

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

Оливье РУССО



ИСТОРИЯ
ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

ДУХ І ЛІТЕРА

BIBLIOTHECA CLEMENTINA

Оливье Руссо

ИСТОРИЯ
ЛИТУРГИЧЕСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

*Исторический очерк
от середины XIX в. до начала XX в.*

*перевод с французского
Н. А. Полторацкого*

ДУХ І ЛІТЕРА

Книга о. Оливье Руссо посвящена литургическому возрождению в Католической Церкви (обзор охватывает первый этап движения — от середины XIX в. до начала XX в.). Хотя явление это практически неизвестно на Востоке, оно представляется очень созвучным православному мировоззрению. Глубокая любовь к богослужению — сердцу Церкви, острое внимание к его традициям, тонкая и разборчивая герменевтика Предания, благоговение перед святоотеческим наследием — основные черты литургического движения на Западе. Все это не могло не вызвать интерес его деятелей к богослужению «древнего и современного Востока», которому автор посвящает отдельную главу. Кроме этого, книга содержит очерки о литургическом движении в ряде стран Европы и очень интересные исследования о возрождении григорианского пения и средневекового искусства. Оливье Руссо остро ставит вопрос о соотношении традиции и эволюции в жизни Церкви, демонстрируя, сколь разные и неоднозначные ответы на него давали выдающиеся богословы XIX и XX веков. Книга будет интересна широкому кругу читателей.

Издатель: Константин Сигов

Перевод: Николай Полторацкий

Научная редакция: Дарья Морозова

Литературная редакция: Дмитрий Каратеев

Корректурa: Наталия Жищенко

Компьютерная верстка: Валентин Залевский

Художественное оформление: Ирина Пастернак

P896 Оливье Руссо. История литургического движения /
Пер. с фр. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. — 360 с.

Издание поддержано фондом Unitas

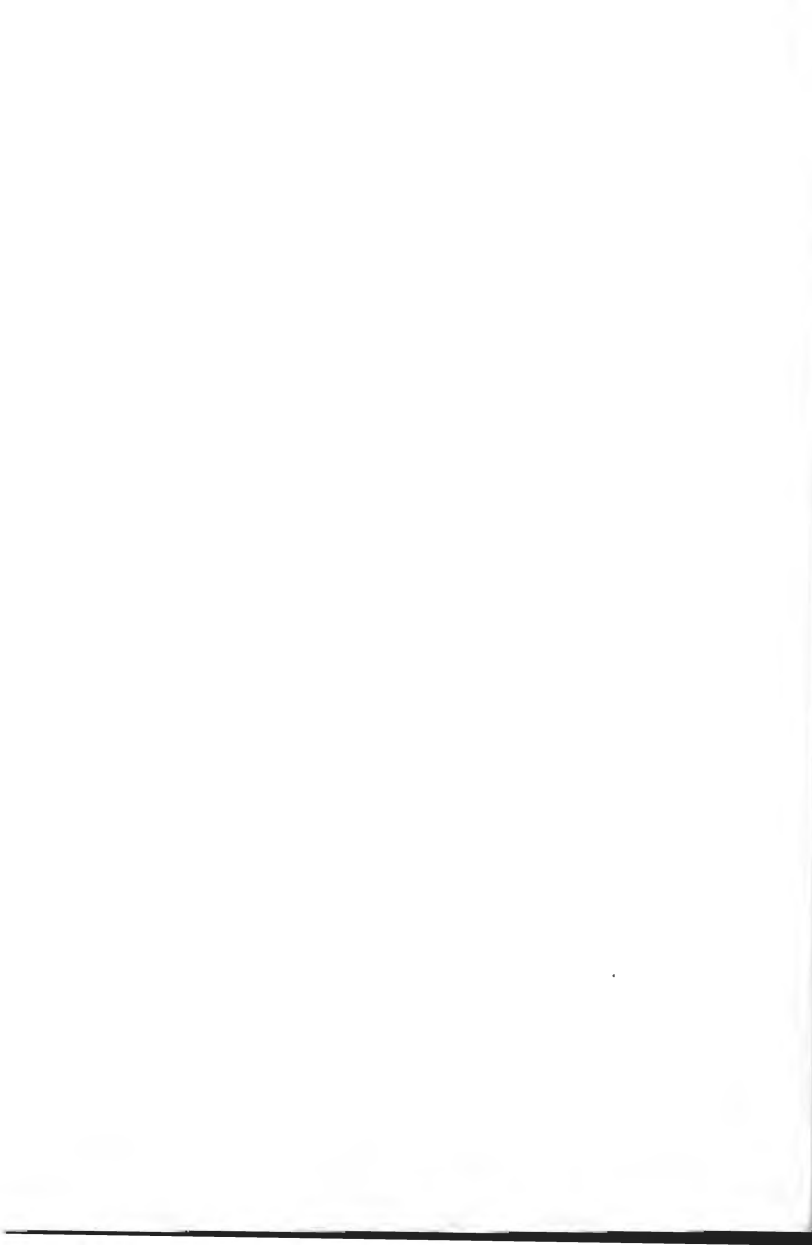
УДК 272-528"18/19"

ISBN 978-966-378-300-0

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Сокращения	15
Использованная литература	17
I. О. Геранже и происхождение литургического движения	25
II. Литургическая реформа во Франции	59
III. Большие публикации литургического движения	87
IV. Немецкая экклезиология в XIX веке	117
V. Бенедиктинская конгрегация Бейрона	151
VI. Литургическое движение в Англии	173
VII. Происхождение литургического движения в Бельгии	199
VIII. Церковная музыка и григорианское пение	227
IX. Церковное искусство и артисты	249
X. Литургия в Православной Церкви	275
XI. Литургическое дело Пия X	293
XII. На новом подъеме: Лувенское литургическое движение	313
Заключение	331
Литургическое движение Запада: взгляд с Востока. Послесловие Дарьи Морозовой	335
Отец Оливье Руссо (1898 - 1984). Послесловие Михаила Ван Парейса	341
Именной указатель	345



ВВЕДЕНИЕ

Литургическое движение будет казаться когда-нибудь одним из самых характерных явлений, присущих католицизму нашего времени. Когда изучаешь это движение, то его значение постигается далеко не сразу, а по мере наблюдения над постепенным его ростом. Оно развивалось столь незаметно, что до настоящего времени многие авторы могли писать о религиозной истории XIX века, практически не упоминая об этом движении. Нить его развития была, однако, непрерывна, и оно содержало в своем зародыше все то, что должна была в себе заключать его последующая эволюция. Это движение оказалось особенно жизненным в период между двумя великими войнами. Рассматривая литургическое движение с момента его зарождения и до этих последних лет, — что составляет отрезок времени намного больший, чем сто лет, — можно предвидеть его будущее, которое, несомненно, затмит его нынешний расцвет.

Подлинное литургическое движение, то, о котором мы здесь говорим, культивируемое рядом последних пап и сделавшее так много положительного в Церкви, как мы покажем, не имеет ничего общего с, казалось бы, похожими явлениями

янсенистской эпохи и времен Просветительства. Оно является глубокой реакцией против этих тенденций и именно как таковое снискало себе благословение Церкви. Литургизм янсенистов и Просветительства был одним из выражений декаданса христианских идей и принадлежал, по сути, к революционному движению секуляризации XVIII века. То же, что мы сегодня называем «литургическим движением», стремится именно противодействовать распространению секуляризма и, быть может, является эффективнейшим противоядием против революционной отравы в ее антирелигиозном наступлении.

Начиная с первой трети прошлого века, оно почти одновременно проявилось в большинстве европейских стран — конечно, в разнообразных формах, но удивительно естественно и спонтанно. Любопытно то, что повсюду это движение сопутствовало романтизму, который стал бурно развиваться после падения интереса к бесчеловечному рационализму XVIII века. Каждая страна придала этому движению свой характер: Германия внесла свою богатую и обширную экклезиологию, Англия — свой вкус к формам культа и к искусству, Италия — свой музыкальный инстинкт. Однако, Франции оно обязано тем, что «стало называться своим именем», ясно изложило существо своего предмета и впервые разработало свою теоретическую основу. Различные течения литургического

движения, исходя из очень разных предпосылок, имеют тенденцию ко взаимному сближению, к дополнению одного другим и к объединению. В настоящее время, однако, до синтеза еще далеко. Это движение переходит из рук в руки, циркулирует из одной страны в другую. Его центр тяжести последовательно передвигается, и при каждом перемещении оно обретает все новые аспекты.

Первоначально зародившись во Франции, оно пересекло ее границы, причем другие, подобные ему движения в конце концов влились в него и приняли его название. Его глубокая кафоличность не может никого ввести в заблуждение. С момента своего возникновения оно энергично дистанцировалось от всякого рода подделок, оттолкнуло от себя лжебратий, пытавшихся сделать его своим союзником. Эта щепетильность увеличилась с того момента, как апостольский Престол взял его под свое покровительство. Однако, мы увидим, что и на этой ниве плевелы норовят смешаться с добрым семенем. Вероятно, нам и впредь придется нередко приниматься за выпалывание сорняков.

* * *

Представленное здесь краткое историческое исследование является всего лишь наброском. Полной истории литургического движения еще не написано. Она потребовала бы терпения, вре-

мени, силы и средств, которыми мы не располагаем. Ввиду того, что до настоящего времени еще почти ничего не было написано по этому вопросу, надеюсь, нам простительны некоторые пробелы, несовершенства и пропуски. Мы сделали здесь лишь первую расчистку и в общем сгруппировали материалы. Другие смогут вслед за нами углубить исследования, предложенные в каждой из глав. К тому же, может быть, нужно, чтобы прошло еще больше времени, дабы иметь возможность вынести окончательное суждение. К началу войны литургическое движение основательно укоренилось, но мы не можем предугадать дальнейшего его развития в связи с последующими политическими и религиозными событиями послевоенного периода.

Первоначально мы собирались довести этот очерк до 1940 года. Однако появление публикаций о развитии литургического движения за последние двадцать лет побудили нас ограничиться предшествующим периодом. С другой стороны, во время подготовки этого труда мы убедились, что исследование литургического движения после 1918 года — когда идеи Пия X, благодаря его энергичным сотрудникам, начали распространяться во всех странах — потребовало бы написания еще одного тома, чтобы более-менее подробно осветить перипетии этого развития. За двадцать лет литургическое движение действительно обошло весь мир. Итак, здесь изложена лишь прелюдия.

Понтификат Пия X представляется нам переходной стадией между двумя этапами. Поэтому мы собираемся кратко обрисовать личность великого Папы, рассмотреть главные предпосылки его идей — и показать, каким образом эти идеи получили свое распространение. Но эти главы, заключающие нашу книгу, не задуманы как очерк истории литургического движения. Они лишь оценивают последствия великого поворота. Мы здесь только указываем на издали открывающийся за ним период. Но сам этот период уже принадлежит ко второму этапу литургического движения, который выходит за рамки нашей темы.

Третий этап, которого мы тем более не будем касаться, связан с движением Мария-Лаах,^{*} распространённым начиная с 1918 года в Германии, но в последние пятнадцать лет также и за ее пределами. Оно еще не принесло всех своих плодов, и, вероятно, будет развиваться в послевоенный период. К этому движению примыкают и первые литургические публикации парижских доминиканцев. Можно ли тем самым сказать, что порожденное ими движение составит когда-нибудь четвертый этап? Только будущее сможет ответить на этот вопрос.

* Бенедиктинское аббатство, расположенное на Лаахском озере в Германии, где в 1948 был основан институт исследований Литургии. — *Прим.ред.*

* * *

На протяжении этого труда нам пришлось говорить на такие темы, связанные с литургией, как искусство и музыка. Вопрос о церковной музыке и о григорианском пении, пожалуй, заслуживает более внимательного анализа. Но мы сознательно воздержались от этого, чтобы не входить в чрезмерно пространные толкования, непропорциональные по отношению к другим частям данного труда. Этот вопрос составляет, в сущности, отдельную дисциплину, и мы здесь старались осветить лишь те аспекты григорианского пения, которые наиболее тесно связаны с Литургией. Что же касается главы об искусстве, то мы немного углубились в его историю лишь по причине особой способности церковного искусства раскрывать движение идей целого народа.

Необходимо отметить еще один момент. Изучая историю литургического движения XIX века, мы сами были удивлены, насколько большую роль в ней порой играл орден Св. Бенедикта или, точнее, бенедиктинская реставрация, связанная с именем о. Геранже. Вникнув в этот вопрос, мы поняли, что «реставрированный» бенедиктинский орден был далеко не творцом литургического движения, а лишь одним из главных составляющих его элементов. Можно было бы сказать, что именно зарождающееся литургическое движение и породило эту реставрацию, воспользовавшись ею

как своим послушным орудием. Бенедиктинские монастыри, стоящие в стороне от этой реставрации, вначале не играли в этом движении никакой роли. Только лишь при Пие X они присоединились к своим собратьям во Франции, Германии, Бельгии, используя духовные силы, таящиеся в их Уставе, чтобы обратить их в средство для проповеди. Они появляются на сцене лишь на втором этапе литургического движения. Бенедиктинцы же, последовавшие о. Геранже, посвятили себя Литургии по двойственным причинам — не только в силу своего Устава, но и ввиду особого призвания, на которое их вдохновил отец и реставратор ордена. Это мы увидим на протяжении первых глав.

* * *

Настоящий труд был написан во время войны. Это не могло на нем не отразиться. Многие сведения, которые могли бы быть собраны либо устно, либо путем переписки, невозможно было получить из-за препятствовавших этому фронтовых барьеров. Ряд трудов и журналов был недоступен. К примеру, нам так и не удалось получить от издателей и других лиц работу В. Траппа *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung, vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet* («Предыстория и возникновение литургического движения главным образом в странах немецкого языка»), вышедшую в 1940 году, — единственный очерк

по теме настоящего исследования*. Мы, следовательно, должны были довольствоваться статьями, которые этот автор поместил раньше на эту же тему в *Liturgische Zeitschrift* (1931–32 гг.)

Отметим, наконец, что мы совершенно не намеревались писать историю Литургии. Мы многожды ссылались на различных литургистов и цитировали их труды, — но лишь в той мере, в какой они относятся к самому движению. Тот, кто пожелает просмотреть приведенный в конце этой книги Указатель имен, несомненно, обна-

* Эта книга уже была у издателей, когда мы смогли, наконец, ознакомиться с этим замечательным трудом, составляющим новый важный вклад в историю литургии в эпоху Просветительства и последующую за ней. Мы имели возможность дополнить с его помощью нашу IV главу, но предпочли оставить нетронутыми страницы, написанные нами. Можно предполагать, что по окончании войны читатели, желающие получить более полную информацию, смогут с большей легкостью, чем мы, получить эту книгу. Однако, благодарим нашего собрата о. О. Казеля, который испросил согласие Регенбургского издателя Пюстета одолжить нам его последний архивный экземпляр книги. Мы благодарим также тех наших братьев, которые в продолжение этой работы помогали нам различным образом, — либо переводами текстов, либо полезными советами, а также Отца Дюплойе (доминиканца), который имел терпение вычитать нашу рукопись.

ружит там те или иные пробелы. Нужно отметить, что мы опирались, в основном, на работы, изданные до понтификата Пия X. Более полную библиографию читатель может найти в маленьком томе Д. Ф. Оппенгейма *Introductio in literaturam liturgicam* (Турин, 1937 г.). Не ссылались мы и на тех авторов, которые касались литургии лишь мимоходом, среди прочих научных тем.

Еще одно последнее замечание. Мы сочли необходимым, или, по крайней мере, полезным посвятить целую главу (X) литургической жизни отделенной Православной Церкви. Известно, насколько важно для благочестия верующих то, что она сохранила связь с литургической традицией. Нам показалось немаловажным ознакомить читателя, хотя бы для сравнения, с некоторыми размышлениями о литургическом благочестии этой Церкви, интерес к которой в настоящее время все возрастает. Литургисты нашей эпохи нередко обращают свои взоры к древнему и современному Востоку, в инстинктивной уверенности, что там можно сделать богатые научные открытия. Может быть, в этом смысле, страницы, которые мы ему посвятили, будут также в известной степени поучительны.

Шевтонь, Вознесение, 1944 г.



СОКРАЩЕНИЯ

DB:

Denzinger-Bannwart, *Enchiridi on Symbolorum et Conciliorum* (“Книга догматов и соборных постановлений”).

DAL:

Cabrol et Lecrercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie* (Каброль и Леклерк, “Словарь христианский археологии и литургии”).

DTC:

Vacant, Mangenot, Amann, *Dictionnaire de Théologie catholique* (Вакан, Манжено, Аманн, “Словарь католического богословия”).

RHE:

Revue d'histoire ecclésiastique Louvain (“Журнал церковной истории”, Лувэн).

QLP:

Questions liturgiques et parissiales, Louvain (Литургические и приходские вопросы, Лувэн).

“Церковь Едина”:

L'Église est Une: Hommage à Moehler, Paris, 1939
(*Церковь Едина, Посвящение Мелеру*, Париж, 1939 г.).

Inst.:

D. Guéranger, *Institutiones liturgique*, 2 éd., 4 vol. Paris, 1878 et suiv. (Д. Геранже, *Литургические институты*, 2-е изд., 4 тома, Париж, 1878 г. и след.).

L.c.:

«locus citos» (цитированный труд).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

(Работы и труды, цитируемые только лишь один раз, не фигурируют в этом списке)

Battandier, A., *Le Cardinal Jean-Baptiste Pitra*. Paris, 1893.

Bäumer, D.S., *Histoire du Bréviaire*. Trad. D. Biron, 2 vol., Paris, 1805.

Beauduin, D.L., *La Piété de l'Eglise*. Principes et faits. Louvain, 1914.

Bihlmeyer, K., *L'Histoire de l'Eglise*. // *L'Eglise est Une*, pp. 82-101.

Bottazo, L., *Memorie storiche sulla Riforma della musica sacra in Italia*. Padoue, 1926.

Boulgakoff, S., "Le Ciel sur le Terre", // *Sonderneft "Die Ostkirche" de Una Sancta*, III (1927).

Bremond, H., "Histoire littéraire du sentiment religieux en France", // *La prière et les prières de l'Ancien Regime*. Paris, 1932.

Cabrol, D.F., "Liturgies néo-gallicanes", // *L'encyclopedie Liturgia* (R.Aigrain). Paris, 1930, pp. 864-873.

Cabrol, D.F., *Introduction aux études liturgiques*. Paris, 1907.

Cabrol, D.F., "Rapport sur le mouvement liturgique en Angleterre", // QLP, t. XV (1930), pp. 308-325.

Capelle, D.B., "Dom Guéranger et l'esprit liturgique", // QLP, XXII (1937) pp. 131-146.

Carreyre, J., "Pistoie" (Synode de) // DTC, t. XII, col. 2134-2230.

Chaillet, P., S.J., "L'esprit du christianisme et du catholicisme" // "Rev. des Sc. phil. et theol.", XXVI (1937) cmp. 483-498 et 713-726.

Chaillet, P., S.J., "Jean-Adam Moehler historien de l'Eglise". Introduction a J.A. Moehler, *L'Unité dans l'Eglise* (Coll. *Unam Sanctam*, 2) Paris 1938, pp. IX-XL.

Cozien, D.G., *L'oeuvre de dom Cuéranger*, Solesmes, 1933.

(Delatte, D.P.) *Dom guéranger Abbé de Solesmes*, par un moine bénédictin de la Congrégation de France, 2 vol. Paris, 1909.

Eisenhofer, L., *Liturgik*, 2 vol. Fribourg-en-Br., 1939.

Festugière., D.M., *La Liturgie catholique. Essai de Syntnèse*. (Revue de Philosophie, mai-juillet 1913, pp. 692-886).

Использованная литература

Gams, D.P., *Introduction à l'Histoire de l'Eglise*, de J.-A.Moehler, trad. de Bélet. Lyon, s.d.

Geiselmann, J.R., "Les aspects divers de l'Unité st de l'Amours", // *l'Eglise est Une*, pp. 127-193.

Gertrude et Mechtilde (SStes), "L'Année liturgique d'après sainte Gertrude et sainte Mechtilde" (Coll. Pax, 27), 2 vol. Maredsous, 1927.

Gillet, L., "L'Art chrétien du XVI siècle à nos jours", // энциклопедия *Ecclesia* (R.Aigrain). Paris, 1927.

Gougaud, D.L., "D.F.Cabrol" // RHE, XXXIII (1937), cmp. 921.

Goyau, G., "L'Allemagne religieuse", t. I et II, 6 éd., Paris, 1923.

Grandmaison, L. de, S.J., "Jean-Adam Moehler", // *Rech. de Sc. relig.*, IX (1919) pp. 987-409.

Guépin, D.A., "Préface" à la 2 édition des *Institution liturgiques* de dom Guéranger, Paris, 1880, t. I, cmp. XXV-LXVI.

Guéranger, D.P., "L'Année liturgique", 16 vol., 1809 et suiv.

Guéranger, D.P., *Institutions liturgiques*, 2 éd., 4 vol., Paris, 1878 et suiv.

Huysmans, J.K., *La cathédrale*, Paris, 1926.

Leclercq, D.H., "Liturgies néo-gallicanes", // DAL, t. IX, col. 1636-1729.

Leclercq, D.H., "Gallia christiana" // DAL, t. VI, col. 277-309.

Leclercq, D.H., "Historiens du christianisme", // DAL, t. VI, col. 2534-2737.

Leclercq, D.H., "Lambillotte" (Louis) // DAL, t. VIII, col. 1075-1078.

Legouis et Cazamian, "Histoire de la littérature anglaise", Paris, 1925.

Male, E., *L'art religieux de la fin du moyen age* (=FMA), Paris, 1925.

Male, E., *L'art religieux du XIII siècle en France* (=XIII s.), Paris, 1923.

Male, E., *L'art religieux depuis la fin du concile de Trente* (=FCT), Paris, 1932.

Marchal, L., "Pséyisme et ritualisme", // DTC, t. XIII, col. 1363-1425.

Mayer, A.L., "Liturgie, Aufklärung und Klassizismus", // *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, IX (1929) pp. 67-127.

Mayer, D.S., "Erzabt Maurus Wolter als Gestzgeber der Beuroner Kongregation", // *Maurus Wolter*, Beuron, 1925, cmp. 67-87.

Moehler, J.A., *L'Unité dans l'Eglise ou le Principe du catholicisme* ("Unam Sanctam", 2), Paris, 1938.

Moehler, J.A., *La Symbolique*. Trad. Lachat, 2 vol. Besancon, 1836.

Morin, D.G., "Les expériences d'un travailleur dans le domaine de la littérature chrétienne", // RHE, t. 1 (1900), pp. 66-84.

Morin, D.G., *L'Idéal monastique et la via chrétienne des premiers jours* (Coll. Pax, vol. 3). Abbaye de Maredsous, 2 éd., 1931.

Morin, D.G., "Un nouveau monument liturgique", // *Rev. bénéd.* V (1888), p. 32 et suiv.

Nédoncelle, M., "L'Itinéraire spirituel de J-H. Newman". Introd. à *l'Apologia* de Newman (dans la trad. des Michelin-Delimoges), Paris, 1939.

Pie, Card., "Oraison funèbre de dom Guéranger", // *Oeuvres de Mgr. l'évêque de Poitiers*, t. IX, 1887, p. 64 et suiv.

Pierami, D.B., *La Vie serviteur de Dieu Pie X*, Turin, 1929.

Pugin, A.W., *Les vrais principes de l'architecture ogivale ou chrétienne*. Trad. française, Bruges, King, 1850.

Reichenspreger, A., *L'art gothique au XIX siècle*. Trad. C. Nothomb, Bruxelles, 1867.

Robeyns, D.A., "Les débuts du mouvement liturgique", // QLP, XIX, (1934), p. 287 et suiv.

Romita, F., *Jus Musicae*. Turin, Marietti, 1936.

Rouin, D.E., *Linges, insignes et vêtements liturgiques*. Paris, 1939.

Rousseau, chan. N., *L'école grégorienne de Solesmes*. Tournai, Desclée, 1910.

Sablayrolles, D.M., "Histoire du chant grégorien". // энциклопедия *Liturgia* (R.Aigrain), Paris, 1930, pp. 440-478.

Sainte-Beuve, C.A. de, *Port-Royal*. T.V., Paris, 1888.

Sauter, D.B., *Plain-chant et liturgie*. Metz, 1904.

Sevrin, E., *Dom Guéranger et Lamennais*. Paris, 1933.

Stoelen, D.A., "La Papauté et le renouveau liturgique au début du XX siècle". // энциклопедия *Tu es Petrus* (G.Jacquemet), Paris, 1930, pp. 781-801.

Thureau-Dangin, P., *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle*. 3 vol. Paris, 1923.

Trapp, W., "Der Ursprung der liturgischen Bewegung" // *Liturgischen Zeitschrift*, IV (1931-1932), pp. 1-10, 44-55, et 75-82.

Trapp, W., *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*. Ratisbonne, 1940.

Использованная литература

Tristram et Bacchus, "Newman" (J-H) // DTC, t. XI, col. 327-398.

Vermeil, E., *Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*. Paris, 1913.

Wolter, D., *Preecipua Ordinis monastici elementa*, Bruges, Desclée, de Brouwer, 1880.



ГЛАВА I

О. ГЕРАНЖЕ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

О. Геранже, основатель литургического движения. — Его взаимоотношения с традиционализмом и с Ламенэ. — Его первые проекты. — Содем и «Средние века».

Литургические институции. — О. Геранже и Церковь. — Священное Писание и Отцы.

Участие о. Геранже в патристических изданиях его времени. — О. Питра и Патрология Миня. — Аббат Пий и Монталамбер. — Многочисленные проекты о. Геранже. — Галлия Христиана. — Литургическая Сумма.

Каноническое право. — Восточные Церкви и обряды. — Мысли о единстве Церкви. — Развитие взглядов Рима по этому вопросу.

«Литургическое движение» со всеми его устремлениями, плодами и чаяниями восходит к о. Геранже. Деятельность этого выдающегося монаха в области Литургии в середине XIX века имеет

огромное значение. Она разительно отличается от всего предыдущего и накладывает отпечаток почти на все дальнейшее. Несомненно, разностороннее влияние о. Геранже на религиозную мысль современников не ограничивается сферой Литургии. Но движущей силой всех его желаний, всех его реакций и устремлений была целостная концепция тайны Церкви, голос которой он различал, прежде всего, в Литургии. Один историк, не склонный переоценивать о. Геранже, писал, однако, что никто, кроме Ламенэ, не повлиял на жизнь Католической Церкви данного периода сильнее, чем Геранже. Это он, после отступничества своего учителя (Ламенэ), добился разгрома галликанства* и торжества идей Рима. «И мощь его влияния, — добавляет он, — до сих пор проявляется в притягательной силе, исходящей от Солема, в том мистическом движении, которое в большой мере связано с ним; наконец, в том бесспорном обновлении литургических исследований и литургического духа, которое дает вожденную пищу благочестию нашего времени»¹.

О. Геранже родился в Сабле в 1805 году. В детст-

* Галликанство — течение, распространенное во Франции в Средневековье и Новое время. Отстаивало определенную независимость от папской власти и признание за монархом права иметь властные полномочия в Церкви. — *Прим.ред.*

ве он нередко прогуливался в древний Солемский монастырь, расположенный неподалеку от его родного города и пустовавший со времен Революции. В его детском воображении воскресали картины ушедших дней. Монахи, богослужения, церковная атмосфера, — все то, что возвращало далекое прошлое Церкви, — оказывало глубокое влияние на его юность.

По окончании Революции, после десяти лет систематического разрушения храмов и преследований христиан, Франция вынуждена была восстанавливать католицизм буквально на руинах. Сегодня нам даже трудно представить, что это было за пробуждение. Одна газета того времени донесла до нас страницу Шатобриана, в которой можно видеть прелюдию к его *Гению Христианства*. С чувством благоговейного волнения и удивления этот писатель рассказывает нам о возрожденном крестном ходе по случаю праздника Тела Господня в Лионе, в 1801 году, в тот самый год, когда был заключен Конкордат; он был чрезвычайно удивлен «той исключительной мощью» неистребимого христианства, которая вела «по руинам сотню тысяч христиан»². В эту-то эпоху и в таких чувствах воспитывался о. Геранже. Тоска по двухтысячелетнему прошлому, грубо разрушенному всего за несколько лет, но еще оплакиваемому и продолжающему жить в рассказах старшего поколения, должна была глубоко

повлиять на его душу.

До какой степени было утрачено чувство традиции в христианстве? Насколько старые религиозные страсти отмирающего старого режима — галликанство, янсенизм, натурализм, — сохраняли свое влияние на восстановителей Церкви Франции? Вот вопросы, которые должны были задавать себе апостолы воскресения христианства. Глубоко возмущаясь разрушениями, которые произвела за десять лет Революция, некоторые мыслители подняли голос в защиту Предания — хранителя всех культурных ценностей. Их называли «пророками прошлого». Пожалуй, они чересчур увлекались своим тезисом, рассматривая преемственность человеческой мысли как критерий всякой достоверности. В воззваниях Жозефа де Местра и Бональда Средние века представляли эпохой расцвета в социальной и религиозной сферах, образцом, к которому следует стремиться, идеалом, который необходимо восстанавливать; и этим идеалом был всецело христианизированный мир, объединенный вокруг его главы — папы.

