<sup>46</sup> явились уже развитой формой прославления этого события. Поэт на протяжении 24 строф большего или меньшего объема прославлял праздник, развивая те или иные стороны события, углубляясь в богословское его содержание, богословствовал сам, вдохновляясь и не будучи связан никакими иными извне данными ему темами. Это предполагало крупный поэтический дар, вдохновение и богословскую пытливость.

**3. Канон**, в отличии от кондака, хотя и не стеснен краткостью формы<sup>47</sup>, стеснен все же данной ему темой. Он прославляет данное событие<sup>48</sup>, но должен в своих девяти песнях обязательно найти какую-то связь данного события с теми или иными событиями ветхозаветными, воспоминаемыми в библейских песнях, составляющих ткань песней канона. Надо во что бы то ни стало найти связь Успения с переходом евреев через Чермное море для 1-й песни, с молитвой Анны, матери Самуила, для 3-й, с пророком Ионою для 6-й и т. д. В начале, первый творец канонов св. Андрей Критский старался искать и находил эти соотношения и сходство образов во всех песнях. Его “Великий канон” по числу своих тропарей, кажется, почти отвечает количеству стихов всех библейских песен, Очень скоро, однако, творцы канонов поняли, что эта связь не может быть находима всегда. Скоро от этого отказались: число тропарей в песнях быстро уменьшилось, прямая символическая связь заменилась игрою слов и очень, иногда, неубедительными сравнениями. Впоследствии отказались и от этого: тропари отдельных песен без всякой связи с темой песни прославляют дневного святого. Можно найти примеры, когда данный тропарь с успехом мог бы занимать место не только в данной, скажем, 1-й песне, но и в 5-й и 6-й и т. д. Это стоит в связи и с тем, что стихи самих библейских песен перестали исполняться. Часто отсутствие связи с содержанием библейских песен заметно не только в тропарях канона, но и в ирмосах, которые сами должны быть примером и образцом для тропарей.

**4. Акафист** по объему приближается к кондаку классического типа. В нем 24 строфы, причем 12 более кратких, с припевом “аллилуиа” и 12 более длинных с особыми припевами, соответствующи-

<sup>46</sup> Времен Романа Мелода.

<sup>47</sup> Подобно тропарным обликам.

<sup>48</sup> Напр., Успение Богоматери.

щими припеву первого “кондака.” В отличие от кондака, акафист не развивает в стихах данное событие или память святого, а в краткой вводной фразе данного “икоса” прибавляет “похвалы,” начинающиеся обычно с “радуйся.” Это нанизывание “похвал” редко когда доходит до числа 12; по видимому, у автора уже не хватает воображения. Акафисты последнего времени<sup>49</sup> изобилуют географическими подробностями или именами князей, патриархов и др. людей и почти всегда копируются уже существующие в ранних акафистах похвалы и образы. Некоторые из акафистов XVIII в. страдают даже и униатскими оттенками.

В этом постепенном развитии нашего песнетворчества можно сказать нечто и о сравнительном достоинстве наших богослужебных книг. Не приходится, конечно, доказывать, что поэзия чистой воды с образами высокой художественности, глубоко религиозного содержания, пророческого вдохновения и пр. содержится в библейском песенном материале: псалмах и библейских песнях, по сему приходится всегда сожалеть, что кафизмы Псалтири уступают место иным видам позднейшего церковного песнетворчества, а библейские песни почти целиком исключены из церковного употребления.

Среди наших церковно-богослужебных книг первое место занимают бесспорно Октоих и обе Триоди. Богословское содержание первой из этих книг, вышедшее из под пера Дамаскина, Иосифа, Феофана, Павла Аморийского, Льва Мудрого и некоторых других первоклассных поэтов, свидетельствует об его высоком достоинстве. По этой книге можно учиться догматическому и нравственному богословию.

Постная Триодь, “училище благочестия,” как называл ее проф. Дмитриевский, учит нас аскетике и нравственному богословию. Цветная Триодь говорит о торжестве Воскресения, Вознесения, дарах Св. Духа и о явлениях Спасителя.

К этим двум книгам можно приравнять известные места Минеи, но только известные. Сюда относятся службы великих господских и богородичных праздников, с их предпразднственными подготовительными последованиями. Особливо и здесь приходится отличать творения великих поэтов: Андрея, Косьмы, Дамаскина и других, более второстепенных.

Еще ниже стоят службы рядовым святым из тех же Минеи. Понятно, что вдохновения и воображения поэта не может хватить, чтобы на все случаи и всем святым найти соответствующие образы, примеры и сходства в темах канонических и библейских песен. Отсюда и тавтология, и синонимы, и игра слов...

Особенно в этом отношении бедны содержанием и художественными достоинствами службы русским святым. Отечественные поэты не были, кроме всего прочего, воспитаны на классических церковных образцах метрики и тоники. Если византиец, плохо или хорошо, старался держаться этих правил, то русскому уху они просто не были известны и доступны. Кроме того, церковная и общая культура, отличавшая византийцев, не доставала русским песнопителям. Этим объясняется, помимо прочего, несообразно увеличенный размер наших песнопений. Стоит только сравнить двухстрочный тропарь общий Апостолам, или бессребреникам Косме и Дамиану, или Целителю Пантелеймону с тропарем Казанской Божией Матери или князю Владимиру, в которых и множество мыслей, и несоответствующих тропарю, как краткому песнопению, подробностей, затемняют суть празднуемого события или лица. Наряду с этим, как характерный признак русских служб, надо отметить степень полиелейного праздника, усвоенную всем русским святым, кроме св. Ольги.

В истории развития гимнографии следует отметить также и легкое со временем заимствование содержания и образов из одних служб для других. Это свидетельствует об ослаблении воображения, о желании скорее подражать, чем творить. Вот несколько примеров.

Ослабление творческого порыва у церковных поэтов (а не творческих способностей Церкви, конечно) видно прежде всего в так наз. общих тропарях святым. Так, очень многим мученикам не написано индивидуальных тропарей, а церковный устав довольствуется общим “Мученик(цы)

<sup>49</sup> Написанные в большинстве в России и людьми не всегда литургически и богословски грамотными.

Твой(и), Иисусе...”; и мученицам часто положен общий тропарь “Агница Твоя, Господи...”; апостолам — общий апостольский “Апостоле святой... моли милостивого Бога...”; тоже и святителям “Правило веры и образ кротости...” и т. д. Появилась даже в русском церковно-богослужебном обиходе особая обезличивающая книга “Общая Минея,” в которой даны общие типы служб отдельным ликам святых: пророкам, апостолам, преподобным и т.д. Точно также и в отношении стихир. Многим преподобным дана общая стихира “Монахов множество...” или на многие случаи жизни Церкви положена общая стихира “О преславного чудесе...” Это свидетельствует об оскудении вдохновения у песнописателей: писать надо по определенному образцу, на определенные темы, в определенных формах. Рамки библейских песен, которых, кстати сказать, возможно придерживаться только весьма приблизительно и издалека, служат общим трафаретом для прославления памяти какого-либо новопрославленного святого или вновь явленной иконы Богородицы и т. д.

Характерно и то, что Церковь нашла возможным проводить довольно полную аналогию в своих праздничных памятях. Мы имеем в виду празднества Пасхи<sup>50</sup> с параллельными им празднествами Рождества Христова и Богоявления. Параллелизм повечерних и утренних канонов и трипеснцев местами поразителен. Это говорит не об оскудении творческих вдохновений, а о желании подчеркнуть сотериологическую и богословскую значимость этих событий из жизни Господа и Церкви.

Дальше более подробно будет сказано об этом<sup>51</sup>. В самом деле, совпадение канонов и трипеснцев Страстной седмицы и предпразднеств Рождества и Богоявления, как то “Непроходимое волнящееся море...” или “Сеченное сечется...” или “Волною морскою...” с незначительными изменениями применительно к данному событию, равно как и служба “Царских часов” и литургия в сочельник Рождества и Богоявления, начало того кенотического, уничижительного момента, который проходит через весь искупительный подвиг Спасителя, как в рождении в яслях, в крещении от Иоанна и в страданиях и погребении. Поэтому этот параллелизм предпразднственных служб не должен быть отнюдь понимаем как оскудение творческого дара поэтов, а, наоборот, как их большое богословское дерзание.

Но наряду с этим встречаются и такие заимствования и перифразы, которые мало могут послужить к похвалению творческих способностей церковных витий. Как примеры. можно привести: трипеснец предпразднества Преображения (5 августа) в его 9-ой песни содержит такую параллель с 9-ой же песнью канона Пасхи:

<p><i>Пасха:</i> “Пасха веля и священнейшая Христе. О мудросте, и Слове Божий, и сило, подавай нам истее причащаться е невечернем дни царствия Твоего.</p>	<p><i>Предпраздн. Преображения:</i> “О слово Божие, о мудрость и сила и образ Отець. О Боже разумеваемый верным, и человеце познаваемый, Твоего Преображения в нас сподоби совершити светлое торжество, в свете добрых дел сияющих.”</p>
--	--

Еще характернее, что при составлении служб Трех Святителям (Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоустому) Иоанн Евхитский Мавропод просто переделывает тропарь и кондак апостолов Петра и Павла самым незначительным образом:

<p><i>Тропарь ап. Петру и Павлу:</i> “Апостолов первопрестольницы, н вселенныя учителя, Владыку всех молити, мир вселен-</p>	<p><i>Тропарь Трех Святителям:</i> “Яко апостолов единоправнии, и вселенныя учителя, Владыку всех моли-</p>
--	---

<sup>50</sup> Т.е. Страстные последования.

<sup>51</sup> См отдел [эортологии](#).

ней даровати, и душам нашим велию милость.”

те, мир вселенной даровати, и душам нашим велию милость.”

При составлении служб равноапостольным Кириллу и Мефодию поэтическое вдохновение не пошло дальше того, чтобы составить такой тропарь:

*Кондак Трем Святителям:* “Священныя и благовещанныя проповедники, верх учителей, Господи, приял еси в наслаждение благих Твоих и упокоение: труды бо онех и смерть приял еси паче всякаго всеплодия, едмне прославляяй святыя Твоя..

“Яко апостолов единоправнии и словенских стран учителие, Кирилле и Мефодие богомудрии, Владыку всех молити, вся языки словенские утвердити в православии и единомыслии, умирити мир и спасти души наша.”

Еще один пример. При составлении службы Рождеству Пресвятыя Богородицы в частности, хвалитных стихир, взяли за образец стихир на в Господи возвах на Успение и им весьма усердно подражали:

*Кондак ап. Петру и Павлу:*

“Твердыя и благовещанныя проповедатели, верх апостолов Твоих, Господи, приял еси в наслаждение благих твоих и покой: болезни бо онех и смерть приял еси паче всякаго всеплодия, едине сведый сердечная.

*Рождество Пресв. богородицы:*

“О дивнаго чудесе. Источник жизни от неплодныя раждается, и благодать плодородити светло начинается. Веселися, Иоакиме, Богородицы быв родитель: несть ин якоже ты, земнородных родителей, благопрятне: боговместная отроковица, Божне селение, Пресвятая гора, тобою нам даровася.”

*Успение:*

“О дивное чудо. Источник жизни во гробе полагается, н лествица к небесн гроб бывает. Веселися Геф-симанне, Богородичен святой доме: возопиим верннн, Гавриила имуще чиновачальника: Благодатная ра-дуйся, с Тобою Господь, подай миру велню милость.”

“О дивнаго чудесе, от неплодове плод воссия мановеннем всех Содетеля, н Вседержителя, доблестно мирское благих разреши неплодство. Матери с Матернею Богородичною ликуйте, Зовущи: Благодатная радуйся, с Тобою Господь, подай миру Тобою велию милость.”

“Дивны Твоя тайны, Богородице, Вышняго престол явилася есн, Владычице, и от земли к небеси преставилася есн днесь. Слава Твоя боголепная, богоподобными сияющи чудесы, Девы с Материю Царевою на высоту вознеснтся. Благодатная радуйся, с Тобою Господь, подай миру Тобою велию милость.”

При составлении службы преп. Серафиму в 1903 году ему написана такая стихира на “Господи возвах”:

“О преславное чудо, подвижник благочестия в Сарове является и молитвенник к Богу теплый Серафим пречудный нам бывает: веселися, обитель Саровская, имущи в себе мощи преподобнаго: възиграйте, православных множество, предивнаго Серафима имуще в бедах заступника и вопиюще к нему: радуйся святильниче российския земли, тьмы сопротивных далече отревай и Господеви молися, даровати душам нашим велию милость.”

Часто при составлении какой-либо службы прибегают к перечислению имен в случае, если прославляется несколько святых. Это наблюдается даже в Октоихе, где иногда в службе апостолов (четверг) перечисляются имена всех их. Так, правда, верующие привыкают и запоминают эти дорогие всем имена. Тоже бывает часто и в Минеях при перечислении имен 7 отроков, 40 мучеников или в стихире всем сербским святым. Иногда, особенно в русских службах, прибегают к географическим именам<sup>52</sup>. Как пример малого, почти ничтожного богословского содержания можно привести службу

<sup>52</sup> “Боровская похвало”, “Ростовское украшение” и т.п.

Всем Святым в земле русской просиявшим. Кроме имен, очень близких русскому сердцу, и географических названий<sup>53</sup>, нельзя найти мыслей ни догматического, ни аскетического, ни нравственного содержания.

Еще можно привести пример. Тропарь святому Савве Сербскому послужил образцом при написании тропаря прел. Трифону Печенгскому:

*Св. Савве, гл. 3:*

“Пути, вводящего в жизнь, наставник и первопрестольник и учитель был еси: первое бо пришед, святителю Савво, отечество твое просветил еси, породив тое Духом Святым: яко древа маслиная в мысленном раи насадил еси всеосвященные твоя чада. Тем, яко апостолом и святителем сопрестольна, чтуще тя молим: моли Христа Бога, даровати нам велию милость.”