Молодой Проспер Геранже, приобщенный к этой философии во время своих занятий в колледже, должен был очень рано почувствовать ее притягательность. Всеми своими стремлениями он также становится по-своему «традиционалистом». Отныне его призвание — некогда «восстановить цепь, порванную Революцией», «возвратить Цер-

кви ее молитвенные центры, а созерцательным душам — монастырь, чтобы они могли пребывать под взором Бога», как это было в Средние века³. Он был создан для борьбы и вскоре должен был ее начать. Это была эпоха, когда Ламенэ стремился «восстановить политическое сообщество, опираясь на сообщество религиозное»⁴. Обновить не только философию и апологетику, но даже традиционное богословие, — такова была программа его учителя. Более того, по его мнению, необходимо было восстановить сам социальный порядок, характерный для средневековья, а именно для эпохи Григория VII⁵.

Вокруг Ламенэ собрался кружок молодых священников, куда входили Салини, Жербе, Рорбаше. Среди сочувствующих этому кружку вскоре оказался и молодой аббат Геранже, который недавно окончил семинарию и служил личным секретарем бывшего епископа Ле-Манского. Несомненно, что на раннем этапе Геранже был ревностным поклонником этого философа.

Дошедшая до нас переписка между Ламенэ и молодым аббатом Геранже показывает нам, как последний в своем благородном увлечении поверял учителю некоторые из своих грандиозных проектов, которые уже полностью характеризуют его подход. Он задумал написать большой труд, «посвященный той науке, которая, собственно говоря, и является наукой католика, ... изучению

Предания. В наши дни, — говорит он, — больше не изучают церковную древность, а вместе с тем совершенно ясно, что все богословие не имеет другой цели». Задуманное им дело «должно собрать все свидетельства, на которые опирается древность апостольской кафедры, начиная со слов Спасителя и до наших дней»⁶. Великие истории предыдущих веков, связанные с галликанством и янсенизмом, «Флери, Тиллемоны, Дюге и даже — увы! — Боссюэ — полностью исказили историю Церкви и ниспровергли Предание, хотя и провозглашая его, как единственное руководство, которому нужно следовать»⁷. Эти смелые и наивные утверждения вполне соответствовали духу времени. «Вдохновленные мощным стремлением их главы к обновлению, члены молодой плеяды с юношеским запалом восставали против умонастроений старого духовенства»⁸.

Однако, между учителем и его учеником, несмотря на близость их воззрений, была глубокая разница. Если Геранже был глубоко «церковным человеком», то Ламенэ таковым совершенно не был. В его религии, таинственной, внутренней и трагической, почти все оставалось непроницаемым; а в религии вообще он видел, главным образом, инструмент на службе политики, для которой он разрабатывал новую социальную теорию. Его жизнь демонстрирует это со всей печальной очевидностью. Что же касается Геранже, то его

И. Дом Геранже и происхождение литургического движения

жизнь, напротив, была постоянным углублением той любви к церковному Преданию, самое верное выражение которой он находил в Литургии.

Одна черта превосходно характеризует духовную разницу между учителем и учеником. Аббат Геранже открыл Ламенэ свое желание восстановить Бенедиктинский орден. «Он (Ламенэ) мне на это возражает, — пишет он, — что в этом ордене главное хор; я же ему ответил, что именно это и побудило меня остановить на нем свой выбор»⁹.

Когда в 1830 году *Mémorial catholique* представила свои столбцы молодому аббату Геранже, то его первыми литературными опытами оказались четыре статьи «Рассуждений о католической Литургии». В авторе этих статей уже можно было различить будущего противника неогалликанских Литургий и приверженца римской Литургии. С этих пор его путь намечен, и его призвание будет только укрепляться.

Традиционализм о. Геранже был глубоко «церковным», мало связанным, вообще говоря, с философскими идеями того времени. Если о. Геранже и пребывал в гармонии с настроениями своей эпохи, то его полемика и его идеи носили характер исключительно богословский и выражали учение столь же древнее, как сама Церковь. Это важно отметить, чтобы правильно определить его место среди современников. Его страсть к восстановлению монашества полностью соответствовала

этой тенденции. О его монашеском призвании уже было рассказано до нас¹⁰, а о деятельности Солема нам еще придется часто говорить. Чего он желал — это вновь привести в Церковь «таких монахов, каких давал Европе бенедектинский монастырь в Средние века... людей с широкими, самобытными дарованиями, отвечающими запросам современного общества. Папы, отцы Церкви, государственные деятели, — добавляет он, — всем этим тогда были монахи»¹¹. Опыт заставил его несколько ограничиться в своих притязаниях. С годами стабильная монастырская основа жизни монаха будет казаться ему уделом большинства¹². Но сам он всегда будет верен тому идеалу, который однажды узрел: желая служить Церкви не только молитвой, но и делом, он до последнего дня своей жизни будет спускаться с вершин богообщения навстречу людям.

Увлечение Средневековьем, столь дорогое для традиционалистов и сопровождающее всякое новое начинание литургического движения, было в высшей степени свойственно Геранже. Однако он не обращает взор ни к средневековому государству, ни к средневековому обществу. Его очаровывает Церковь, в Средние века охватывавшая все своим влиянием. Содем, в его представлении, должен был стать воспроизведением этой средневековой Церкви. «Трудитесь же со мной, — писал он Монталамберу, — мало-помалу воссоздавая

в миниатюре наше дорогое Средневековье»¹³.

* * *

Литургическая деятельность о. Геранже проявилась в особенности в двух больших публикациях: *Литургические институты* и *Литургический год*, а также в том живом деле, которым для него являлось Солемское аббатство.

Именно в *Институтциях* нужно искать основные принципы и установки литургического обновления, к которому стремился о. Геранже. Об этой работе многие плохо отзывались, потому что в ней почти отсутствует критика фактов и текстов, связанных с ранней эпохой христианской Церкви, а также и потому, что автор очень мало принял во внимание уточнения своих предшественников. Критика находилась тогда в очень запущенном состоянии. Это было время борьбы. Знания о. Геранже, хотя и очень обширные, служили ему главным образом для полемических целей. Он не пренебрегает поспешными, огульными суждениями. Даже в тех случаях, когда ему приходится иметь дело с документами, относящимися к недавнему прошлому, его пылкая и беспощадная к противникам логика подчас упрощает то, что сложно; порой он спешит с выводами в том запале, который не смущается ни преувеличениями, ни неточными обобщениями. Тем не менее, отстаивая свои тезисы в защиту Предания с помощью

широкого круга источников, о. Геранже, несмотря на громадные пробелы, создал значительное произведение. Его широкий кругозор и верный инстинкт чистоты доктрины заставил римских пап и последующие поколения по справедливости оценить то, что им было осуществлено.

О. Геранже представлял свои *Литургические институты* государственному секретарю кардиналу Ламбрюшини как книгу, «где описаны таинственные красоты и небесная гармония, которые Святой Дух сообщил формам божественного культа»¹⁴. Именно в таком свете он и видел Литургию. Никто так, как он, не был проникнут глубоким смыслом церковных молитв. «На этой земле, — пишет он в знаменитом предисловии к своему *Литургическому году*, — в Святой Церкви и пребывает сей Божественный Дух. Он снизошел к ней, как стремительное дуновение, явившись в символическом образе огненных языков. С тех пор он обитает в Своей блаженной Невесте. Он является первопричиной ее движений; Он ей внушает ее прошения, ее чаяния, ее хвалебные пения, ее восторги и воздыхания. По этой-то причине уже восемнадцать веков она не умолкает ни днем, ни ночью; ее голос всегда мелодичен, ее слово всегда обращено к сердцу Жениха»¹⁵. Один из тех учеников о. Геранже, которые его лучше всего поняли, о. Гепен, писал о нем: «Другие, может быть, обладали такой же эрудицией, как и он,

1. Дом Геранже и происхождение литургического движения

а то и большей, в частных вопросах, но никто не постиг и не изъяснил так, как он, вечно живую, вечно действующую тайну Литургии»¹⁶. Повидимому, это проникновенное умиление, это необыкновенное понимание божественных тайн Церкви, это рассуждение о небесной пище, которую предлагает в своей Литургии царственная Невеста, как он любил ее называть, и составляют основу личности и души о. Геранже. После его смерти один из его духовных сыновей, кардинал Питра, сказал, что в его лице «Церковь теряет богослова, который ее лучше всех понимал»¹⁷, а епископ Ла-Манский в своем надгробном слове приводил библейский текст: «Слышен плач в Раме, Рахиль плачет о детях своих», поясняя: «Плачущая Рахиль — это Церковь, которую так любил и так прославлял о. Геранже»¹⁸.

Откуда же великий аббат почерпнул свою возвышенную и разностороннюю теорию? Кроме природного дарования, а также, несомненно, благодати, «изучение церковной истории и Отцов привело ему вкус к древности и дало понимание языка древней Церкви»¹⁹. Подобно многим его выдающимся современникам, единомышленникам, о которых нам придется говорить дальше, — таким как Дрей, Мёлер, Ньюмен и Пьюзи, — он еще в юности осознал раз и навсегда непреходящую ценность патристической мысли и ее необыкновенную плодотворность для всех христианских

поколений, желающих с ней познакомиться. Устами Отцов к нам обращается сама Церковь, почитающая их, — в этом Геранже видел продолжение благодати Пятидесятницы. Этим почитанием о. Геранже проникся до глубины души. Писания Отцов производили на него огромное впечатление. Эпохи, когда их учение бывало предано забвению, вызывали у него лишь жалость и разочарование. Кто еще заботился о восстановлении священного Предания во времена Реставрации, «когда читать Святых Отцов всем было недосуг»²⁰? Он восхищался древними знатоками Библии, жившими в ту эпоху, «когда пастыри и верующие не оставляли чтения святых книг»²¹. Только им удалось под покровом буквального смысла Писания распознать «мистический смысл, плод божественного вдохновения, который непостижим для человеческого ума»²². Подобно древним Отцам, в мироздании он видел упорядоченность, устремляющую наши мысли ввысь. Платоническое восхождение, которое богословие Отцов обессмертило в христианстве, наполняло его величайшей радостью. «Для каждого разумного и просвещенного светом Откровения человека несомненно, — говорил он, — что мир видимый является лишь только формой мира невидимого и что каждый элемент чувственной природы приводит нас к познанию того или иного луча божественных совершенств»²³. Литургия вполне отвечает этому высшему крите-

рию, представляя собою часть святоотеческого Предания и продолжая его. «Быть литургистом означает прилагать к священным обрядам то же, что толкователь священных книг применяет к Писанию: прибегать к помощи всех средств эрудиции, чтобы объяснить смысл текста, чтобы, проникая под кору буквы, нащупать ее дух»²⁴. Труд литургиста, по его выражению, — сродни труду поэта. И для одного, и для другого, главное — вдохновение и распознавание вдохновения. «Каждый знает, что Литургия полностью принадлежит поэзии и, следовательно, она невозможна без пения»²⁵. Он жалуется на полное отсутствие чувства поэзии у литургистов XVIII века при оценке ими творчества прошлого; по его мнению, они способствовали полному исчезновению поэзии во Франции²⁶. Он негодует на «прозаичный XVIII век, который берется все переделать», в особенности ввиду того, что «до него поэзия была во всем»²⁷.

Что касается трудов схоластических авторов, их он, несомненно, знал и использовал. «Он читал святого Фому и других учителей Школы» и весьма рекомендовал своим монахам изучать их²⁸, но «от них идти далее, к учению Св. Отцов, которому следует отдавать предпочтение, поскольку их более всестороннее богословие сочетает в себе глубину содержания с красотой поэтической формы»²⁹. Слабость схоластического богословия состоит, по его мнению, в том, что оно не обладало «в

достаточной мере знанием источников; впрочем, это единственное совершенство, которого ему не доставало». «Нужно черпать, — говорил он еще, — подлинное богословское понимание в прилежном чтении Священного Писания и творений Отцов»³⁰.

Это органическое единство христианской мысли, столь высокой и лучезарной в его глазах, определяло его недоверие ко всякой философской системе. «Для христианина, — писал он, — не существует философии, изолированной от веры, точно так же как для христианина нет чисто человеческой истории»³¹.

Точно так же вытеснение древней римской Литургии Литургиями неогалликанскими в XVIII веке представлялось о. Геранже одним из тех прискорбных разделений, тех бедствий, которые нес с собою дух эпохи. «В один день, — писал он, несколько гиперболизируя, — была утеряна та гармоническая целостность текстов, которые были собраны из всех частей Писания и соединены между собой высшей и сокровенной связью... Теперь надо с трудом вновь отыскивать в творениях Отцов ту гармонию, которую Церковь уже некогда выразила с такой глубокой мудростью»³². О вкладе предыдущих эпох в созидание Литургии Геранже говорит так: «Каждый век внес свою дань, все было столь же непринужденно, сколь и обосновано. Каждая деталь имела свое значение. Чистейший сок божественного слова выжимал-

1. Дом Геранже и происхождение литургического движения

ся руками святыми и искусными; самый выбор чтений из Ветхого и Нового Заветов был глубок и ярок. Пропорция пения была соразмерна всему целому, удачна и проста. Понимание огромного количества текстов определялось их употреблением Церковью в Литургии. Этот многовековой труд, конечно, не строился на механическом применении указателя библейских изречений (*Симфонии*), как это пытаются делать нынешние ремесленники от науки. Церковь совершенно не стремилась создать какую-то энциклопедию, сказать все по поводу всего; но, обнимая всю совокупность Св. Писаний взором пребывающего в ней Духа, она без труда позаимствовала из него самое благородное, самое верное выражение своих чувств»³³.

Под влиянием этих различных элементов, о. Геранже пришел к весьма целостному пониманию Литургии. Любовь к Священному Писанию, чутье к его традиционному истолкованию в богословии Отцов, углубленное понимание ценности Предания и его нерушимой преемственности, глубокая верность магистериуму Церкви, — все эти реальности тесно связываются в его мировоззрении, составляя основу всех его убеждений и опоры для всей его борьбы. Эти же качества будут вновь и вновь проявляться у всех подлинных преемников его мысли. Они являются основными чертами «литургического движения».

* * *

В послереволюционные годы такой взгляд не мог не войти в коллизию с натуралистическими идеями многих мыслителей, и даже многих христиан, несколько потерявших после этого потрясения. Кардинал Питра описывал своего аббата, как «небесного человека, силу которого не мог вынести одряхлевший мир»³⁴. О. Геранже придется много потрудиться, но сражения его не пугают. Мы его увидим дальше в этой борьбе.

Однако на его пути должны были встретиться и ученики, искавшие сотрудничества с ним. Он обладал острым чутьем на все, касающееся священной древности. Путешествуя в Рим, он не мог обойти стороной ранние базилики и катакомбы. Таким образом, он познакомился и очень подружился со знаменитым археологом Жаном Батистом де Росси. Плодом исследований Геранже стал труд, озаглавленный *Жизнь Святой Цецилии* и переизданный впоследствии под названием *Святая Цецилия и римское общество в первые два века*.

О. Геранже принадлежал к плеяде французских священников, интересовавшихся патристической литературой и работавших над переводами или изданиями Отцов, которые позднее составили знаменитую *Патрологию* аббата Миня. Среди этих обновителей христианской литературы нужно отметить аббата де Женуда, автора многочисленных работ в области Св. Писания

и переводчика семитомного издания творений Отцов Церкви³⁵. Другой автор, аббат Кайо, издал *Thesaurus* и *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum*, которая дошла до 133 тома³⁶. Типография Мон-Руж, которая, под руководством аббата Миня, начала издавать серию своих больших коллекций, обрела одного из своих самых ценных сотрудников в лице о. Геранже, а также и в лице его последователя о. Питры. Может быть, недостаточно известно, что «аббат Минь был типографом, а о. Питра – издателем этой Патрологии. Вполне справедливо то, что написано в т. ССХVIII *Патрологии*, после подробного объяснения о сотрудничестве бенедиктинцев в этой огромной публикации, а именно: «*Editores Patrologiae apud Montem Rubrum luce donatae inter quos praecipuus R. P. Pitra O. S. B.*» [Издатели Патрологии в Мон-Руж <...> среди которых главная роль принадлежит Кардиналу Р. П. Питре]³⁷. *Патрологию* Миня критиковали точно так же, как критиковали и начинания о. Геранже. Контакт с критиками был, увы, совершенно утерян; и работающим в этой области понадобилось немало времени и усилий, чтобы его восстановить. Однако, именно эти грандиозные труды позволили тем, кто пришел позже, восстановить цепь добросовестного изучения. А по своему объему серии Миня несомненно остаются непревзойденными даже до сих пор.

О. Геранже привлекал к себе не только ученых.

Много благочестивых людей, как священников, так и мирян, с первых шагов его движения ощутили глубокое родство его идей с подлинным духом Церкви. Аббат Пий, ставший впоследствии епископом города Пуатье и кардиналом, еще в бытность свою простым викарием³⁸ завязал с о. Геранже дружбу, которая продолжалась до самых последних дней их жизни. Просматривая первый том *Литургического года*, относящийся к Рождественскому посту 1841 года, аббат Пий приходит в восторг и пишет автору: «С некоторого времени я проникся убеждением, что единственный способ вернуть наш век в лоно католицизма — это вернуть его к Литургии. Поэтому в своей скромной области я уже стараюсь, — и рассчитываю продолжить это в течение всей зимы, — проповедовать о святых, об ангелах, о мощах, о праздниках, о богослужении, о храмах, о колоколах и т.д. Итак, представьте себе то счастье, которое я испытал, читая Ваше *Введение*, принесшее мне ободрение и обещание поддержки»³⁹.

Граф де Монталамбер, который в течение всей своей юности был одним из самых частых посетителей Солема, писал о. Геранже по тому же случаю: «В ноябре и во время Рождественского поста я испытываю к Вам особенный прилив любви. Это потому, что в течение этих двух прекрасных месяцев Вы посвятили меня в красоты литургического года»⁴⁰.

Заботясь о распространении своего учения,

о. Геранже брался за множество проектов, свидетельствующих о его энтузиазме и оптимизме. К сожалению, всякого рода заботы, да и сама жизненная действительность, всегда более прозаическая, чем прекрасные порывы, не позволили ему их осуществить. О нем говорили, что «он вынашивал в себе многие тома трудов, из которых ни одна строчка так и не была написана, но которые он чаял когда-нибудь создать»⁴¹.

В самом начале возрождения Солема министр Гизо, под влиянием различных факторов, предложил о. Геранже субсидию для издания знаменитой бенедиктинской коллекции *Галлия Христиана*, включающей хартии, грамоты и различные документы древних епархий Галлии⁴². О. Геранже, полный творческих планов, принял это предложение. «Монашеская жизнь, — писал его биограф, — представлялась ему поначалу неким училищем, созданным для серьезного, непрерывного, широкого изучения церковной науки, а монастырь — арсеналом, который предоставляет воинствующей Церкви мощное оружие, необходимое в ее борьбе»⁴³. Не обладая еще большим опытом, он видел в восстановлении монашеского ордена лишь внешнюю сторону, вроде осуществлявшихся в предыдущие века трудов мористов, большие коллекции которых горделиво красовались на полках его библиотеки. «Наша главная цель, — писал он, — когда мы собирались в Солеме, состояла в том, чтобы

отдаться изучению церковной науки». Он еще не ведал о жертвах, которые бывают вынуждены приносить поколения основателей, и лишь для очистки совести делал оговорку о теоретически возможных затруднениях: «К тому же, мы далеки от того, чтобы иметь претензии, несовместимые со слабостью новорожденного учреждения; мы хотим только посвятить служению Церкви все минуты, которые у нас остаются свободными от богослужения»⁴⁴. Но, кажется, он слабо представлял себе, что это значит: минуты, остававшиеся свободными, приходилось отдавать, увы, совсем другим заботам. Это доказывают неоднократные и тщетные попытки Геранже осуществить проект *Галлия Христиана*⁴⁵.

Замысел его *Литургических институций* также был весьма и весьма амбициозным: «Мы желали, — писал он, — изложить в этой книге <...> общее учение всех дисциплин, касающихся литургической науки <...> Сначала мы взяли на себя трудную и еще не предпринимавшуюся до нас задачу дать общую историю Литургии, которую мы должны довести до XIX века». После чего, «вслед за необходимыми сведениями о литургических книгах, о календаре, о тайне литургического времени, мы перейдем к объяснению традиций и символов, содержащихся как в части переходящей церковного года, так и в части непереходящей этого удивительного цикла. Затем мы дадим подробное

истолкование христианской бескровной Жертве, чтобы надлежащим образом усвоить это божественное средоточие всей Литургии. Далее мы перейдем к традициям, касающимся таинств <...> После этого монументальная целостность священнодействий представит нам случай показать вселенское искупление Божьего творения силою Креста, откуда вытекает божественная власть Церкви. Последняя часть описывает прочие богослужebные действия и функции, которые не подходят под вышеуказанные категории. Вслед за этой Суммой мы помещаем многочисленные специальные трактаты, где рассмотрены: 1) символика в области Литургии; 2) язык и стиль Литургии; 3) литургическое право; 4) авторитет Литургии; и мы завершаем этот последний раздел нашего труда маленькой работой под заглавием *Theologia liturgica*, где в предметном порядке указано все то, что Литургия, (как ее издаст сегодня Рим), заключает в себе в виде пособия для освещения догматов и нравственности».⁴⁶

Увы, из этой прекрасной программы было выполнено лишь очень небольшое (хоть она и была изложена в форме изъяснительного наклонения). Второй том, посвященный истории Литургии во Франции в XVII и XVIII веках, затрагивал вопрос о неогалликанских Литургиях. Появление этого тома вызвало самые разные отклики и послужило поводом для острой критики, от кото-

рой о. Геранже энергично защищался. Епископу и другим духовным лицам довелось выслушать от него почтительные, но строгие, а иногда и колкие разъяснения. Третий том посвящен истории литургических книг и содержит знаменитую главу о переводах этих книг на разговорный язык; им фактически и заканчивается весь этот труд. Все остальное, что содержала в себе эта программа, никогда не было ни опубликовано, ни даже написано. О. Гепен, подготовивший после смерти своего учителя второе, прекрасное издание *Литургических институций*, прибавил четвертый том, содержащий главным образом различные мемуары и полемические письма о. Геранже, адресованные его противникам. Некоторые из этих документов представляют собой большую ценность. Например, во втором письме епископу Орлеанскому прекрасно изложено, что представляет собой Литургия как молитва Церкви.

* * *

О. Геранже хотел вслед за *Литургическими институциями* написать другой труд, подобный первому, трактующий о каноническом праве, столь непопулярном во Франции. Настал час, по его мнению, для того, чтобы воскресить древнюю дисциплинарную традицию: «У нас нет больше теперь, — говорил он, — Парламента⁴⁷, который искажал бы положения Права, кото-

рый мешал бы церковному судопроизводству; у нас нет больше галликанства, которое некогда парализовало живительное воздействие главы Церкви на всех ее членов». Замысел *Канонических институций* был не менее монументальным, чем замысел *Литургических институций*. Его концепция Литургии была полностью догматической. Литургист должен рассматривать свой предмет «не так, как те формалисты, которые способны составить *ордо*⁴⁸, но не знают ничего, что лежит за его пределами». «Помимо необходимых практических навыков, которые очень нетрудно усвоить», он желал привить своим читателям «понимание тайн богослужения», причем стремился, «чтобы каждый день это знание возрастало»⁴⁹.

Каноническое право, ясно выражающее дух религии, глубоко связанное с догматикой и не сопоставимое ни с каким гнусным сутяжничеством, также было для о. Геранже своего рода святыней. «Неопровержимый довод» непогрешимости Церкви, с помощью которого Геранже доказывал «догматическое значение Литургии», «обосновывает и догматическое значение церковной дисциплины. <...> Дисциплина находится в прямой связи с непогрешимостью Церкви, и это уже определяет ее центральную роль в понимании католицизма». Но, кроме того, она «опирается на догмат», ибо «все основные принципы канонического права являются постулатами веры»⁵⁰. Это положение

он иллюстрирует многочисленными примерами.

Основывая Солем, о. Геранже преследовал цель, сформулированную им в своем *Уставе*: способствуя проявлению монашеских призваний, «восстановить изучение ранней Церкви, возродить преданные забвению здравые традиции канонического права и святой Литургии, сохранить неповрежденными от нападков новаторов законы и предписания апостольского Престола, посвятить все свои силы спасению душ и служению Церкви»⁵¹.

Таким образом, каноническое право было одним из его главных приоритетов. К несчастью, его *Канонические институты* не сохранились до наших дней. Однако, это упоминание помогает нам лучше понять масштабы и направления его мысли.

* * *

О. Геранже весьма сочувствовал идее видимого объединения Церкви вокруг ее главы (папы). Уже в самом начале его знакомства с Ламенэ, взгляды учителя и ученика по этому вопросу оказались диаметрально противоположными: центром Церкви, для Геранже, было не что иное, как Престол Ап. Петра. Этой позиции о. Геранже придерживался всю жизнь, будучи убежденным ультрамонтаном и решительным противником галликанства. Его борьба за римскую Литургию и защита канонической силы папских законов определялись этой

ключевой идеей, которой предстояло обрести свое полнейшее выражение в догмате о непогрешимости папы. Поэтому о. Гепен даже говорит: «Восстановление римской Литургии во Франции явилось прелюдией Ватиканского собора и окончательного поражения галликанства; а по общему мнению его сторонников и противников, это восстановление было делом о. Геранже»⁵².

Подобно Жозефу де Местру, Геранже рассуждал о возвращении отделившихся восточных христиан и об их Литургиях в свете концепции видимого единства Церкви. Сегодня апостольский Престол более не придерживается этой концепции с той строгостью, которую о. Геранже считал традиционной. Он любил говорить о «политике римских пап, стремящихся воссоединить Церкви в единстве Литургии»⁵³ и предвидел в отдаленном апофеозе осуществление этого единства: «Никому не ведомо будущее, тайну которого хранит Небесный Отец; но, может быть, нам позволительно думать, что настанет время, когда язык Рима и его вера станут для Востока, как и для Запада, уникальной возможностью для воссоединения и возрождения»⁵⁴.

Принцип литургического единства имел для него «свое основание в самой конституции Церкви»⁵⁵. Церковные расколы он приписывал, по большей части, тому, что Рим не сумел в надлежащее время «приковать эти обширные провинции к провинциям европейской христианской

общины двойной связью языка и вселенской Литургии»⁵⁶. Если кое-где на Западе, как, например, в округе Милана, и сохранялись особые Литургии, то это было лишь некой уступкой со стороны Святейшего Престола⁵⁷. «Миланская Церковь, — говорит он, — движимая, несомненно, чувствами менее просвещенного порядка, продолжала упорствовать в своем отказе, и Рим вынужден был уважать ее неприятие (латинского обряда), коренившееся в любви к местным традициям»⁵⁸. Что касается восточных Литургий, то можно наблюдать, как по мере сближения с Римом, они видоизменяются и романизируются. «Греческая литургия, — говорит он, — у народов, присоединенных к Римской Церкви, естественно стремится к развитию, в результате которого в нее проникают формы западного христианства, способные рано или поздно более или менее изменить, в ходе этой эволюции, ее первоначальную физиономию»⁵⁹. Он придерживался мнения, что «всякое воссоединение двух Церквей может быть длительным лишь при условии изменения в восточной Литургии, которое более или менее связало ее с развитием католических форм Запада»⁶⁰.

В подобных взглядах о. Геранже опирался не только на позицию Мабийона⁶¹: ведь и сами папы поддерживали эту позицию, начиная с эпохи Средних веков, хотя в то же время покровительствовали восточным обрядам. О. Геранже ссылается

на Климента VIII, который желает наступления того далекого счастливого дня, когда «в Церкви, распространенной по всей Вселенной, последователи Христа будут призывать и хвалить Бога, пользуясь для этого одинаковыми обрядами, песнопениями и молитвами»⁶².

Действительно, начиная с Флорентийского собора и до конца XIX века, никогда не отказываясь от официального признания восточных обрядов в лоне Римской Церкви, папы и документы Курии всегда утверждали *praestantia ritus latini*. Поэтому о. Геранже мог вполне оправдано утверждать, что Рим всегда «поддерживал во всех этих (восточных) странах достоинство своего латинского обряда, никогда не позволяя многочисленным миссионерам, посылаемым туда, отступать от своих литургических обычаев и принимать обычаи восточных Церквей под каким бы то ни было предлогом»⁶³.

Перемены произошли лишь во времена Льва XIII: экклезиологическое возрождение, которое тогда едва начинало ощущаться, привело к провозглашению равенства и абсолютной независимости обрядов.

Итак, ультрамонтанство, несомненно, было одной из крайностей о. Геранже и его школы. Воссоединительное движение XX века заставило переосмыслить эти идеи; однако в этом отношении еще остается проделать долгий путь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ E. Sevrin, *Dom Guéranger et Lamennais*, 1933, стр. 345.

² *Mercure de France*, цит. по: *Institutions liturgiques*, т. II, стр. 584. Мы совершенно не согласны с В. Траппом (“*Der Ursprung der liturgischen Bewegung*”// *Liturgische Zeitschrift*, IV, 1931–32 гг., стр. 75), который, опираясь на L. Rousic, (*Le renouveau catholique*, 1919 г.), возводит литургическое движение во Франции к появлению в 1802 году *Гения Христианства* (*Génie du Christianisme*). Как бы ни было велико влияние Шатобриана в XIX веке, патроном литургического обновления его назвать нельзя. Литургическое движение имеет исключительно богословскую основу, которой совершенно лишен романтизм Шатобриана. Если немецкий романтизм имеет весьма заметную связь с эклезиологическим движением Германии и во многом косвенно способствовал развитию литургического движения, то совсем иначе обстоит дело с французским романтизмом, который был чисто эстетическим течением. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать *Гений Христианства*.

³ D. G. Cozien, *Œuvre de dom Guéranger*, 1933, стр. 43.

⁴ Lamennais, *Essai sur l'Indifférence*, 1834, т. II, стр. 37.

⁵ Ср. J. Carreyre, Lamennais (Félicité de) // DTC, т. I, VIII, Колл. 2478.

⁶ E. Sevrin, *ibid*, стр. 25.

⁷ *Ibid*, стр. 28.

⁸ *Ibid*, стр. 57. Молодое движение поначалу вызывало лишь опасение со стороны значительных деятелей эпохи, за исключением Бональда и де Местра, присоединение которых к кружку очень воодушевило его. Ср. Boutard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 1905, т. II, стр. 206.

⁹ Sevrin, *ibid*, стр. 195.

¹⁰ *Dom Guéranger, Abbé de Solesmes*, труд, принадлежащий одному бенедиктинскому монаху Французской Конгрегации, 1909. Мы обозначаем эту работу именем ее автора — о. Делатта, анонимность которого уже никем не соблюдается.

¹¹ Письмо Аббату Жербэ от 1832 г. Ср. E. Sevrin, *ibid.*, стр. 250.

¹² Ср. особ. D. Cozien, *ibid*, стр. 36.

¹³ E. Sevrin, *ibid*, стр. 210.

¹⁴ *Inst.*, т. I, стр. I. XVII.

¹⁵ *Ibid*, стр. X. — О. Геранже как литургисту посвящена полезная статья о. В. Capelle «Dom Guéranger et l'esprit liturgique», по поводу столетия Солема, в *QLP*, XXII (1937), стр. 131–146.

¹⁶ *Inst.*, предисловие, т. I, стр. XXX IV — «Он быстро освоил всю литургическую науку, начиная с мельчайших вопросов и до тайн богосло-

вия и символики жертвы Непорочного Агнца, и мы смело можем сказать, что никто из людей нашего времени не владел ею в равной степени».

D. Guépin, *ibid*, стр. XXXIII.

¹⁷ D. Delatte, *ibid*, т. II, стр. 443.

¹⁸ *Ibid*, стр. 447.

¹⁹ D. Guépin, в *Inst.*, т. I, стр. XX IX.

²⁰ *Inst.*, т. II, стр. 602.

²¹ *Ibid*, т. IV, стр. 390.

²² *Ibid*, т. III, стр. 465.

²³ *Ibid*, т. II, стр. 187.

²⁴ *Ibid*, т. I, стр. /XII.

²⁵ *Ibid*, т. IV, стр. 305.

²⁶ *Ibid*, т. II, стр. 363–373.

²⁷ *Ibid*, т. II, стр. 588. Можно сопоставить с этим замечанием главу под названием «Une époque sans poésie», которую Р. Hazard посвятил XVII в., в его работе *La crise de la conscience européenne*, 1935 г., т. II, стр. 141.

²⁸ В письме, адресованном основателям Бейрона в 1863 г., о. Геранже им рекомендует «заставлять изучать богословие, особенно св. Фому, каноническое право и церковную историю»; XIX, 1937 г., стр. 236.

²⁹ Кард. Пий, Надгробное слово, посвященное о. Геранже, в *Oeuvres de Mgr l'Évêque de Poitiers*, т. IX, 1887, стр. 64.

³⁰ *Inst.*, т. III, стр. 3–4.

³¹ «Du naturalisme dans l'Histoire» (*Univers* от 21 февраля 1858 г. Цит.: D. Delatte, т. II, стр. 176)

И. Дом Геранже и происхождение литургического движения

³² *Inst.*, т. IV, стр. 289–390.

³³ *Ibid*, стр. 390. О происхождении и развитии неогалликанских Литургий см. статью D. H. Leclercq, «Liturgies néo-gallicanes», *DAL*, т. IX, кол. 1636 ff. Автор этой статьи не слишком щадит о. Геранже, как и всех прочих, но его анализ полезен.

³⁴ D. Delatte, *ibid*, т. II, стр. 278.

³⁵ По поводу сочинений де Женуда ср. В. Hurtebize, «Genou, Antoine-Eugène», в *DTC*, т. VI, кол. 1225–1226.

³⁶ D. Delatte, *ibid*, т. I, стр. 67. Об аббате Кайо и его сотруднике монсеньоре Гийоне, ср. Mangenot, «Caillau, Armand-Benjamin», в *DTC* т. II, кол. 1304–1306.

³⁷ A. Battandier, *Le Cardinal Jean-Baptiste Pitra*, 1893 г., стр. 124; Указание о сотрудничестве о. Питра находится в томе 218 *PL*, кол. 338. См. также D. F. Cabrol, *Histoire de cardinal Pitra*, 1893 г., стр. 110. Помимо этих коллекций и многих других трудов, о. Питра, сделавшись кардиналом, издал, ценою больших усилий, литургические книги Греческой Церкви. См. Battandier, *ibid*, стр. 813 и след.

³⁸ Помощником городского настоятеля. — *Прим. пер.*

³⁹ D. Delatte, *ibid*, т. I, стр. 296.

⁴⁰ *Ibid*, стр. 293.

⁴¹ Цитировано D. H. Leclercq, «Gallia Christiana», в *DAL*, т. VI, кол. 296.

⁴² Ibid; см. также D. Delatte, *ibid*, т. I, стр. 153 и след.

⁴³ D. Delatte, *ibid*, II, стр. 312.

⁴⁴ E. Sevrin, *ibid*, стр. 294.

⁴⁵ Один из его учеников, о. Пиолен, сделал многочисленные усилия, чтобы снова приняться, наконец, после смерти о. Геранже за издание *Gallia christiana*. Ему удалось лишь переиздать старые тома мористов. Взяться за их продолжение он не смог; изгнание 1880 г., которое потрясло библиотеку Солема, помешало этой работе. См. *Revue bénédictine* X, / 1893 г., стр. 41.

⁴⁶ *Inst.*, т. I, стр. LXXII и след.

⁴⁷ Верховный Суд во Франции до 1791 г. — *Прим. пер.*

⁴⁸ Род церковного календаря Римско-Католической Церкви, содержащий богослужебные указания. — *Прим. пер.*

⁴⁹ *Ibid*, т. III, стр. 8.

⁵⁰ *Ibid*, т. IV, стр. 459.

⁵¹ «In specie vero animabus monastici statu cupidis efficaciter succurrere; scientiae ecclesiasticae antiquitatis profectum aliquatenus promovere; sanas pontificii juris et sacrae liturgiae traditions labescentes confovere; Sedis apostolicae jura et decreta inviolabili constantia adversus quosquaque novatores asserere; denique animarum saluti et sanctae Ecclesiae servitio pro modulo suo vires omnes impendere». *Declaratio in prologum Regulae*, вдохновленная Посланием

Григория XVI *Innumeras inter*, благословляющим основание Солема.

⁵² *Inst.* т. I, стр. LXIV.

⁵³ *Ibid*, т. II, стр. 671.

⁵⁴ *Ibid*, т. III, стр. 142.

⁵⁵ *Ibid*, т. II, стр. 504.

⁵⁶ *Ibid*, т. I, стр. 278. Для о. Геранже централизация Церкви должна была все время развиваться; она уже началась, по его мнению, на Никейском Соборе. «Когда вопрос назрел, и Церкви достаточно окрепли, чтобы перенести последствия единства, Никейский Собор торжественно отменил различие в праздновании Пасхи; так и двенадцать веков спустя Тридентский собор уполномочил римского папу опубликовать вселенский Бревиарий и вселенский Миссал». *Inst.*, т. IV, стр. 547. Подобную тенденцию он прослеживает и в отделившейся Восточной Церкви: «Пусть не приписывают нынешнюю централизацию форм литургической молитвы одному лишь гению римских первосвященников. Константинопольский патриарх также осуществлял ее в своей области, начиная с VII века, а впоследствии, претендуя на звание вселенского патриарха, распространил ее на все Церкви своего обряда». *Inst.*, т. IV, стр. 513–514.

⁵⁷ *Ibid*, т. IV, стр. 326.

⁵⁸ *Ibid*, т. III, стр. 475.

⁵⁹ *Ibid*, т. II, стр. 662.

⁶⁰ *Ibid*, т. II, стр. 657–658.

⁶¹ «Haec semper fuerunt summorum Pontificum ardentissima studia, ut Romanae Ecclesiae ritus aliis ecclesiis approbarent ac persuaderent; rati, id quod res erat, eas facilius in una fidei morumque concordia atque in Ecclesiae Romanae obsequio perstituras, si eisdem caeremoniis eademque sacrorum forma contineatur». *De lit. gallic.*, Цит. в: *Inst.*, т. II, стр. 172.

⁶² Const. *Cum in Ecclesia*, от 10 мая 1602 г. Цит. в: *Inst.*, т. III, стр. 1.

⁶³ *Inst.*, т. IV, стр. 485.

ГЛАВА II

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕФОРМА ВО ФРАНЦИИ

О. Геранже и Христианское Предание. — Неогалликанские литургии. — «Антилитургическая ересь». — Янсенизм. — Утеря литургического духа. — Римская Литургия.

Пор-Рояль и христианская древность. — Курье-зы архаизации; Аньерский настоятель. — Ричи и Пистойский собор. — Права епископов.

Переводы литургических книг на народный язык. — «Тайна» канона Мессы. — Эволюция идей.

Упреки в адрес о. Геранже. — Похвалы со стороны пап. — Крайности литургической реформы.

Изучению Предания о. Геранже посвятил лучшие свои страницы. Богословы могут ссылаться на них с полным доверием; они найдут там самые полные и самые верные сведения, может быть лучше изложенные, чем где-либо еще. По его глубокому убеждению, «Церковь судит о Предании, различает и возвещает его смотря по потребно-

стям времени. Ее решения не являются и не могут являться ничем иным, как только лишь утверждением, развитием или применением Предания»¹. Быть католиком, по его мнению, именно и означает получать Предание из рук Церкви. И поскольку Литургия является, по мнению о. Геранже, главным орудием Предания, всякое искажение формул и обрядов, в которых Церковь выражает свое учение, является грехом против самой Церкви и недостатком кафоличности².

В силу этого принципа он нападает на нововведения неогалликанских чинов. Они представляют собою, по его мнению, лишь частный случай того, что он прямо называет «антилитургической ересью», восходящей уже к первым векам христианства³. В Церкви всегда были люди, которые занимались ритуалами, молитвами и обрядами не столько для того, чтобы ими проникнуться и вдохновиться, сколько для того, чтобы их попирать, искажать, профанировать или ставить на службу своим идеям. Церковь в лице своих Отцов и учителей и через посредство своих Соборов протестовала против них. Ересиархи нередко делались «литургистами» или скорее, по выражению о. Геранже, «антилитургистами». На Востоке антилитургическая ересь проявилась с неслыханной силой в иконоборчестве, которое, «под предлогом освобождения духа от ига формы, разбивало, разрывало, жгло символы веры и любви христианина»⁴.

Но особенно ярко эта тенденция проявилась в дальнейшем на Западе. В самом деле, она была вполне созвучна «рационально-материалистическому характеру народов Запада, которые, не обладая ни греческой гибкостью ума, ни восточным мистицизмом, умеют лишь отрицать в области верования, лишь отбрасывать прочь от себя то, что им мешает или их смиряет»⁵. Первым из этих отрицателей был Вигиланций, который уже в IV веке напал на символизм ритуалов и обрядов. В Средние века, вместе с возникновением ересей, касающихся таинств, и появлением манихейских доктрин эти нападки возобновились. По поводу них о. Геранже цитирует Боссюэ, ссылающегося, в свою очередь, на полемику Петра Сицилийского с этими еретиками*. Их характеризовало, говорит Боссюэ, «презрение к Ветхому Завету» и, кроме того, «особое отвращение к изображениям Креста, естественное следствие их заблуждения, ибо они отрицали страсти и смерть Сына Божьего; их пренебрежение к Пресвятой Деве, Которую они совершенно не считали Матерью Иисуса Христа, так как Он якобы не имел человеческой плоти; и в особенности их удаление от Евхаристии. Они говорили еще, будто католические христиане

* Петр Сицилийский (IX в.) полемизировал с манихеями, или павликанами, в своей *Полезной истории*. — *Прим.ред.*

почитают святых, как божества, и что по этой-де причине мирянам запрещается читать Священное Писание из опасения, как бы они не открыли многие подобные заблуждения»⁶.

Реформаторы XVI века, придерживавшиеся подобных взглядов, также были дерзкими «антилитургистами». Что касается янсенизма, который о. Геранже решительно именует протестантизмом Франции, «единственным, который сумел себя навязать»⁷, то он также стремился внести всякого рода отклонения от римской Мессы, распространенной повсеместно, прежде всего, отвращая верующих от этой Литургии, а потом заменяя ее под различными предлогами своими нововведениями, которые вполне могут отображать их заблуждения. О. Геранже атакует янсенизм с необычайным пылом. Этот старый враг все еще живет в последних оплотах галликанства, и о. Геранже его не щадит. Но суждения, которыми он аргументирует свой тезис, грешат известной схематичностью, и это нетрудно было заметить его противникам. «Достоин удивления, — говорит Сенё-Бев, правда, также не слишком объективно, — эта любопытная глава в книге о. Геранже, где все труды по распространению молитвы и христианского просвещения в XVII веке представлены как плод некоего заговора против христианской веры»⁸. Совсем недавно Бремон энергично возражал против упрощенных схем о. Геранже, нападавшего на янсенизм с точки

зрения современных ему «христианских годов» [т. е. церковных календарей], и именно против его критики Летуэрнэ и неогалликанских литургий⁹. «Я думаю, — говорит он шутя, — что большинство людей, более или менее сочувствующих Летуэрнэ, читали его с тем же чувством, с каким их внучатые племянники или племянницы читают сегодня о. Геранже»¹⁰.

Подобные замечания не лишены основания, и возражения, которые они содержат, находят себе оправдание. *Литургические институты* содержат много преувеличений, и исторические обобщения автора этой книги иногда озадачивают. Однако, самый факт, сведенный к более скромным пропорциям, остается неоспоримым: неогалликанские литургии действительно делали уступки заблуждениям того времени¹¹.

Во всяком случае эпоха, наступившая после Конкордата, эпоха о. Геранже, привнесла в представления о Литургии невероятную путаницу. В некоторых епархиях, как, например, Версалья и Бове, можно было встретить по четыре, а то и по семь, и по девять различных бревиариев или миссалов¹². Эти книги, вошедшие в употребление с конца XVII века, необыкновенно размножились за сто лет: авторы и издатели соперничали между собой в их усовершенствовании и оригинальности.

Составители этих новых книг, увлеченные ре-

формистскими идеями, которые нападали на все то, что в Церкви основывалось не прямо на тексте Библии, а на Предании, выбросили из Литургии все, что не было в ней строго боговдохновенным словом. К примеру, из миссала архиепископа Парижского Франсуа де Арлэ, прелата, известного своим галликанством, были беспощадным образом исключены такие молитвы, как: *Salve Sancta Parens, Gaudeamus in Domino, Dulce lignum, Levita Laurentius, Benedicta et venerabilis es, Virga Jesse, Felix es, Beata viscera, Senex puerum portabat, Gaude Maria Virgo* и многие другие. Традиционные гимны были либо заменены современными произведениями, либо просто отменены; та же участь постигла респонсории* и большое число антифонов классического репертуара, вопреки всему Церковному Преданию. Бревиарии испытали такие же искажения. Древнее благословение *Dominus vobiscum* [«Господь с вами»] было заменено словами *Domine exaudi orationem meam* [«Господи, услыши молитву мою»] под тем предлогом, что клирик, вычитывающий у себя дома церковные службы, не может молитвенно общаться со своей паствой. На том же самом основании *Benedicamus Domino* [«Благословим Господа»] сделалось *Benedicam* [«Благословлю»] и т.д.

* Респонсорий — в католическом богослужении, жанр монодического песнопения, основу которого составляют цитаты из Писания. — *Прим.ред.*

В этих службах было явно сокращено почитание Пресвятой Девы и святых; кроме того, по причине галликанских тенденций, из них были выброшены тексты, поддерживающие папский примат¹³.

С другой стороны, цель этих чинов, которая состояла в том, чтобы подогреть веру духовенства и народа, почти не была достигнута. Само умножение количества этих богослужебных текстов было причиной утраты ими своего авторитета. Очень скоро на них стали смотреть, как на частные произведения, и ставить в ряд со всевозможного рода сборниками духовных стихов или маленьких благочестивых сочинений, которые даже начали пользоваться бóльшим предпочтением, чем они сами. Некоторые благочестивые католики до сих пор пребывают в этом заблуждении. О. Геранже горько оплакивал «разрушения, которые причинили литургические перемены последнего времени в обычаях католического благочестия Франции». Он не может смотреть хладнокровно на «искажение богослужений, забвение обрядов, уничтожение древних песнопений, охлаждение в почитании Пресвятой Девы и святых, как столь глубокое и одновременно столь легкое уразумение тайн через богослужение низводится для большинства верующих до уровня тех многочисленных брошюр, которые все больше и больше наводняют книжный церковный рынок»¹⁴.

Такова была тогдашняя ситуация: употребле-

ние множества богослужебных текстов привело к разрыву между благочестием и «Литургией». Важнейшей целью литургического движения о. Геранже было не что иное, как борьба с этим положением вещей во имя Предания. В своем общем предисловии к *Литургическому году* он жалуется на судьбу верующих, которым неоткуда больше черпать живую воду. «Чтобы уврачевать смутно ощущаемый недуг, довольно долго делались попытки найти дух молитвы и самую молитву в методах, в книгах, которые, правда, заключают в себе похвальные и даже благочестивые мысли, но мысли человеческие. Все это — пустая пища, ибо она не приобщает к молитве Церкви: вместо того, чтобы объединять, она разъединяет. Таков целый ряд сборников, формулировок и рассуждений, опубликованных под различными заголовками на протяжении двух веков для наставления верующих и внушения им более или менее банальных переживаний, якобы приличных святой Мессе, либо участию в таинствах, либо празднованию церковных праздников, — переживаний, всегда почерпнутых в идеях и чувствах, наиболее близких самому автору той или иной книги. Отсюда столь разномастный характер писаний, которые, правда, приносят известную пользу, за неимением лучшего, людям уже благочестивым, но не способны привить вкус к молитве и молитвенное настроение тем, у кого

их еще нет»¹⁵.

В противоположность этим индивидуалистическим произведениям, в римском богослужении о. Геранже находил все богатство многовекового непрерывного Предания, заслуживающего наибольшего почтения своим учением. В то время как величие римской Литургии «его (о. Геранже) поражало, прельщало, восхищало, — говорит кардинал Пий, — он вскоре ощутил особый привкус провинциализма, запах новшества и нечто еще более достойное сожаления в различных чинах, которые уже около века царили в епархиях Франции». Если даже допустить, что эти чины не были пропитаны янсенистскими идеями, «уже одного того, что приходилось молиться устами новаторов, а не великих святителей и учителей древности, у которых Церковь заимствовала свои священные учения, было предостаточно, чтобы их не принимать»¹⁶.

* * *

Правда, янсенисты Пор-Рояля также провозглашали превосходство древних церковных установлений. Мало людей так, как они, любили Отцов Церкви. Один из них, молодой Лансело, придя в восторг от чтения патристических творений, воскликнул: «Нет больше таких людей, как эти, и если бы появился хоть один такой, то я бы пошел его разыскивать хоть на край света, чтобы

броситься к его ногам и получить от него столь чистое и спасительное руководство»¹⁷.

Знаменитый французский перевод Библии, осуществленный отшельниками Пор-Рояля и известный под именем *Ле Местра де Саси*, является литературным памятником высокой ценности; он имел самый большой успех во Франции с момента своего появления и должен был послужить лучшему познанию богатства священного текста. Этот перевод, сделанный с самой большой тщательностью, на основе сличений с подлинными текстами и с учетом древних переводов и святоотеческих толкований, был, однако, раскритикован богословами, и в итоге осужден папами из-за смелости некоторых выражений и разногласий с Вульгатой¹⁸. С другой стороны, *Мемуары в помощь изучению церковной истории* Тиллемона навсегда останутся лучшей историей Церкви, написанной до Революции. Но этим людям делался часто упрек в том, что они были чересчур археологами, «которые, в своем желании воскресить Церковь прежних времен, игнорировали Церковь настоящего времени», препятствуя «либо внутри самих себя, либо среди своего окружения, тому промыслительному развитию», которое Бог производит в Своей Церкви¹⁹.

При их глубоком понимании духа и знании литературы первых христианских веков вкус к древним церковным установлениям изначально носил у отшельников Пор-Рояля главным образом

II. Литургическая реформа во Франции

интеллектуальный характер. Впоследствии они утратили этот характер и, потеряв связь со своим первоначальным призванием, как это часто случается, пожелали перейти к действию, что привело ко всякого рода архаизмам и экстравагантностям, впоследствии еще более усиленным галликанскими претензиями.

Подражая протестантам, янсенисты XVIII века обращали сугубое внимание на Библию, но у большинства из них была тенденция отделить ее от Предания. Патристика, составляющая душу Литургии, не была больше для них чем-то живым. Вследствие этого священнодействия и молитвы потеряли у них характер традиционной преемственности, одухотворяемой святоотеческой мыслью. Появилось увлечение их внешней стороной, которую перестали понимать, и с этих пор была открыта дверь для всевозможных искажений.

Боссюэ, епископ города Труа, галликанский прелат, племянник великого Боссюэ, выбросил из рубрик²⁰ своего миссала обычай держать на Престоле Крест и подсвечник, а также сократил почитание Пресвятой Девы, Апостола Петра, и т.д.²¹ О. Геранже подробно рассказывает нам о знаменитом новаторе, каким был настоятель прихода в городке Аньер — пригороде Парижа. Само имя его, Жюбе, (фр. «амвон»), подталкивало его заниматься вопросами культа. Откликаясь на замечания некоторых литургистов от-

носителем кажущейся путаницы в рубриках, он желал иметь в своей церкви лишь один Престол, «именуемый воскресным Престолом, потому что на нем богослужение должно было совершаться только в воскресные и праздничные дни. После Мессы этот Престол сразу же разоблачался, как это делается по обычаю Латинской Церкви после утреннего богослужения в Великий Четверг. Перед Евхаристическим богослужением его покрывали ризой, даже тогда не ставя на него ни свечей, ни Креста. Только когда священник шел к престолу, перед ним несли большой Крест, тот самый, который носили во время крестных ходов, — единственный Крест, имевшийся в храме. Подойдя к подножию престола, он говорил начальные молитвы, на которые народ громко отвечал. Потом он садился в кресло с той стороны Престола, где читаются апостольские Послания, и оттуда запевал *Gloria* и *Credo*, не читая ни того, ни другого. Также не читал он ни Апостола, ни Евангелия. Он возглашал только *коллекту* (ектению); но вообще не произносил никаких формул, которые должны были петься хором. В особом обряде священнику передавалось приношение: хлеб, вино и вода; в этом не было ничего предосудительного, ибо этот обычай еще сохранялся в ту эпоху во многих храмах Франции. Однако, помимо этих даров, используемых в Евхаристии, совершалось также совершенно неуместное приношение сезонных пло-

дов, которые также возлагались на Престол. После совершения этого обряда из ризницы приносили Чашу без покровца. Диакон поднимал ее вместе со священником и произносил вместе с ним слова приношения, по римскому и парижскому обычаю; тот и другой произносили формулу громким голосом, дабы отметить, что они совершают приношение от имени народа. Канон, как можно было ожидать, так же полностью произносился вслух. Хору предоставлялось возглашать *Sanctus* и *Agnus Dei*. После слов *Per quiet haec omnia...* следовало освящение лежавших на Престоле фруктов и овощей, — а вовсе не Святых Даров»²².

Известно, какие масштабы приняло в тосканском янсенизме к концу XVIII века это увлечение архаическими богослужебными чинами, связанное обычно, как мы это видели, либо с весьма поверхностным знанием, либо с полным незнанием подлинного древнего учения. Оно привело к декларациям Пистойского синода, осужденным Пием VI в булле *Auctorem fidei* от 28 августа 1794 года²³. Епископ Пистойский Сципион Ричи предпринял на этом соборе реформу Церкви в соответствии с янсенистскими принципами и положил в основу этой реформы аксиомы французских новаторов. Он предписывал, подобно Аньерскому настоятелю, чтобы в храмах было только по одному Престолу²⁴, запрещал выставлять на нем мощи и украшать его цветами²⁵, осуждал процессии

в честь Пресвятой Девы и святых²⁶, розарии²⁷, процессию Великой Пятницы²⁸, почитание святых икон²⁹, и особенно изображений Сердца Иисуса, поклонение которому он отрицал, и преуменьшал значение культа Святых Даров³⁰. Кроме того, он высказывался за упрощение богослужения и перевод его на разговорный язык³¹.

О. Геранже во имя Предания восстает против этих литургических нововведений, опираясь на доводы архиепископа Санского Лангэ, который в XVIII веке возвысил голос против противоречивых претензий новаторов. «Среди них есть такие, — говорит он, — которые внесли изменения в священные обряды, либо, если их послушать, для того, чтобы возродить обычаи древности, либо для того, чтобы усовершенствовать новые обычаи»³². Для о. Геранже, «крайности в восстановлении древних обычаев равносильны порой нововведению и могут порождать те же последствия»³³. По его мнению, Церковь берет из своей сокровищницы, подобно отцу семейства, *nova et vetera* (новое и старое) и мудро применяет это к различным эпохам, смотря по потребностям верующих и с учетом угрожающих им опасностей. Эти потребности изменяются, а не остаются теми же, какими они были в древности. «Опасное и часто отвергаемое заблуждение состоит в мнении, что дисциплина первых четырех веков содержала в себе всю полноту, и ее невозможно

II. Литургическая реформа во Франции

затрагивать, не нанося ей ущерба»³⁴. На Западе, где была установлена римская Литургия, она должна сохраняться в обязательном порядке, и только Римской Церкви принадлежит право вводить какие-либо важные изменения; прелаты не могут этого делать без согласия папы. О. Геранже не исключает абсолютно всякую возможность адаптации, но проявляет крайнюю сдержанность касательно права епископов в этой области. Восстановление римской Литургии может иметь место лишь при условии уважения к существующим формам культа. «Если восстановление этих обычаев, обрядов, песнопений и формул приведет к изменению римского чина, то отдельный пастырь не может этого делать без согласия Вселенского Пастыря. Если же это восстановление будет способствовать пониманию Литургии, не отнимая у верующих преимущества непосредственного общения в обрядах и молитвах с остальной частью христианского мира, то пойти по этому пути можно, но с осторожностью, не руководствуясь личными стереотипами и не преследуя частные цели, но лишь ради назидания паствы»³⁵.

* * *

Идея перевода как литургических книг, так и самого Священного Писания на народный язык всегда вызывала острую реакцию со стороны Церкви и богословов. Среди предложений Эразма,

осужденных Сорбонной, было требование перевода Библии на все языки. Чтобы предотвратить возникновение ереси, более поздние декреты Церкви разрешают эти переводы лишь в том случае, если они проходят духовную цензуру и сопровождаются традиционными толкованиями Отцов³⁶. По мнению о. Геранже, утверждение которого в этом месте должно быть, несомненно, смягчено, для «реформаторов XVI века, этих пращуров янсенизма, переводы Св. Писания на народный язык были самым мощным средством покончить с Преданием и освободить сознание народов от римского ига; с той же целью они добивались исключительного употребления народного языка в Литургии. Тем самым богослужение очищалось от всего его мистического измерения, и самый последний мирянин уполномочивался судить о своей вере»³⁷.

Церковь долго запрещала всякий перевод богослужебных книг. Александр VII в 1661 г. грозно обличал тех, «которые дошли до такой степени дерзости, что стали переводить на французский язык римский Миссал, написанный до сего времени на латинском языке, согласно обычаю, утвержденному Церковью уже столько веков тому назад, (...) уменьшать значение самых священных обрядов, принижая то величие, которое им придает латинский язык, и выставляя напоказ каждому мирянину достоинство Божественных Таин»³⁸.

Действительно, в течение долгого времени переводы Библии и литургических молитв распространялись прежде всего реформатскими богословами. Способствуя этим переводам, Церковь могла бы косвенно поощрять их заблуждения, тяжко преступая свой долг. Когда эта опасность миновала, всякое запрещение было снято, что мы и наблюдаем в настоящий момент. Многие издания наших латино-французских молитвенников снабжены апробациями самых высоких церковных властей. Но в эпоху о. Геранже эти ограничения еще были актуальны, и в памяти еще были живы старые запреты. Хотя и признавая, что в XIX веке, когда янсенизм был уже далеко позади³⁹, французские переводы церковных служб более не представляли опасности, о. Геранже, переведший в назидание мирянам большинство молитв из наших богослужебных книг, все же отказывался переводить канон Мессы. *Литургический год* содержит лишь его пересказ. По его мнению, священный язык Литургии определяет ее священный характер, — и это истина Предания, которую необходимо защищать во что бы то ни стало. Перевод на разговорный язык евхаристического канона, который является тайной молитвой по преимуществу, для него просто немислим⁴⁰. Такие аргументы он выдвигает против реформаторов. В самом деле, с точки зрения последних, богослужение не является тайной, и народ должен понимать то, что он поет.

Он прибавляет, что «ненависть к латинскому языку — характерное свойство всех врагов Рима»⁴¹. Для него же, наоборот, «тайна» — важнейшая составляющая «таинства». Церковь сохраняет свои молитвы на языке, таинственном для народа, который не может и не должен все понимать. «Если же народ может читать на своем языке слово в слово то, что священник говорит у престола, для чего тогда последний употребляет иностранный язык, который ничего больше уже не скрывает?»⁴².