*Св. Трифону, гл. 8:*

Пути, вводящего в жизнь, наставник и учитель был еси: первее бо, преподобие отче наш Трифоне, пришел еси в часть Норвегския земли и в последних концех северных страны языки просветил еси, породив водою и Духом Святым, и священная твоя чада в бесплодной пустыни, яко древа масличная насадил еси, велию обитель святых и живоначальные, единосущныя и нераздельныя Троицы создал еси и монахов множество собрав. Тем яко апостолом и пустынножителем равночестна чтуще тя, прилежно припадающе вопием: моли всех Бога за Императора и за область твою, и за вся люди, почитающия память твою.”

Да и в отношении общего духа содержания нашего богослужения заметны сильные изменения. То, к чему стремились в первые века, что создавали ученики апостолов и первые мученики, что вообще носило на себе отпечаток пафоса первохристианства, — было проникнуто горячим стремлением непосредственного воссоединения с Богом, приближением к Нему, проведением в жизнь тех благодатных даров Духа, которыми жила первохристианская Церковь. Харизматичность господствовала в то время в жизни христианской общины и в ее литургическом творчестве. Поэты поэтизировали тогда вдохновенно и “сколько было у них силы,” — по свидетельству первохристианских писателей. Потом это заменилось стремлением к отвлеченному богословствованию в стихах и музыке, красках и формах. Это время дало нам наши догматики, “анатолиевы стихиры,” творчество Павла Аморийского, Рома; на, Андрея, Косьмы, Дамаскина. Наконец, в последующий период пошло подражание в смысле форм и содержания; оскудение богословского пафоса, а подчас и богословские провалы; в смысле нравственно-аскетическом все начинает окрашиваться оттенком боязливого предощущения адских мук, вечного наказания и т. д. Характерным должен быть признан стих: “Господь грядет грешники мучити...”

Закончим словами архиеп. Антония Храповицкого, богословский авторитет, литургическая грамотность и безошибочное ощущение церковности которого не подлежит, кажется, никакому сомнению. Он пишет<sup>54</sup>: “Известно, что в первые века христианства молящаяся церковь стремилась все стороны жизни личной и общественной проникнуть духом благодати; таково содержание молитв, вошедших в Служебник и Требник. Затем, после V века, преимущественным содержанием молитв сделалось толкование слов св. Библии и догматизм<sup>55</sup>; это вторая, низшая ступень богослужебного творчества, хотя все еще исполненная высокими созерцаниями и духовного восторга. Наконец, в дальнейший византийский период церковной истории в религиозном сознании начинает преобладать более мрачный, исполненный рабского страха характер, и содержанием молитв становится исповедание ужаса загробных мучений и моления к Богу и особенно к Богородице об избавлении от них.”

<sup>53</sup> “Взыграйте горы Валаама”.

<sup>54</sup> Полн. собр. соч. т. II, стр. 308

<sup>55</sup> Догматы в христианской поэзии Иоанна Дамаскина.

## Отдел Второй: Эортология.

Эортология есть часть литургики, которая занимается церковными праздниками. Ἐορτή — по-гречески: “праздник.” Отсюда “эортология,” это — праздниковедение. Этот отдел науки о богослужении занимается целым рядом вопросов. Прежде всего, ученого интересует возникновение праздников в христианском религиозном сознании и в быту первохристианской общины; с этим стоит в связи влияние ветхозаветного богослужения. Отсюда вытекает вопрос о постепенном развитии каждого праздника, расширении его объема и рост числа праздников. Весьма важным является вопрос так сказ. формальный, о документах и памятниках праздниковедения, то есть о постепенном возникновении календаря и о типах календарей. В непосредственной связи с этой темой стоит и вопрос о развитии Типикона, как регулятора повседневной и праздничной церковной жизни: сюда входит вопрос о возникновении древне-монашеских типиков, о кристаллизации руководящих образцов Устава<sup>56</sup>. Для этого отдела науки небезыntenесен и вопрос о датах праздников, то есть о тех причинах, которые побуждали церковное сознание фиксировать те или иные воспоминания церковного года к определенным датам календаря.

### 1. Постепенное Развитие Праздников.

Современное состояние церковного года говорит нам об исключительном богатстве праздников и большой развитости литургического сознания и литургической культуры Церкви. При этом же не может не возникать контраст современного положения с той примитивностью, которая отличала первохристианское сознание. С одной стороны, Христос, Который не установил ни одного праздника, с другой же — современный календарь и Типик с их уставными подробностями, Марковыми главами о сочетании праздников и пр. С одной стороны, Христос, Который дал Своим ученикам только одну Молитву Господню, а с другой — наша теперешняя богатейшая библиотека богослужебных книг с неисчерпаемым сокровищем церковной поэзии. С одной стороны, абсолютная простота апостольского ритуала, примитивность литургии, описанной в Дидахи или у Иустина Философа, с другой — пышность современного нам чина, разработанность нашей литургии, богатство наших ризниц.

Этот чарующий всякого примитив Первохристианства часто рисует нам апостольские и катакомбные подробности литургической жизни того времени. Есть большая опасность впасть в такую “апостольскую,” “евангельскую” стилизацию первохристианского быта. Реставрировать прошедшие нельзя и не нужно, почему все баптистские, протестантские и прочие попытки что-то воссоздать и не принять исторического наследия церковного опыта суть ни что иное, как попытки театральные инсценировок того, что, может быть, и очень дорого каждому любящему Евангелие, но что, само по себе, есть только один из этапов этого исторического развития.

Надо всегда помнить, что Церковь есть *Бого-человеческое* мистическое Тело. Будучи неизменной и вечной в своей Божественной сущности, она подвержена всем историческим изменениям, которым подвергается все живое на этой планете. Как Бого-человек прошел через все стадии развития человеческого роста, оставаясь неизменным по Своему вечному Божественному, так и Церковь проходит свои этапы и свое историческое развитие. Растет человеческое сознание Церкви; открываются церковному сознанию новые догматические истины, меняются человеческие установления, канонические нормы, растет и развивается и мистический, и молитвенный опыт Церкви. Составляются новые молитвы, применяясь к новым этапам жизни Церкви и к отдельным ее нуждам. Церковь обога-

<sup>56</sup> Савваитский, студитский, афонский и др.

щается своим молитвенным опытом; прославляются новые святые, являются новые иконы Божией Матери, творятся новые чудеса, — все это Церковь запечатлевает в своем литургическом сознании. Церковь облекается в новые пышные ризы и украшается ими. Праздники Церкви — это грани самоцветного камня. Поэтому от абсолютной простоты апостольского быта Церковь через века прошла большой путь сложного развития, который не только не является каким-то засорением “евангельской чистоты,” как того бы хотел Ренан, Толстой и тюбингенский критицизм, а, наоборот, свидетельствует об огромном богатстве опыта, о насыщенности мистическим и молитвенным духом. Утешитель, Дух Истины продолжает вдохновлять Церковь, харизматическая природа ее не изменилась, творческая ее деятельность продолжается и будет продолжаться во все дни до скончания века.

Надо повторить сказанное уже раньше, а именно, что христианство родилось в еврейской, ветхозаветной обстановке. Без этого нельзя себе многого уяснить в развитии нашего литургического быта и понимания. И даже отвернувшись от Синагоги и Храма и пойдя на “путь язык,” христианство понесло с собою туда все унаследованное в своем иудейском раннем детстве. Говоря об историческом развитии праздничного сознания Церкви, удобнее всего будет разделить исследование согласно принятому в нашем богослужебном уставе делению нашего богослужения на три цикла:

*суточный,  
седмичный и  
годовой.*

Последний, в силу комбинации подвижных и неподвижных праздников, естественно распадается на два годовых периода:

*синаксарный (месяцесловный) и  
триодный.*

Отчасти они взаимопроникают, отчасти вполне отличаются.

## **А. Развитие Суточного Круга.**

Здесь, больше чем в каком-либо ином из циклов, преобладает по сие время ветхозаветная традиция. Синагогальное богослужение наложило свой очень заметный отпечаток на этот строй жизни Церкви.

В апостольский период, согласно Деяниям Апостольским, видно уже, что существовало богослужение 3-го часа (2:15), 6-го (10:9) и часа 9-го (3:1). По свидетельству Плиния Младшего, христиане на утреннем богослужении поют гимны Христу. В “Дидахи” предписано троекратное в день чтение “Отче наш” (М. б. именно в указанные литургические часы) То же “Дидахи” знает, по-видимому, “агапы,” вечера любви, упоминаемые уже Апостолом (1 Кор. 11 гл.). Лукиану Самосатскому эти вечера дают повод упрекать христиан в “изысканных ужинах.” Можно предполагать, что к концу 1-го века происходит и разрыв с Синагогою (“Синагога сатаны” Апок. 2:9; 3:9). Весьма важно, что существовала литургическая доксологическая форма благословения, в форме ли 2 Кор. 13:13, или какой иной. Новейшие историки литургии считают (еп. Турский Фрир), что весь евхаристический канон со временем постепенно развивается из такой доксологической формулы, что весьма правильно.

Ко второй половине 11-го века заметны следующие изменения и нарастания в литургической обстановке христиан. Вероятно, что литургия отделилась от агапы и перенеслась на утренние часы. Иустин Философ говорит уже о литургиях, а не просто “вечернях Господних.” Он различает обычную литургию в день Солнца, т.е. недельный день, от “крещальной литургии,” совершаемой по случаю массового крещения катихуменов. Постепенно закрепляется антифонное пение. Образование новозаветного канона предполагает, вероятно, большую систематичность в чтении Писаний. Судя по посланию псевдо-Варнавы (гл. 4) существует проповедь, что несомненно есть наследие ветхозаветного обычая толковать по синагогам Закон и Пророки.

К III веку наметилось окончательное перенесение агапы на утро. Ее чин нам дан у Тертуллиана. Ориген знает поминальные трапезы. Утренняя также уже значительно развилась ко времени Тертуллиана. Он говорит о молитвах “о замедлении конца,” может быть, зачатках будущих ектений. По так наз. “Завещанию Господа” можно говорить о “славословиях на заре.” Памятники того же времени говорят о полунощном богослужении, утрене вдовиц, что Скабалланович считает неким “келейным правилом.” Знают вечерний и утренний псалом.

В последующие два века (IV и V) происходит в суточном круге важное преобразование: исчезновение агап. Соборы первой половины IV века еще их защищают, но собор Лаодикийский (360 г.) уже запрещает. Это запрещение перейдет затем и в Нумидийскую церковь, и в другие области. На западе Арльский собор 452 г. еще признает агапы, но Оксерский собор 584 г. их запрещает. Отсюда влияние на строй вечерни и совершение литургии утром, **до еды**. Судя по Апостольским Постановлениям, вечерня содержит псалом “Господи воззвах,” гимн “Ныне отпускаеши,” ектений об оглашенных; на утрени — утренние псалмы (62-ой), как зачаток будущего “шестопсалмия,” славословие и особые молитвы епископа (священника). Еще более подробностей вносит путевой дневник Этерии. На вечерне — обилие освещения, ектений, молитвы, чтения, во время которых священник сидит; на утрени — развитие антифонных песнопений. Вероятно, окончательно занимает свое место 1-й час в суточном круге. Судя по Василию Великому и Златоусту, существовали уже и всеобщие бдения<sup>57</sup>. Вероятно, были особые литании, процессии по святым местам города, может быть, на гроба мучеников. От мирского богослужения начинает в этот период сильно различаться богослужение монастыря. Общежительные обители Палестины и Египта и отшельническое богослужение отдельных анахоретов вносят свой оттенок. В Пахомиевых монастырях преобладают молитвы и ограниченное число псалмов, всего 12; в описаниях Кассиана преобладают псалмы, до 60 за один раз и больше; это начало стихословия кафизм. Константинополь знает особый тип монастырей “неусылающих.”

Период VI-VIII вв. должен быть признан решающим в истории богослужения. Это — время образования устава монастырской службы. Первые форма типиков появляются, по-видимому, в эти века. В Палестине деятельность св. Саввы, Евфимия, Феодосия киновиарха, на Синае преп. Нила и др. Кроме того, в самой обители преп. Саввы это время расцвета савваитской школы песнописцев. Иерусалимский устав вводит “бдения,” длившиеся с вечера и до утра<sup>58</sup>. На Синае<sup>59</sup> мы знаем, что уже появляются “тропари на Господи воззвах,” стиховные стихиры, то есть, иными словами, уже значительно кристаллизуется вечерня; кроме того, на утрени пелись кондаки, сокращенные еще каноны<sup>60</sup>. И вне православной Церкви, у диссидентов, богослужение начинает в это время все больше формироваться. Менее всего менялась служба у несториан: богослужение ограничивается псалмопением. У армян богослужебный обиход разрабатывается гораздо больше: они знают к этому времени полунощницу, четыре суточных часа<sup>61</sup>, повечерие; Псалтирь читается по кафизмам так, что в течение суток прочитывается вся книга. Приблизительно также развивается богослужение и у коптов: они знают те же службы, что и армяне, причем часы у них 12-типсалмные, а не трехпсалмные, как у православных, что характерно для египетского богослужения и может быть признано наследием пустынно-нической традиции. Но сама Псалтирь читается не целиком, а только в виде избранных псалмов. Евангелие читается на всех службах.

У абиссинцев замечается гораздо большая свобода в богослужении; творческий элемент сильнее проявляется в их литургике, у них больше песнопений своего сочинения; заметны библейские назидательные чтения. Вообще же можно заметить, что теперешние семь суточных служб вполне образовались в своих общих чертах на протяжении всей католической Церкви. В области самого пения,

<sup>57</sup> Разумеется, совершенно отличные от наших по своему составу.

<sup>58</sup> Любопытно, что теперь, именно в наше время, в Саввинском монастыре бдения совершаются только раз в году, в день памяти св. Саввы.

<sup>59</sup> Согласно описанию утрени там совершавшейся

<sup>60</sup> Размера дву- и трипеснецев

<sup>61</sup> Т.е 1, 3, 6 и 9-й.

по-видимому, уже вполне выкристаллизовались восемь гласов или мелодий церковного пения; у греков это: первый, второй, третий, четвертый, косвенно-первый, косвенно-второй, тяжелый и косвенно-четвертый.