Некоторые видели в переводе богослужения на родной язык лишь средство для привлечения протестантов. Но о. Геранже полагает, что это только предлог⁴³. Введения Литургии на народном языке добивались многие еретики, и это служит ему очень плохой рекомендацией: «Первый протест против употребления древнего языка богослужения исходил от вальденсов и альбигойцев, прародителей французских кальвинистов»⁴⁴.

Конечно, с тех пор эти идеи претерпели определенную эволюцию. Евхаристический канон переведен и имеется в руках у каждого. Народ принимает все большее и большее участие в богослужении благодаря наличию многочисленных переводов. Многие барьеры, считавшиеся когда-то непреодолимыми, оказались позади. Церковь проявляет себя более терпимой, потому что меньше чувствуется опасность заблуждения и разделения. Но пояись она опять, и мы, несомненно, снова

II. Литургическая реформа во Франции

увидим, как, в той или иной форме, войдут в силу прежние декреты.

Никто не сделал столько, как о. Геранже, для того, чтобы миряне могли пользоваться литургическими текстами. С другой стороны, мало кто был так, как он, настроен против всякого рода нововведений, противоречащих традиции, ибо очень хорошо знал, что они, давая удовлетворение жажде перемен, свойственной человеческому сердцу, нисколько не разрешают сущности вопроса и часто вырождаются в жалкую претенциозность. Важно действительно то, чтобы народ, в большой мере утративший способность к христианскому пониманию, снова научился «мыслить церковно», обогащать свой ум всеми великими богооткровенными образами, так мудро используемыми Литургией, составляющими главное орудие ее веры и ее главный принцип введения в священные тайны. Все остальное будет вытекать из этого.

* * *

О. Геранже делались упреки в том, что он, через голову своего непосредственного священноначалия и наперекор ему, искал в Риме поддержку в осуществлении своих идей. Аббат Вернье, генеральный викарий г. Анжера, жаловался однажды на «тех молодых ультрамонтанов, которые преувеличивают прерогативы непогрешимой кафедры Петра для умаления прав епископата, предпочитая

выставлять напоказ свое послушание той власти, которая находится за пятьсот верст, лишь бы не подчиняться просто и без пафоса своей епархиальной власти, соседство которой стесняет их бунтарский дух»⁴⁵. Во всяком случае, понтификальные документы сняли с о. Геранже всякое подозрение в этом отношении, оценив по достоинству оказанные им Церкви услуги.

Его приверженность истинным мотивам литургического благочестия, его ненависть к ересям и чистота его католического учения были для пап отличной рекомендацией относительно его личности и духа. В бреве⁴⁶ Пия IX, опубликованном по случаю смерти о. Геранже, выражалась похвала всем его заслугам и в виде признания его трудов на пользу Церкви и католической Литургии, предписывалось, среди прочих милостей, что в состав Священной Конгрегации Обрядов отныне должен был всегда входить один монах от ордена Св. Бенедикта (19 марта 1875 г.). Другой документ, адресованный Монсеньеру Пию, епископу г. Пуатье (29 марта 1895 г.) повторял в сущности те же похвалы, — как и еще один, адресованный епископу г. Анжера, от 18 апреля того же года⁴⁷. Да и еще ранее неоднократные изыскания относительно основания, *Устава* и духа Солема, подозреваемого вначале в ламенезианских тенденциях, оборачивались поощрением идей и движения о. Геранже. Отныне это движение уже никто не сможет оста-

II. Литургическая реформа во Франции

новить. Оно всегда будет находиться в милости у пап, мало-помалу оно как бы вращается в Церковь, и, в конце концов, сам папа Пий X делается его распространителем. За сто лет дело литургической реформы, предпринятой для обновления христианского благочестия, благодаря сопротивлению о. Геранже, перейдет из лагеря пистойских янсенистов в область, освещаемую полным светом учительной власти Церкви.

О. Геранже также упрекали в том, что он был слишком радикален в своем восстановлении римской Литургии во Франции и упустил случай возродить древние обычаи старейшего, существовавшего еще до Карла Великого, галликанского обряда, который пытались было воскресить его современники. В действительности же начатое о. Геранже движение в пользу римской Литургии было осуществлено другими, а не им. Он «и сам сожалел о том, — говорит о. Каброль, — что в большинстве случаев довольствовались резким поворотом к римской Литургии, часто не заботясь спасти от кораблекрушения галликанские молитвы и обычаи почтенной давности, которые Рим несомненно утвердил бы»⁴⁸. Он предлагал в ряде древних епархий вернуться к римско-французской литургии, основанной на старо-галликанских чинах⁴⁹. Его биограф говорит нам, что «даже люди, от которых можно было бы ждать более взвешенной оценки, порой огульно обвиняли о. Геранже,

что якобы это он ответствен за то прямолинейное **ш**ивелирование достойных уважения местных литургических обычаев, к которому слишком часто приводила эта реформа»⁵⁰. Однако сам он, после того как в течение ряда лет вводил в своем Солемском монастыре чистую римскую Литургию, в итоге пришел к тому, что восстановил богослужение по монастырскому бревиарию⁵¹.

Какие только вообще его не занимали проекты! О. Леклерк рассказывает, как в начале 1856 года он надеялся получить для своего монастыря право на служебник, по объему почти равный бревиарию, почерпнутый непосредственно из старых книг аббатств Клуни, Глянфейля, св. Бенедикта Анианского и т.д. Получив от Пия IX решительный отказ, он покинул Рим с тяжелым сердцем⁵². Тем не менее, спустя более двенадцати лет после его смерти, один из его последователей, о. Потье, опубликовал *Процессионал* и один том *Variae preces*, в которых, по словам о. Морена, он «по мере сил осуществил план, задуманный его отцом и учителем»⁵³. В самом деле, по мнению о. Морена, труды о. Геранже, направленные на упразднение галликанских чинов, должны были уступить место грандиозной реконструкции, в которой, по словам самого великого литургиста, «на неприкосновенную основу молитв христианского мира» будет вновь наложена «та национальная часть Литургии, которая имеет свои корни в древнем галликанском

II. Литургическая реформа во Франции

обряде и которую столетия Средневековья украсили столькими цветами, пополнили столькими благоухающими мелодиями»⁵⁴. В двух томах о. Потье, «вслед за современными римскими формулами», как раз и были собраны «почтенные осколки древней галликанской Литургии, замечательнейшие произведения различных Церквей Европы, — как Франции, так и Испании, Германии, Англии».

О. Морен приветствовал эти публикации как естественное расширение и спасительное дополнение к реформе, порожденной о. Геранже, и выражал надежду на «тщательное восстановление стольких молитв, стольких забытых произведений из первоначальной сокровищницы римской Литургии»⁵⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Inst.*, т. IV, стр. 338.

² *Ibid.*, стр. 340.

³ Р. Саля, толкователь литургических книг кардинала Бонна, один из самых ученых людей XVIII века, употреблял в том же смысле термин «мизолитургический» (*Inst.*, т. III, стр. XIX).

⁴ *Inst.*, т. I, стр. 390.

⁵ *Ibid.*, стр. 391.

⁶ *Histoire de Variations*, цит. по: *Inst.*, т. I, стр. 393.

⁷ *Inst.*, т. II, стр. XI.

⁸ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1888 г., т. V, стр. 233.

⁹ Н. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, т. X: *La prière et les prières de l'ancien régime*, 1932 г., стр. 37, Примечания.

¹⁰ *Ibid*, стр. 51.

¹¹ Ср. *Inst.*, т. II, стр. 39 и след.

¹² «В различных храмах используются двадцать бревиариев [служебники, включающие полное последование богослужений, за исключением Мессы. — *Прим. пер.*] и двадцать миссалов [служебник, содержащий последование Мессы. — *Прим. пер.*], и самой древней из этих книг не было еще в начале XVII в.; среди них есть даже такие, которые появились лишь в первые сорок лет нашего столетия». *Inst.*, т. I, стр. LXX.

¹³ См. F. Cabrol, «Liturgies néo-gallicanes» // R. Aigrain, *Liturgia* (энциклопедия), 1930 г., стр. 864 и след.

¹⁴ *Inst.*, т. II, стр. XI.

¹⁵ *L'Année liturgique*, т. I, «Adventus» (Рождественский пост), 1890 г., стр. XIV–XV.

¹⁶ Надгробное слово, посвященное о. Геранже, *ibid*, стр. 56–57.

¹⁷ Sainte-Beuve, *ibid*, т. I, стр. 416.

¹⁸ Mangelot, «Françaises» (Versions de la Bible) // Vigouroux, *Dictionnaire Biblique*, т. II, кол. 2368. Нет лучшего трактата о традиционном толковании Священного Писания, чем *Regles pour l'intelligence des Saintes Écritures* янсениста Duguet, с предисловием Asfeld (Минь, *Scripturae Sacrae Curcus*

completus, т. XXVII, стр. 15 etc.).

¹⁹ Н. Bremond, *ibid*, т. IV, 2, стр. 279.

²⁰ Богослужбные уставные указания Римско-Католической Церкви. — *Прим. пер.*

²¹ *Inst.* т. II, стр. 142.

²² *Inst.*, т. II, стр. 202–203. — «Аньерский настоятель покинул свой приход в 1717 г. и уехал в Россию выполнять миссию, которая на него была возложена богословами, призывавшими к воссоединению с Московской Церковью». *Ibid*, стр. 203.

²³ Denzinger-Banwart, (DB) *Enchiridion*, н. 1501 и след. См. также J. Carreyre, *Pistoie* (Synod de) // DTL, XII, кол. 2134–2230.

²⁴ DB, прим. 1531.

²⁵ *Ibid*, прим. 1532.

²⁶ Carreyre, *ibid*, кол. 2166.

²⁷ *Ibid*, кол. 2164. — *Inst.*, т. II, стр. 533, DB, н. 564. (Розарий — традиционные католические четки, а также особый чин чтения по ним молитв *Pater noster*, *Ave Maria* и *Gloria*. — *Прим. ред.*)

²⁸ Carreyre, *ibid*, кол. 2164.

²⁹ *Ibid*, кол. 2165, DB, н. 1569–1572.

³⁰ DB, прим. 1562–1563.

³¹ Среди прочего верующим предписывалось причащаться лишь Дарами, освященными за Мессой, на которой они присутствовали; Святые Дары могут выставляться на поклонение только в праздник Господнего Тела (а не ежедневно, как это принято в Католической Церкви — *Прим. ред.*),

за исключением кафедрального собора, где это можно делать каждый месяц, и т.д. См. *Inst.*, т. II, стр. 534–435

³² Цит. по: *Inst.*, т. II, стр. 43.

³³ *Ibid*, т. III, стр. 504.

³⁴ *Ibid*, т. IV, стр. 547–548.

³⁵ *Ibid*, т. III, стр. 503.

³⁶ DB, прим.1607, 1630.

³⁷ *Inst.*, т. II, стр. 11.

³⁸ Цит. *ibid*, стр. 13.

³⁹ *Ibid*, т. III, стр. 205.

⁴⁰ *Ibid*, т. II, стр. 14.

⁴¹ *Ibid*, т. I, стр. 402.

⁴² *Ibid*, т. I, стр. 16.

⁴³ *Ibid*, т. III, стр. 185.

⁴⁴ *Ibid*, т. III, стр. 121. О. Геранже забывал, однако, что Римская Церковь первая употребила народный язык в своей Литургии в эпоху папы Виктора (III век). См. G. Bardy, «La latinisation de l'Eglise d'Occident» // *Irénikon*, XIV (1937), стр. 3.

⁴⁵ D. Delatte, *ibid*, т. I, стр. 375.

⁴⁶ Бреве — папское послание по какому-либо частному вопросу. — *Прим. пер.*

⁴⁷ Все эти документы находятся в начале I-го тома 2-го издания *Литургических институций*.

⁴⁸ F. Cabrol, «Liturgies neo-gallicanes» // *Ibid*, стр. 872.

⁴⁹ *Inst.*, т. II, стр. 636–637.

⁵⁰ Delatte, *ibid*, т. I, стр. 310.

II. Литургическая реформа во Франции

⁵¹ О. Геранже помог и цистерцианцам сохранить свою древнюю Литургию. Да и то уважение, которое он проявляет в своем *Литургическом годе* к старым галликанским и восточным текстам, доказывает его уважение ко всевозможным традиционным литургическим чинам.

⁵² «Liturgies neo-gallicanes» // *DAL*, кол. 1729.

⁵³ «Un nouveau monument liturgique» // *Revue bénédictine*, V (1888 г.), стр. 323.

⁵⁴ *Inst.*, т. II, стр. 636–637.

⁵⁵ *Revue bénédictine*, *ibid*, стр. 328.



ГЛАВА III

БОЛЬШИЕ ПУБЛИКАЦИИ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Литургическая жизнь Солема. Издание Литургического года о. Геранже. — Чем он отличается от Христианского года Летурнэ.

О. Геранже и литургический цикл. Почитание Пресвятой Девы и святых. — Успех Литургического года. — Важность этого труда, направленного против секулярных идей.

«Критика источников» в католической науке. Монсеньер Луи Дюшен, Монсеньер Пьер Баттифоль. Литургические исследования, появившиеся под влиянием Солема. — Ученые публикации бенедиктинцев Фарнборуха. — О. Каброль, о. Феротэн, о. Леклерк. — Каноник Улисс Шевалье.

Трудности, порожденные критикой в религиозных науках. — «Мистика» и «критика».

Основывая Солем, о. Геранже рассчитывал создать круг людей, которые были бы полностью погружены в духовную жизнь на основе принци-

пов, которые он собирался привить им. В этом кружке он видел своего рода закваску, влияние которой должно было способствовать восстановлению христианского общества. Пребывание в Солеме он рассматривал как полноту литургической жизни, которой отводил столь важное место в своем монастырском Уставе св. Бенедикт. О. Геранже подчеркивает это по двум причинам: прежде всего, имея в виду сохранение самой монашеской традиции, а затем и ради того христианского обновления, в котором нуждался обмирщенный XIX век. Богослужение представлялось ему главным каналом для восстановления утраченной связи с Преданием Церкви. Солемские монахи должны были не только подавать пример литургической жизни; они должны были, прежде всего, сообразовывать с нею свой ум и свое сердце. Поэтому-то он постоянно повторял своим ученикам, «что, поскольку богослужение является их первой обязанностью, они станут подлинными чадами св. Бенедикта, только если будут совершать его не только с ревностью, но и в *полном осознании таинств*»¹. При совершении богослужения о. Геранже никогда не удовлетворился бы чисто формальным совершенством, каким бы полным оно ни было. Он желал, прежде всего, чтобы души его учеников воспитывались на великих образцах церковного благочестия, чтобы их повседневная жизнь отображала постоянное стремление

III. Большие публикации литургического движения

к источникам этого благочестия. «Он желал, чтобы их благочестие было настроено на древний лад, чтобы они жаждали благ, подаваемых из рук Церкви, и не принимали ничего иного, — разве что, с осторожностью, в качестве дополнения»². О. Гепен уверяет нас, что это направление, с самого начала избранное скромной общиной, которая складывалась в условиях непрерывных трудностей, обусловило ее особый характер и «явилось принципом порядка и жизни, благодаря которому она выжила и развилась, несмотря на тяжелые испытания»³.

Содем был той «биологической средой», где жизненным принципом были идеи о. Геранже. Этому духу суждено было распространиться далеко за пределами Содема, в монастырских общинах, появившихся сперва на французской земле, а затем и в других странах. Вдохновленные им обители стали первыми проводниками литургического движения. Все монастырские общины, ведущие свое происхождение прямо или косвенно от о. Геранже, и унаследовавшие его дух, носят на себе отпечаток духовного обновления, которое они черпают в традиционном церковном благочестии; впоследствии они, в свою очередь, также начали распространять свое влияние. Свидетельством тому издания, которые будут рассмотрены ниже. Важнейшим из них всех и заслуживающим наибольшее внимание является, несомненно, *Ли-*

тургический год самого о. Геранже: по отзывам читателей, «нет книги, которая имела бы большее влияние на распространение литургического благочестия и лучше прививала бы вкус к его изучению»⁴. Среди произведений аббата Солемского монастыря это было самое удачное, самое полное, самое плодотворное, наиболее отвечающее всем запросам. Поэтому-то, несмотря на все развитие, которое имело место с тех пор, это произведение все еще остается классическим даже по прошествии ста лет.

О. Геранже заявлял, что его *Литургический год* не будет иметь ничего общего с различными предыдущими «христианскими годами»⁵. Таковых было несколько при старом режиме, и здесь полезно сказать о них пару слов. Если наиболее употребительным был *Год* иезуита о. Круазе, то наибольшей славой пользовался *Год* Летурнэ, изданный в конце XVII века. Этот автор, будучи весьма ученым клириком, чрезвычайно сведущим в области Св. Писания, находился в некоторой связи с отшельниками Пор-Рояля, и его произведения считались зараженными янсенизмом. Действительно, его *Христианский год* попал в индекс запрещенных книг. Бремон, пытавшийся защищать это издание, полагал, в согласии с Сен-Бёвом, что этот запрет был навлечен единственно французским переводом последования Мессы, помещенным в начале каждого тома⁶. Однако,

как бы то ни было, *Христианский год* Летурнэ невозможно сравнить с произведением о. Геранже. Он содержал «воскресные, праздничные и постные Мессы на весь год на латинском и французском языках, с объяснением апостольских и евангельских чтений и кратким изложением житий святых каждого дня», но не углублялся в вопросы доктрины и не содержал параллельные места из иных литургических чинов, как это имеет место в *Литургическом годе* Геранже⁷. Как тот, так и другой имели целью «популяризировать богослужение, сделать Литургию доступной всем»⁸. Но труд о. Геранже, и по стилю, и по содержанию, представляет собой грандиозное посвящение в утраченное тогда церковное благочестие. *Литургический год* можно назвать одновременно крайне консервативным и весьма новаторским, и он таковым является по существу. Поэтому он и принадлежит к «Литургическому движению», чего нельзя сказать о труде Летурнэ, вполне отвечающем духу своего времени.

В своих *Институциях* сам о. Геранже говорил, что его труд должен «предоставить верующим возможность воспользоваться той огромной помощью, которую оказывает христианскому благочестию понимание тайн Литургии»⁹. Соответственно, он заботится о том, чтобы верующие имели доступ ко всему литургическому наследию Церкви. И он чрезвычайно широко вводит чита-

теля в контекст этого наследия. Для пояснения праздников и тайн он пользуется амвросианской, галликанской, мозарабской, греческой, армянской, сирийской и проч. литургией¹⁰. Средневековые секвенции также не были им забыты. Весь этот прекрасный памятник христианской культуры, представлял, таким образом, настольную книгу, предназначенную для постепенного чтения в течение всего года.

* * *

О. Геранже рассматривал литургический цикл исключительно в духовной перспективе. Как об этом писал кардинал Пий, «для него весь порядок молитвы и священных переживаний, все познание и созерцание тайн Иисуса Христа и Его Пресвятой Матери, вся практика жизни и христианских добродетелей определялись литургическим циклом и ежедневными богослужебными указаниями»¹¹. Цикл круговращения нашей планеты представлялся ему средством, которое избрал Господь, чтобы внутри времени явить вечность Своих тайн, замыкая их в некий совершенный образ. «Это мистический календарь, — говорил он, рассуждая о литургическом цикле, — для которого обычный календарь является только образом и скромной опорой...»¹² Размышляя о духовных произведениях св. Гертруды, которые он особенно любил и которые были изданы им, он говорил:

«Есть души, столь увлеченные этой божественной последовательностью, которая разворачивается в католическом (календарном) цикле, что они начинают физически чувствовать, как ее движение, ее духовная жизнь поглощает жизнь земную и как календарь Церкви поглощает календарь астрономов»¹³. Посредством литургического цикла, «Церковь, яко орля, обновляет юность свою [Ср. Пс. 102:5], посещаемая, по мере силы своего желания, небесным Женихом»¹⁴.

Если о. Геранже пояснял эту идею с помощью календарного цикла, то и цикл поминовений святых был не менее близок его сердцу. «Благоговейное почитание обожаемой личности Спасителя проявилось, — говорил он, — у нас с новой силой; культ Пресвятой Девы распространяется и растет¹⁵; пусть же вера в святых возрождается также, и тогда исчезнут следы того уклона, в который впадало французское благочестие, испытав на себе оглушающее влияние янсенизма»¹⁶. Не только почитание Пресвятой Девы и святых, но и все другие культы, признаваемые Церковью и включенные в ее богослужение, как например, почитание Святых Даров, почитание Сердца Иисуса и др., против которых восставали янсенисты, получили догматическое объяснение в его *Литургическом годе* на основе общих духовных принципов¹⁷. В данном отношении, этот труд представляет собой самое устойчивое равновесие; не удивительно, что он

никогда не дал повода для малейшего обвинения. Это равновесие о. Геранже черпал в своем целостном понимании католического Предания.

Хотя и признавая менее важный характер этих культов сравнительно с древними, он никогда не отказывался от того, что было для него основным элементом «кафоличности»: от борьбы с заблуждениями, в опасности которых его слишком ясно убедили его исследования.

* * *

Успех *Литургического года* был огромен. Он был переведен почти на все европейские языки, а за шестьдесят лет после его первого издания разошлись пять тысяч экземпляров. О. Геранже не успел довести свой труд до конца. Последние пять томов, относящиеся ко времени после Пятидесятницы, были плодом труда его последователей и в особенности о. Люсьена Фромажа. Впрочем, приведенные там богословские рассуждения по содержанию вполне гармонируют с предыдущими томами, хотя и уступают им по стилю. Как заметил о. Бирон, издатель т.н. *Общих таблиц*, появившихся в начале нашего века, этот труд представляет собой «курс богословия, почерпнутый из самых чистых источников»¹⁸. В самом деле, все таинства изъяснены весьма пространно, с традиционными святоотеческими толкованиями относительно каждого праздника; часто даже

сами литургические тексты являются только иллюстрацией к богословскому изложению тайны. Достаточно взглянуть на алфавитный указатель, чтобы оценить богатство содержания этой великолепной энциклопедии.

Здесь можно найти не только описание праздников и обрядов. Приводятся тексты основных христианских молитв — утренних и вечерних правил на каждый день года и на каждый период времени. Взятые, как правило, из литургических текстов и искусно подобранные, эти молитвы устанавливают благотворную гармонию между душой верующего и Богом: *sentire cum Ecclesia* [чувствовать вместе с Церковью].

Однако, чтобы разглядеть духовное богатство *Литургического года*, требуется время. «Подлинно католическое значение этого миссионерского труда — говорит биограф о. Геранже, — было осознано не сразу. Потребовались долгие годы, постоянная практика чтения тех маленьких трактатов, которые постепенно следовали один за другим, обнаруживая для многих вероучительные сокровища, предлагаемые ими христианской публике»¹⁹. Капля по капле страницы *Литургического года* разъедали засилье светского духа. О. Геранже был явным противником всяких форм натурализма, и с течением времени его работа должна была произвести глубокое впечатление на обмирщенное общество его эпохи. Почти для всех

его читателей этот труд оказался «откровением»²⁰. Одна масонская газета приветствовала очередное переиздание этой книги следующими словами: «Вот труд, который принесет столько же вреда, сколько пользы принесли сказки Вольтера»²¹. Это замечание помогает оценить значение содержащихся там идей.

Успех этих томов является, вне всякого сомнения, самым ощутимым результатом «литургического движения XIX века». В течение приблизительно ста лет эта работа была основным источником, к которому прибегали все желающие настроить свое благочестие на волну благочестия Церкви. Все, кто начинал чувствовать притягательную силу богослужения, тотчас же спешили обзавестись этой книгой.

Она была фундаментальным учебником литургического благочестия и, несомненно, останется таковым еще в течение долгого времени. На протяжении последних лет делались попытки составить более краткие учебники. И правда, пространственные разъяснения *Литургического года* не совсем соответствуют духу нашего времени: все постоянно спешит, всем по вкусу сжатые изложения. И все же несомненно, что создать нечто лучшее не удастся, поскольку едва ли найдется автор, который обладал бы такими познаниями о вероучительном богатстве Литургии и одновременно таким же талантом сделать это доступным для мирян. Опыт

«модернизации» *Литургического года* еще не был предпринят. Быть может, мы его увидим; во всяком случае, это было бы весьма желательным.

* * *

В бреве *Innumeras inter*, которым была канонически основана Бенедиктинская Конгрегация во Франции, Папа Григорий VI предписывал этой новой институции трудиться над возрождением здоровых традиций богослужения, которые были забыты: *sacras liturgiae traditiones labescetes confovere*. Поэтому литургические исследования заняли первое место среди трудов насельников Солема. Такого рода студии были совершенно заброшены и требовали возобновления. Обнаружив, при помощи каталога литургических трудов, опубликованного в 1907 году, удивительный пробел в литургических исследованиях за первые сорок лет XIX века, о. Каброль назвал это время «периодом голода»²².

Архиепископ Парижский Монсеньер Аффр опубликовал в 1841 году важное пастырское послание, где он весьма поощрял литургические исследования и подчеркивал их подлинную ценность. О. Геранже с одобрением приводил эти слова Монсеньера Аффра в своих *Институциях*²³. Когда вышел в свет первый том *Литургического года*, многие были весьма удивлены, увидев на первой странице обширное и полное похвал

посвящение всей работы самому Монсеньеру Аффру, галликанские идеи которого были всем известны. Однако, его любовь к исследованиям, и особенно литургическим, заставила о. Геранже позабыть его ошибки.

Что же дало «движение» о. Геранже для возрождения литургических исследований?

К 1875 году, когда умер аббат Солемского монастыря, один из его последователей, прославившийся изданием древних текстов и ставший кардиналом в 1863 году, о. Питра, уже успел издать ученые труды по литургике и гимнографии Греческой Церкви²⁴. Многие другие ученики о. Геранже, трудившиеся возле своего аббата и вместе с ним, приняли участие в различных его начинаниях²⁵. Однако лишь начиная с последующего поколения, последователи о. Геранже будут создавать произведения, представляющие самостоятельную ценность. Можно задаться вопросом, не ослабло ли с годами рвение аббата Солемского монастыря, лелеявшего в начале своей монашеской карьеры столь много проектов научной работы и надеявшегося на широкое сотрудничество. Когда в 1847 году о. Питра пришел уговаривать его еще больше трудиться в этом направлении, то он ему ответил следующее: «Предоставьте нам хранить молчание и выполнять скромные труды соразмерно тем кратким моментам, которыми мы располагаем для работы, нашему состоянию здоровья,

нашим посредственным способностям и нашему несовершенному образованию»²⁶. Правда, за исполинской работоспособностью о. Питры вообще никто не мог угнаться. Возможно, эти слова, мало соответствующие темпераменту о. Геранже, были записаны о. Питрой в момент нетерпения. В одной из последующих глав будет видно, как в это самое время Солемские монахи, под началом своего аббата, постепенно начинали готовить основы восстановления григорианского пения²⁷.

Чтобы литургические исследования действительно принесли свои плоды, сначала нужно было вернуться к ученым традициям эрудитов XVIII века, пребывавшим в глубоком упадке. Как заметил Соломон Рейнах, «этот отход от критических исследований в XIX веке был, в значительной мере, следствием Французской Революции; упраздняя ученые конгрегации, она разрушила критическую традицию, сформированную великими эрудитами старой Франции, такими, как Ленен де Тиллемон, Байе, дю Пен, Флери, которые не обманывались позднейшими и часто нелепыми текстами, составленными с благим намерением прославить или поддержать Церковь. Против этой критики источников первым восстал священник из конгрегации св. Сульпиция, аббат Файон, который восстановил в Провансе миссию Марии Магдалины (1835 г.); многие другие последовали его примеру»²⁸. К сожалению, о. Геранже и некоторые

из его первых последователей также в какой-то мере примкнули этому направлению.

* * *

Реакция пришла из университетского мира. Она начала сказываться ко времени смерти о. Геранже, когда некоторые молодые ученые предприняли новое усилие на благо католической науки. Во Франции никто не сделал больше для повышения уровня церковных исследований, чем Монсеньор Луи Дюшен, труды которого остаются бессмертными, несмотря на те нарекания, которым они подвергались во время модернистского кризиса. Благодаря диссертации о *Liber Pontificalis*, появившейся в 1877 году, он был отмечен как молодой ученый, подающий большие надежды, и впоследствии его слава только возрастала. Можно сказать со всей справедливостью, что это он ввел в XIX веке критические методы, заимствовав их из лагеря противников, из светской науки, и перенес их в церковную науку. Ему мы обязаны восстановлением великой традиции предыдущих веков. Он принудил вновь засучить рукава «отвыкших от работы клириков», и «реабилитировал среди духовенства исторические и критические исследования самого высокого уровня»²⁹. Он приобщил к этой работе целое поколение, внедрил новый метод и, таким образом, оказался несравненным вдохновителем, к счастью, обретшим

III. Большие публикации литургического движения

соратников и в других странах. Аббат Дюшен был также крупным литургистом. Его знаменитое исследование, во многом не утратившее актуальности и донныне, — *Происхождение христианского культа* (1888 г.), о римском богослужении до Карла Великого, — обозначило целую эпоху. О нем говорили, что «лучшего введения к научному изучению Литургии не существует»³⁰.

В конце своего введения, как бы извиняясь, что его книга — лишь набросок исследования, и отсылая к *Литургическому году* о. Геранже, Монсеньер Дюшен добавляет, говоря о «почтенных обрядах нашей древней Матери Кафолической Церкви»: «Эти древние обряды священны вдвойне: мы их получили от Бога через Христа и Церковь; но они не имели бы в наших глазах этого ореола, если бы они не были освящены еще и благочестием сотен поколений. Ведь так молились в течение стольких столетий! Сколько умиления, сколько радости, сколько любви пробудили эти книги, эти обряды, эти формулы, сколько слез они источили! Да, действительно, я счастлив, что потрудился над проявлением столь святой древности».

Воспоминание о Монсеньере Дюшене побуждает нас также упомянуть среди французских литургистов его эпохи Монсеньера Пьера Баттифоля (1861–1929 гг.). Его *История римского бревиария*, появившаяся в 1893 году, и вскоре последовавшие за ней *Уроки о Мессе* поставили его в разряд

крупных литургистов, продолжателей метода Монсеньера Дюшена. Своим ценным сотрудничеством Монсье́р Баттифоль неоднократно свидетельствовал о той симпатии, которую он питал к литургическому движению понтификата Пия X и его приемников³¹.

* * *

Среди монастырских общин, образовавшихся под влиянием Солема, наибольшую роль в развитии литургии сыграло аббатство Фарнбороу, основанное в Англии в 1895 году по инициативе императрицы Евгении. Его первый приор, о. Каброль, ставший аббатом в 1903 году, опубликовал в 1895 году исследование об иерусалимском богослужении IV века по *Peregrinatio Silviae* (Паломничеству Сильвии³²), открытому Гамуррини приблизительно за десять лет до того. Этот знаменитый документ, по поводу которого было исписано столько бумаги, привлекая такое внимание историков, не мог не поспособствовать развитию литургических исследований. В переизданиях своего *Происхождения христианского культа* Монсье́р Дюшен привел все описания палестинских обрядов, содержащиеся в этом памятнике. Одна из главных забот о. Каброля заключалась в том, чтобы, храня верность традиции о. Геранже, с которым ему, к сожалению, уже не удалось познакомиться, обогатить литургику всеми достижениями

критики источников. Нельзя, пожалуй, сказать, что все, сделанное им, образцово. Слабые места его трудов часто отмечались в библиографических заметках — даже по случаю его смерти в 1932 году. Неутомимый работник, но не достаточно тщательный в отделке деталей, «он не имел ни вкуса к законченности, ни заботы о совершенстве»³³, и его работы нередко упрекали за «недочеты, выдающие несколько поспешную подготовку и некоторую небрежность в выполнении». Нетерпеливый соиздатель, «он не всегда удосуживался испытать качество используемых материалов»³⁴. Этот упрек навлекло именно его *Введение к литургическим исследованиям*, многожды цитируемое на этих страницах. В 1900 году о. Каброль опубликовал превосходный маленький томик популярного характера, озаглавленный *Книга древней молитвы*, который имел очень большой успех. «Продолжая, — говорит о. Гуго, — дело о. Геранже, эта книга пробудила интерес к литургическим вопросам во многих умах и способствовала еще большему расцвету литургического благочестия в душах. Как и издания римского Миссала для мирян, к которым аббат монастыря Фарнбороу приложил руку позднее, она во многом способствовала известности этого движения среди широкой публики»³⁵. О. Каброль удалось издать два больших труда. Первым из них был *Monumenta Ecclesiae liturgica*, из которых было опубликовано

только четыре тома *in-quarto* [карманного формата]: два первых (1901–1902 гг.), посвященных эпиграфическим текстам (Д. Леклерк) и послепостольской литературе, и два других, посвященных мозарабской Литургии по *Liber ordinum* (1904 г.) и *Liber mozarabicus* (1912 г.), — оба обязаны эрудиции о. Феротена. Вторым трудом был *Словарь христианской археологии и литургики*, начатый в 1903 году в сотрудничестве с несколькими учеными, в частности, с о. Ж. Леклерком, который в скорости затмил всех остальных. Этот словарь о. Каброль задумывал, прежде всего, как пособие для литургических исследований и надежный справочник, необходимый для серьезных изысканий. Эти задачи он изложил в предисловии, которое появилось долгое время спустя после публикации первого тома. Последние годы XIX века были отмечены, — говорит он по этому поводу, — некоторыми нашумевшими открытиями, которые в совокупности с прогрессом критики, возродили литургическую науку: «Прежде всего, следует упомянуть *Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων* [Дидахе], впервые изданное митрополитом Филофеем Вриеннием в Константинополе в 1883 году, которое, вероятно, восходит к концу I века и, вместе с некоторыми правилами, относящимися к первоначальному богослужению, содержит фрагменты молитв, представляющих самый большой интерес. Так называемые каноны святого Ипполита также

III. Большие публикации литургического движения

содержат очень древние предписания касательно хиротонии, крещения и некоторых других аспектов богослужения. Анафора, или евхаристическая молитва, Серапиона, епископа г. Тмуис IV века, несомненно, представляет древнейшую формулу канона, *Testamentum Domini*, очень родственного Апостольским конституциям и содержащую, как и они, богослужение IV-го или V-го века. *Peregrinatio ad loca sancta* содержит Иерусалимский устав богослужения IV-го века, открывающий новые перспективы по этим вопросам³⁶. Все это вместе взятое, пополняя источники литургических познаний, неминуемо способствовало обновлению литургики как науки. К 1905 году о. Каброль сделал в Парижском католическом институте ряд докладов, которые затем появились отдельным томом под заглавием *Литургические истоки*. Один из этих докладов посвящен вопросу о литургической науке, а в одном из приложений он говорит и о «литургическом методе». Ни одно, ни другое из этих исследований не представляет собой ничего замечательного, но все же они свидетельствуют об интересах автора.

Словарь христианской археологии и литургики, который начинал выходить чрезвычайно медленно, стал издаваться в удивительном ритме с того момента, когда его фактически единственным автором сделался о. Леклерк. Однако в руках Леклерка этот труд все дальше отходил

от первоначального предназначения. О. Леклерк расширял его объем по своему усмотрению, следуя собственному прихотливому вкусу. Словарь, безусловно, представляет неисчерпаемый источник сведений, но, напоминая своим памфлетическим тоном подобный словарь Пьера Байля, изданный в XVIII веке, требует постоянной проверки.

Обосновавшись в Англии, о. Каброль очень скоро стал поклонником ученых литургистов (*scholars*) этой страны. Он говаривал, что «скипетр, выпавший из рук Франции (во время Революции), был подобран англиканской Англией». «С момента основания движения, изучающего древние ритуалы, — писал он, — эти исследования велись здесь со рвением, и хотя другие нации на протяжении многих лет стараются отнять у нее первое место, не похоже, чтобы им это удалось»³⁷.

Продвижению литургических исследований способствовал и другой французский ученый, принадлежащий к иной школе, каноник Улис Шевалье. Его многочисленные труды о литургической поэзии средних веков и опубликованные им тексты составляют многотомную «литургическую библиотеку». Одни писали, что он «вызвал возрождение литургических исследований во Франции»; другие, хорошо его знавшие, уверяют, что он почти ничего не сделал для этого возрождения и что он вовсе не был литургистом³⁸. Все, что его интересовало как эрудита, это библиографиче-

ские публикации. Тем не менее, на 4-м научном конгрессе католиков во Фрибурге в 1897 году он выступил с докладом о возрождении литургических исследований³⁹.

* * *

Возврат к строгой критике источников в церковных науках не мог не вызвать некоторых проблем. Прежде всего, стоял вопрос о ее признании. Эта критика, используемая в рационалистических и антирелигиозных целях, имела плохую репутацию. Она угрожала весьма дорогим верованиям, рисковала разрушить оваянные славой и лелеемые легенды, а главное, распространить среди учащейся молодежи семинарий и даже среди всего духовенства бунтарский дух. Все это на самом деле так и случилось. Нужно было много мудрости и терпения, как с одной, так и с другой стороны, чтобы примирить противоположные подходы верующих к этой критике. Однако мало-помалу права исторической истины были признаны, в результате чего идеи и книги были существенно исправлены.

Оставалось осуществить еще одно примирение: согласовать права критики с правами «мистики». Под мистикой (в широком смысле) мы подразумеваем то монументальное понимание учения Церкви, которое было присуще древним Отцам и выражено ими в Литургии, и ценность которого так стремился показать о. Геранже. Тол-

кование св. Писания через призму богослужения обусловлено множественностью его значений. Наряду с его буквальным смыслом, учение Церкви признает за священным текстом и другие значения, широко используемые Отцами: типологическое, аллегорическое и мистическое. Одна из главных задач критики источников в религиозных науках — добраться до подлинных текстов. Сколь много приписывалось людям того, что они никогда не говорили! Выявить ошибки и заблуждения, исправить ложные атрибуции, возвратить фразе ее подлинный смысл — все это представляло собой весьма почтенный труд. Когда такой-то автор писал такую-то фразу, он имел в виду нечто определенное, и часто совсем не то, что ему приписывали впоследствии. Наука жаждет установить это первоначальное значение, и ее не устраивают никакие компромиссы. Этот метод весьма полезен и радостен для историка, когда он применяется к ограниченному, выражающему один смысл, человеческому языку; но он может ввести в заблуждение, когда его применяют к Священному Писанию, представляющему язык Божий, где множественность значений, наоборот, естественным образом выражает всемогущество Творца. Неотъемлемая двусмысленность слова Божия — его неземное свойство, превосходящее наше разумение, — может служить камнем преткновения для критика, не способного возвысится

III. Большие публикации литургического движения

до понимания этого факта. Поэтому, даже оказывая все больше и больше доверия серьезной критике и авторитету ее ученых, Церковь в своих богослужебных текстах, в папских энцикликах и в официальном вероучении все же продолжает настаивать на том, что традиционное толкование Священного Писания в мистическом отношении оставляет позади любые другие попытки экзегезы. Эта позиция может смущать человеческий разум, далеко отстоящий от Божественной мысли, которой Церковь подчиняется непосредственно. Эта проблема привлекает все больше внимания в последние пятьдесят лет и начинает проявляться особенно остро в нашу эпоху. Решительный успех литургического движения связан с решением этой проблемы — проблемы всецело психологической, связанной с ограниченностью нашего разума. Увлечение второстепенными вопросами мешает нам осознать наиболее существенное, понять, что Бог, Который прикровенно обращается к нам через Свое творение, может говорить гораздо яснее в громогласных раскатах Своего Откровения.

Но сколько нужно было проделать подготовительных трудов и уточнений, чтобы приблизиться к подлинным словам Откровения, — как в Предании, так и в Священном Писании! Оправившись от первоначального шока, последователи о. Геранже как в монастыре, так и за его стенами, засучили рукава и взялись за технические работы

на ниве критики источников. Возникал вопрос, не задушит ли критика богословие? Эта опасность была совершенна реальна. Поле деятельности было столь обширным, что у литургиста, — такого же смертного, как и все остальные, — могло создаться впечатление, будто, погрузившись в создание технических реестров, он осуществил нечто грандиозное, и ему уже нет нужды подниматься до высот вероучения. Он мог остановиться на уровне узкоспециальных исследований. Литургисты в понимании о. Геранже в таком случае просто перевелись бы!

Современное естествознание выдвинуло новую теорию «дополнительности», согласно которой противоречия, встречающиеся в практике и в опытах, лишь выявляют множественность одной и той же трансцендентной реальности, которую наш ограниченный ум способен охватить лишь в ее противоречивых эффектах. Казалось бы, это должно шокировать философа. Однако, католические мыслители, вроде Ньюмена и Честертона уже давным-давно замечали то же самое относительно евангельского и церковного учения. Эти антиномии составляют таинственную диалектику двух полюсов, между которыми балансирует человеческая мысль. Если великие богословские противоречия относительно божественного учения, относительно благодати и свободы могут быть освещены «дополнительными» данными, то мо-

гут ли противоречить друг другу соподчиненные «критика» и «мистика»? Единственное, что можно сказать, это то, что обе тенденции не лишены смысла, и что равновесие нашей святой веры требует уважать как одну, так и другую, и давать место в нашей жизни обеим.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Inst.*, т. I, стр. XXIV–XXXV.

² *Ibid*, стр. XXV. — См. также D. Guéranger, *Notions sur la vie religieuse et monastique*. Tour, 1920, p.20 ff.

³ D. Guépin, *Inst.*, т. I, стр. XXXV.

⁴ D. F. Cabrol, *Guéranger (dom)* // DAL, VI, стр. LXXIX.

⁵ *Inst.*, т. I, стр. LXXIX.

⁶ H. Bremond, *ibid*, т. X, стр. 42, Sainte-Beuve, *Port-Royal*, т. V, стр. 221.

⁷ Бремон называет Летурнэ «О. Геранже того времени, более серьезного, более угрюмого, чем наше» (*ibid*, стр. 38). Правда, к концу своей жизни, — он умер в 46 лет, — Летурнэ удалился в уединение своего приорства Видбе, «уведя вслед за собой несколько молодых людей, которых он обучал Священному Писанию и богослужению» (*ibid*, стр. 41). Если можно сравнивать этих двух людей в отношении их учености, то они, во всяком случае, очень различны по своему творческому гению. Если бы Бремон не задался целью оживить память о Летурнэ, его имя было бы известно немногим.

⁸ U. Chevalier, *Poesie liturgique des Églises de France*, стр. LXV.

⁹ *Inst.*, т. I, стр. LXXVIII–LXXIX.

¹⁰ *Année lit.*, т. I, стр. XXI.

¹¹ «Надгробное слово при погребении о. Геранже», *ibid*, стр. 59.

¹² *Année lit.*, т. I, стр. XVIII. Эта идея, происходящая из неоплатонизма и часто используемая Отцами, была популяризирована о. О. Казель и его школой. Ср. Введение последнего к опусу Эмилиана Лоэра *Jahr des Herrns. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche*, 1934; и строки О. Дюплойе (доминиканца), служащие введением к исследованию А. Wynterswyl, *Trois essais allemands sur la liturgie*, Lyon, 1934 г., стр. 16 и след.

¹³ *Année lit.*, т. I, стр. XX.

¹⁴ *Ibid*, стр. XIX,

¹⁵ О. Геранже был чрезвычайно ревностным защитником догмата о Непорочном зачатии еще до его провозглашения.

¹⁶ *Année lit.*, т. I, стр. XXI.

¹⁷ См. т. X *Année lit.* об этих двух праздниках. О. Геранже настаивал, чтобы его монахи не уклонялись от их почитания, выражая, таким образом, отвращение к янсенизму.

¹⁸ *Année lit.*, т. XVI (таблицы), стр. VIII.

¹⁹ D. Delatte, *ibid*, т. I, стр. 294.

²⁰ D. M. Festugière, «La liturgie catholique. Essai de Synthèse» // *Revue de Philosophie*, май-июль 1913 г., стр. 692–886. (и стр. 47).

²¹ *Ibid*, стр. 69.

²² *Introduction aux études liturgiques*, Париж, 1907 г., стр. 73.

²³ Т. II, стр. 633–634.

²⁴ Ср. Battandier, *Le Cardinal Pitra*, стр. 519. Удивительно, что о Каброль в труде, о котором мы говорили чуть выше, даже не упоминает имя кардинала Питры в списке литургистов, хотя в том же году, что и Баттандье, Д. Каброль опубликовал *Histoire de Cardinal Pitra*, где отмечены все его заслуги.

²⁵ Можно отметить *Manuel des sciences ecclésiastiques*, опубликованный о. Лякомбом из Солема в 1860 году, который содержит целую книгу, посвященную Литургии.

²⁶ Цит. по.: О. Козьен, *ibid*, стр. 36.

²⁷ Здесь нужно отметить 2 институции, основанные немного позже, чем Солем, и несколько менее значительные, хотя и единодушные ему. Священник епархии Труа, аббат Андре, позже известный под именем отца Эммануила, (1826–1903), собрал вокруг себя в Мениль-Сен-Лу, где он был настоятелем, некоторое число последователей. Сам он был послушником Солема и хотел остаться там, но о. Геранже отослал его по причине некоторых его богословских идей. Община Мениль-Сен-Лу позже присоединилась к ордену оливоветанов. Она существует и по сей день, осуществляя в этой деревне весьма любопытное литургическое служение и храня религиозную традицию, не испорченную современным духом. Ее влияние распространяется также и за ее пределами через посредство облатов св. Франсуазы Римской, обосновавшихся в Кормей, окормляемых менильскими отцами. Отец Эммануил, гебраист, весьма сведущий в священных науках, опубликовал довольно

оригинальную и довольно ценную работу под названием *Nouvel Essai sur les Psaumes, etudies au triple point de vue de la lettre, de l'esprit et des applications liturgiques*. Он много также занимался вопросом церковной унии между Востоком и Римом, и православным богослужением. (Ср. D. V. Maréchaux, *Le Père Emmanuel*; Mesnil-Saint-Loup, 1935 г. См. также *Vie spirituelle*, т. XII и XIII, 1925 г.). Другой французский священник, современник отца Эммануила, но человек гораздо большего масштаба, Д. Адриен Греа (1828–1917), основавший в Сен-Клоде, провинция Юра, в 1866 г. конгрегацию регулярных каноников Непорочного Зачатия, должен считаться одним из крупных экклезиологов и литургистов XIX века. Его работа *De l'Église et de sa divine Constitution* (Париж, 1875 г.) весьма замечательна. Она представляет богословскую мысль, весьма схожую с мыслью о. Геранже, питающуюся патристической традицией и прокладывающую путь экклезиологии XX в. Эти рассуждения еще отображают структуру классического трактата о Церкви, но принципы, изложенные во Введении и лежащие в основе всей книги, представляют собой весьма возвышенную богословскую концепцию. Д. Греа опубликовал в 1908 г. небольшой трактат *De la divine liturgie*, задуманный в том же духе, хотя и немало повествующий также о событиях и лицах. «В настоящее время, — писал о. Греа в 1902 г., — литургическая молитва умолкла в большинстве своих древних очагов; кафедральные соборы пусты и молчат; хоры базилик, коллегии клириков и монахов являют лишь слабый остаток того вселенского концерта, который восходил

III. Большие публикации литургического движения

от земли к небу. Голос Жениха и Невесты, который был слышен в таинственном коллоквиуме Литургии, больше не звучит, *cessare faciam ibi vocem sponsi et sponsae*».

²⁸ S. Reinach, «Mgr Louis Duchesne» // *Revue archeologique* Ve serie, t. XXVI, (1922), ср. D. G. Leclercq, «Historiens du christianisme» // *DAL*, т. VI, кол. 2693.

²⁹ D. G. Leclercq, *Ibid*, кол. 2698.

³⁰ D. Cabrol, Введение к *Ét. lit.*, стр. 91.

³¹ См. заметку, которую ему посвятил D. J. Kreps в *QLP*, XIV, (1929 г.), стр. 51–57.

³² Также известно как Паломничество Эгерии (Эте-рии); в русском переводе: «Путешествие Сильвии Аквитанки по святым местам».

³³ D. L. Gougoud, в *RHE.*, 1937 г., стр. 921.

³⁴ *La Vie bénédictine*, август-сентябрь 1937 г., стр. 361 (цит. по: D. L. Gougoud, *ibid*).

³⁵ D. L. Gougoud, стр. 920.

³⁶ *DAL*, т. I, стр. VII–VIII.

³⁷ «Rapport sur le mouvement liturgique en Angleterre» // *QLP*, т. XV, стр. 315–316.

³⁸ D. G. Leclercq, «Liturgies néo-gallicanes» // *DAL*, т. IX, кол. 1744.

³⁹ D. Cabrol, Введение к *Ét. lit.*, стр. 84.



ГЛАВА IV
НЕМЕЦКАЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ
В XIX ВЕКЕ

Подготовка почвы для немецкого литургического движения. — Романтизм и Просветительство.

Литургисты Просветительства. — К. А. Винтер и другие. — Заслуги и недостатки этого движения. — Хиршер и Тюбингенская школа. — Смягченное Просветительство.

Романтизм и религиозное обновление. — Предание. — Зайлер в Ландсхуте. Его идеи о богослужении.

Развитие Тюбингенской школы. — Дрей и патристика.

Я.-А. Мёлер. — Его богословское развитие; три этапа его мысли. — Открытие Отцов. — Духовное родство между о. Геранже и Мёлером. — Мёлер и исторический метод. — Оценка Деллингера. — Влияние Мёлера. — Рейтмайер.

Мёлер и культ. — Его взгляды на богослужение. — Его влияние на Тюбингенскую литургику.

«Литургическое движение» в Германии, которое поражает всех сведущих в этом вопросе разнообразием и блеском своих проявлений, существует лишь с 1918 года. В этом году о. Идельфонс Гервеген, аббат общины Мария Лаах, опубликовал первые выпуски своей серии *Ecclesia orans* [«Церковь молящаяся»], которые мы и принимаем за точку отсчета. Но, как отметил о. Казель, подготовка почвы для этого великолепного движения была делом богословов первой половины XIX века, таких как Зайлер, Мёлер и др.¹ Немецкое литургическое движение уходит корнями в период расцвета романтизма².

Немецкий романтизм представлял собою энергичную реакцию против идей Просветительства (*Aufklärung*), подобную реакции французского традиционализма против духа Революции. С одной стороны, секуляризация, распад христианской идеологии, установление рационалистической концепции жизни и явлений, с другой — возвращение к истокам, культ средневековья, отчаянная ностальгия по далекому прошлому и безнадежные попытки уцепиться за него... Эта реакция в Германии развивалась медленно и органично. Над ее разработкой трудилась целая плеяда мыслителей, очень чувствительных к переменам в философии того времени³. Соппротивление принесенной Просветительством дехристианизации было многотрудным усилием освобождения, которое встретилося

на своем пути с посткантовским идеализмом и испытало его многообразные влияния. Это усилие неотделимо от романтизма. Церковь, общество, традиция, христианские истоки, средневековье, — все вступает во взаимодействие друг с другом: антиномии разрешаются во взаимном притяжении. От тезиса идеи переходят к антитезису, чтобы, в конечном счете, обрести свое равновесие.

Богослужение вышло на первый план далеко не сразу; взрывоподобное литургическое «пробуждение огромного значения», воспетое уже в наше время Романо Гвардини, наступило лишь через три четверти века⁴. С этой точки зрения, вполне справедливо наблюдение В. Траппа, что мы можем провести непрерывную, хотя и несколько извилистую, линию, ведущую от идей 1830–40 годов к немецкому литургическому движению наших дней⁵.

Но пытаться ли нам резюмировать в общих чертах ход этой эволюции? На эту тему было столь много и хорошо написано в течение последних лет, что будет едва ли не безрассудством посвятить ей только одну главу.

* * *

Прежде чем говорить об идеях, из которых развилось литургическое движение в Германии, необходимо отвести немного место тому литургическому феномену, который возник под по-

кровительством века Просвещения. Известно, насколько глубоко «иосифизм» проник в культуру тех стран, где он имел распространение. У императора Иосифа II, по имени которого был назван иосифизм и с легкой руки которого он возник, было достаточно времени, чтобы за свое продолжительное царствование наложить его отпечаток на все институты. Религия, оторванная от своего подлинного естества, задыхалась под бременем множества императорских указов, всецело вдохновленных рационализмом, за применением которых следила придирчивая бюрократия. К сожалению, в том вольтеровском веке Просветительство достигло большого успеха, и результатом его была значительная дехристианизация. В Германии XVIII века «идея Воплощения, — пишет Г. Гойо, — была до такой степени лишена своего содержания, что каменные или мраморные боги, о которых говорит псалмопевец, казались Шиллеру подлинными человеческими богами»⁶. Всякий контакт с прошлым, всякое понимание первоначального христианства и значения Предания были утрачены, истинное понятие о Церкви оказалось забыто; казенная церковная администрация привела к полному разложению христианской мысли. При помощи, казалось бы, вполне законных средств, император предвосхитил большую часть программы секуляризации, посредством которой во Франции религию искореняли революционеры.

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

С другой стороны, маниакальное желание «императора-пономаря» вмешиваться в дела культа побудило многих церковных людей, внимательных к духу времени, заняться литургической реформой. Но, по правде говоря, эта реформа выглядела не очень-то литургической! Скорее следовало бы назвать ее, по выражению о. Геранже, «антилитургической». Это движение, возникшее в самом начале Просветительства, было неким отзвуком Пистойского собора, причем в самой что ни на есть рационалистической модальности. Авторы очень разного уровня компетентности выступали с многочисленными памфлетами об упрощении Литургии. Самый известный из них, Карл Антон Винтер (1754–1814), профессор Ингольштадтского и Ландсхутского университетов, опубликовал трактат об усовершенствовании богослужения и ряд эссе о немецких обрядах, которые до сих пор пользуются популярностью⁷. Вокруг него расцвел целый кружок. Обсуждалось усовершенствование Литургии в свете новых идей. Ее предлагалось упростить, сделать более открытой для общества, более общинной по характеру, более понятной и более назидательной⁸. Чего, увы, недоставало этим реформаторам — это христианского духа. Они практически не ведали об обязанности Церкви «хранить» свое священное сокровище. Знаменитый до сих пор немецкий breviарий, составленный кармелитским монахом Дерезером

(1757–1827 гг.), сводящий дневной богослужебный круг к Утрене, Вечерне и Повечерию, был утвержден и одобрен для женских монастырских общин, а также широко применялся в семинариях⁹. Другой breviарий в том же русле был составлен благочестивым и ученым епископом Регенсбургским Зайлером (1751–1832 гг.). Зайлера называли немецким Франсуа де Салем; ниже будет сказано о его благом влиянии. Но, как замечает о. Бэумер, «в молодости он проникся рационализмом своего времени и имел неверное представление о богослужении. Он рассматривал его скорее как средство для просвещения народа, чем как изображение божественных тайн; он не мог войти во вкус жертвы хваления, приносимой Богу от всей твари, не понимал посреднической роли breviария для народа и Церкви»¹⁰. В том же духе знаменитый епископ Роттенбургский, фон Келлер (1774–1845), опубликовал в 1839 году свое пастырское послание, сокращающее культ в янсенистском направлении и вводящее ряд ограничений относительно Причастия, почитания Св. Даров, процессий и праздников¹¹.

Литургическое движение Просветительства разительно отличается от движения, которое будет развивать во Франции о. Геранже. Оно, в сущности, является отзвуком янсенизма. Теоретики эпохи Просветительства интересовались традиционным богослужением лишь для того, чтобы

объявить его устаревшим и изменить его либо по древним, либо по современным принципам. О. Геранже, наоборот, привязывался ко всему, что было в нем старинного, из любви к традиции, из чувства церковной преемственности. По справедливому замечанию А. Л. Майера, заслуга литургистов Просветительства в том, что они привели богослужение от стиля барокко, в котором оно костенело, к более классическим и чистым формам, — однако, они видели в нем лишь формальный аспект, совершенно не чувствуя «благотворности его животворящего духа». Даже если они и нашли путь к святилищу Литургии, — говорит он, — даже если они и поняли, что могут там почерпнуть для себя назидание, то не нашли ключа, позволяющего туда проникнуть»¹².

Обманутые своим рвением, более революционным, нежели христианским, они не смогли ни завоевать себе в Церкви доверия, ни долго в ней продержаться, так как она, по своей природе, глубоко традиционна. Их движение, как и все порождения этого века, не замедлило вызвать различные реакции.

* * *

От Просветительства в собственном смысле этого слова, пожалуй, стоит отличать Просветительство смягченное, очищенное. Такое различие считал полезным ввести один из основателей Тюбин-

генского Университета, Хиршер (1788–1865 гг.). Хиршер, несомненно, принадлежит к движению обновления немецкого католического богословия, хотя сам он был довольно заурядным богословом. Назначенный преподавателем пастырского богословия и отдавшись всецело заботам практического порядка, он создал смелую программу, содержащую некоторые превосходные мысли, родственные идеям новаторов. Он был сторонником своего рода Просветительства, но отнюдь не разрушительного, а созидательного и основанного на Евангелии¹³. Трудно сказать, насколько плодотворно введенное им различие. Но, во всяком случае, оно свидетельствует о доброй воле и рвении человека, который, находясь под влиянием идей своего времени, обладал искренней верой и хотел пробудить ее у своих соотечественников. Хиршер ощущал, что богослужение имеет потенциал вновь христианизировать народ, — если верующим вернут возможность «принимать деятельное участие в мессе, на которой они стали только лишь присутствовать». Подчеркивая общинный характер Святой Жертвы, он стремится, чтобы литургия вновь стала «общим делом» (гр. *λειτουρῖα*). Свою главную задачу он видел в том, чтобы теснее связать народ со священником. Он сетует, что участники таинств предоставлены самим себе и вынуждены искать назидания самостоятельно¹⁴; он восстает против пения кантов

и чтения молитв по четкам во время богослужения, и против всего того, что отделяет народ от великого таинства. Он желает, чтобы все вместе пели *kyriale* [ектении] и неизменяемые части мессы; он советует чаще служить на неделе будничные мессы, повторение основной воскресной Литургии, чему обычно служат помехой праздники святых. Как видно, многие пункты его программы были восприняты, одобрены и приняты при Пии X. В этой перспективе, Хиршер действительно был предшественником современного литургического движения. Но на этом он не останавливался. Он хотел бы восстановить причастие под двумя видами, которое одно, по его мнению, действительно позволяет верующим постичь таинство Евхаристии. Кроме того, исходя из того, что Литургия является «общим делом», он стремился упразднить частные мессы и практически не допускал, чтобы Бескровная Жертва приносилась без участия — и причастия — мирян; исповедь на ухо он предлагал заменить исповеданием грехов вслух. Что еще хуже, он ратовал за упразднение обязательного для клириков celibата, весьма свободно отзывался о власти Папы, о народных культах и паломничестве, о почитании Пресвятой Девы и святых и т.д. Не удивительно, что нашумевший опус, опубликованный им в 1821 г. — *Missae genuinae notinem ejusque celebrandae recta methodus demonstrare tentavit J. B. Hirscher; Accedunt duae*

formulae missales lingua vernacula exaratae, — попал в индекс запрещенных книг. Нужно ли говорить, что, помимо восстановления древних обычаев, он там проповедовал мессу на немецком языке и называл это одним из основных условий восстановления католической жизни в своей стране. Хиршеру так и не удалось снять с себя осуждение, которому он был подвергнут, и многие друзья упрекали его в том, что он не подчинился Церкви с достаточной определенностью.