К XI веку устав уже выработал полный круг суточных служб почти в том виде, в каком они совершаются и теперь. Это уже время развития канонов девятипесенного типа. исчезновения кондаков, развитого числа стихир и т. д. Великая Церковь Константинополя и Салоники знают особую службу “песенное последование,” службу, в которой все пелось и не читалось ничего. По-видимому, это было раньше привилегией соборных церквей, но потом сохранилось<sup>62</sup> только в Салониках. К этому времени, то есть к IX в., вошел в особую силу, благодаря роли в иконоборческих спорах, монастырь Студийский с его особым типиком, скоро приобретшим преимущественное значение не только в области Константинополя, но и в других церковных областях и долгое время<sup>63</sup> бывший единственным в России. Только значительно позже иерусалимский типик св. Саввы его вытесняет.

Таким образом, к этому времени нужно считать установленным наш современный круг суточного богослужения.

## Б. Развитие Седмичного Круга.

В цикле седмичного богослужения прежде всего занимает внимание само наименование дней недели. У древних слово *feriae*<sup>64</sup> имело значение праздников, а в единственном числе (*feria*) оно у христиан стало значением дня недели. Под влиянием ассиро-вавилонских астрономических воззрений наименование дней недели по номерам: *feria secunda, tertia*, и т. д. заменяется именами *Lunae dies, Marti, Mercuri ect.* У Иустина неделя, воскресный день называется “днем солнца.” Тертуллиан, говоря об язычниках, упоминает *Dies solis*, а в отношении к христианам: *Dies Dominica*.

Языческое наименование седмичных дней в общем сохранилось у всех европейских народов: *Lundi, Mardi, Mercredi, Jeudi; Monday, Saturday, Sunday... Donnerstag, Sonntag, Sonnabend*. По этому поводу Мольер говорит, что Церковь в этой области не закончила “депаганизации” мира. То же, в сущности, можно сказать и о наименовании месяцев: Январь, Март, Иуний и т. д.

Значение воскресного дня в христианском обиходе определилось сразу же. Это было еженедельное воспоминание воскресения Господа. А через 52 седмицы наступала снова годовщина самого события; вот откуда и зачаток недельного и годичного круга богослужения. Каброль считает, что празднование воскресного дня началось в самые первые дни жизни Церкви, до рассеяния 12-ти апостолов. В I Кор. 16:2 и в Деян. 20:7 говорится “первый день недели,” а в Апокалипсисе<sup>65</sup> уже “воскресный, Господень день.”

У евреев суббота была днем покоя; понедельник и четверг — днями поста. В Лк. 18:12 фарисей говорит: “Пощусь двакраты в субботу”, т.е. два раза в седмицу. В первенствующей Церкви уже очень рано, чтобы не совпадать в посте с иудеями христиане переносят свой пост на среду и пятницу<sup>66</sup>.

Но при сопоставлении всех наименований седмичных дней у разных народов, наблюдается все же известное несоответствие. Как у латинян, так и у евреев и у греков, “первым” днем был день Господа, день солнца, соответственно с чем следующий день после Господня дня (воскресенья) был “вторым” днем. Славянская терминология несколько иная. “Вторник,” вместо того, чтобы быть третьим днем, как он фактически и есть у греков и латинян, стал вторым. Отсюда фактически пятый день у нас получил название четвертого (четверг). Нашей “пятнице” (собственно шестому дню) соответ-

<sup>62</sup> К 1204 г.

<sup>63</sup> До конца XIII века.

<sup>64</sup> Множ. число.

<sup>65</sup> 1, 10

<sup>66</sup> Дидахи VIII, Пастырь Ермы Подобие XXX V.I.

ствуется греческая “параскеви,” приготовление к субботе. Суббота у всех; и у латинян, и евреев, и греков, и славян сохранила свое наименование.

В дальнейшем развитии праздничного и литургического сознания некоторые дни седмицы отличались служением литургии, а в другие дни она не совершалась. Не приходится говорить, что преимущественно литургическим днем было воскресенье. “Дидахи” говорит, что “мы празднуем в день Господень праздник воскресения и радуемся о Победителе смерти.”

В субботу на Востоке служилась литургия; в Риме и Александрии она не служилась. Относительно среды и пятницы тоже не было единообразия. Тогда как Иерусалимская церковь и Африка служили в эти дни литургию, в Александрии и в Риме она не служилась.

В субботу<sup>67</sup> в Риме существовал обычай поститься. В Милане этого не было, согласно утверждению св. Амвросия Миланского.

Отсюда такие выводы:

В I в. суббота уже уступает свое место воскресенью; во II в. воскресенье уже заняло это место безусловно; среда и пятница стали постными днями. В III в. в воскресные дни запрещается работа, пост и коленопреклонение. В IV в. находим уже и правительственную регламентацию празднования недельного дня. Монашеское богослужение подчеркивает значение субботних служб, появляются бдения. Возможно, что из монастырей пошел обычай считать субботу заупокойным днем. Современное нам посвящение дней недели определенным памятям святых<sup>68</sup> есть установление уже определенно Устава.

## **В. Развитие Годичного Круга.**

В развитии этого богослужебного цикла следует отметить сравнительную медленность процесса, который длился гораздо дольше, чем в суточном и седмичном круге, да в сущности продолжает совершаться и теперь, так как Церковь не перестает литургически развиваться и обогащаться новыми памятями святых, праздниками, молитвами, чинопоследованиями и т. д. Еврейский богослужебный обиход сказался, конечно, и здесь в такой же мере, особенно в первые годы христианства, как и в двух других кругах. Возможно даже, что это влияние было и более сильным. Существует известное мнение в литургике, представленное Дюшэном (стр. 235), что “церковный год есть ни что иное, как сочетание двух календарей, — еврейского и христианского; еврейскому календарю соответствуют праздники подвижные, христианскому — праздники неподвижные.” Впрочем, сам Дюшэн не советует делать здесь обобщений и ограничиваться только Пасхой и Пятидесятницею, так как Пурим, Сени и др. еврейские праздники были христианским религиозным сознанием отвергнуты. Если стараться проследить постепенное развитие праздничного сознания Церкви, то можно, разбивая весь процесс на известные периоды, сделать это так.

## **Период I-III Веков.**

Первое место среди праздников этого времени занимают, бесспорно, два: Пасха и Пятидесятница. Это — самые ранние из всех христианских праздников. Пасха совершенно естественно соединялась с воспоминанием о воскресении Господа. О Пасхе говорится в I Кор. 5:7-8. Это скорбно-радостное событие. О Пасхе говорит Тертуллиан, различая “пасху распятия” и “пасху воскресения.” Есть основание предполагать, на основании свидетельств Тертуллиана, Оригена и канонов Ипполита, о существовании предпасхального поста, срок которого установить, может быть, и не легко. Факт пасхальных споров указывает на неединообразие в вопросе о времени праздника. Традиции отдельных церквей вносили свои особенности: по одной Пасха связывалась с воскресным днем и была, сле-

---

<sup>67</sup> Согласно Ипполиту.

<sup>68</sup> Ангелы — в понедельник, Предтеча во вторник и т.д.

довательно, праздником подвижным, зависящим от луны; по другой, малоазийской, она закреплялась за днем 14 Нисана, откуда наименование этого течения “квадродециманами.”

Пятидесятница имела, конечно, свои ветхозаветные воспоминания, связываясь с иудейским праздником. О Пятидесятнице говорится в новозаветных книгах<sup>69</sup>. Тертуллиан говорит об этом празднике, причем это слово имеет у него двойное значение: и самого дня праздника, и всего 50-тидневного периода после Пасхи. Вот его первое свидетельство<sup>70</sup>: “...языческие праздники только один раз в год совершаются, а у тебя воскресение возобновляется каждые семь дней; собери все языческие праздники... и они не в состоянии наполнить Пятидесятницу.” Отсюда Пятидесятница — период времени 50 дней после Пасхи. А в другом месте<sup>71</sup> он говорит: “Пасха составляет более торжественный праздник, чем крещение (оглашенного), почему она есть промежуток времени гораздо больший, чем время приготовления к крещению (т.е. 40 дней). В этот промежуток времени воскресение Господа многократно удостоверялось для учеников и обещана благодать Св. Духа... Пятидесятница, которая есть собственно день праздничный, и назначен для крещения оглашенных.” Следовательно, здесь говорится о самом дне Пятидесятницы. Вероятно, уже в этом периоде установился обычай не преклонять колен в течение 50-тидневного периода. Судя по Апостольским Постановлениям (V кн.), существует обычай не работать в эти праздники.

В это же время I-III вв., судя по Клименту Александрийскому<sup>72</sup>, уже вошло в обычай праздновать Явление Господне. Этот праздник не имел еще нашего теперешнего содержания, как события только Крещения Господа, а относился вообще к явлению Бога во плоти, охватывая и Его Рождество и самое событие Крещения. Разделение этих двух праздничных воспоминаний есть дело будущего. Дата этого праздника Богоявления установилась не сразу; разные поместные Церкви праздновали его по своему, — ив марте, и в апреле, и в мае, и в январе, и в декабре. Происхождение этого праздника, по всей вероятности, гностическое: первые указания на него у василидиан.

В эту же эпоху начинаются уже и празднования в честь мучеников. Мученические памяти, как дни их “рождения,” то есть рождения в вечную жизнь, востекают к мученическим актам. Ближайшее окружение мученика берегло его останки, ходило на место его погребения или место мучения, совершались и воспоминания о нем. Ранние христианские писатели говорят о поминальных трапезах. Возможно, что в это время уже закрепились памяти: св. ап. Иакова, св. архид. Стефана, возможно муч. Поликарпа, или Игнатия Богоносца и др.

## Период IV-V Веков.

Эти два века, интересные по своей догматической значительности, как века тринитарных и христологических споров, дали и в области литургии большое обогащение нашего праздничного состояния. Кроме ранее существовавших праздников, эта эпоха знает развитие следующих церковных воспоминаний.

**1. Богоявление** до этого времени еще не было церковным праздником. Климент говорит об его гностическом происхождении: “...последователи Василида празднуют день Крещения Христова, проводя ночь в чтениях”<sup>73</sup>. Указания на то же находим и в “Завещании Господа.” Ориген умалчивает. Из жития св. Филиппа Ираклийского (во Фракии) узнаем, что там уже в начале IV в. существовал праздник и у православных. У Григория Неокессарийского есть и беседа на этот день. Василидиане праздновали этот праздник 11-го или 15-го месяца Туби, что соответствует нашему 6 или 10 января. Первоначально этот праздник, как сказано выше, не отделял событий крещения от события явления во плоти, т.е. Рождества.

<sup>69</sup> 1 Кор. XVI, 8; Деян. XX, 16.

<sup>70</sup> О идолопоклонниках 20.

<sup>71</sup> О крещении 19.

<sup>72</sup> Строматы 1, 21.

<sup>73</sup> Р. С. т. 8, col. 888.

**2. Рождество Христово** в этот же период отделяется от Крещения. Произошло это под влиянием Запада. Дата Рождества Христова неизвестна, почему разные церкви ее определяли, как сказано, по разному. По Клименту Александрийскому это было 18 апреля; африканская традиция придерживалась 28 марта; по Ипполиту — это 25 марта; восточная традиция придерживалась 6 января, а Рим 25 декабря. Таким образом, теперь возобладала всюду римская традиция, а древнюю восточную сохранили только армяне. Это особенно бывает заметно в Сочельник в Вифлееме, когда все восточные христиане, — и греки, и копты, и абиссинцы, и сирияне — объединяется около своих алтарей-приделов, и только пустует один армянский алтарь.

Время отделения Рождества от Крещения на Западе может быть установлено с совершенною точностью; это — 354 год. На Восток это проникает медленно и, вероятно, не без борьбы. На Востоке первые гомилии на Рождество принадлежат отцам Каппадокийским. В Антиохии Златоуст вводит празднование Рождества отдельно от Крещения и именно 25 декабря в 386 или 387 г. Судя по словам путешественника IV-го века Косьмы Индикоплевста, в его время в Иерусалиме Рождество еще праздновалось 6-го января. Почему Западом было установлено именно 25 декабря, будет сказано ниже, в главе о датах праздников.

**3. Великий Пост** к этому времени уже почти всюду длится 40 дней, хотя в Риме он еще был только 20-тидневным. Интересно проследить развитие этого литургического обычая по так наз. “праздничным посланиям” архиеп. Александрийского Афанасия. Обязанностью Александрийского “папы” было оповещать христианский мир о дне празднования Пасхи и других подвижных праздников на данный год. В связи с Пасхою стояла и длительность предпасхального поста. Развитие этого поста проходит с очевидностью по посланиям первой половины IV века. Так, в послании 29-го года пост охватывает только одну Страстную Седмицу; в посланиях следующих годов уже присоединяется к этой седмице и 40-дневие. В посланиях 340 и 346 гг. четырехдесятница уже обязательна для празднования Пасхи. Пост был, однако, только шестинедельный (40 дней), из чего следует, по словам Скаблановича, что 1-й седмицы еще не существовало, чем он объясняет, что у католиков еще едят скромное на 1-й седмице поста. К этому же времени может быть отнесено и несовершенство литургии в период Великого Поста. Крещальная дисциплина с оглашениями готовящихся делает богослужение этого времени более сдержанным, менее торжественным. Судя по дневнику Этерии, совершалось богослужение у гроба Лазаря Праведного, откуда идет последующий обычай выделять Лазареву субботу в особый праздник великопостного периода. Из того же источника знаем и о празднике **Входа Господня в Иерусалим**.

4. В этот же период возникают праздники **Сретения Господня** и **Вознесения** Его. Сретение праздновалось первоначально 14 февраля, а не 2-го, что объясняется тем, что Рождество было еще не 25-го декабря, а 6-го января, откуда 40 дней дают 14-ое февраля.

5. Благодаря Этерии мы знаем о праздновании последних дней Страстной седмицы. В Великий Четверг совершают в Иерусалиме торжественные литании и чтения Евангелий. В Пятницу — вынос Креста и поклонение ему. В Субботу — самый строгий пост, крещение оглашенных, длительная литургия.

6. В пятидесятный период у коптов и теперь нет постных запретов на среду и пятницу, что, вероятно, есть древний обычай. Все восточные диссиденты от Православия — чрезвычайные консерваторы и, вероятно, в этом соблюдают какой-то древний обычай. Это соответствует запрещению колелопреклонений. После самого праздника Пятидесятницы кое-где начинает появляться одна седмица поста, что является зачатком будущего поста свв. Апостолов.

7. В связи с обретением св. Еленою Честного Креста возникает праздник в честь этого события, а в связи с ним — праздник обновления храма Воскресения импер. Константином (14-е и 13-е сентября).

8. К этому же периоду IV и V веков литургисты относят возникновение первых праздников в честь Богородицы. Первые упоминания о почитании Богородицы опять-таки относятся к еретикам.

Епифаний Кипрский в своем произведении против ересей<sup>74</sup> говорит о некоей секте “коллиридиан” в Аравии, приносивших в честь Божией Матери какие-то хлебцы. В разбираемую эпоху, по-видимому, было еще очень неопределенное празднование памяти Богородицы. Скабалланович предполагает, что сначала был один общий праздник в честь всех событий из жизни Богоматери, а потом из него выделились отдельные воспоминания. Это был некий “**Собор Богородицы,**” ныне празднуемый на другой день Рождества Христова. Примечательно, что у коптов по отдании Богоявления, 16-го января, праздновался в VII в. праздник Богородицы. Несториане тоже тотчас после рождественского периода совершают память Богородицы.

9. Развитие **мученических памятней**, вероятно, получило в эту эпоху свое дальнейшее значение. Об этом уже можно находить свидетельства в Дневнике Этерии и в древнейших месяцесловах. Может быть, все это сначала концентрировалось в один день, день **Всех Святых**.

### Период VI-VIII Веков.

В эти три века церковный календарь обогащается еще целым рядом воспоминаний. Из числа Господских праздников можно отметить:

**Обрезание Господне**, упоминаемое в Лекционарии 546 года и в деяниях Турского собора 567 года и

**Преображение Господне**, на каковой день сохранились Гомилии Андрея Критского и Иоанна Дамаскина.

Богородичные праздники постепенно развиваются из одного и занимают свои места в кругу церковного года. После Трулльского собора закрепляется место **Благовещения**. Андрей Критский составляет беседу и канон на **Рождество Богородицы**. В некоторых тропарях этого канона содержатся мысли о **Введении во Храм**; это событие тогда прославлялось еще вместе с Рождеством и выделилось только впоследствии. Синайское праздничное Евангелие 715 года имеет особый праздник Введения. В IX в. он празднуется в итало-греческих монастырях. В Англию он проникает только к XI веку. Но, несмотря на сравнительно позднее происхождение самого литургического праздника, это воспоминание из жизни Богородицы отмечалось христианским сознанием значительно раньше; имп. Иустиниан в 543 г. строит в Иерусалиме особый храм, посвященный Введению<sup>75</sup>.

Праздники отдельных святых занимает в это время свое место на различные дни года. Если в предшествующий период ограничивались одним общим днем “всех святых” вообще, то теперь развивается индивидуальная память святого. Сирианский календарь 411 года на 6-ой день Пасхи относит память “всех мучеников”: у несториан в этот день воспоминание всех исповедников. В Православной Церкви этому воспоминанию посвящено первое воскресенье после Пятидесятницы; в итало-греческих монастырях это был неподвижный день — 13 мая; у римо-католиков потом это стало 1-ое ноября. В календарях и богослужебных книгах разбираемого периода уже встречаются воспоминания отдельных святых.

**Праздники ангелов.** В Священном Писании есть намеки на неправильное почитание ангелов<sup>76</sup>. Лаодикийский собор<sup>77</sup> своим 35 правилом осуждает “ангелолатрию.” Все это продиктовано, вероятно, чрезмерным поклонением небесным силам, может быть, под влиянием учения гностиков об Зонах. Но к VIII веку уже определяется почитание архангелов Михаила и Гавриила. Храмы в их честь строились в Константинополе и раньше этого века. Один из них построен импер. Анастасием I, второй обновлен импер. Иустинианом. Были еще храмы в честь архангелов: около Аркадиевых бань, потом храм, построенный Василием Македонянином. Впоследствии коптская церковь постановила

<sup>74</sup> Р. С., т. 42. 740-756, § 79.

<sup>75</sup> Теперь это мечеть Акса

<sup>76</sup> Кол 11. 18; Апок. XXII, 8-9.

<sup>77</sup> Втор. пол. IV-го века.

праздновать в честь бесплотных каждый месяц. В более позднее время возникли праздники в честь отдельных чудес, явленных архангелом Михаилом или Гавриилом<sup>78</sup>.

В это же время появляются праздники в честь ветхозаветных праведников. Праздник Маккавеев вероятно существовал еще и в предыдущем периоде, так как сохранились слова в их честь Киприана Карфагенского, Амвросия, Григория Богослова и Златоуста; упоминание есть и в календарях V века, но была ли литургическая честь им оказываема тогда, сказать трудно. У армян в 7-ю субботу после Пятидесятницы совершается память Ковчега Завета. Еще в предшествующем периоде начинается повышение благоговения к ветхозаветным пророкам. Летописи отмечают обретение мощей отдельных пророков. Так, при импер. Феодосии Младшем находятся мощи прор. Исаии, Аввакума, Михея. Они торжественно переносятся в Константинополь. Импер. Маркиан и Пульхерия строят храм прор. Исаии. Императрица Елена строит здание на месте убиения прор. Иеремии. Мощи его переносятся в Александрию<sup>79</sup>.

В уставах после IX века постепенно все дни церковного года заполняются отдельными воспоминаниями святых и чудесных событий из жизни Церкви. Как особенность позднейшего периода развития устава, надо отметить появление в календарях не только памятней святых: мучеников, преподобных, святителей и т. д., но также и воспоминание особых замечательных событий из жизни данной епархии или данного города. Сюда относятся, например, построение или обновление храмов. Например, в календарь вошло освящение храма Святой Софии под 23 декабря, имевшее собственно место 24 декабря 563 г. Точно также 11-го мая показано основание Константинополя; 13 сентября — обновление храма Воскресения в Иерусалиме. Кроме того, отмечались и такие события, как особенно, разрушительные землетрясения, например: 26 октября 740 г., в память чего составлена особая служба с каноном и соответствующими апостольскими и евангельскими чтениями; или землетрясение 14 декабря 557 г.; или землетрясение в Антиохии 14 сентября 457 г.; или характерная “память праха” 6-го ноября 472 г., когда огромное облако пепла пало на Константинополь. Не только совершалась литургическая память этого события, но в евангелиях означались “неделя перед прахом” и “неделя после праха,” что по уставу принадлежит только особым праздникам в церковном году, как то Рождество, Крещение, Воздвижение и пр.

Нельзя не отметить и таких подробностей. Синайское Евангелие IX века содержит под 27 февраля “поклонение узде,” которую импер. Елена сделала из одного из гвоздей Креста Господня; под тем же числом значится и память 24 старцев апокалипсических. Эта последняя память совершается и у коптов; старцы эти поминаются и в абиссинских литургиях. Коптское Евангелие 1338 г. содержит под 4 февраля “изгнание Адама и Евы.” Синайское Евангелие X в. под 10 января празднует память чуда в Кане Галилейской. В греческом Апостоле и в греческом Синаксаре XI в. под 1-м и 15-м сентября назначено чтить память “прозрения Савла.”

В последующие века календари отмечают не только памяти отдельных святых, то есть дни мученической кончины, но и обретение их мощей или перенесение их из одного города в другой и т. п.

**Продолжительность празднования** того или иного события или святого тоже пережило свою эволюцию. Сначала праздники были только однодневные, но постепенно их длительность стала возрастать. Появились так наз. “попразднества” и “предпразднества,” то есть дни, в которые Церковь еще продолжает жить воспоминанием праздника или когда она еще к данному празднику готовится. Последний день попразднества на Востоке получил наименование “отдания.” На Востоке время попразднества определялось для разных праздников по-разному. Прежде всего не все праздники и не сразу получили в Уставе попразднества. Так, в начертаниях Студийского устава только Рождество Христово, Богоявление, Сретение, Благовещение и Успение имели их; в позднейших, полных списках Студийского типика их имеют уже все 12 великих праздников. Теперь время попразднества колеблет-

<sup>78</sup> 6 сентября, 13 июля, 8 мая.

<sup>79</sup> Луг Иоанна Мосха, 76.

ся для разных праздников по разному: от 4 дней (напр., Рождество Богородицы, Введение) и до 8 дней (Богоявление, Успение). Праздники, падающие на Великий Пост, должны иногда сокращать срок своего поспразднества в зависимости от требований устава. На Западе поспразднества определены для всех праздников в 8 дней, откуда и их название “октавы.”

В истории Типика были случаи назначения поспразднества и не только на великие Господские и Богородичные праздники. В Студийском типике, напр., память преп. Феодора Студита, совершавшаяся 11-го ноября, продолжалась и 12-го; это было его празднеством, равно, как уже с 8-го числа начиналось чтение его жития, что опять-таки является известной подготовкой к празднованию его памяти (Мансветов, стр. 138).

В теперешних уставах этого уже нет, но все же можно указать на другую подробность, а именно: на другой день некоторых праздников совершается память того лица или тех лиц, которые каким-либо образом тесно связаны с этим праздником или событием, послужили ему или явились некоей причиной его. Например: 26 декабря, на второй день Рождества Христова, совершается собор Богородицы, как Лица особливо послужившего рождению Господа; на другой день по Крещению, 7-го января, празднуется собор Иоанна Крестителя, как послужившего Господу в этом событии; 9-го сентября совершается память свв. Иоакима и Анны, на другой день после Рождества Богородицы; на другой день Благовещения, 26-го марта — собор архангела Гавриила; 30-го июня — собор 12 Апостолов, так как накануне праздновалась память двух Первоверховных Апостолов, Петра и Павла; 27-го октября — память мученика Нестора, вдохновленного на мучение св. вмуч. Димитрием, память которого совершается накануне, 26-го. Эти примеры могут быть и умножены.

**Деление праздников по их важности** в современном уставе богослужения есть явление уже более позднего времени, когда Типик вполне сформировался. Разряды праздников обозначены особыми знаками на полях Устава. Если исключить из счета Пасху, как Праздник Праздников, то самое торжественное богослужение (всенощное бдение) положено на великие Господские и Богородичные праздники, на Усекновение, Рождество Предтечи, свв. Апостолов Петра и Павла и, может быть, по желанию настоятеля, и некоторые другие. Обозначение этого типа праздников: крест в круге, красного цвета —



— крест в полукруге того же красного цвета — есть принадлежность праздников, которым всенощное бдение необязательно, но может быть отправлено.



— крест красного цвета — знак полиелейной службы, отправляемой всем апостолам, великим святым, в частности положен всем русским святым.



— красная подковка с тремя точками внутри указывает на великое славословие.



— такой же знак, но черный — указание на “шестерик,” то есть число стихир на Господи воззвах и канон на б.



— такой же знак, но черный — указание на простое, будничное богослужение.

Нельзя не обратить внимание на то, что устав, составляя свои правила о важности служб и отмеривая этим значительность литургического почитания, руководствовался соображениями не всегда общецерковного характера, а зачастую чисто местными настроениями и симпатиями к тому или иному святому. Так, св. Иоанну Дамаскину, прославившему столько праздников своими канонами, стихирами и другими песнопениями, защищавшему св. иконы, автору богословских трудов и т.д., не положено даже великого славословия, тогда как святые отцы, не меньшие чем он по своему участию в богословских спорах, в писаниях и строительстве Церкви, как например, св. Василий Великий или св. Иоанн Златоуст, имеют не только по одному дню торжественного полиелейного празднования, но еще перенесение мощей (Златоуст) и даже все — Три Святителя, особый день общего их поминове-

ния, тоже торжественного характера. Если св. Кирилл Александрийский и прославляется вместе со св. Афанасием Александрийским, как борцы за православие, 18 января торжественной службой, то в день памяти самого св. Кирилла, значение которого в христологических спорах незабываемо, 9-го июня не положено ему никакого праздничного отличия, тогда как в тот же день вспоминаемый преп. Кирилл Белозерский имеет, конечно, полиелей.

Классификация праздников в римо-католической церкви имеет тоже свои особенности. У них 4 класса праздников. В 1-ый, так наз. “*Dublicia primae classis*” зачислены: Рождество Христово, Богоявление, Благовещение, Пасха, Вознесение, Пятидесятница, Праздник Тела Господня, св. Сердца Иисусова, св. Иосифа Обручника, Рождество Предтечи, свв. Апостолы Петр и Павел, Успение Богородицы, Непорочное Ее зачатие, Праздник всех святых, день освящения данной церкви и день храмового праздника, т.е. того праздника или святого, которому храм посвящен.

В группу “*Dublicia secundae classis*” попадают: Обрезание Господне, праздник Святого Имени Иисусова, праздник св. Троицы, праздник Св. Крови Иисусовой, Нахождение Честного Креста, Сретение, Посещение Богоматерью прав. Елисаветы, Рождество Богородицы, Семь скорбей Богородицы и т. д.

В разряд так наз. “*Dublicia majora*” отнесены: Преображение Господне (!), Воздвижение Креста, Праздник Кармельской Богородицы, праздник свв. Ангелов-Хранителей, Усекновение главы Предтечи, Обращение Савла-Павла, св. Франциск Ассизский и т. д.

В группу “*Simplicia*” попадают вообще все остальные праздники.