Однако мало-помалу, как мы увидим, Тюбингенская школа с ее глубокими воззрениями скорректировала довольно поверхностные отклонения Хиршера, у которого «превосходное сочеталось с фантастическим»¹⁵. К тому же, в своих последующих произведениях он и сам выражался уже более сдержанно и выступал с менее радикальными решениями.

Это балансирование между Просветительством и подлинным литургическим движением должно было привести к более глубокому повороту, к подходу, который не замыкался бы на восстановлении малоизвестных древних обычаев, отбираемых зачастую просто по прихоти ученых.

* * *

И этот поворот случился. Он был в большой мере делом романтизма. «Когда я вступал на литературное поприще, — писал один из осново-

положников немецкого романтизма Вильгельм Шлегель, — я и мои друзья, мы начали активную борьбу с прозаическим духом времени. Мы воскрешали воспоминания о Средних веках — об этой могучей эпохе веры. Мы вновь поэтизировали христианские темы»¹⁶. Несомненная заслуга романтиков — в том, что им удалось вновь привить немецкой мысли вкус к прошлому Церкви. Средневековье для них — отнюдь не только пространство поэтических грез. Гёррес обращается к этой эпохе за «уроками политической архитектуры, правилами христианской социальной жизни, нормами экономики христианского мира»¹⁷. Индивидуализму Реформации и Просветительства романтизм энергично противопоставляет социальный идеал. Эта эпоха вновь открывает социальный или, лучше сказать, общинный (*communautaire*) характер христианства. Шлейермахер изучает христианское коллективное сознание, желая обрести в нем выход из удушающего индивидуализма. То же делает и Неандер. Вместе со вкусом к прошлому формируется понимание истории. Историческая связь поколений предстает важнейшим явлением человеческого развития. «Для романтиков единство подразумевает не столько связь между современниками, живущими на одной территории, сколь внутреннюю связь генеалогических циклов». Так, романтизм видит «в непрестанном течении реки сразу и источник, и море»¹⁸.

Выражаясь более богословским языком, можно сказать, что романтики пробудили в немецкой мысли понимание значения Предания. По замечанию Ранфта, такие великие романтики, как Новалис, Шлегель и другие, «уже нащупали в Предании ключ к решению дилеммы, возникшей из-за противопоставления субъективной и объективной религии»¹⁹.

Кроме того, общинный опыт романтизма, отнюдь не упраздняя жизнь индивидуума, сообщает ему гармоническое движение части в целом. Он не заставляет его звучать в унисон, но настраивает на определенную тональность, которая гармонично сочетается со всем оркестром.

Эти три свойства романтизма — общинный дух, понимание значения Предания и уважение к индивидуальному действию в контексте целого — недавно были сформулированы Гейзельманном в замечательном исследовании, посвященном Мёлеру²⁰. Как мы увидим, эти черты впоследствии лягут в основу новой концепции Церкви — новой по отношению к чиновничьей и бюрократической концепции, насаждаемой Просветительством.

* * *

Мюнстер и Ландсхут, где преподавал богословие знаменитый Зайлер (1751–1832 гг.) явились первыми очагами доктринального обновления, распространяя значительное влияние²¹. Гюглер,

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

ученик Зайлера, проповедовавший его идеи в Швейцарии, описал этот расцвет в лучших традициях романтической риторики: «Из сокровенного безмолвия ночи родились священные лучи; забрезжило и потекло пламя обновленной жизни. Вновь нисходят с небес в пустыню оставленного мира высокие Идеи. Искусство и науки воскресают; религия их посвящает в свои тайны. Философия склоняется перед Престолом, и история, восстав из гроба эмпирической тщеты, в величавом веселии восходит на вершины, чтоб различать духи времени и созерцать сущее... Мы возвратились к живому источнику Духа, источнику всего великого, благого и прекрасного. Победа нового времени обеспечена, битва выиграна. Впрочем, то, что вы называете новшеством, столь же древне, как человеческий дух, и вам не удержать его порыва»²².

Возврат к источникам, восстановление понимания религии и истории, — все это может быть названо традиционализмом. И это традиционализм высшей пробы, чисто богословский по своей природе; на него не могут бросить тень никакие перегибы Ламенэ. Как во Франции, так и в Германии возникает реакция против рационализма и секуляризма и стремление восстановить разорванную Просветительством и Революцией нить, связующую нас с прошедшим.

До появления Мёлера Зайлер был главным действующим лицом в деле католической рестав-

рации в Германии. Он привлекал множество студентов в неизвестное дотоле баварское местечко Ландсхут, куда был переведен Ингольштадтский университет, впоследствии переехавший в Мюнхен; именно Ландсхут стал отправной точкой всего движения. В молодости Зайлер был иезуитом. После упразднения этого ордена^{*} он перешел в ряды белого духовенства, и хотя его несколько раз обвиняли в том, что он поддерживал Просветительство, в действительности он становился все более и более решительным его противником. Увлечение Зайлера романтической философией, порой чрезмерное, отобразилось на всех его религиозных воззрениях. Его лекции и сочинения мало-помалу проникались пониманием Предания и Церкви, любовью к творениям Отцов. Богослужение также постепенно стало казаться ему важным фактором общинного духа в христианстве. Но ему совершенно не был близок реформаторский порыв Хиршера. Его пасторское чутье подсказывает ему более подходящие средства. Он хочет, чтобы священник учил народ «присутствовать умом на мессе, т.е. приносить себя в жертву вместе со Христом высшему Величию и соединяться с высшей Любовью». Священник должен

^{*} Орден иезуитов был упразднен папой Климентом XIV в 1773 г., а его члены присоединены к приходскому клиру. Орден был восстановлен в 1814 г. — *Прим.ред.*

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

разъяснять народу то, «что латинская буква скрывает от его ушей», и объяснять ему смысл действий которые он видит, не понимая их значения²³. «Священнику не составит большого труда, — пишет он, — удерживать свою общину даже в самом центральном месте латинской мессы в единении с ним самим и с духом католической Литургии: он может в школе разъяснить ход мессы по-немецки и дать ее текст в руки своим прихожанам». Также можно «ввести чтение во время мессы молитв, которые поддерживали бы народ в непрерывном внимании к тому, что делает и говорит священник; и путем духовных песнопений установить созвучие между набожностью народа и благочестием священника»²⁴. Эти умеренные требования успешно применяются и в нашу эпоху. Но Зайлер предложил их уже в 1812 году, когда в Германии впервые возник вопрос о рехристианизации.

* * *

Тюбингенскому католическому факультету мы обязаны тем, что он свел воедино различные элементы богословского обновления, намеченного уже в Ландсхуте, развил их и уточнил, обеспечив плодотворность немецкой литургической мысли. Требовались упорные труды, чтобы восстановить подлинное понятие о Церкви, утерянное отчасти вследствие антипротестантской полемики, отчасти вследствие Просветительства. Этого удалось

достичь благодаря разработке концепции Предания и, в особенности, благодаря решительному возврату к патристике. Будучи, прежде всего, экклесиологическим, Тюбингенское движение медленно, но основательно заложило фундаменты литургического возрождения, которое пришло, быть может, с опозданием, но от этого лишь выиграло в прочности.

Начало этому положил Дрей (1777–1853 гг.). Как о нем говорили, «все исследования Дрея о Церкви, об ее органическом единстве, ее действительном Предании, ее последовательном развитии и общинной жизни в Духе Святом выражают учение, почерпнутое в прилежном чтении Библии и Отцов, в религиозных и метафизических размышлениях о смысле истории»²⁵.

В первом выпуске журнала *Theologische Quartalschrift*, основанного в Тюбингене в 1819 году, Дрей опубликовал замечательное исследование «Дух и сущность католицизма», где было ярко выражено его понимание Предания, с учетом современных идей. «Христианство, — говорил он там, — это божественная религия, которая, тем не менее, как феномен, подчиненный категории времени, принадлежит к историческим фактам. Следовательно, оно возникает в определенный момент истории, открываясь в особом Божественном Откровении. Но никакой факт не бывает мгновенным, т.е. не исчезает в самый

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

момент своего возникновения; он включается в ряд всех остальных фактов, в череду взаимных воздействий и противодействий между фактами, он в той или иной мере распространяет свое влияние. В качестве тормоза или же катализатора, он участвует в определении хода истории и таким образом сам становится *историей*... Необходимость возврата к первоначальному христианству, возврата подлинно объективного, непрерывного, последовательного и чистого, всегда утверждалась католицизмом. Вот значение подлинного католического парадокса, великого всеохватывающего Предания... Восстановить это древнее, подлинное и плодотворное понимание Предания — наша неотложная задача»²⁶. Как видим, Дрей излагает характерно метафизические взгляды. Это целая доктрина, которая постепенно находила себя в лабиринтах романтической мысли.

* * *

И.-А. Мёлер (1796–1838 г.г.), несомненно, был в наибольшей мере причастен к созданию новой экклезиологии и к возрождению в Германии святоотеческого Предания. В нем «сосредоточились и нашли свое выражение лучшие черты»²⁷ немецкого богословского обновления XIX века. Как позже скажет Дёллингер, «среди богословов своей Церкви, он был первым для своего времени»²⁸. Гарнак без колебания назовет его «самым ярким

представителем и самым лучшим выразителем католического богословия в Германии»²⁹.

Мёлер оставил три фундаментальных труда, где изложил свое богословское учение о Церкви и осветил связанные с этим вопросы в ключе нового богословия. Это трактаты *Единство Церкви*, *Святой Афанасий* и *Символика*. Эти труды разных лет наглядно отображают эволюцию его взглядов. Гейзельманн, исследуя рукописные заметки Мёлера, по которым он читал в Тюбингене свои первые лекции по церковному праву, установил некую до сих пор неизвестную отправную точку, проливающую свет на все развитие идей Мёлера. «Первоначальные воззрения Мёлера на Церковь, — говорит он, — продолжают идеи Белармина, вышедшие из посттриденского богословия. Но в то же время он вводит и общественную теорию, выработанную в эпоху Просветительства. Исходя из социологических концепций Просветительства, начинающий профессор церковного права рассматривает Церковь как одну из возможных форм общества: „Понятие о Церкви, — говорит в то время Мёлер, — подпадает под более широкое понятие общества, а так как отличительный характер общества определяется его целью, то Церковь является обществом религиозным, потому что ее цель заключается в проповеди религиозной истины, в распространении святости и добродетели“»³⁰.

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

Дальнейший этап мысли Мёлера о Церкви напоминает болезненные роды: неудовлетворительность привычной концепции входит у него в конфликт с патристическим понятием о Церкви как «единстве и реальности в Духе Святом», трансцендентной по отношению ко всем нашим человеческим категориям, как деле Божьем, как продолжении Христа. Общинные порывы романтизма и поиски национального Духа³¹ в конце концов привели его к созерцанию прототипа, совершенным образом открывающегося в Церкви.

Напряжение между этими двумя концепциями Церкви создает диалектику, *oppositio contrariorum*, в которой бьется мысль Мёлера и которая обуславливает всю его психологию. Лишь после «решительного поворота», в котором он достиг преодоления этой антиномии, Мёлеру удается расставить по местам все элементы своей экклезиологии. Основа Церкви и ее единства — это вечная жизнь Бога в Трех Лицах. «Вечное единство Отца и Сына в Любви — это источник миссии Христа, власти и закона, на которых зиждется существование и жизнь Церкви и реализуют ее единство. Вечный принцип Единства Церкви заключается в Любви Отца к Сыну и в миссии и власти, которые из этого вытекают»³².

Упорными трудами, на которые его вдохновило как обновление мысли его века, так и чтение свидетельств древней Церкви, Мёлер в тяжелой

борьбе возвращался к той возвышенной концепции Церкви Христовой, которая была присуща Отцам: «Иисус Христос как бы сделал видимым высший мир: в Церкви мы видим его образ и символ, в котором воплотилось все, что Он желал изобразить»³³. Читая эти строки, мы понимаем, какой энтузиазм могло вызвать это открытие католического романтизма в Германии. «Можно смело сказать, что мы имеем дело с новой восходящей звездой Католической Церкви», — говорит один критик *Allgemeiner Religions und Kirchenfreund*³⁴.

Рассматривая под таким углом земное единство Церкви, Мёлер не мог не прийти к выводу о величайшем значении Предания. Это понятие было вновь введено в обиход французскими традиционалистами, и мы видели, какое место оно занимало в экклезиологии о. Геранже. Теперь оно оказало глубокое влияние и на немецкое богословие. Но тот, кто говорит о Предании в Церкви, по существу, говорит о «вере Отцов». «Чтобы понять веру Церкви, — писал позднее Мёлер, — нужно хранить преемство наших Отцов и через Церковь приобщаться Христовой благодати»³⁵.

Это заявление Мёлера имело для него огромное практическое значение. Он признавался своему другу Липпу, будущему епископу Роттенбургскому, что «изучение Отцов позволило ему открыть живое христианство, свежее и полное»³⁶. «Ты увидишь, что я во многих отношениях изме-

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

нился, — говорил он ему. — В прошлом, как тебе известно, я был охвачен многими сомнениями, нерешительностью относительно многих вещей. Теперь, если бы ты мог проникнуть в мой внутренний мир, то заметил бы полную перемену в религиозных взглядах. Прежде я знал только лишь имя Иисуса Христа, имел о нем лишь только понятие; теперь я слышу внутри себя некий голос, который говорит мне, что Он — истинно Христос или, по крайней мере, что Он хочет стать таковым во мне. Серьезное изучение Отцов многое пробудило во мне; прежде всего, я открыл там целостное христианство, полное жизни и свежести, и Иисус Христос возжелал, чтобы я не тщетно читал труды тех, кого Он вдохновлял на Свою защиту»³⁷.

* * *

Понимание Церкви, почитание Предания, любовь к Отцам — что еще нужно было Мёлеру, чтобы быть настоящим «литургистом» зачатки о. Геранже? Родственность этих двух фигур не ускользнула от внимания ученых³⁸. Хотя Мёлер ничего не сделал непосредственно для восстановления древнего богослужения, его богословие оказалось главным орудием литургического движения, впоследствии развившегося в Германии. Ибо, как мы уже сказали по поводу о. Геранже, истинный источник литургического духа — это близкое знакомство с Преданием, с подлинным

богословием Отцов. Литургию создали Отцы, воплотив в ней свой метод интерпретации Писания, свое понимание обоих Заветов. В ней они развили учение Пророков и Апостолов, являя нам в таинствах сияние божественного слова, в ней они создали неотделимую от литургической молитвы атмосферу сладостного внимания христианской мысли. Кто проник в тайну патристической мысли, тот понял глубинный смысл Литургии. Мы здесь далеки от упрощений и поверхностных адаптаций янсенистов или новаторов Просветительства. Подобные тенденции, оторванные от древнего богословия, которое должно было бы служить путеводной звездой, увлекают верующих в опасные отклонения, подвергая их риску церковного осуждения. Напротив, когда душа прониклась богословием древних, когда она ощутила богатство Писания в толковании живого Предания, встреча со священными текстами становится для нее постоянным источником умиления перед величием христианской молитвы, в словах которой она непрестанно распознает перст Божий. Тогда она испытывает радость не от «иллюзорного возвращения к первоначальной чистоте»³⁹, но от той сытной духовной пищи, которую на протяжении веков сохраняет для нас Традиция. Проникнуть в тайну патристической мысли — это означает слиться с жизнью Церкви. Такова была точка зрения о. Геранже. Он сделал-

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

ся литургистом, поскольку в Литургии он видел «хранительницу» *par excellence*, поскольку именно в ней он видел живое прошлое. Что же касается Мёлера, то он был прежде всего богословом. Но все величие его богословия зиждется на той же первоначальной интуиции.

Эти двое мыслителей различаются скорее темпераментами, чем идеями, скорее спецификой образования, чем взглядами, скорее жизненными обстоятельствами и культурным контекстом. О. Геранже, рожденный для борьбы и непосредственного воплощения идей, стремился применить осознанные им принципы к самому себе и к окружающим; Мёлер же довольствовался тем, что высказывал свои идеи и жил ими внутренне. О. Геранже не получил высшего образования; его труды обнаруживают серьезные лакуны, свойственные автодидакту. К своим основным идеям он приходил, главным образом, интуитивно. Мёлер, как критик и мыслитель, позволял своим идеям вызреть в глубинах своего сознания и заботился, прежде всего, об их эволюции, непрестанно уточняя свои воззрения, расширяя перспективы, оттачивая и вылепливая свою мысль с терпением художника. Кроме того, о. Геранже в своей жизни преподавал только лишь катехизис, и только своим монахам. Мёлер же всю жизнь был привязан к кафедре и видел в профессорской карьере свое истинное призвание.

В ту эпоху, когда Мёлер начинал свои студии, в сфере теологических исследований лидировали протестанты, которые в Германии подверглись меньшим испытаниям, чем католики. Налицо был существенный «контраст между интеллектуальным и даже религиозным энтузиазмом, исходившим от протестантских наставников» и «глубоким унынием», которое наводило тогда «рутинность, мелочность и посредственность некоторых католических кругов, равнодушных к жизни духа»⁴⁰. Для того, чтобы исправить это положение вещей, молодой богослов Мёлер предпринял научное путешествие по протестантским университетам, чтобы освоиться с требованиями исторического метода. Изучение истории Церкви, однако, было для Мёлера тем же, чем оно было и для о. Геранже. Благодаря этому образованию, перед ним предстало все Предание, столь основательно позабытое, в котором он видел лучший ответ на тиранию царствующего Просветительства. Можно сказать, что стремление к возрождению Предания было делом всей его жизни.

Влияние Мёлера было очень велико. Дёллингер, правда, не без сожаления об ушедших временах, приводил свои воспоминания молодости о Мёлере в выражениях столь восторженных, что их стоит привести. «Мы полагали, — говорит он, — что Мёлер освободил из-под развалин и паразитарного нароста последующих веков христианство,

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

свежее и живое. Идеал христианской Церкви внезапно предстал перед нашими ослепленными глазами, и, казалось, чем больше он будет разработан в своих деталях, чем более он будет раскрыт в своей красоте, с тем большей притягательной силой и увлекательностью будет он воздействовать. Перед нашими глазами витал образ Церкви, очищенной от недостатков и злоупотреблений, максимально близкий к идеалу древней Церкви. Развитие богословской науки, по нашему мнению, обязательно должно было повлечь за собой реформу Церкви»⁴¹.

Мёлера не переставали превозносить в течение всего XIX века. Многочисленные свидетельства почитания, выраженные в 1938 г. по случаю столетия со дня его смерти, доказывают, что он не забыт и донныне. Немного найдется людей, которые сподобились подобных почестей спустя сто лет после смерти. Труды, поднятые Мёлером для возрождения богословия, прежде всего в Тюбингене, а оттуда уже по всей Германии, не замедлили распространиться и за ее пределы.

После его преждевременной смерти — он прожил всего лишь 42 года — его последователями было сделано многое для восстановления роли Предания и патристики: начатое им дело было продолжено. Один из наиболее достойных его учеников, Райтмаер († 1872 г.), на основе записей своего учителя, издал его курс патрологии.

Им же была начата публикация *Kemptener Bibliothek Kirchenvater*, прекрасного немецкого флорилегия Отцов Церкви, многочисленные маленькие выпуски которого, печатавшиеся с 1869 года, стали одним из драгоценных пособий для духовного обновления в Германии через писания христианской древности.

* * *

В противоположность Зайлеру и Хиршеру, Мёлер почти совершенно не говорил о богослужении. Его биографы не скрывали, что в молодости, будучи учеником и соратником Хиршера, он симпатизировал некоторым новаторским идеям, например, о праве мирян причащаться из Чаши и о своевременности богослужения на немецком языке. Но они также отмечали и то, что, начиная с 1830 года, он был первым, кто противостоял этим новшествам⁴², что лишний раз свидетельствует об эволюции его взглядов. В своем раннем трактате, *Единство Церкви* (1825 г.), он посвящает целый параграф (§ 48) символизму христианского культа и разнообразию первоначальных литургических чинов, демонстрируя принцип единства во множественности. Но он почти вовсе не затрагивает практической важности богослужения как фактора духовной жизни для христианского народа.

Роль Мёлера в поддержке литургического движения была удачно описана И. Е. Фирнайзелем:

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

«В эпоху, когда делается так много для литургического обновления в жизни Церкви, пожалуй, не лишне исследовать отношение Мёлера к культуре». Уже в юности он понял, что богослужение, «как и догмат, есть самовыражение "могучих поколений", лучи внутренней жизни которых достигли отдаленных потомков, так что последние, если их слово станет слабее, могут подхватить огонь древних, чтобы оживить им свою внутреннюю жизнь». Таинственная жизнь Церкви, по мнению Мёлера, неотделима от Литургии, «трапезы Господней, средоточия культа и религиозной жизни, *этого великого предмета веры, от которого целиком зависит вопрос, обладает ли Церковь истинным и живым богослужением или же она должна отказаться от своих претензий на это*»⁴³.

Одна из заслуг Мёлера в Тюбингене заключается в том, что он, придавая глубину смелым проектам многих из своих современников, возвратил равновесие и надлежащий вес движению этого университета и своим серьезным походом удержал его от заблуждения. Как мы неоднократно отмечали, углубление в богословские основания Литургии неизбежно приводит к разочарованию в поверхностных увлечениях. Благодаря Мёлеру и его движению, программа, выдвинутая Хиршерем, «начала видоизменяться в консервативном направлении. Идеал причастия всех верующих из предписания превратился в пожелание; вве-

дение мессы на немецком языке было предоставлено на усмотрение церковных властей. В ожидании этого, употребление литургической латыни было объяснено и защищено, если и не полностью оправдано. Строго говоря, можно было бы удовлетвориться и немецкими молитвенниками, содержащими точный перевод латинских молитв. Хиршер настаивал на общинном характере мессы, Мёлер же сосредотачивался на самой Жертве, рассуждая о ее глубоком религиозном смысле»⁴⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Liturgische Bewegung» // *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, т. III, стр. 1699.

² Французским читателям стоит напомнить, как это сделал О. Де Гранмезон по поводу труда Е. Вермей об Иоанне-Адаме Мёлере, что выражение «романтизм» понимается здесь «в смысле идеалистического обновления, начавшегося в Германии после наполеоновских войн, а вовсе не в смысле более позднего литургического движения, возникшего во Франции в 1830 г., которое имеет с первым мало общего, кроме некоторых вторичных черт вроде вкуса к искусству и литературе средних веков». *Recherches de Science religieuse*, IX (1919 г.), стр. 391, прим. 1.

³ См. по этому вопросу замечательное введение «Genese d'une idéologie catholique», которое Е. Вермей поместил в начале своей работы *Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*, 1913.

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

⁴ «Das Erwachen der Kirche in der Seele» // *Hochland* 19, II, 1921–1922/, стр. 257. См. также *Vom Sinn der Kirche*, 1933, глава I.

⁵ Цит. по: *Liturgische Zeitschrift*, IV, (1931–1932), стр. 1.

⁶ *L'Allemagne religieuse*, т. I, 1923 г., стр. 172

⁷ *Versuche zur Verbesserung der kath. Liturgie* (анонимный труд, Мюнхен, 1804 г.). 15 годами ранее был создан другой анонимный труд, чрезвычайно важный для истории Литургии этой эпохи: *Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland* (Ульм, 1789 г.), автором которого был бывший бенедиктинец Веркмайстер, подчинявшийся правительству Вюртемберга (ср. Айзенгофер, «Литургик», 1932 г., т. I, стр. 142). — О Винтере см. превосходную монографию А. Фирбаха *Die liturgische Anschauungen des Vitus Anton Winter*, Мюнхен, 1929 г. Можно сослаться на первую главу этой работы в отношении истории эпохи Просветительства, так же как на замечательное исследование А. Л. Майера «Liturgie, Aufklärung und Klassizismus» // *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, 1929 г., стр. 67 ff. — См. также вышеупомянутые статьи В. Траппа, а также А. Vermeil, J. A. Moehler, стр. 301 ff.

⁸ A. L. Mayer, *ibid*, стр. 97. — «Веркмайстер (1823 г.) начал служить в 1786 г. немецкую мессу в часовне герцога Вюртембергского» (Goyau, *ibid*, т. II, стр. 288).

⁹ Ср. D. S. Bäumer, *Histoire du Bréviare* (trad. Biron), 1905 г., т. II, стр. 362.

¹⁰ D. S. Bäumer, *ibid*, стр. 365–366. Бревиарий Зайлера был в употреблении еще в начале этого века в монастыре св. Павла в Каринтии.

¹¹ См. по поводу этого требования о. Геранже, *Inst.*, стр. 644 ff.

¹² *Ibid*, стр. 126–127.

¹³ Ср. Goyau, *ibid*, II, стр. 276.

¹⁴ De Grandmaison, *ibid*, стр. 399.

¹⁵ *Ibid*.

¹⁶ Цит. по: А. Bossert, *Histoire de la littérature allemande*, 1928 г., стр. 668.

¹⁷ G. Goyau, цит. по: Mourret, *Histoire de l'Église* т. LXVII, стр. 435.

¹⁸ G. Brinkmann, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, стр. 59; цит. по: Geiselman, «Aspects de l'Unité et de l'Amour» // *L'Église est Une*, посвящение Мёлеру, 1939 г., стр. 162.

¹⁹ «La Tradition vivante, unité et développement» // *L'Église est Une*, стр. 105.

²⁰ Гейзельманн отметил, что «труд Зайлера *Nouvelles Contributions à la formation des ecclésiastiques* (1811 г.), где сказывается влияние его ученика А. Гюглера, обнаруживает эволюцию во взглядах богослова и его новое понимание общинной жизни Церкви, и, в особенности, ее проявлений в праздниках и литургических торжествах», — Geiselman, *ibid*, стр. 166.

²¹ Зайлер хочет покончить с иосифистским бюрократическим типом священника. «Он желает слышать из уст молодого клирика слова не от мира сего»; в противном случае священник окажется «светильником без масла, источником без воды, солью, потерявшей свою силу, сеятелем без семян». Goyau, *ibid*, т. 1, стр. 306.

IV. Немецкая эkkлeзиология в XIX веке

²² Цит. по: P. Chaillet, «L'Esprit du christianisme et du catholicisme» (по поводу книги Гейзельманна) // *Rev. des Ac. phil. Et theol.*, XXIV (1937), стр. 491–492. Гюглер и двое его коллег, Гейгер и Видмер, авторы примечательного труда *Wesen, Bestimmung und Anwendung der Sakramentalien* (Мюнхен, 1823 г.), были среди защитников традиционной Литургии перед лицом отклонений Просветительства (Eisenhofer, *ibid*, стр. 143).

²³ W. Trapp, *ibid*, стр. 7 и 8.

²⁴ *Ibid*, стр. 7.

²⁵ P. Chaillet, *ibid*, стр. 723. Дрей и Гюглер «ввели органическую образность романтизма в область богословия». Geiselman, *ibid*, стр. 142.

²⁶ Цит. по: P. Chaillet, *ibid*, стр. 719–720.

²⁷ P. Chaillet, «Jean-Adam Moehler, historien des Église», во введении к J. A. Moehler, *L'Unité dans l'Église* (кол. *Unam Sanctam*, II), стр. IX.

²⁸ *Ibid*, стр. XVII.

²⁹ *Historische Zeitschrift*, CXXXV, (1927 г.), стр. 240. Цит. по: K. Bihlmayer, «L'Histoire de l'Église» // *L'Église est Une*, стр. 82.

³⁰ Geiselman, *ibid*, стр. 129.

³¹ «Сближение Святого Духа с духом нации вполне характерно для романтической идеологии. Сам Гёррес доходит до того, что однажды говорит о Святом Духе народа», Geiselman, *ibid*, стр. 140.

³² «Мёлер предстает здесь как первоклассный богослов Церкви». Geiselman, *ibid*, стр. 193.

³³ Moehler, *Symbolique*, т. II (Перевод Лаша, 1836 г., стр. 20).

³⁴ Первый выпуск, Würzburg, 1833, цит. по: Lachat, *ibid*, стр. IX. «Труд, о котором мы говорим (*Symbolique*), — писал критик из *Der Katholik*, — составит эпоху в истории богословия». Там же, стр. X.

³⁵ «La principe mystique de l'Unité» // *Theologische Quartalschrift*, 1825, стр. 459. Цит. по: P. Chaillet, *L'Église est Une*, стр. 219.

³⁶ P. Chaillet, *J. A. Moehler...*, стр. XXV. «Он читал Отцов не только как критик, чтобы их понять и разобраться в их идеях, но и для того, чтобы вдохновиться их чувствами и жить их жизнью. Это чтение было для него и пищей, и отдыхом, и назиданием в самом прекрасном смысле этого слова». Биографическое примечание Гамса во Введении к *L'Histoire de l'Église*, перев. на французский язык в прошлом веке Беле, стр. XVI.

³⁷ *Ibid*, стр. XVII–XVIII.

³⁸ Подобно Геранже, Мёлер очень увлекался Бенедиктинским орденом и мечтал написать его историю, в частности историю его влияния на культуру Запада. Ср. K. Bihlmeyer, *ibid*, стр. 83.