## 2. Исторические Документы для Эртологии.

**П**од историческими документами для эртологии мы подразумеваем те дошедшие до нас памятники, по которым можно судить о постепенном возникновении, развитии и изменении церковных событий. Такими источниками являются не только богослужебные книги разных эпох, областей и исповеданий. Таковые, кстати сказать, сохранились только из более позднего времени: харизматический характер первенствующей Церкви не способствовал накоплению писанных молитв и песнопений, а, кроме того, гонения, войны и другие потрясения истребили древнейшие рукописи и прочие памятники. Кроме богослужебных книг, которые, конечно, имели бы первенствующую ценность для науки о праздниках, помочь нам могут акты соборов, буллы пап, окружные послания александрийского и иных епископов, а в особенности разного рода календари, месяцесловы, минеи-четьи и типики. В них виден весь процесс постепенного обогащения церковного года разного рода памятными святыми и праздниками и они являются лучшим документом для истории нашего богослужения. Поэтому с историей развития церковного календаря и богослужебного устава надо познакомиться для правильного суждения об истории церковных праздников.

Здесь прежде всего необходимо усвоить и уточнить довольно богатую терминологию подобного рода церковных праздников. Можно главный источник для истории церковных праздников назвать общим именем **календаря**. Но это родовое наименование при ближайшем изучении охватывает ряд более специальных, видовых признаков.

**Календарь** происходит от греческого *καλέω* — “зову,” “называю” и указывает, что в Риме великий первосвященник в первый день месяца называл новолуние; отсюда первое число называлось “календами.” В языческих календарях по месяцам и дням года означались празднества языческим богам, дни рождения императоров, дни собрания сената, дни благоприятные и неблагоприятные<sup>80</sup>. Христианство восприняло этот обычай от языческой древности, и первое время христианские календари сохраняли в себе и черты еще не угасшего языческого влияния. Таким, особенно характерным, явля-

<sup>80</sup> Архиеп. Сергей “Полный Месяцеслов Востока” 1, 3.

ется так наз. “Календарь Полемиа Сильвия,” написанный в Галлии в 448 году. Сильвий был, вероятно, преемником епископа Арльского Илария. В этом календаре наряду с 10 праздниками христианскими<sup>81</sup> находятся дни рождения Цицерона и Вергилия, некоторые метеорологические наблюдения. Вообще первое время христианский быт совмещал в себе и многое языческое.

Календарь в этом узком смысле слова может быть также назван и **месяцесловом**. Этот термин, вполне получивший права гражданства, как в научном языке, так и в церковном употреблении. Месяцесловы писались в конце Апостолов и Евангелий и составляют особую, очень важную часть самого богослужебного Типика.

От месяцеслова отличается **Мартиролог**, который, собственно говоря, является более про- странным “каталогом святых,” а не только мучеников. Мартирологи заключают в себе не только имена святых, но и образ страдания и кончины. Мартирологи имели не столько богослужебное, сколько частное употребление. В них могли входить и те святые, которые в данной области и не праздновались. В календарях выставляются пасхальные знаки; в мартирологах их не бывает.

**Пролог** есть книга, содержащая сокращенные повествования о святых и праздниках, расположенные в порядке месяцев и дней года. Эта книга называется еще **Синаксарем**. Греческие богослужебные минеи сохранили эти краткие сказания под именем синаксарей на каждый день года. У нас синаксари печатаются теперь только в Триодях Постной и Цветной. Синаксарями называются также и те месяцесловы, что печатаются в конце Апостолов, Евангелий и в Типиках. Типик вообще, в смысле церковного года, может быть разделен на две главные части:

#### **триодную и синаксарную.**

то есть заключающую в себе подвижные и неподвижные праздники. В Апостолах и Евангелиях эти синаксари служат указателем для нахождения соответствующих чтений; в Типиках они содержат богослужебные указания на данный день, иногда и тропарь и кондак его.

Иногда этот указатель чтений из Священного Писания в конце Апостола и Евангелия носит наименование **Еклогациона**, иногда же **Канонаря**.

Теперь необходимо ознакомиться вкратце с материей календаря, его первобытными образцами, постепенным нарастанием в нем праздников и памятей, и сравнить календари восточные и западные. При этом встанет и ряд встанет и ряд второстепенных вопросов: о датах праздников и развитии календаря у восточных диссидентов от Православия.

## **А. Древнейшие Календари и Месяцесловы.**

Выше было указано языческое происхождение календаря и то, что в первые годы христианства в этих памятниках уживались рядом воспоминания и языческие, и христианские; оба чтения были представлены с одинаковым правом. Но постепенно христианский элемент вытеснял языческий, и с известной поры в официальных памятниках, — календарях, месяцесловах, минеях и т. д. языческому уже места не осталось, так как все было поглощено христианским, церковным. Языческое осталось в быту народа, в обычаях, в закоулках жизни.

Уже в самые ранние времена жизни христианской Церкви в ее летописях и памятниках стали отмечаться замечательные события и передаваться через поколение. В первую очередь это были, разумеется, воспоминания о мучениках христианства. Так уже в мученических актах св. Поликарпа<sup>82</sup> сказано: “...христиане скрыли кости мученика, которые честнее драгоценных камней и славнее золота, чтобы можно было собираться на то место для празднования дня его мученического рождения”<sup>83</sup>. Из творений св. муч. Киприана ясно, что христиане замечали дни мученической кончины своих страдальцев. Свидетельства о том же находим и у церковного историка Евсевия, и в беседах Златоуста.

<sup>81</sup> Рождение Господа 25 декабря. Распятие Его 25 марта, Воскресение 27 марта. Кончина ап. Петра и Павла 22 февраля и т. д.

<sup>82</sup> Гл XVIII.

<sup>83</sup> 2-го Ксанфика, т.е. 23 февраля 165 года.

Вероятно, в IV в. все дни года уже имели свои памятные заметки об этих мученических “рождениях.” Это, впрочем, еще не означает, что была установлена для всех них литургическая память, то есть с праздничными последованиями, богослужебными песнопениями и т. д.

Если пытаться отыскать древнейшие богослужебные месяцесловы, то мы находимся в достаточно неблагоприятной обстановке, чтобы сделать прочные научные выводы для целей истории праздников. Древнейшие богослужебные месяцесловы Запада могут быть отнесены к V веку; древнейшие восточные едва ли восходят дальше, чем в VIII век. При сравнении этих древнейших месяцесловов может быть сделана и попытка восстановления календаря тех веков. Автор “Полного Месяцеслова Востока,” архиеп. Сергей Владимирский, сделал это на основании сопоставления нескольких древних календарей<sup>84</sup>, и при этом получилось, что не все дни года отмечены какими-либо памятями. Это означает, что литургическое прославление не имело еще места, хотя народная память и хранила дни мучений, гонений, бедствий и т. д. При этом архиеп. Сергием приведены и те критические правила, которыми ученые пользуются при определении древности того или иного календаря или месяцеслова. Вот они вкратце:

- Чем короче обозначение праздника или памяти святого, тем календарь древнее; в римском календаре IV в. не прибавляется даже слово “святой” к собственным именам. При этом показывается имя одного только святого, даже если он пострадал с другими многими. Иногда прибавляли: “И дружины его.”
- В древних календарях памяти и праздников не многочисленны, совершались в немногие дни года и притом в один и тот же день большею частью полагалось по одной только памяти, по одному святому.
- Праздников во имя Богоматери в древних календарях или нет, или мало, потому что Ей праздновали вместе со Спасителем в Господские праздники.
- В месяцах марте и апреле не было в древности празднования святым из-за Великой Четыредесятницы. 51-ое прав. Лаодикийского собора запрещает в Великий Пост совершать празднование мученических “рождений.”
- В древних календарях нет предпразднества.
- Чем менее в календаре памятней не мучеников, а святителей или преподобных, тем он древнее<sup>85</sup>.

Кроме того, интересны и такие замечания архиеп. Сергия. При сравнении разных календарей бросается в глаза разность дней воспоминаний. В календарях одной поместной церкви данному святому празднуется в один день, тогда как другая церковная область совершает воспоминание его в другой. Примеров этому без числа, и объясняется это тем, что часто отмечались вовсе не дни кончины, а дни перенесения мощей данного святого или освящение церкви в его память. Определение дня памяти святого, таким образом, зависело от усмотрения составителя календаря. При этом следует заметить, что на основании строгого изучения и сравнения разных календарей, Константинопольские памятники (а за ними, следовательно, и наши русские) более приближаются к подлинным дням мученических памятней, отмеченных в подлинных актах их мученичества.

Вот несколько имен древнейших календарей, мартирологов и синаксарей с наиболее характерными признаками их.

**1. Римский Бухерианский** календарь должен быть признан древнейшим западным памятником этого рода. Это — часть римской летописи, в которой означены консулы, префекты города Рима, епископы; есть пасхальная таблица и описание Рима. Он относится к 354 году. В нем поименовано 12

<sup>84</sup> Стр. 17—21 1-го тома.

<sup>85</sup> Стр. 12—13.

умерших римских пап. Всего-навсего календарь содержит 24 памяти на весь год, включая и праздник Рождества Христова (25-го декабря). К именам не прибавлено слово “святой” или “мученик,” но указано, где почивают мощи и где совершается память данного святого.

**2. Карфагенский** календарь относится к V или VI веку и содержит уже 80 памятных дней в году. В том числе два Господских праздника: Рождество и Богоявление. Титул “святой” или “мученик” уже прибавляется к именам.

**3. Алляциев** календарь VIII века. Издан Львом Алляцием по одной рукописи Ватиканской библиотеки. В году 84 памяти Из праздников отмечены: Рождество, Обрезание, Пасха, Вознесение, Пятидесятница, Воздвижение и три Богородичных: Благовещение, Успение и Рождество Девы Марии. С 1-го марта по 14 апреля нет ни одного святого.

**4. Бандиниев** календарь из флорентийской Медичевоы библиотеки, изданный Бандини и относящийся к IX веку, интересен потому, что содержит пасхальные знаки, причем некоторые месяцы указаны по египетским названиям. Возможно, что источником этого памятника IX века был какой-то календарь, гораздо более ранний, когда еще руководствовались египетскими данными. Памятей в нем 60 и 8 месяцев, так как этот календарь охватывает только известный период года.

**5. Древнейший восточный, так наз. Сирийский** месяцеслов, найденный В. Райтом в 1865 году в Нитрийской рукописи, относится к 411-412 году. Он имеет отношение к так наз. псевдо-Иеронимову мартирологу, о котором будет сказано в своем месте ниже. Сирийский месяцеслов озаглавлен так: “Имена господ наших мучеников и победителей и дни их, в которые они приняли венцы.” Позднейшая в нем память, это — святого Иакова Низибийского, скончавшегося в 350 году. Рождество Христово празднуется 26 декабря. Если вспомнить то, что было сказано о праздновании этого праздника в Антиохии в этот день только с 388 года, а в Константинополе с 379 года, то можно сказать более или менее достоверно датировать этот памятник последней четвертью VI-го века. Любопытно, что в этом месяцеслове под 30 мая значится память **Евсевия**, еп. Палестинского. В нем не хватает конца ноября и первых 25 дней декабря. Он содержит память почти одних восточных святых. Он далеко не полон, так как память многих святых, которые в то время уже почитались, в нем не отмечено. Несмотря на это, в нем 162 дня с памятьми; наибольшее количество приходится на александрийских, антиохийских и никомидийских святых. Надо отметить еще и ту особенность, что в нем опущена, например, память св. Иоанна Крестителя; упомянуты только 4 апостола (Петр, Павел и два брата Зеведеевы). Нет таких святых, как муч. Фекла, Григорий Чудотворец, св. Евфимия, 40 мучеников севастиийских, которые все перечислены в современных ему западных месяцесловах. Зато упомянуты братья Маккавеи. Кроме наклонного к арианству Евсевия, этот месяцеслов содержит еще и память александрийского пресвитера... **Ария**.

## **Б. Мартирологи.**

Под этим именем подразумевается не одни только списки мучеников (каталоги) в порядке дней года, но и более или менее точные данные о кончине их, месте их мучения и времени их смерти. Мартирологи были, как и календарь, церковною книгою. Одним из наиболее известных является так называемый

**1. Иеронимов** или, как теперь уже принято его называть, Псевдо-Иеронимов. Иеронимовым он называется на основании переписки епископов Хроматия и Илиодора с Иеронимом. В своем ответе Иероним дает списки ему известных мучеников, с обозначением подробностей их жизни и кончины. После критической работы ученых<sup>86</sup> выяснилось, что этот мартиролог не оригинален, а составлен

<sup>86</sup> Барония в 1586 году, а особливо Иоанна Баптиста де-Росси и Людовика Дюшена в 1894 г.

на основании Римского календаря, Восточного мартиролога и Африканских каталогов святых. По Дюшену его надо отнести к самому концу VI века. Он носит кодификационный характер и содержит до 6000 имен. В нем 10 великих праздников (кроме Преображения и Введения), много ветхозаветных памятней (пророки Аггей, Аввакум, Елисей, Иов, 3 отрока, Аарон); если в упомянутом выше Сирском месяцеслове нет памяти св. Иоанна Предтечи, то псевдо-Иеронимов содержит и его зачатие, и рождение и усекновение. В разбираемом мартирологе есть памяти: начало проповеди Господа (I. V), исшествие из Египта (7. 1), одиннадцать апостолов (нет Матфия), преп. Антоний и Симеон Столпник.

**2. Малый Римский** Мартиролог или Адонов мартиролог; издан в IX веке еп. Виенским Адоном. В нем нет прибавки “святой” или мученик” к имени, что показывает на его древнее происхождение, хотя сам он уже является копией более древнего времени. Он имеет гораздо меньше памятней, чем так наз. Иеронимов, но в нем много северо-африканских мучеников, много ветхозаветных, 72 апостола Господних и т. д.

Кроме того, на Западе было много и других менее для нас интересных мартирологов, имена коих все же можно привести. Это — мартирологи Бэды Достопочтенного (VIII в.) Флора, Рабана Мавра, Вандельберта, Узуарда (все IX в.) и Ноткера (X в.).

## **В. Праздничные Евангелия и Апостолы (Месяцесловы при них).**

К богослужебным Евангелиям и Апостолам издревле прибавляемы были и специальные указатели чтений в праздничные дни. По ним тоже может быть восстановлено постепенное развитие дней года, и нарастание праздничных памятней. Эти указатели называются или Месяцесловами при Евангелиях (Апостолах), или **Еклогационами**, или же иногда **Канонарями**. Их огромное количество разбросано по разным библиотекам мира; часть их изучена нашими и иностранными учеными, часть еще ожидает своих исследователей. Всех их перечислить невозможно, но наиболее замечательные по тем или иным своим особенностям будут поименованы. Некоторые из них хранятся на Западе, но немало попало их в наши библиотеки при посредстве наших выдающихся востоковедов: Порфирия Успенского, архим. Антонина, Григоровича, Дмитриевского и др.

На первом месте надо здесь упомянуть так наз. “праздничные Евангелия,” то есть не полные Четвероевангелия, а только избранные евангельские чтения на важнейшие праздники года. Таких известно несколько:

- Синайское Евангелие 715 года,
- Евангелие из библиотеки Московского Успенского Собора X-XI вв.,
- Евангелие из коллекции преосв. Порфирия 835 года и сообщаемые тем же ученым сведения об Апостоле VIII века.

Все они содержат уже теперешние двенадцатые праздники и памяти более или менее известных великих святых: Предтечи, Апостолов, мучеников, преподобных и святителей.

Наряду с этим надо сказать, что очень большое число рукописей VIII-XII вв. содержит подобного рода указания праздничных евангельских и, апостольских чтений на разные дни года; они хранятся в библиотеках Европы, Балканских стран и России. По ним явствует, что к этому времени уже почти целиком сформировался наш теперешний календарь. Если кое-когда дни памятней святых не совпадает, то объяснение этому служит вышеприведенное соображение: отмечались не всегда дни кончины, а часто это были дни перенесения мощей или освящения храмов в честь того или иного мученика и т. д.

Точно также интерес представляют и славянские Апостолы и Евангелия с их праздничными указателями чтений. Это:

- Остромирово Евангелие XI в.,

- Ассеманово или Ватиканское XI в.<sup>87</sup>
- Мстиславово Евангелие XII в.,
- Мирославово XII в.<sup>88</sup>
- Охридское XII в
- Реймское XIII в. и мн. др.<sup>89</sup>

## Г. Прологи и Синаксари.

Под прологом или синаксарем подразумевается такого рода собрание имен святых, которое снабжено еще и более или менее пространным повествованием об образе их жизни, подвигах, мучениях и смерти. Иными словами, это первоначальная форма житий, переработанная впоследствии в пространные биографии святых, составивших минеи-четьи. Таким образом, этот восточный тип синаксарей или прологов отвечает западному образцу так наз. “мартирологов,” упомянутых нами выше.

Прологи или синаксари различаются по своей форме на два типа: так наз. “стишные” и “нестишные.” Под первыми подразумеваются такие сборники, где на каждый день краткое жизнеописание святого предваряется двумя-тремя ямбическими или героическими стихами. Нестишные синаксари таковых поэтических добавлений не имеют. Они являются и более древними по сравнению со стишными.

1. Синаксарь **импер. Василия** является древнейшим памятником этого рода. В начале первой его части, то есть обнимающей месяцы с сентября по февраль включительно, имеется написанное стихами предисловие, в котором упомянуто имя “Сына багряницы Василия, победами славного, равно и словами....” Бароний относил составление этого синаксаря к импер. Василию I Македонянину (867—889), но потом выяснилось, что под именем Василия скрывается Василий II Булгароктон (Болгаробойца) (975—1025). Синаксарь, кроме этого вводного стихотворения, не имеет стихов перед каждым житием, почему и относится к нестишным. Найден он был так. В конце XV в. его принесли в дар из Константинополя миланскому герцогу Людовику Сфорца; потом его унаследовала семья Сфондрати, и один из членов этой семьи, кардинал Павел, подарил эту рукопись папе Павлу V, а от него она перешла в Ватиканскую библиотеку. Внешний вид этого памятника замечателен: он написан на прекрасном пергаменте, красивыми буквами, заглавные буквы золотые; каждое жизнеописание сопровождается миниатюрными изображениями высокой художественной ценности на золотом фоне. Вскоре после находки первой части года, в одном из монастырей Италии<sup>90</sup> была найдена в подвале вторая часть года (с марта по август), хотя и не так прекрасно написанная и богато украшенная, как первая, но по времени, слогу и общему содержанию совершенно ей современная. Нашли ее Болландисты.

Обе части были изданы в 1727 году кардиналом Албани, потом Болландистами в “Деяниях святых” и, наконец, аббатом Минем в его Патрологии в томе 117-ом. Этот древнейший синаксарь представляет собою исключительную ценность не только по своему возрасту, но и потому, что он содержит жития таких святых, сведения о которых мы в других источниках не имеем. Автор этого синаксаря не пользовался житиями Симеона Метафраста<sup>91</sup>. Возможно, что автор воспользовался каким-то нам неизвестным источником. Но следует заметить, что западные древнейшие мартирологи были автору неизвестны<sup>92</sup>.

2. Синаксарь **Петра**, относившийся к XI веку. Найден неумолимим нашим путешественником и востоковедом еп. Порфирием Успенским. Петр (имя автора) составил этот пролог на основании ка-

<sup>87</sup> Найденное ученым востоковедом Ассемани в 1736 г.

<sup>88</sup> Хранившееся на Афоне в Хиландаре, а потом переданное в Белград; написано во времена Стефана Немани.

<sup>89</sup> Арх. Сергей, I, 93—135

<sup>90</sup> Знаменитом Криптоферратском

<sup>91</sup> Втор. половина X века.

<sup>92</sup> Арх. Сергей, ук. соч. т. I, стр. 278—292.

ких-то источников, которые он переработал. По внешнему виду он отличается от Василиева Пролога тем, что равномерность объема жизнеописаний в нем не выдержана: одни жития очень кратки, другие более пространны. Он послужил основанием для составления впоследствии стихного синаксаря. Слог его схож со слогом стихных. По количеству содержащихся в нем памятней он богаче Васильева: до 70 памятней, имеющихся у Василия, в Петровом прологе не содержится, но зато добавлено еще до 140 таких, которых нет в Василиевом. Всего в нем до 900 памятней. Этим памятником широко воспользовались потом составители Миней.

**3. Клармонтанский** синаксарь (или Сирмунда) интересен потому, что им немало пользовались Болландисты. Он, вероятно, позднее Петрова Пролога, но по неравномерности объема житий весьма на него похож.

**4. Стишные** (греческие и славянские) прологи отличаются от разобранных тем, что перед каждым сказанием о святом они имеют по краткому стихотворному введению в два или три стиха (ямбических или героических) Язык самих сказаний более искусственный, чем в синаксарях Василия и двух других упомянутых. Сказания неравномерны: одни очень кратки, другие велики; иногда к жизнеописаниям прибавлены и сказания нравоучительные. Древнейший из рукописных стихных прологов относится к 1295 году. Автор стихного пролога не установлен точно наукой. Одни<sup>93</sup> считают Христофора Митиленского; Никодим Святогорец и патр. Иерусалимский Досифей называют диакона Маврикия, который, вероятно, составил краткую редакцию сказаний. Краткие стихные синаксари для нас важны потому, что по ним можно определить, какие святые в первой половине XI века почитались преимущественно; почти всем святым этого месяцеслова уже были в то время написаны каноны. Содержание стихного синаксаря Христофора Митиленского весьма близко к греческим печатным минеям, которые в употреблении теперь на Востоке<sup>94</sup>.

Греческие богослужебные минеи отличаются от наших славянских, между прочим, и тем, что они после 6-ой песни канона печатают краткий синаксарь. В нем содержатся сказания об одном или двух, иногда даже и нескольких святых данного дня. Если памятней много, то последующим не составлено сказаний, а только краткое упоминание имени, характера и времени смерти святого. Все это при каждой памяти предваряется стихами в две-три строчки. Заимствовано это, главным образом, из стихного пролога Христофора. Кроме того, в начале XVII в. греки стали издавать синаксарь и отдельным изданием, вне богослужебного минейного текста. Это уже текст, переведенный на современный разговорный язык; перевод Максима Моргуния, епископа Цитерского. В начале XIX в. Никодим Святогорец издал свой известный “Синаксарист.” Издание совершено по поручению патриарха Константинопольского Григория. В основу лег стихной пролог, но исправленный и дополненный многими памятнями новых греческих святых, сербских, болгарских. Дополнения и изменения сделаны применительно к Прологу импер. Василия и Клармонтанскому тексту.

С 1641 г. стал печататься славянский Пролог. Он составлен из текстов Василиева, Клармонтанского, стихного и пространных житий.

### 3. Историческое Развитие Типика.

Если история календаря в широком смысле этого слова имеет значение для истории праздников, то история Типика, как регулятора богослужебной жизни, в особенности интересна для эортологии. Типикон не только содержит указания памятней данного дня, как календарь, месяцеслов или пролог, но и указания распределения самого богослужебного материала. В истории развития типика ученые различают три периода:

<sup>93</sup> Фабриций и архиеп. Черниговский Филарет.

<sup>94</sup> Арх. Сергей, ук. соч. I, 331—332.

- 1 — до X века,
- 2 — X-ый век. и
- 3 — от XI века доднесь.

Такое деление, конечно, не равномерно разбивает процесс развития, но, диктуемый историческими требованиями, он имеет свое оправдание.

В истории русской науки Типикону посвящено несколько очень ценных работ, так что развитие его может быть оценено с достаточной научной достоверностью. Следует указать в особенности:

- И. Мансветова “Богослужебный устав,”
- прот М. Лисицына “Первоначальный славяно-русский Типикон,”
- Скабаллановича “Толковый Типикон” и
- уже упомянутое исследование архиеп. Владимирского Сергия (Спасского) “Полный Месяцеслов Востока.”

#### **А. Первый Период Развития Устава (до X в.).**

Этот этап в развитии Типикона наименее благоприятен для научного исследования. Богослужебных уставов в настоящем смысле этого слова от этого времени не сохранилось, да их, в сущности, и не было. Те монастырские уставы, которые до нас дошли, содержат в себе очень мало литургического материала. Если можно, судя по теперешним уставам, отделять в них дисциплинарную часть от литургической, то в памятниках того времени это разделение не проводилось. Литургическая часть явно недоразвита; дисциплинарная подавляет все. Правила монашеского быта отделяются от церковных служб<sup>95</sup>. Отдельные монашеские уставы, которые могут иллюстрировать состояние тогдашнего монастырского быта, суть следующие:

1. Устав преп. Пахомия Великого (+348) для Тавеннисийского монастыря.
2. Пространно изложенные правила для монахов св. Василия Великого.
3. Сочинения Кассиана Римлянина в 12 книгах “Об устройстве общежитии.”
4. Устав св. Венедикта Нурсийского (Т 543) для монастыря в Монте-Кассино.
5. Повествование Софрония Иерусалимского и Иоанна Мосха о посещении ими Синайского монастыря.

Составить себе представление о последованиях суточных служб или праздниках по этим уставам чрезвычайно трудно. В истории развития суточного богослужения было о том выше сказано.

#### **Б. Второй Период в Развитии Устава (X век).**

Характерным отличием этого этапа является:

- а) попытка кодификации богослужебных обычаев и регулирование богослужения;
- б) отделение литургической части от дисциплинарной;
- в) слабое развитие синаксарной части за счет триодной и
- г) отсутствие суточной (общей) части. Памятниками этого периода являются:

- 1 “Начертание” (Υποτύπωσις) Студийского монастыря из IX-X веков;
2. “Устав” (Διατύπωσις) св. Афанасия Афонского X века;
3. Синайский канонарь конца IX. — нач. X века;

---

<sup>95</sup> Мансветов, стр 11

#### 4. Устав Римской церкви того времени.

В изложенной выше истории суточного, седмичного и годовичного циклов было указание на состояние богослужения в это время. Для истории самого Типика это время переходное и менее интересное, чем последующий, главный этап в развитии его.

### **В. Третий Период Развития Типика (от начала XI в.)**

Это время полных, совершенно развитых уставов богослужения. Характерно для него то, что:

- а) литургическая часть вполне отделилась от дисциплинарной;
- б) синаксарная часть вполне развилась;
- в) общая часть, содержащая указания на суточно-седмичное богослужение, тоже вполне обозначилась.

Этот период, кроме того, характеризуется ярко обозначенной борьбой двух главных образцов богослужебного Типика — Студийского и Иерусалимского. На общем фоне этого соревнования развивается самостоятельно и устав Святогорский; кроме того, очень большое значение имеет в истории Типикона в этот период и самостоятельный устав Великой Церкви Константинополя. Наконец, нельзя не обратить внимания и на попытку Вселенского Престола дать новое издание богослужебного устава применительно к современным условиям жизни.

#### **1. Устав Студийский**

Основанный в 463 г. римским патрицием Студием в Константинополе монастырь при церкви Иоанна Предтечи стал очень скоро одним из самых замечательных монастырей столицы. Близость к центру церковной, умственной, политической и общественной жизни Византии объясняет то положение, которое эта обитель заняла в истории Восточной Церкви.

Вначале он стоял в тесной связи и, может быть, в зависимости от так наз. “монастыря неусыпающих” (акимитов). Первое население иноков в нем было именно из этой области. Особенное значение Студийский монастырь приобрел в период иконоборческих споров. Возглавляемые своим знаменитым игуменом преп. Феодором (+ 826), монахи этого монастыря стали ревностными защитниками иконопочитания и вынесли на себе всю тяжесть борьбы. В период борьбы патриархов Игнатия и Фотия, равно как и во все важные моменты жизни Константинопольской церкви, эта обитель всегда принимала участие и часто решала вопрос, благодаря своему огромному нравственному авторитету.

Понятно, что она заняла первенствующее место в монашеской жизни столицы. Богослужение ее было образцовым, благодаря ревностному старанию о том ее игуменов. Царское внимание к обители позволило ей очень рано приобрести ряд привилегий и большое богатство в утвари, ризнице и пр. В день Усекновения главы Предтечи в монастырь совершались царские выходы, с 1381 года архимандрит монастыря стал первым в ряду прочих настоятелей.