³⁹ P. Chaillet, *J. A. Moehler...*, стр. XXVI. «Это была трагическая иллюзия Дёллингера, да и сам Мёлер в это время еще был благосклонно настроен к проектам литургической реформы, провозглашающим возвращение к непосредственной простоте первоначального культа». Там же.

⁴⁰ Там же, стр. XX; см. на стр. XXII–XXII того же труда о родственности между богословским традиционализмом о. Геранже и концепцией истории Мёлера.

IV. Немецкая экклезиология в XIX веке

⁴¹ Цит. по: Friedrich, J.-A. Moehler, *Der Symboliker*, 1894, стр. 9. Ср. G. Bardy, «La voix des Pères» // *L'Église est Une*, стр. 80–81.

⁴² Gouau, *ibid*, т. II, стр. 21 и 289, № I. Подобным образом, в молодые годы Мёлер был противником церковного celibата, а в последствии оценил все его преимущества и отзывался о нем наилучшим образом.

⁴³ «L'actualite religieuse de Moehler» // *L'Église est Une*, стр. 304–5.

⁴⁴ W. Trapp, *ibid*, стр. 7–9.



ГЛАВА V

БЕНЕДИКТИНСКАЯ КОНГРЕГАЦИЯ БЕЙРОНА

Церковное призвание братьев Вольтеров. — Их пребывание в Солеме. — Основание Бейрона. — Влияние о. Геранже. — Успех Бейрона.

Литургическое обновление о. Мавра Вольтера. — Его мысли о божественном славословии и о жизни первых христиан. — Его толкование псалмов. — Его Elementa monastica и Устав.

Произведения о. Мавра Вольтера. — Монашество и Литургия. — Близость доктрины о. Геранже и о. Мавра Вольтера к немецкой экклезиологии.

Влияние бейроновских монастырей в Австрии и в Чехии. — Немецкие литургисты: Моне, Пробст, Тальхофер, о. Суитберт Бэумер, о. Ансельм Шотт.

Между теми вехами немцами литургического движения, о которых мы только что говорили, — а этот ряд можно продолжать такими именами, как Штауденмайер (1800–1856)¹, ученик Мелера

Дейтингер (1815–1864), Амбергер (1816–1889) и т.д., — и расцветом этого движения в XIX веке произошло событие большой важности: восстановление в Германии ордена св. Бенедикта в духе идей о. Геранже.

Влияние великого бенедиктинского аббата распространялось, главным образом, через монашество. Первым монастырем, подхватившим дух Солема, было аббатство св. Мартина де Лигюже возле Пуатье (1853). Но еще прежде основания третьего бенедиктинского монастыря во Франции — в Марселе, в 1865 году, — влияние о. Геранже успело перекинуться за границы государства.

Два брата Вольтер, священники Кельнской епархии, приняли монашество в римском аббатстве Ап. Павла вне Стен (*San Paolo fuori le Mura*), монастыре Касиньенской конгрегации, приняв имена Мавр и Плакида. Различные обстоятельства, о которых здесь нет места распространяться, побудили их вернуться в Германию и взяться за восстановление Бенедиктинского ордена, угасшего после Просветительства. Сперва они нашли себе приют в Матерборне, возле Клеве, где к ним присоединился третий священник, о. Бенедикт Заутер. Когда ему пришлось подобрать новициат* для од-

* Новициат — в Католической Церкви период послушничества, а также особое помещение для новициев (послушников) в монастыре. — *Прим.ред.*

ного нового послушника, настоятель этой малой общины о. Мавр Вольтер пожелал посетить некоторые монастыри Баварии, Австрии и Швейцарии в поисках благоприятной среды для воспитания юного монаха. То, что он там увидел, не совсем отвечало идеалу, который он себе представлял. Тогда, вспомнив свои беседы в Риме с о. Питрой, монахом из Солема, и все его добрые слова о настоятеле этого монастыря, о. Мавр Вольтер написал о. Геранже, который сразу согласился принять его послушника. Одновременно, придя к выводу, что их положение в Матерборне не способствует развитию общины, о. Вольтер начал переговоры о передаче им древнего Бейронского аббатства в южной Германии — монастыря, секуляризованного в 1803 году. Благодаря щедрости принцессы Екатерины фон Гогенцоллерн, переговоры увенчались успехом. О. Мавр, вместе с братом Бенедиктом Заутером, окончательно покинул Матерборн в октябре 1862 года и отправился в Солем, где он задержался на три месяца, чтобы набраться опыта и воспользоваться советами о. Геранже. Тем временем его брат о. Плакида уже обосновался в Бейроне. Прибыв в Бейрон в январе 1863 года, о. Мавр отправил брата, по своему примеру, на некоторое время в Солем. Лишь в мае того же года трое немецких монахов, при помощи одного отца из Солема, о. Бастида, будущего аббата монастыря Лигюже, начали монашескую жизнь в древней обители Шварцвальда².

Пребывание бейронских монахов в Солеме было для них настоящим открытием. Они не только увидели монашеское и литургическое обновление, предпринятое о. Геранже, но и оценили масштабы и потенциал замысла великого аббата, стремившегося возобновить католицизм в Германии, и всецело прониклись его импульсами. В первые годы своего существования Бейрон был копией Солема; обеими общинами руководил один и тот же дух, и отношения между ними долгое время оставались близкими³. Первые насельники Бейрона проходили послушание в Солеме; когда о. Мавр Вольтер опубликовал в 1880 году свои *Preacipua Ordinis Monastici, Elementa*, он ссылаясь на о. Геранже, называя его подлинным автором этого труда⁴.

Кроме сходства призваний между основателями Солема и Бейрона, обе конгрегации имели одинаковую цель и одинаковый идеал: возродить в своих странах исчезающее монашество и восстановить его силы. Обе общины чувствовали необходимость борьбы с секуляризмом, проповедуя возвращение к древним источникам христианства и, главным образом, обновление литургической жизни. Основатели Бейрона тонко чувствовали, что движение о. Геранже отвечает самым глубоким духовным запросам католической Германии. Отстаивая подлинную природу монашества, они весьма правомерно желали, чтобы оно заняло цен-

тральное место в религиозном движении, которое стало развиваться в их стране приблизительно 50 лет тому назад. Именно благодаря этому их дело так быстро получило успех. Люди, ощущавшие призвание к монашеству, стали наводнять Бейрон: молодые люди из Швабии, из Рейнских провинций, из Вестфалии стали стучаться в монастырские ворота, привлекаемые здешней версией бенедиктинской жизни. Здесь они ожидали найти, прежде всего, расцвет богатого экклезиологического потенциала, заложенного в христианском богослужении, возможность жить напряженной христианской жизнью, следуя подлинной мысли Церкви, воплощая идеал монашеского совершенства.

Сохранившаяся переписка между о. Геранже и о. Мавром Вольтером (1863–1870 гг.) свидетельствует о глубокой солидарности двух монашеских общин и об их тесном общении в этот период⁵. Война 1870 года и затем смерть о. Геранже неизбежно несколько ослабила эти связи. Тем не менее после смерти о. Мавра Вольтера в 1890 году, его первый биограф о. Герхард ван Калоен все еще мог написать: «О. Геранже и о. Вольтера всегда связывали теснейшие узы дружбы», и «эти братские отношения сохранялись между двумя родственными семьями, основанными этими великими монахами XIX столетия»⁶.

* * *

О. Мавр Вольтер был человеком большого ума. О его характере свидетельствуют его многочисленные произведения. Судя по сохранившимся воспоминаниям, его влияние далеко превосходило пределы его монастырей и распространялось на всю католическую Германию. Слова, сказанные над его гробом, очень напоминают высказывания друзей Солема, оплакивавших смерть дона Геранже⁷.

На другой год после восстановления Бейрона о. Мавр Вольтер имел случай высказаться во всеуслышание о роли богослужения в деле освящения христианина. В 1864 году в Германии праздновалось шестисотлетие со дня рождения великой монахини Гертруды Гельфтской⁸. К этой дате он опубликовал немецкий перевод знаменитых *Духовных упражнений* этой святой, основанных, как известно, на годовом и дневном круге литургической жизни. В просторном *Введении* он знакомит верующих Германии с движением в защиту традиционного богослужения и монашества, начатым во Франции о. Геранже, и излагает принципы этого движения, необходимые для духовной жизни. В этом введении чувствуется весь трепет души восторженного ученика. «Дело о. Геранже, — пишет он, — и особенно восстановление ордена св. Бенедикта во Франции в 1838 г., по благословию Григория XVI, — том году, когда архиепископ Клемент-Август Дросте-Фишеринг начинал новый период в истории немецкой Цер-

V. Бенедиктинская конгрегация Бейрона

кви, — можно принимать за момент начала новой эпохи. Это начинание сопровождается мощным возрождением литургической жизни, на которое можно возлагать большие надежды для борьбы против галликанизма и рационализма». Далее он приглашает читателя мысленно последовать за ним в церковь Солема. «Я бы очень удивился, — говорит от, — если бы ты не был потрясен до глубины души достоинством шестидесяти монахов, день и ночь благоговейно распевающих песнопения и молитвы; красотой, разнообразием и строгой чистотой тона их богослужения; монодийным пением, которое, подобно реке, заполняет готический храм и с таинственной силой поднимается к небесам. Мы дерзнем сказать, что это монодийное пение — настоящее украшение возрожденного Солема, предмет изучения процветающей новой школы»⁹.

Ссылаясь затем на апостольскую жизнь, пример которой всегда являет нам богослужение, он говорит о том, как первоначальные христианские общины питались молитвой, полагая ее в основу своей духовной жизни: «Если верно, что Литургия и Часы¹⁰ составляли ежедневную практику первых христиан, то логично сделать вывод, что новорожденные чада Церкви, готовясь к героической битве мученичества, закаляли свою душу, прежде всего, пением псалмов и гимнов. В Священном Писании и в Литургии (*officium et sacrificium*) —

этих двух сосудах, которые Святой Дух наполнил своими дарами и поставил в святилище Нового Завета, — блаженные ученики Апостолов черпали всю свою духовную пищу. Там, исполненные веселья и восторга, собирали они денно и ночью ту небесную манну, которая облегчала и укрепляла их героический дух во время шествия по пустыне в землю обетованную. На том же самом языке, на котором Святой Дух в виде огненных языков обратился к апостолам, все языки крещеных пели Литургию и Часы. Церковь, Невеста Христова, предлагала своему Жениху достойные песнопения и славословия. Не только духовенство, на которое возложена обязанность приносить божественную Жертву, но и вся полнота Церкви походила на могучую арфу Давида, золотые струны которой, таинственно перебираемые перстом Божиим и Святым Духом, воспевали своими величественными звуками славу Всемогущего и Агнца»¹¹. В следующем году была опубликована маленькая книжечка за подписью «бенедиктинского монаха» под названием *Монодия и Литургия*. Дальнейшие издания, значительно переработанные, носят имя дона Бенедикта Заутера. Но мы знаем, что в своем первоначальном виде книга была в большой мере делом рук Мавра Вольтера¹². Этот труд, который получил широкий отклик в Германии, написан под сильным влиянием о. Геранже, из *Литургического года* которого (переведенного на немец-

кий в 1874 г.) здесь приводятся целые страницы. Много места отводится апологии литургической молитвы, в которой «верующие могут обрести источник христианской жизни и неисчерпаемую сокровищницу наставлений, незаменимых частным поучением»¹³. Можно сказать, что этот труд содержит главные идеи о григорианском пении, которые проповедовал своим последователям о. Геранже; таким образом, вместе с *Gertrudenburg*, он послужил своего рода введением к литургическому обновлению в Германии той эпохи.

Труды о. Мавра Вольтера были предназначены, главным образом, его монахам. Он придавал очень большое значение знанию Псалтыри и призывал углубляться в рассуждения над ней. Этому посвящено его знаменитое толкование Псалмов *Psallite sapienter* [«Пойте разумно»], основательный пятитомник на немецком языке, его главное литературное произведение, которому он отдал более двадцати лет. Не пренебрегая историческими и техническими сведениями о создании Псалмов, все же, главным образом, он преследовал духовную пользу своих монахов. Он желал, чтобы они прониклись пониманием «псалмопения», основной молитвы Церкви. Кроме собственных объяснений, он прибегал к творениям Отцов, из которых переводил пространные пояснения священного текста, дабы сделать его более близким для души. Этот замечательный труд, почти

непереводимый на иностранный язык¹⁴, чрезвычайно пришелся по вкусу немецким католикам и, по словам экзегетов, принадлежит к лучшим толкованиям Книги Псалмов. «Ни в одной современной работе, — говорит о. Миллер, — содержание Псалмов не было так глубоко трактовано с точки зрения аскетической, гомилетической и в особенности литургической, и не было выражено столь великолепным языком»¹⁵.

* * *

Среди произведений о. Мавра Вольтера, которые способствовали развитию литургики, нужно отметить вышеупомянутый трактат *Preecipua Ordinis Monastici, Elementa*, содержащий целую главу о богослужении. «Богослужение, — говорится там, — это самое средоточие *кафолического культа*; оно наглядно раскрывает перед нами общение святых, догмат нашей веры; оно являет нам сладчайший образ мистического тела Христова». Те, кто ему предан, «усилием входят в небесный Сион» и «получают в удел на земле превысокое и преславное служение обитателей Неба»; поэтому «Невеста Христова пользуется их голосом, как своим собственным». «Церковная служба — многоценный ларец, заключающий в себе еще более драгоценное сокровище, или же лучезарный венчик, окружающий светоносный солнечный диск, источник света и огня».

В самом деле, «жертва хваления — лишь украшение и убранство Бескровной Жертвы, тайны священной и поклоняемой, в которой вышнее всеожжение, присно совершаемое Самим Первосвященником на небесном Престоле, в присутствии Божественного Величия и к радости всех обитателей Небес, происходит и на наших глазах, под таинственным покровом... Совершенно справедливо, что святейшая тайна нашей веры рассматривается как цель и средоточие всей религии и божественного культа»¹⁶.

Стараясь максимально держать руку на пульсе Предания, превосходным знатоком которого он был, о. Мавр Вольтер иллюстрировал различные тезисы своих *Elementa* обильными цитатами из святоотеческих творений, из древних монашеских уставов и из других документов Предания Церкви. Эта очень хорошо продуманная и удобная «карманная патрология» в то же время представляет собой ценнейшее введение в древнюю литургическую и монашескую литературу, и этим она принесла большую пользу.

Устав Бейронской конгрегации, вдохновленный опытом общения с о. Геранже и советами, преподанными им о. Мавру Вольтеру, был окончательно утвержден Святым Престолом в 1884 году. Он также содержит важные указания о том, как восстановитель этого монашеского ордена в Германии понимал литургическую жизнь, которую он хотел

построить на основе Евхаристии и других видов богослужения, как он видел их гармоничное сочетание. «Монахи, которым их обеты предписывают возвышать голос в псалмопении и славословиях, воспеваемых Церковью своему небесному Жениху, живут в теснейшем единении с нашей общей Матерью, Святой Церковью, не только открывающей им, как и прочим своим чадам, свет веры и сокровища благодати, но и доверяющей им особое служение в этом постоянном славословии, денно и ночью возносимом ею своему Господу и Царю»¹⁷.

«Поскольку дело Божие — превосходнейшее введение к созерцанию небесной жизни, братиям надлежит не жалеть сил для его выполнения со всей надлежащей тщательностью». «Ввиду того, что Евхаристическая жертва является источником всей веры, средоточием и увенчанием всего культа, они осознают мистическую связь между служением Престола и служением славословия, и приношение Богу заклания Иисуса Христа станет для них бесконечным источником радости, самым действенным элементом их служения»¹⁸.

Этот Устав был составлен с помощью о. Геранже и отображал дух обоих аббатов, конгениальность которых обусловила полнейшее согласие между ними. Как замечают исследователи, именно в области литургики о. Мавр Вольтер наиболее верно следовал идеям о. Геранже, ни в чем не расходясь с ним¹⁹.



Итак, вся деятельность о. Мавра Вольтера в сфере монашеской жизни была строгим воплощением геранжистских принципов. Роль богослужения, занимающего столь важное место уже в самом бенедиктинском Уставе, была еще более рельефно акцентирована им в связи с той «экклезиологической» функцией, которую возрожденный орден св. Бенедикта желал осуществить в современном обществе. Конечно, в прошлом этого ордена уже бывали более или менее похожие реформы; но если реставраторы XIX века ими и вдохновлялись, все же, они осуществили нечто совершенно новое, применяя богатства монастырского Устава и традиции этого ордена к современным потребностям. Геранже и Вольтер отнюдь не пытались заниматься археологическим восстановлением: их деятельность была реакцией на дехристианизацию XVIII века, реакцией, основанной на чувстве Церкви и церковной молитвы, и успех их трудов был обязан, в большой мере, традиционному значению бенедиктинского Устава. В самом деле, будучи патристическим памятником, этот Устав уходит корнями в века великой христианской мысли; невозможно подлинно жить им, не обращаясь к тем источникам, где Церковь предстает перед нами в великолепии живой Невесты. Благодаря значению, которое бенедиктинский Устав придает богослужению,

он открывает доступ к высотам церковного благочестия, заключающегося в Литургии. Конечно, о. Геранже и о. Вольтер изучали богатую богослужебную доктрину богословов прежних эпох, но те не делали из нее «систему» духовной жизни, основанную на Литургии. Месса в центре всего, это средоточие жизни и дня монаха; богослужения суточного круга, глубоко связанные с мессой, распространяют ее искупительное сияние; другие, не столь значительные, проявления благочестия также не являются чем-то внешним по отношению к Евхаристии²⁰.

Аскетическая жизнь монаха понимается как личное участие в искупительной жертве Христа, в его страдании и смерти, ежедневно актуализируемых святой мессой. Христос становится, таким образом, центром жизни; душа сосредоточена на нем больше, чем на самой себе. В этом видении Христовой тайны, которой причастны все христиане, на первом плане стоит мысль об «общности», «общей жизни» со Христом, — иначе говоря, богословие о мистическом теле. Более того, благодаря лицезрению Христа *heri, hodie et in saecula* [вчера, сегодня и во веки], чувство Церкви все более углубляется и утончается; традиционная преемственность церковных ценностей осознается все четче. Основной закон этой духовности — *sentire cum Ecclesia* [чувствовать вместе с Церковью], и в этом *sentire* нет большей радости, чем чувство,

V. Бенедиктинская конгрегация Бейрона

что ты необходим в преемственности традиционной Церкви, что ты связан через все христианские поколения с ее «апостольством»²¹.

Все эти положения, которые мы часто находим у о. Мавра Вольтера и его учеников, исходят либо непосредственно от о. Геранже, либо развивают его идеи. Но с другой стороны, они свидетельствуют и о некотором приближении — хотя еще не полном — к идеям немецких богословов, о которых мы говорили выше. На пересечении этих двух линий и возникнет зрелое немецкое литургическое движение XIX века. Мелер также хотел «обрести чувство Церкви, ощутить тождество сознания верующего с коллективным сознанием, столь важным для раннего христианства»²². Слово «Церковь» является, так сказать, «основным словом Мелера; и к Мелеру, богослову Церкви, обращается со рвением и пользой для себя наша эпоха»²³. Точно так же было в последние десятилетия прошлого века: через труды о. Мавра Вольтера тот же магнит церковной тайны притягивал молодые монашеские поколения Бейрона.

И разве мы не убедились уже, что слово «Церковь» выражало также всю мысль о. Геранже? И эта же мысль пронизывает собою все дело основателя Бейрона.

Эти идеи, постепенно созревающие в душах верующих, вскоре приведут к настоящему взрыву

в немецкой Церкви. Справедливо сказать вместе с о. Майером, что «литургическое движение нашего времени в Германии в значительной мере пожинает то, что посеял основатель Бейрона; один сеет, другой жнет, и семена, посеянные при возрождении Бейрона, принесут обильный урожай последующим поколениям»²⁴.

* * *

О. Мавр Вольтер умер в 1890 г. Всего через 12 лет после восстановления Бейрона, в декабре 1875 г., законы *Kulturkampf* Бисмарка принудили эту общину отбыть в изгнание. Одни монахи нашли себе приют в Фольдерсе, в Тироле, другие, в Эрдингтоне. В 1880 г. Фольдерская община, призванная восстановить древнее аббатство Эммауса в Праге, покинула Тироль и обосновалась в столице Чехии. С другой стороны, в 1883 г. группа монахов Эммауса, в свою очередь, приобрела в свое владение древнее аббатство Секау в Штирии. Оттуда о. Мавр Вольтер, когда буря утихла, возвратился в Бейрон, в 1887 г., где и окончил свои дни, лично воспитав благодаря изгнанию две новые значительные общины.

Так эти скитания и испытания привели к тому, что доброе семя распространилось в разных местах. Кроме того, к этому времени успело созреть молодое поколение ученых и был подготовлен ряд трудов. С некоторых пор в Германии уже распространялись научные исследования в области

литургии.

Развитие критики породило влечение к переизданию текстов. Протестантские ученые, собранные Венской академией наук, в 1866 г. предприняли под ее патронажем издание *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, которое дало новый импульс патристическим исследованиям и вдохновило дальнейшие подобные издания. Более того, многие священники разных диоцезов, занимавшиеся церковными науками, уже задолго до того издали важное исследование по литургическим вопросам. Нужно особо упомянуть Моне, библиотекаря города Карлсруэ (†1871 г.²⁵) и в особенности Пробста, который на материале патристических текстов изучал богослужение первых веков Церкви. Его труд *Литургия первых христианских веков* вдохновил литургические студии одного из лучших ученых Германии этой эпохи — бейронского монаха о. Суитберта Бэумера²⁶. Бэумер много потрудился над изданием римского и монастырского breviариев. Его многочисленные исследования по различным вопросам истории Литургии и в особенности его двухтомная *История Бrevиария*²⁷ до сих пор пользуются высокой репутацией. Другой немецкий литургист, Ф. Тальхофер (†1891), профессор в Ейхштетте, написал знаменитое *Пособие по католической Литургии*²⁸, которое о. Бэумер, впрочем, критиковал за то, что литургия в нем отнесена к пастырскому богосло-

вию. По мнению бенедектинского ученого, отвести Литургии такое место в круге богословских наук означает унизить ее значение. Поэтому второй издатель Тальхофера — Эбнер — отдал должное доводам о. Бэумера и исправил эту ошибку своего предшественника²⁹.

Подобно бельгийскому монаху о. ван Калоену, о котором будет идти речь в следующей главе, о. Ансельм Шотт из Бейрона, долгое время сотрудничавший с о. Бэумером, опубликовал в 1884 г. свое первое издание, *Messbuch der hl. Kirche*, латино-немецкого миссала для мирян, за которым вскоре последовал *Vesperbuch* (1893); оба тома содержат, кроме литургических молитв, многочисленные выдержки из *Литургического года* о. Геранже. Эти издания были призваны распространять литургическое движение и его благотворное влияние среди христианского народа. Они принесли огромную пользу и улучшались из года в год. *Schottbücher* стали популярными и представили верующим литургические тексты, возвращая их из долговременного забвения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О Штауденмайере и схожести его идей с идеями, которые были позже развиты в Марии-Лаах, ср. W. Trapp, *ibid*, стр. 52 и след.

² *Annales Monasterii Beuronesis*, цит. по: D. S. Mayer,

V. Бенедиктинская конгрегация Бейрона

«Erzabt Maurus als Gestzgeber der Beuroner Kongregation»
// *Maurus Wolter, dem Gr nder Beurons*, zum 100.
Geburtstag, 1925, стр. 69.

³ Д.А Манзер сравнивал отношение между Солемом и Бейроном с теми, которые в средние века соединяли монастырь Корби в Пикардии и монастырь Корбии (Корвей) в Саксонии... «Blick ins Erbbl hte Solesmes»
// *Maurus Wolter*, стр. 174.

⁴ «... admirabilis ille monasticae vitae restitutor
Prosper Gueranger, Solesmenis Abbas, qui eorumdem hac
lucubratione prosequi gratissimo itendimus animo» p. VII.

⁵ Опубликованные на немецком языке D. D. Z hringer в *Benediktinische Monatschrift* XIX (1937), стр. 234–241, под названием «Solesm und Beuron». — По поводу отношений между Солемом и Бейроном, см. также D. C. Butler, *La Monachisme b n dictin* (trad. Grolleau), стр. 261.

⁶ D.G. van Caloen, «Dom Maur Wolter» // *Revue b n dictin* (1890), стр. 385.

⁷ Ср. D.N. de Salis, «Erzabt Maurus Wolter» // *Maurus Wolter*, стр. 44–47.

⁸ О. Геранже, как мы сказали, очень любил эту святую за жизнь в Литургии, и опубликовал ее произведения.

⁹ *Gertrudенbuch*, 1864, Введение, стр. VI–VII.

¹⁰ Часы — краткие богослужения на 1, 3, 6 и 9 часе дня (по современному времени, 7, 9, 12, 15 часов, соответственно). В католической практике это понятие также включает прочие службы суточного круга — вечерню, повечерие, хваления, утреню. — *Прим. ред.*

¹¹ *Choral und Liturgie*, 1865. Цит. в *Le Plain-chant et la Liturgie* немецким бенедиктинцем, перев. аббата Вольтера, 1867, стр. 4.

¹² D. S. Mayer, *ibid*, стр. 77.

¹³ *Le Plain-chant et la Liturgie*, стр. 18.

¹⁴ Английский перевод, тем не менее, был частично реализован. Опыты французского перевода никуда не годятся. Жалкий результат этих попыток опубликован D. L. Janssens в *Revue bénédictin*, III (1885), стр. 300, 344 ff.

¹⁵ D. A. Miller, «Das Psalmenwerk des Erzabtes M. Wolter» // *Maurus Wolter*, стр. 107

¹⁶ *Elementa*, глава II, ff. Ср. французский перевод, опубликованный под заглавием *La vie monastique*, стр. 24–34.

¹⁷ *Regula S. P. Benedicti, cum constitutionibus Congregationis Beurensis*, 1884, гл. XIX, I, стр. 43.

¹⁸ *Ibid*, стр. 44, II.

¹⁹ «Worin Wolter von D. wohl am meisten und verhältnismässig am unverändersten dauernd übernahm, betraf das Gebiet der Liturgie». D. S. Mayer, *ibid*, стр. 74. «Внушайте любовь к святой Литургии, которая является центром всего христианства», — говорил о Геранже о Мавру Вольтеру по случаю перехода монахов в Бейрон (5 мая 1863 г.), *ibid*, стр. 236. Нетрудно догадаться о большом влиянии на Устав Бейрона мысли о Геранже, сравнив этот Устав с франкоязычным Уставом, который о Геранже к концу своей жизни (1868) дал монахиням св. Цецилии Солемской. Они похожи, как оригинал и перевод. Связь между богослужением и Престолом

V. Бенедиктинская конгрегация Бейрона

(ср. стр. 100), столь дорогая для о. Мавра Вольтера, там особо подчеркнута. «Поскольку цель их жизни, — сказано там, — воздавать Богу почитание в молитве Церкви, им надлежит в богослужении участвовать в этой задаче нашей общей Матери — в прославлении Бога воспоминанием в течение всего года таинств нашего спасения, почитании Пресвятой Девы и святых. Благодаря узам, соединяющим жертву хваления с бескровной Жертвой, этот распорядок их жизни будет все более дорог для них, и они приготовятся всяческим образом совершать это ради Всевышнего Господа, чтобы привлечь взгляд Его Божественного Величества. Они будут с прилежанием выражать свою веру в клиросных чинопоследованиях, в осенении крестным знаменем, в совершении поклонов и коленопреклонений, в благоговейном исполнении небесных мелодий церковного пения, соединяющих со святыми ангелами тех, кто разделяет их благородное служение» (стр. 65).

²⁰ *Ibid.* Гл. XIX и XII. II и I (стр. 44–46). Так же как и о. Геранже, о. Вольтер всегда напоминал своим ученикам о уважении к католическим культам. Он знал, какие опасности для немецкой души представляют те отклонения, которые видело начало XIX века и против которых была направлена его деятельность.

²¹ О. Колумба Мармион наилучшим образом выразил в своих трудах духовную доктрину, изложенную основателем Бейрона, к школе которого он полностью принадлежит.

²² G. Goyau, *Moehler*, стр. 25.

²³ J. E. Vierneisel, «L'actualité religieuse de Moehler» //

L'Église est Une, стр. 297.

²⁴ D. S. Mayer, *ibid*, стр. 77. — В своем исследовании «*L'Église dans la vie religieuse*» (*L'Église est Une*) иезуит П. Юнгманн подчеркивает влияние литургического движения о. Геранже на церковное обновление в Германии, так же как и роль, сыгранную Бейроном, стр. 339.

²⁵ *Lateinische und griechische Messen aus dem II. Bis VI. Jahrh.* (Frankfort, 1850) «ценнейшее, древнейшее и чистейшее свидетельство о галликанской Литургии». D. H. Leclercq, «*Liturgistes*» // DAL, т. IX, кол. 1730.

²⁶ D. U. Berlière, «*Dom Suitbert Bäumer*» // *Revue bénédictin*, XI (1894), стр. 448.

²⁷ Trad. De dom Biron, Paris, 1905.

²⁸ *Handbuch der katholischer Liturgie*, 2 vol., Fribourg en Br., 1883–1884. Переизданный А. Эбнером в 1894 году под заглавием *Liturgik*, этот труд был значительно увеличен, а впоследствии и переделан И. Эйзенхофером (1912–1932).

²⁹ D. U. Berlière, *ibid*, стр. 487.