В монастыре рано создался свой особый уклад, который и был закреплен в первобытных формах “начертания” Устава. Более полный устав был записан уже много спустя после смерти преп. Феодора Студита, в начале XI в. Но первобытный полный устав до нас не дошел; о нем можно только догадываться по разным другим памятникам и сообщениям историков. Типик Студийский был тем, который Феодосий Печерский перенес и к себе в Киев около 1065 г., но это, опять-таки, не есть Студийский Типик в чистом его виде, а так наз. Типик патриарха Алексия (1025—1043). Этот патриарх был иноком Студийского монастыря и понятно, что ревновал об его распространении. В 1034 году он основал около Константинополя монастырь во имя Успения Богородицы и положил в основание его Студийский устав. Но устав положен был не в чистом его Студийском виде, а с некоторыми измене-

ниями и дополнениями. С этого-то именно Алексиево-Студийского Типика Феодосии Печерский и списал свой устав для Киевской Лавры.

Таким образом, Типика Студийского монастыря в его чистом виде и первоначальной редакции мы не имеем и, несмотря на все попытки проф. Дмитриевского, подробно исследовавшего все восточные монастырские книгохранилища с целью найти его, его обрести не удалось. Все же, если сопоставить списки уставов студийского типа, применявшиеся в славянских землях, в России, в южно-италийских областях и пр., то можно составить себе приблизительное представление о том, чем этот устав является в истории нашего богослужения, каковы его особенности в сравнении с Иерусалимским и т. д.

## 2. Устав Иерусалимский или св. Саввы

Этот Типик есть изображение богослужебной жизни и монастырской традиции палестинских монастырей в классическую эпоху их жизни. Он связывается с именем св. Саввы и знаменитого его Лаврою в 18 км от Иерусалима в направлении к Мертвому морю, в долине Кедронского потока. Если он и не является произведением самого знаменитого подвижника, то, во всяком случае, отображает быт его Лавры и дух его преданий и наставлений. Сам св. Савва умер в 532 г. Нравственный авторитет его был очень высок. Его вызывали к себе патр. Иерусалимский и патр. Константинопольский в тревожное время оригенистских споров в монашеской среде. С ним предание связывает также имя Леонтия Византийского, одного из видных писателей того времени. Что св. Савва ввел какой-то устав в свои обители<sup>96</sup> не подлежит сомнению. Под влиянием каких монастырских традиций был этот устав составлен, неизвестно. Вероятно, на него влияли устав преп. Пахомия и св. Василия Великого. Но никаких следов от того первоначального списка его типика до нас не дошло. Все то, что мы имеем — продукт гораздо более позднего времени. Судя по преданию, которое печатается в виде предисловия к теперешнему Уставу св. Саввы, устав был Саввою принят от преп. Евфимия Великого и Феоктиста, а ими от преп. Харитона, славных палестинских сподвижников. После разорения Лавры св. Саввы, устав был восстановлен по памяти патр. Иерусалимским ев Софронием, а потом Иоанном Дамаскиным, который сам долго в Лавре подвизался.

Первоначальная редакция устава св. Саввы была весьма краткой. В ней преобладали, как и вообще в уставах того времени, дисциплинарные правила для монахов над богослужебной частью. О более поздней редакции устава св. Саввы можно судить по “Тактикону” Никона Черногорца, монаха на Черной Горе близ Антиохии, из второй половины XI и первой XII в. Никон знал хорошо современные ему уставы, — студийский, иерусалимский, афонский и др., сравнил их и, благодаря этим его записям, можно себе составить представление о не дошедших до нас редакциях уставов того времени. У Никона было тяготение к общежитию; он его предпочитал келлиотскому типу жизни. Во времена Никона устав св. Саввы еще не был так разработан, как впоследствии, в частности в нем еще не было так наз. “Марковых глав.”

Если сравнить оба устава, так долго между собою конкурировавших — Студийский и Иерусалимский — то можно ясно представить себе их разности и особенности. Надо иметь в виду сказанное о характере жизни в одном и другом. Если Студийский устав написан для монахов, живущих в одной ограде, в городе, под непосредственным наблюдением одного игумена и разработанного иерархического начала, то в Лавре св. Саввы пустынники были разбросаны по своим пещерам и соединялись в Великую Церковь только под большие праздники или для причастия в воскресный день, и были больше предоставлены себе самим. Кроме того, конечно, местные студийские или иерусалимские воспоминания налагали свой отпечаток на структуру этих уставов.

[Тут таблица, привести в порядок](#)

<i>В Студийском Уставе:</i>	<i>В Иерусалимском уставе:</i>
-----------------------------	--------------------------------

<sup>96</sup> Их было три лавры и четыре киновии на небольшом отдалении одна от другой.

нет всенощных, кроме последо вания Великого Канона, нет великого славословия на утрени, преобладание студийской гимнографии, преобладание своих, студийских воспоминаний, как то: 1. IX муч. Ермогена, Евода, Каллиста, так как мощи их почивают в монастыре, 16. IX. Евиота Студийского, 11. XI. преп. Феодора Студита с попразднеством ему на следующий день. 22. XI. Фаддея Студийского, 26. I. перенесение мощей преп. Феодора Студита, 15. VI. Иосифа Солунского, 20. VI. патриция Студия,  нет малой вечерни, нет часов в праздники и воскресные дни, кафизм меньше, ежедневная литургия Преждеосвященных Даров, нет Марковых Глав, вообще службы короче,	есть всенощные,  есть великое славословие, преобладание своих, савваитских авторов,          есть малая вечерня, есть часы, кафизм больше, только в среду и пятницу,  есть Марковы Главы, службы длиннее
--	---

Да и в отношении оглавления эти типики тоже различны:

- |                         |                      |
|-------------------------|----------------------|
| 1. Тропарный устав      | 1. Общая часть       |
| 2. Синаксарный устав    | 2. Синаксарный устав |
| 3. Дисциплинарный устав | 3. Триодный устав    |
| 4. Общая часть          | 4. Марковы главы.    |

Кроме того, конечно, различны были и расписания апостольских и евангельских чтений по тому и другому уставам.

### 3. Устав Святогорский

Значение св. Горы Афона столь велико в развитии восточного монашества, что этому Уделу Божией Матери должно было принадлежать и видное место в отношении богослужебного устава. Не будучи формально разделено на ордена, как на Западе, восточное монашество фактически само распределилось по разным течениям своего развития, и афонское монашество в этом смысле имеет свое, совершенно особое место.

Первоначальное монашество на Афоне было пустынно-нижеское, то есть индивидуальное, а потому ни о каком Типике оно говорить не приходится. Преп. Петр Афонский спасался в пещере, современники его и ученики, если и видели вокруг себя последователей, то не думали о составлении каких бы то ни было правил для них. Позднее, во времена импер. Иоанна Цимисхия и Константина Мономаха, афонские уставы не имели литургической части. В конце X века на Афоне появляется крупная личность устроителя свято-горского общежительного монашества, св. Афанасий, насадитель

правил и устава. Он принес с собою в виде краткого начертания устав Студийский, но с известными дополнениями и переработками. Потом проникает в афонские монастыри и устав Иерусалимский; в XI—XII вв. происходит борьба двух типиков. Иверский монастырь принимает иерусалимский устав. Св. Савва Сербский вводит в Хиландаре смешанный порядок, иерусалимско-афонский. За этим Ватопед, Кутлумуш и др. монастыри принимают иерусалимские обычаи. Характерным для афонского богослужения того времени было широкое развитие келейного правила и специальные “скитские” аскетические постановления.

#### **4. Устав Великой Церкви**

Константинополь был “оком вселенной,” по слову св. Григория Богослова. Его голос звучал особенно сильно во всех отношениях, и к нему прислушивались все. Точно так же и в отношении к богослужению место его было очень значительно. Его Великая Церковь, то есть храм св. Софии, кафедральный храм Константинопольских патриархов, был очагом особой литургической культуры. В нем богослужение отправлялось с особою торжественностью и исключительной точностью. Он имел и свой особый устав, приуроченный к его специальным условиям. На нем отразились влияния устава Царского Двора. Самый типик Великой Церкви был найден проф. Дмитриевским только в 1895 году и напечатан в его докторской диссертации

Характерной особенностью этого богослужебного устава является отсутствие дисциплинарной части, что вполне понятно, так как он не относится к монастырю, а к кафедральному храму. Преобладают патриаршие и царские выходы и описаны церемонии, связанные с этим. Преобладают и так наз. “песенные последования,” выходы с литией на поле, то есть вне храма, на площади и на улицы и даже за город для совершения молебствия по случаю народных бедствий, нападений врагов или в благодарность за избавление от таковых. Характерна литургия в Великую Пятницу в случае совпадения с Благовещением. Диаконны имели право совершать проскомидию. Был чин умовения ног беднякам царем.

В смысле оглавления синаксарь предшествует триодному уставу.

#### **5. Евергетидский устав**

Несколько особое место в ряду типиков занимает и так наз. Евергетидский устав. Это Типик монастыря Пресв. Богородицы Евергетиды или Благодетельницы. Основан был этот монастырь вблизи Константинополя в 1048 году. Сначала маленький монастырек, трудами второго своего настоятеля Тимофея, был приведен в образцовый вид, ему дан был особый устав, который окончательно сформировался около половины XII века. Этот устав, главным образом, касается служения литургии; о канонах и стихирах в нем мало говорится. Он представляет собою до известной степени компиляцию разных уставов. В главном он находится под влиянием Константинопольского устава Великой Церкви, но так как устав последней является типичным уставом кафедрального храма, регулятором патриарших служб, торжественных процессий и пр., то все это не подходит к уставу маленького загородного монастыря. Поэтому в нем многое и от Студийского типика, но так как время его составления было уже временем распространения иерусалимских обычаев, то эти последние тоже нашли в нем свое отражение. Но, опять-таки, некоторых типичных иерусалимских служб, как то; Обновления Храма (13. IX), Стефана Савваита (28. X), Обновления Храма великомуч. Георгия (3. XI), преп. отцов, избивенных в Лавре св. Саввы (20. III), явления Креста в Иерусалиме (7. V), мы в этом уставе не встречаем. Но не встречаем, с другой стороны, и таких типично константинопольских последований и памятей, как то: константинопольских патриархов Александра, Иоанна, Павла (30. VIII), Маркелла игумена (29. XII), Матроны Константинопольской (9. XI), Праздник Креста (1. VIII). Этот устав знает “агрипний” (бдения) под великие праздники.

#### **6. “Марковы Главы”**

Некоторые уставы, уже в более позднюю пору своего существования, когда количество праздничных памятей стало возрастать до того, что надо было при сочетании их и совпадении подвижных с неподвижными установить какие-то правила для этого, стали вводить особые правила, касающиеся этих комбинаций служб. Только что упомянутый Евергетидский устав знал такие правила, не носившие еще особого названия. В последующих редакциях действующего типика эти правила получили особое название “Марковых Глав.” Они обозначаются на полях устава особой сиглой “МРК.” Но эти “главы” не составляют принадлежности только иерусалимского устава. Появились они сначала в Студийском типике. Может быть, они принадлежат Марку, еп. Идрунтскому (Отрантскому) из IX—X вв., но, как говорит Мансветов, “его участие не имеет за собою твердой исторической опоры” (стр. 222).

Марковы Главы прошли через три редакции в своем греческом тексте:

- краткая, студийская;
- краткая же, иерусалимская, заимствованная из студийской практики, но дополненная иерусалимскими особенностями;
- иерусалимская, пространная, со многим количеством статей.

Наша славянская редакция значительно дополнила греческую, так как ввела в устав сочетание обычных памятей со славяно-русскими, как то: Покров, св. Петра Московского (21.XII) с неделей свв. отец, св. Саввы Сербского с отданием Богоявления и т. д. В греческой редакции до 95 глав; а славяно-русской — 114.

## 7. Судьба церковного устава в славянских странах

В области Константинопольского патриархата долгое время Студийский Типик имел первенствующее значение. Но он не мог быть единственным регулятором богослужбной жизни. Наряду с ним действовал устав Великой Церкви. В непосредственной близости от Константинополя находилась и св. Гора Афонская со своим уставом, и авторитет ее не мог не влиять на уклад богослужбного быта всего патриархата. Но особенное значение для истории богослужения имело постепенное распространение Устава св. Саввы Иерусалимского. Причинами влияния этого последнего следует признать:

1. распространение иерусалимского гимнографического материала и иерусалимских памятей;
2. устройства метоха иерусалимской Лавры в Константинополе;
3. приезды иерусалимских патриархов в Константинополь за сборами и
4. занесение св. Саввою Сербским устава св. Саввы Иерусалимского в Афонский монастырь Хиландарь, Сербию, а оттуда и в другие области.

После IV крестового похода и разрушения Константинополя полчищами латинян, значение Студийской Лавры было весьма поколеблено. В восстановленном имп. Константином Палеологом Студийском монастыре в 1293 г. был введен уже не чисто студийский типик, а сводный из уставов иерусалимского, студийского и устава Вел. Церкви.

В России первое время, разумеется, было распространено влияние типика студийского, но постепенно оно уступило место уставу иерусалимской Лавры св. Саввы. По мнению Мансветова в России было до 6 редакций иерусалимского устава: первая была редакция сербская, потом было влияние некоторых других редакций, в частности и устава патр. Алексия. Введение к нам устава иерусалимского не было актом административным, а приходило постепенно. Но все же большое значение в этом отношении имеет деятельность митр. Киприана Киевского, введшего к нам Филофеевские слу-

жебники и сильно распространившего иерусалимский устав. Вероятно, что это было в начале в виде сербских переводов этого типика (Голубинский). Если до XIII века было в России преобладание студийского типика, а от Фотия и Киприана началось тяготение к иерусалимскому, то, по свидетельству арх. Сергия Владимирского (с. 190), к XV веку у нас было уже почти повсеместное распространение устава и богослужебных книг иерусалимских.

## 8. Новое издание Устава Великой Церкви

Остается сказать только несколько слов о новом издании Церковного Типика, произведенного греками в XIX веке. Из истории нашего богослужебного устава видно, что богослужение монастырское было всегда для всей Восточной Церкви образцом, к которому все тяготели и осуществить которое в более или менее полной мере старались. Православие никогда в своей древности не пыталось обособить богослужение в мирских церквях от службы в иноческих обителях. Единственным исключением надо признать Устав Великой Церкви. Но и он не мог быть признан уставом “мирской” церкви и приходского богослужения. Это приводило совесть епископов и священников в известное смущение. С течением времени ясно стало для всех, что в условиях “мира” и обыденной жизни монастырский устав неприменим. Для успокоения совести священников, для большего порядка в исполнении богослужения и для благообразия надо урегулировать богослужение приходских храмов, дать для них какой-то “средний,” удобоисполнимый устав, который не был бы громоздким и слишком требовательным, но в то же время был бы и достаточно благообразным и соответствовал бы всему духу православного аскетического богослужения.

В начале XX века, в трудах Предсоборного Сопрошения была в этом отношении сделана попытка: устами некоторых наиболее просвещенных и наиболее церковно настроенных епископов было высказано немало пожеланий для урегулирования, сокращения и оформления приходского богослужения. Революция не дала возможности построить жизнь русской церкви в духе церковности и порядка.

Но задолго до нас, еще в 1838 году, Протопсалтом Великой Церкви в Константинополе была сделана некая попытка в создании такого “мирского” приходского устава. В 1851 году было второе издание его, а в 1868 и третье, дополненное и улучшенное. Он санкционирован высшей церковной властью и приспособлен к нуждам рядового приходского храма. В него введены новые службы по сравнению с Типиками, закончившими свое образование к XV веку. Типик этот не знает всенощных, а следовательно, и малых вечерен; литии — не на вечерне, а между полунощницей и утреней; Евангелие в недели по 8-ой песни канона и т. д. В частности: Благовещение, падающее в Великую Пятницу или Субботу переносится на Пасхальную неделю (2-ой день). Есть особенности и в Триоди. Устав знает и свои Марковы главы.

## 4. Даты Праздников.

Для эортологии большое значение имеет вопрос об установлении определенных календарных дат для того или иного праздника. Выше<sup>97</sup> было указано, что при образовании календаря поместные церкви устанавливали память того или иного события по своему усмотрению. Определенное число, в которое данная область совершала поминовение какого-либо мученика, вовсе не отличалась абсолютной точностью. Иными словами, дата его памяти в данном календаре не обозначала всегда точно-го дня его кончины. Тот или иной месяцеслов или мартиролог мог у себя зафиксировать день перенесения мощей данного святого или их обретения, день освящения храма его имени, а иногда и самый день его мученической кончины, если таковой был сохранен в мученическом акте. Отсюда различия

---

<sup>97</sup> В истории календаря.

одной и той же памяти в разных календарях. Например, мученики Иулиания и Павел по одним календарям вспоминаются 4-го марта, по другим — 17 августа; папа Лев Великий празднуется 18-го февраля, а кончина его последовала 10-го ноября; папа Мартин вспоминается 14-го апреля, а скончался он 16-го сентября; мученица Агрипина празднуется 24-го июня, а кончина ее — 24-го мая; Амвросий Миланский преставился 4-го апреля, тогда как память его совершается 7-го декабря и т. д.

Если этим объясняется несоответствие памятей в календарях с фактическим днем “рождения в вечность” христианских мучеников, то естественно встает вопрос: чем руководствовалась Церковь, определяя день памяти ветхозаветных мучеников (братьев Маккавеев) или пророков Моисея, Илии, Исаии, Иеремии, день кончины которых совершенно не известен и восстановлен быть не может. Еще более недоумения вызывает дата празднования собора бесплотных сил Михаила, Гавриила и других архангельских чинов. Естественно, что здесь могла иметь место только воля Церкви, у которой были какие-то свои соображения. Точно так же и в отношении новозаветных событий. Если можно без труда установить дату крестной смерти Господа по сохранившимся календарным записям, что и повело в древности к празднованию Пасхи, как недвижимого праздника в определенный день года. то день Рождества Христова, Преображения, Рождества Богородицы, Благовещения, Успения и пр. никакими датами установлен быть не может. Отсюда и разногласия в церковном предании: Рождество Христова, по Клименту Александрийскому, было 18-го апреля или 29-го мая; Африканская традиция установила его 28-го марта; по Ипполиту Римскому — 25-го марта; по восточной традиции — 6-го января; по западной, римской — 25-го декабря, день, который впоследствии и был принят всю Церковь, кроме армян, сохранивших 6-е января.

В установлении точности дат празднования Церковь руководствовалась нередко своими особыми, так сказ. “педагогическими” или миссионерскими соображениями. Фиксируя тот или иной день, Церковь имела в виду преодолевать какие-то местные традиции, пережитки прежних религиозных обычаев и т. д. По этому поводу очень полезно обратиться к эртологическим этюдам проф. В. В. Болотова, бесспорного авторитета в вопросах истории календаря, праздников, летоисчисления и пр. Он говорит<sup>98</sup>: “Язычество, с которым ведет борьбу Церковь, есть не только религия, но и сложившийся известным образом быт. Доказать язычнику несостоятельность его представлений о богах и убедить его верить в единого христианского Бога значило сделать много, но еще не все. Порвать свои житейские отношения с соседями-язычниками новообращенный не имел возможности. Нужно было сохранить его от рецидива, и праздники занимали едва ли не главное место между теми оружиями, которыми отвергнутое язычество могло вести партизанскую войну с побеждающим его христианством.” Он добавляет<sup>99</sup>: “Учреждая во дни языческих празднеств свои праздники, Церковь выбивала из рук политеизма одно из последних средств обороны. Установить христианский праздник в день праздника языческого значило созвать христиан в церковь и поставить их под влияние таких воспоминаний, что для многих становилось потом психологически невозможно участвовать в языческих праздниках. Кто утром слышал о том, что среди шумного пира поведено было усекнуть голову большего из рожденных женами, у того язычески новогоднее настроение было уже на весь день испорчено.”

Этим принципом замены какого-либо языческого празднества воспоминанием о христианских событиях Церковь и руководствовалась очень широко. Очень много праздничных дат могут быть этим объяснены. Так в первую очередь наука объясняет западную римскую традицию праздновать Рождество Христово 25-го декабря. Высказано три предположения, сводящиеся к тому же принципу противодействовать языческим воспоминаниям. Несогласны только в том, какой именно языческий праздник призвано было заменить Рождество: по одним, это был противовес “Сатурналиям,” что, однако, сомнительно, так как это языческое празднество приурочивалось к 17—23 декабря; другое со-

<sup>98</sup> “Михайлов день”, Эртологический этюд в “Христ. Чт.”, 1892 г. XI-ХП.стр 621.

<sup>99</sup> Стр. 622

ображение, которого придерживается Дюшен, отчасти Скабалланович и Каброль, выдвигает гипотезу о дне “инвикта,” дне “непобедимого солнца,” иными словами, времени зимнего “солнцеповорота”; но так как самый день солнц поворота приходится 8—9 декабря, то дата 25-ое декабря должна была бы означать время уже всеми ощутимого нарастания дня за счет ночи; наконец, третья гипотеза, которую особенно отстаивает Каброль, это то, что 25-ое декабря был праздник Митры, культ которого римские воины с Востока распространили по всему миру, в частности и в Риме; для вытеснения этого языческого торжества Церковь и установила праздновать день Рождества Своего Основателя именно в этот день Митры.

Производной датой отсюда является и день Обрезания через восемь дней после Рождества, т.е. 1-го января, тем более, что этот день в Риме был днем бога Януса (бога дверей и начатков). Отсюда и, по исполнению сорокадневия, как периода ветхозаветного очищения Матери, устанавливается Сретение на 2-ое февраля. Но покуда Рождество на Востоке праздновалось 6-го января, то и Сретение было в то время не 2-го, а 14-го февраля.

По мнению Каброя, 6-ое января, как день Богоявления, вытеснил языческий праздник благословения Нила в Египте. Очень показательны вычисления и исследования Болотова касательно некоторых других праздников; он называл это “пробами.” Вот его “проба” объяснить установление даты 29-го августа для Усекновения Главы Предтечи. Ясно, что ни даты этого печального события, ни даты рождения Ирода нет. Но 29-ое августа соответствует 29-му Лоя-иль-абъ или, что то же, 1-му Тоут александрийского календаря, то есть первому дню Нового года в Египте. Церковь устанавливает свое печальное воспоминание Предтечи Иоанна на языческий Новый год. Правда, говорит Болотов, позднее перенесли в копто-абиссинских календарях эту память на 2-ое Тоут, чтобы первый день Нового года не омрачать печальным воспоминанием. В Армении также праздник Крестителя установили на день 1-го Навасарда, то есть первый день Новолетия.

Почему Рождество Иоанна Предтечи установлено на 24-ое июня. Если предположить константинопольское или антиохийское происхождение этого праздника, то схема была бы такая:

Рождество Христово — 25-го ἀλελλαίου т.е. 25 дек.

Благовещение — 25-го δῦστρου т.е. 25 марта

Рождество Предтечи — 25-го δαισιου т.е. 25 июня, а не 24-го, как это теперь празднуется.

Если предположить александрийское происхождение этого праздника, то получим такую схему:

Рождество Христово — 29-го χοιᾶκ т.е. 25 дек.

Благовещение — 29-го φαμενώθ т.е. 25 марта

Рождество Предтечи — 29-го πανί т.е. 23 июня, а не 24-го, как празднует теперь Церковь.

Но если предположить западное происхождение праздника, то получим:

Рождество Христово за 8 дней до январских календ, т.е. 25 дек.

Благовещение за 8 дней до апрельских “ т.е. 25 марта

Рождество Предтечи за 8 дней до июльских “ т.е. 24 июня

Зачатие за 8 дней до октябрьских “ т.е. 24 сент.

А у православных Зачатие 23-го сентября или 26 Тоут. Следовательно, Рождество Предтечево 24-го июня — праздник западного происхождения. Остается неясным, почему же зачатие пало не на 24-е, а на 23-е сентября. Возможно, что это влияние асийское, ефесское, как предполагает Болотов<sup>100</sup>.

Почему и откуда пошло праздновать Преображение 6-го августа? “Несомненно — говорит Болотов — не 6-го августа, не в еврейском месяце “Аб” преобразился Господь. Из Евангелия видно, что

<sup>100</sup> Стр. 644.

Христос преобразился спустя 6—8 дней после того, как в селениях Кессарии Филипповой Он открыл Своим ученикам, что Ему должно идти в Иерусалим и пострадать. Что после Преображения Он повторил это предсказание; что в Капернауме ап. Петр имел разговор с “собирающими дидрахм,” что по выходе из Галилеи, не принятый в селении Самарянском, Господь отправился в Иудею через Перею. Все это указывает на время перед Пасхой. Объяснение Петра со сборщиками дидрахм произошло не ранее 15 Адара, т.е. не более, как за месяц до Пасхи.

В Каппадокии и до сего времени уцелел сельский праздник “вартувария,” **в шестое воскресенье** после Пасхи (в Неделю свв отец). Молодежь гадает о своей судьбе около ведра, в котором опущены в воду сорванные зеленые колосья. В Армении праздник Преображения называется даже в богослужебных книгах “Вардавар.” Тождество имени с каппадокийскими “вартувария” очевидно. Есть известие, что у армян-язычников “вардавар” назывался праздник, который они в месяц Навасард справляли в честь богини Астхик, именем которой армянские переводчики заменяют греческое Афродите. Чтобы искоренить этот языческий праздник, древние отцы армянской церкви в то же время года учредили праздник Преображения Господня, оставив за ним древнее наименование “Вардавар.” Вероятно, из Армении этот праздник перешел и в Каппадокию<sup>101</sup>.

Праздник Рождества Богородицы 8-го сентября и Ее зачатия 9-го декабря — асийского же происхождения и установлен в противовес Олимпийским играм.

Праздник архангела Михаила 8-го ноября — александрийского происхождения и заменил собою древнейший праздник Крещения Господня, установленный египетскою Церковью в противовес Крониям и торжествам в честь Усири<sup>102</sup>.

Святоотеческая письменность полна сетований о не пережитых языческих воспоминаниях и непреодоленных обычаях их быта. Тертуллиан<sup>103</sup> жалуется на празднование Сатурналий; Астерий Амасийский обличает в специальном слове празднование Календ; тоже и Златоуст, и блаж. Августин. Трулльский собор своим 62 правилом запрещает праздновать Календы, Брумалии и пр. Бывший ранее только “октавой” Рождества Христова праздник Обрезания 1-го января, приобретает в некоторых Сакраментариях IV—VII вв. особый характер праздника “против идолов,” с соответственными бдениями, постом, литаниями и т. д.

И несмотря на запрещение Трулльского собора, празднование Брумалии продолжалось и после того. Из жития Стефана, пострадавшего при Константине Копрониме, явствует, что этот император праздновал Брумалии. В “Церемониале” Константина Порфирогенита (X в.) указано как надо праздновать во дворце этот языческий праздник. (хороводы со свечами, пение песен, вечера и т. д.). Император Роман (919-944) отменил Брумалии, Константин их восстановил. Таким образом, Церковь в своей борьбе с языческими пережитками не могла так легко и одним росчерком пера упразднить то, что вкоренилось в сознание народа и в быт в течение веков.

Характерным подтверждением сказанному может послужить подробность не из христианского, а мусульманского быта, говорящая о той же религиозно-психологической обстановке, имманентной всякому религиозному сознанию. Мусульмане в Иерусалиме установили свой праздник “Неби-Муса” (пророка Моисея) с торжественным и очень живописным шествием с знаменами в монастырь этого пророка на Иордане в пятницу 6-й седмицы православного Великого Поста, то есть накануне Лазаревой Субботы, когда, иными словами, начинается самый торжественный, и для христиан значительный, праздничный период Страстей Господа, чтобы этим ослабить в глазах мусульман значение христианского праздника, который мусульмане не могут не ощутить.

---

<sup>101</sup> Стр 619—620.

<sup>102</sup> Стр 644.

<sup>103</sup> “Об идолослужении” XIV