ГЛАВА VI

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В АНГЛИИ

Англия, «избранная земля» Литургии. — Секуляризм и ритуализм. — Английские романтики.

Первые трактарианцы и христианская древность. — Издания Отцов. — Ньюмен и патристика. — Христианский платонизм Ньюмена.

Римская Литургия у трактарианцев. — Ньюмен и римский бревиарий. — Литургические исследования. — Gothic revival (Готическое возрождение); Пьюджин. — Посещение Пьюджином континентальных церквей.

Становление Оксфордского движения и католические обряды. — Борьба и преследования. — Упорные усилия и результаты. — Пьюзи и Германия. Мелер, Ньюмен и о. Геранже.

Литургический успех Оксфордского движения. — Рехристианизация англиканских институций. — Доктринальный эклектизм.

Ученые общества: Henri Bradshaw Society. —

Оливье Руссо. История литургического движения

*Alcuin Club. — Plainsong Society. —
Англиканские литургисты.*

Унионизм и англиканский экуменизм.

*Литургия и англиканские католики. — Кардинал
Уайзмен, его влияние. — Уайзмен и Пьюджин.*

На первый взгляд может показаться, что Англия осталась безразлична к континентальному литургическому движению XIX века. Задумываясь над судьбами английского католицизма той поры, мы сразу вспоминаем историческую обстановку борьбы и психологических конфликтов, связанных с переходом в католичество, в чем Литургия, по-видимому, не играла большой роли. На самом же деле в Англии литургическое движение играло и продолжает играть огромную роль: его влияние настолько значительно и так очевидно доминирует, что даже может, подобно солнечному свету, оставаться незаметным.

Об английском народе было сказано, что это «наименее богословский из всех народов»¹; на это следует ответить, по крайней мере, что англичане — наиболее литургический из всех народов. На протяжении всего Средневековья Англия была для Литургии «избранной землей»², и она вновь стала таковой с тех пор, как там стало набирать силу Оксфордское движение. В самом деле, начала литургического движения в Англии следует искать

VI. Литургическое движение в Англии

именно в лоне Англиканской Церкви и в Оксфордском движении.

Как и большинство стран Европы, Англия представляла в первой половине XIX века картину религиозного обновления. Дух XVIII века, как и везде, прошелся там железной метлой по традиционным верованиям, и идеи революции были спокойно приняты англичанами. Но если одни из них, взяв сторону секуляризма, проявляли презрение ко всякой реставрации, другие, наоборот, обретя опыт и понимание происходящего, стали испытывать глубокую потребность вернуться к христианству. Это обновление сразу же инстинктивно устремилось в литургическое русло и было названо *ритуализмом*.

Само словосочетание «англиканский ритуализм» уже отзывается для жителей континента чем-то поверхностным. Нам кажется, что столь дорогое для нас учение нельзя сводить к такому внешнему занятию, как защита обрядов. Хотя эта угроза вовсе не призрачна для англиканства, — мы увидим далее, как ее опасался Пьюзи, — все же не нужно, доверяясь умонастроениям, типичным для нашей культуры, эту угрозу преувеличивать. В Англии все, что касается культа, отождествляется с самой сущностью религии. Поэтому именно «ритуализм» был тем каналом, который связал верующих Англиканской Церкви с самыми чистыми и аутентичными христианскими источниками

и привел к тому пышному расцвету, который в Англии, как и в других странах, был плодом романтизма. Эту реакцию возглавляли английские романтические писатели — Кольридж, Вордсворт, Вальтер Скотт, — «осуществляя в Англии то, что Шатобриан сделал во Франции, а Гёррес — в Германии»³. Благодаря им, «возрождение средневекового прошлого, возврат к национальным традициям, культ благоговения и установленных временем форм»⁴ пробудили глубокую тоску о подлинных христианских ценностях, которой суждено было усилиться и, проявляясь особенно в реставрации архитектуры и литургических искусств, выйти за пределы Англии.

* * *

Оксфордское движение желало противодействовать тому, что Кибл^{*} называл «национальным отступничеством». Ставя перед собой задачу рехристианизировать Англию, в борьбе с повальным и вездесущим обмирщением, это движение обращалось к примерам древней святоотеческой Церкви. Сборник стихов Кибла, озаглавленный *Христианский год*, посвящен возвращению к признанию «достоинства и авторитета Церкви, важ-

^{*} John Keble (1792–1866) — английский религиозный деятель, поэт, один из лидеров Оксфордского движения. — *Прим. ред.*

ности верований, тайн веры, святости богослужения, благодати таинств, общения святых»⁵.

Как во Франции и в Германии, так и здесь, у первых трактарианцев* мы видим страстный интерес к церковной истории и, особенно, к патристике. Известно, насколько любил Отцов Ньюмен. Чтобы познакомить свое поколение с древней христианской литературой, он, вместе с Киблом и Пьюзи, взялся за публикацию *Оксфордской библиотеки дораскольных Отцов (Oxford library of the Fathers anterior to the division of the East and the West)*.

Этот перевод творений Отцов, начатый в 1832 году, достиг 45 томов⁶. С шестнадцатилетнего возраста Ньюмен наслаждался чтением св. Августина. Позже он стал предпочитать ему александрийцев. Климент и Ориген очаровали Ньюмена до такой степени, что затмили в его глазах всех позднейших авторов. Ньюмен всю жизнь был благодарен своему старому товарищу по колледжу Ориэл, В. Джемсу, который открыл ему очарование раннего христианства и его литературы. Он души не чаял в христианском платонизме; его ум трепетал от волнения при открытии

* Оксфордское движение также называют «трактарианским», поскольку оно публиковало периодическое издание *Трактаты для наших дней* (90 выпусков с 1833 по 1841 гг.)

божественного в зеркале вещей тварных. Все Священное Писание было исполнено для него богатых символов. В своей *Апологии* он говорит об этом в следующих выражениях:

Некоторые их мысли, — говорит он об александрийцах, — превосходные сами по себе, отзывались в моем сердце музыкой; они пришли, как ответ на идеи, которые я лелеял с давнего времени и которые нуждались лишь в легком поощрении со стороны. Эти мысли Отцов были основаны на мистическом или сакраментальном видении мира, и касались различных проявлений *смотрения* или же *домостроительства* Вечного Бога. Насколько я понимал, они описывали внешний мир — мир природы и мир истории — лишь как выражение реальностей более великих, чем он сам. Природа — это притча, Писание — это аллегория: языческие литература, философия и мифология, понятые должным образом, оказывались лишь подготовкой к Евангелию. Греческие поэты и мудрецы были в некотором смысле пророками, ведь «высоким этим бардам дан был ум, что выше их ума»*. Было непосредственное Божье смотрение в отношении иудеев; но также было и своего рода смотрение в отношении язычников. Тот, Кто сделал семя Иакова Своим избранным народом, не отверг

* *Thoughts beyond their thought to those high bards were given* (Джон Кибл). — *Прим. ред.*

на этом основании все остальное человечество. Когда времена исполнились, иудаизм и язычество упразднились. Внешние учения, скрывавшие и вместе приоткрывавшие живую Истину и вовсе не данные раз и навсегда, таяли в лучах Солнца Правды, сиявших из-за них и сквозь них. Перемена происходила постепенно, не впопыхах, но по правилам и согласно мере, *«многочастне и многообразне»* (Евр. 1:1), от одного открытия — к другому, пока не было явлено все целое.

Это позволяет ожидать дальнейших, все более и более глубоких открытий, истин, которые все еще скрыты покрывалом буквы и имеют быть явлены в свою пору. Божественное толкование видимого мира все еще неведомо нам: Святая Церковь с ее таинствами и иерархией до самого конца света останется лишь символом этих небесных тайн, наполняющих вечность. Ее тайны — это только выражение на человеческом языке истин, до высоты которых человеческий ум не достигает⁷.

Весь секрет понимания Литургии заключается в этих последних строчках. Как говорил о. Геранже, в Литургии Церковь говорит «языком Невесты». Она собирает богооткровенные слова в новую гармонию, чтобы придать им новую выразительность, воспевая славу своего небесного Жениха, действительно представляя их — в категориях, «до высоты которых человеческий ум не достигает», — чистый символ вечных реалий.



Ньюмен, так же, как и Мелер, восхищался свт. Афанасием и во время своего уединения в Литл-море, в 1842 году, перевел некоторые его труды для Библиотеки Отцов (*Library of the Fathers*)⁸. Его восхищала жизнь этого великого борца с арианством. Вообще, он любил рассматривать Отцов как героев ортодоксии. В качестве эпитафии к своему трактату о Церкви Отцов он взял строки Соломоновой Песни песней: *Quae est ista quae progreditus quasi aurora cosurgena, terribils ut catrorum acies ordinata?* [Кто это, блистающая, как заря... грозная, как полки со знаменами? (Песн. 6:9)].

Этот тонкий вкус к патристике и аллегорической интерпретации Св. Писания сочетался у Ньюмена и у других трактарианцев со вкусом к римской Литургии. В 1836 году, за 15 лет до своего обращения, Ньюмен знакомится с бревиарием. Его друг Фроуд предложил ему выбрать в подарок любую книгу из своей библиотеки. Обводя глазами полки, Ньюмен натывается на римский бревиарий, и его выбор останавливается на этой книге. По ней он изучает ход службы, которого будет с этих пор неуклонно придерживаться. Говорят, что это была знаменательная дата для Ньюмена⁹; во всяком случае, он осознавал значительность этого события. В своем Литлморском «затворе» Ньюмен любил совершать службы вместе со своими друзьями.

VI. Литургическое движение в Англии

Участники Оксфордского движения с самого начала поняли важность богослужения. Чтобы приблизиться к мысли древней Церкви, трактарианцы хотели как можно лучше усвоить литургические тексты Востока и Запада¹⁰. Все глубокие исследования английских ученых XIX века в области литургики прямо или косвенно связаны с этим движением.

Усилия Оксфордского движения соединились с усилиями, предпринятыми на два века ранее богословами Каролинской школы*. Опираясь на труды этих своих предшественников, кружок Пьюзи хотел «прикоснуться не столько к апостольской Церкви, известной нам по Новому Завету, к чему стремились английские протестанты XIX века, сколько к Церкви первых веков, к ее учениям и практикам, засвидетельствованным Отцами и Вселенскими Соборами»¹¹, — т.е. к Преданию.

Рука об руку с развитием идей Оксфордского движения шло возрождение христианского искусства, тесно связанное с литургическим возрождением. Труды великого архитектора Пьюджина (1812–1852), инициатора Готического возрождения (*Gothic revival*), вполне сопоставимы с ролью экклезиологии Мелера и его кружка в развитии

* Каролинские богословы — влиятельные английские мыслители эпохи Карла I (1600–1649) и Карла II (1630–1685). — *Прим. ред.*

немецкой мысли. Мелер и Пьюджин, каждый в своей области, выдвинули те принципы, на которые впоследствии могло опереться литургическое движение. Невозможно переоценить влияние Пьюджина на развитие этого движения и, в частности, на восстановление церковного искусства; он интуитивно схватывал все недостатки своей эпохи и определял их с замечательной проницательностью. Как замечают исследователи, «Оксфордское движение на путях своего развития встретило двух гениев: в лице Джона Генри Ньюмена и Огастеса Уэлби Пьюджина»¹².

Пьюджин был настоящим апостолом литургического движения. Задолго до обращения, которое произошло за семь лет до его смерти, он в своих духовных поисках много путешествовал по континенту. Плачевное состояние храмов, культа и обрядов вызвало у него горькие сетования. Эти впечатления он выражал в своих статьях. Особенно его возмутила служба в Кельнском соборе. Эта страница заслуживает того, чтобы мы ее здесь привели.

«Я вспоминаю, — пишет он, — с каким глубоким благоговением вошел я под дивные своды Кельнского собора, чтобы присутствовать на богослужении, которое, как я представлял себе, должно было гармонировать с величием этого па-

VI. Литургическое движение в Англии

мятника. Я стал на колени за хором*, где, к моему великому удивлению, увидел множество мирян, стоящих и толкающихся; их возня заглушала даже большой колокол. На хор взошла несчастная кучка священников и каноников и разместились на сидениях (*stalles*) рядом с этой пестрой толпой мужчин и женщин, большинство из которых, судя по их манере поведения, составляли протестанты. Вдруг я услышал скрипичную прелюдию, и тут с помпой явился маэстро в сопровождении нескольких модно одетых дам с нотами в руках. Оркестр начал с ужасным шумом играть то, что, по логике вещей, должно было быть ектенией (*Kyrie*). Изящные колонны, арки, своды, все, казалось, исчезло; я чувствовал себя не в кафедральном соборе, а на каком-то концерте для зевак или же в зимнем саду!.. Я промучился всю службу. Мне слышались то залихватские разбойничьи песни, то жалобные трели соловья. На протяжении всей этой жалкой пародии на богослужение боковые нефы собора представляли собой движущуюся массу посетителей. Туристы, неверующие, длиннородые республиканцы, комиссары в блузах расслабленно

* «Хор» — в раннехристианском храме пространство перед главным Престолом; в католическом храме так называется вся восточная, алтарная часть (не путать с «хорами», балконом с западной стороны храма). — *Прим. ред.*

прогуливались, осматривая достопримечательность. Даже самая священная и торжественная часть богослужения не вызвала ни у кого ни малейшего внимания и почтения, кроме разве что немногих благочестивых прихожан».

«Это было, — пишет он далее, — одно из самых прискорбных зрелищ из всех служб, виденных мною в тех континентальных храмах, которые не сохранили древнего хорового богослужения»¹³.

Мы еще вернемся к этим злоупотреблениям в следующей главе и тогда увидим, как литургическому движению выпала роль их искоренить.

* * *

Первые усилия в русле ритуализма были сделаны Ньюменом и Пьюзи. Пока один из них в своей Литлморской часовне последовательно применяет принципы, присущие подлинной традиции, другой в Лидсе строит храм, заменяя прежние столы каменными престолами. Тем не менее Пьюзи, зная чрезмерное увлечение своих соотечественников обрядовой стороной богослужения, был чрезвычайно осторожен в применении своих принципов. Он боялся, как бы ритуализм не сделал его движение слишком поверхностным, лишая его глубокого доктринального содержания¹⁴. Потому-то он всегда стремился, в особенности вначале, предостеречь своих друзей относительно опасности необдуманных нововведений. Когда Пьюзи

VI. Литургическое движение в Англии

переехал из Оксфорда в Лондон, его движение перестало быть исключительно интеллектуальным. Мало-помалу стал проявляться интерес к массам, к рабочему населению, и тут уж пришел черед восстановления обрядов как эффективного средства распространения католических идей.

На долю ритуалистов выпало множество преследований и нескончаемые богословские полемики. Но, несмотря ни на что, их учение уверенно распространялось. В 1860 году лорд Галифакс основал для поддержки ритуализма «Английский Церковный Союз» (*English Church Union*), который он с 1868 года и возглавил. В этот Союз вступило много англиканских священников, стремившихся мало-помалу восстановить в храмах римские порядки. «Они увидели, — говорит Тьюро-Данжен, — идеал мистического горения, аскетизма, который для большинства оказался новостью, и в поисках этого идеала они обращаются к Римской Церкви. Они учатся у нее культу Евхаристии, почти совершенно забытому ими. Они снова начинают поклоняться Дарам, веруя теперь, что Бог реально присутствует в них. Основываются братства Святой Евхаристии, целью которых является развитие этого почитания и исправление прежних недочетов»¹⁵.

Если католические литургисты четко отделяли древние традиции от более современных, энергично акцентируя на значении первых, то англикане-

ритуалисты, для которых было ново и то, и другое, которые столь долго испытывали недостаток во всяких внешних проявлениях культа, стараются вводить всевозможные римские традиции. Но в этом обновлении прирожденное чувство традиции и замечательный вкус к религиозной красоте сразу же направляют их к наилучшему переустройству. Мало-помалу возрождаются монашеские ордена, устраиваются крестные ходы, паломничества; одним словом, англикане воспринимают все характерные черты католического благочестия. Поскольку ритуализму, или, как его называют в XX веке, англо-католицизму, присущ некоторый эклектизм, то в своем сближении с римскими обычаями он порой сочетает несочетаемое. Во многих церквах и часовнях, с легкой руки того или иного одаренного клирика, прослеживается едва различимое сходство с католическими церквами и обрядами. Тьюро-Данжен отмечал уже в 1899 году, что многие англиканские священники пошли в обучение к бенедиктинцам Солема, желая воскресить григорианское пение¹⁶. Изгнание, которое привело Солемскую общину в Англию, заметно способствовало укреплению этих отношений.

Оксфордское движение, влияние которого на литургическое движение мы только что отмечали, находится в некоторой связи с немецким богословием XIX века. Пьюзи в молодости

VI. Литургическое движение в Англии

посещал университеты этой страны и изучал библейскую критику в Геттингене. Его общение с деятелями богословского обновления Германии в те годы, несомненно, в значительной степени отобразилось на развитии его идей. С другой стороны, много общего было и между Мелером и Ньюменом. Об их роли в мысли XIX века О. Де Гранмезон написал следующие строки: «Если в том железном веке, каковым были для богословия первые три четверти XIX столетия, мы пожелаем отыскать имя, предопределенное Провидением и обретшее долгую славу, то в первую очередь нам придут на ум имена Мелера и Ньюмена»¹⁷. Влияние того и другого сказалось, главным образом, в вопросе эволюции доктрины. Как все гении, они опередили свой век, предвкушая всю остроту проблемы, переросшей впоследствии в большой и мучительный богословский спор конца XIX века, из которого вышел модернизм. Некоторые называли отцом модернизма Ньюмена, другие — Мелера; впрочем, эти версии, как уже было доказано, лишены всякого основания. Ньюмен часто цитировал Мелера и называл его своим предшественником¹⁸. Что их объединяет, это, по нашему мнению, трансцендентный взгляд на Церковь, любовь к христианской древности и к Отцам Церкви, а также усилия, предпринятые для рехристианизации своей эпохи путем святоотеческого возрождения. Это же самое роднит

их и с Геранже, но какая разница в темпераменте между великим французским бенедиктинцем и Ньюменом! В устах первого доктрина звучит громогласно и убежденно; для второго вся она выражается в исканиях, в психологических нюансах, можно даже сказать, в саморефлексии. Геранже, по своим категоричности и догматизму еще близок к Боссюэ и XVII веку; Ньюмен же, равно как и Мелер, почти предвосхищает современную нам феноменологию. Первый мыслит статично, фундаментально, если не фундаменталистски; мысль последних глубоко подвижная и новаторская. Итак, при всем родстве идей Ньюмена и Геранже, можно ли говорить об их согласии? Биограф о. Геранже рассказывает о его визите к Ньюмену; это свидание оказалось бессодержательным, пустым, чисто этикетным¹⁹. Они были очень разными людьми и могли сходиться не во всем, но, во всяком случае, они оба служили одному и тому же делу и страстно любили Церковь Христову одной и той же чистой любовью. Оба имели похожих врагов. Не выражал ли Мэннинг опасение, что Ньюмен «привнесет в католичество старый англиканский дух Оксфордской патристики и литературоведения»²⁰? Подобные опасения приходилось выслушивать и о. Геранже. Однако в итоге действия обоих были одобрены Святым Престолом. Ньюмен стал кардиналом; о. Геранже не стал им лишь из-за противодействия могущественных

врагов, которым не импонировал его запал. Папа Пий IX мог лишь косвенно почтить его этим самым — в лице одного из его сынов, о. Питры. Это одобрение они снискали своим усердием к Церкви и ее Преданию, любовью к чистым христианским источникам и борьбой за утверждение этой любви во всем христианском мире.

* * *

Стоит отметить те литургические последствия трактарианского движения, о которых говорят сами англикане: «С самого начала, — пишет каноник Милнер-Уайт, декан королевского колледжа в Кембридже, — движение опиралось на *Prayer Book*, в котором его лидеры видели непоколебимое основание для своего католического богословия. Они достигли невероятных перемен в культовых практиках и общественном богослужении. Достаточно привести лишь один пример. Сто лет тому назад Евхаристия, которой *Prayer Book* отводил подобающее ей центральное место, служилась редко, обычно лишь четыре раза в год, при полном отсутствии всякого внешнего благолепия. Теперь же почти в каждом храме верующие могут причащаться каждое воскресенье, а во многих местах даже и каждый день. Храмы получили должное попечение; они уже не закрываются тотчас после службы. По величию и красоте их убранства, им не найти равных во всем христианском мире»²¹.

Говоря в другом месте о вдохновленной Оксфордским движением реформе церковного пения, тот же автор говорит: «В гимнодии — той сфере богослужения, где верующие располагают максимумом выбора, — случилось то же, что и в других сферах благочестия: Англиканская Церковь перестала быть островной и сделалась католической в полном смысле этого слова, воспевая гимны всей Церкви Божией, гимны Востока и Запада, гимны античной, средневековой и современной Церкви»²². «Оксфордское движение, — говорит он далее, — оказалось единственной во всей истории Церкви реформой, которая обошлась без побивания камнями пророков. Оно напомнило Церкви ее собственное забытое учение... Ее собственный гений углубил и обогатил литургический инстинкт Церкви»²³.

Однако в доктринальных рассуждениях трактарианцев, увы, очень бросается в глаза эклектизм. Модернизм очень распространен в англиканской среде, даже у англо-католиков. В нашу задачу здесь не входит заниматься этим чисто доктринальным вопросом, но невозможно не отметить хотя бы мимоходом этот недостаток, который, с нашей точки зрения, придает всему движению оттенок какого-то дилетантства. Но то, что ритуализм помог сближению Церквей — это несомненный факт, и столь же несомненно, что он будет ему способствовать и в дальнейшем.



В Англии были созданы общества литургистов; в большинстве случаев это издательские общества. Если они занимаются научными публикациями, они обычно стараются сотрудничать с католическими светилами. Так обстоит дело с *Henry Bradshaw Society*, основанным в 1890 году²⁴, с целью издания литургических манускриптов и редких древних книг. В этой коллекции, например, вышло критическое издание *Ritus celebradae missae* (Чина служения мессы) из римского служебника Бурхарда, которое до сих пор перепечатывается во введениях наших миссалов.

Забегая вперед, в современный период развития литургического движения, (поскольку реформы Пия X особо не затронули англиканский мир), упомянем также *Alcuin Club*, возглавляемый долгое время епископом Гором. Его задача — способствовать изучению литургии и обрядов, украшению храмов и изготовлению церковных облачений; трудами этого общества было напечатано много изданий. Нужно также отметить *Plainsong and mediaeval Music Society* («Общество любителей монодии и средневековой музыки»), некоторые издания которого могут соперничать с музыкальной палеографией Солема. Издательскую деятельность Общества поддерживает англиканское бенедиктинское аббатство Нэшдома.

Среди англиканских исследователей литургики некоторые прославились своими трудами. Тут следует назвать Фелтоэ, который издал Леонинский саκραментарий, Г. А. Уилсона, который опубликовал требники Геласия и Григория, и, в особенности, Брайтмена и Конибера, которые издали ряд восточных литургических памятников.

Посредством церковного искусства, английское литургическое возрождение стало распространяться на континенте; это же можно сказать и о других аспектах его влияния. В частности, именно это возрождение уже в XIX веке привело к унионизму и к попыткам сближения Церквей, инициатором которых до самых последних лет действительно выступало англо-католичество. Отсюда же вышло и экуменическое движение, которому англо-католичество отдало свои лучшие силы, увлекая вслед за собою и другие не римские конфессии.

* * *

Странная вещь, в то время как англиканин страстно интересуется литургическими вопросами, «среднестатистический английский католик, — писал о. Каброль в 1930 году, — не интересуется Литургией и даже не знает, что означает это слово. Если я спрошу католика, пришедшего в церковь, какое сегодня воскресенье или какой период литургического года, обычно он не знает, что на это ответить»²⁵. Однако, с некоторых пор, а именно,

VI. Литургическое движение в Англии

после издания литургических книг для мирян, и здесь стало наблюдаться известное улучшение, обязанное трудам А. Фортезкью, самого о. Каброя и некоторых других. Но все это было уже после понтификата Пия X.

Тем не менее еще в самом начале Оксфордского движения кардинал Уайзмен попытался заинтересовать католическую Англию литургическим благочестием. Глубоко сочувствуя трактарианцам, которых он называл «людьми, исполненными духа древней, первоначальной Церкви», он старался — большей частью, увы, тщетно, — привить их идеи в среде католиков, выступая с докладами и печатая статьи в *Dublin Review*, журнале, который он основал вместе с О'Коннелом. Уайзмен несравненно превосходил своих единоверцев в широте взглядов. Он сразу почувствовал подлинное величие и благородную искренность Оксфордского движения. Он желал, чтобы любовь к христианской древности и к богослужению, которую он видел в лоне англиканства, проявилась и в возрождающемся католицизме. По мнению самих трактарианцев, упадок литургического благочестия был следствием Реформации. Итак, чтобы возродить христианский дух, требовалось более активное участие в литургической жизни Церкви. «Католики вообще слишком мало изучают свою Литургию, — писал он, — а мы осмелимся утверждать, что не знающий ее уже теряет половину понимания своей

веры. Церковь никогда не обязывала своих чад предаваться долгим утренним и вечерним молитвам, помимо тех общих молитв, которые входят в ее богослужение. Такими молитвами, по мысли Церкви, являются Первый час и Повечерие. Нам следует больше молиться в Церкви и вместе с нею, больше приобщаться ее духу, употребляя ее собственные слова»²⁶. Уайзмен желал, чтобы не только миссал, но и требник, и даже архиерейский служебник, в хороших переводах, оказались в руках мирян. Он часто противопоставлял полные жизни и радости литургические молитвы — меланхоличному и индивидуалистическому благочестию своих верующих. Он призывал их приобщаться к великой общецерковной молитве, несравненно превосходящей все частные молитвы.

Как сообщает биограф Уайзмена, когда будущий кардинал был главой Оскоттского колледжа, его друзья поражались его манерой богослужения. «Редкие современники Уайзмена, дожившие до наших дней, вспоминают, какое счастье приносило ему богослужение, как на его лице отражалось переживание каждой ноты и каждого слова песнопений, как его вдохновляла поэзия обрядов. Это была Церковь в действии. В глазах Отцов и учителей первых веков, древние литургические обряды выражали великие события христианской истории. Это наследие не только их слов, но и священных грез, которые они нам передали.

VI. Литургическое движение в Англии

С самых юных лет Уайзмэн привык вкушать это очарование и всегда искал в священных таинствах «отраду и утешение»²⁷.

Эту главу стоит завершить характерным анекдотом. Уайзмен благосклонно относился к Пьюджину и поощрял его движение. Великий архитектор, обращенный из протестантства, всегда сохранял присущий неофиту инстинктивный ужас перед всем, что могло походить на профанацию. Уайзмен, родившийся в католицизме, был менее щепетилен. Однажды, показывая одному из своих англиканских друзей амвон, возведенный по его проекту в церкви ап. Варнавы в Ноттингэме, Пьюджин говорил: «По ту сторону амвона — Святая святых. Народ стоит снаружи. В алтарь входят лишь те, кто получил рукоположение». В этот момент в алтарь вошел священник в сопровождении двух дам. Пьюджин, страшно взволнованный, сказал пономарю: «Выведите сейчас же этих людей; как они осмелились войти!?» «Сударь, — ответил прислужник, — это Монсеньер Уайзмен». Пьюджин в ошеломлении упал на ближайшую скамью и расплакался²⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ W. L. Knox, *The Catholic Movement in the Church of England*, стр. 217. Ср. L. Marchal, «Puséyisme et ritualisme» // *DTC*, т. XIII, кол. 1387.

² D. F. Cabrol, « Le mouvement liturgique en Angleterre » // *QPL*, XV (1929–1930), стр. 308.

³ P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle*, т. I, стр. 2. — О различии между английским романтизмом и романтизмом других литератур см. Legouis et Cazamian, *Histoire de la littérature anglaise*, 1925, стр. 953 ff.

⁴ Legouis et Cazamian, *ibid*, стр. 1089–1090.

⁵ P. Thureau-Dangin, *ibid*, т. I, стр. 14.

⁶ Эта патрология была, главным образом, трудом Пьюзи, который работал над ней с группой ученых до своей смерти, надеясь, что она поспособствует возрождению в Англиканской Церкви католических, дореформационных учений. L. Marchal, *ibid*, стр. 1364.

⁷ *Apologia*, édit. Nédoncelle, 1939, стр. 56–57. См. также *Oxford University Sermons*, serm. XV, стр. 334 ff, и *Lectures on Justification*, стр. 121 ff.

⁸ Кроме того, Ньюмен снабдил предисловиями изданные в *Library of the Fathers* катехезы св. Кирилла и некоторые толкования св. Иоанна Златоуста.

⁹ M. Nédoncelle, «L'Itinéraire spirituelle de J. H. Newman»; *Apologia*, введение к французскому переводу *Michelin-Delimoget*, 1989 г., стр. XXXIV.

¹⁰ Оксфордскому движению «был присущ интеллектуализм, который редко встречается в истории возрождений. Оно сразу осознало важность литургических исследований; чтобы понять *Prayer Book*, нужно было полностью усвоить Литургию, будь то восточную или западную». Can. Milner-White, «La piété anglicane» // *Bell, L'Anglicanisme*, Paris, 1939, стр. 240.

VI. Литургическое движение в Англии

¹¹ L. Marchal, *ibid*, кол. 1366. — Каролинский богослов Джон Пирсон, епископ Честерский, настаивает, чтобы все члены его духовенства, богословы, архивисты, пасторы уклонялись от новых веяний и читали Отцов: «Excute praesentis temporis pruritum, fugite affectatam novitatem; quod fuit ab initio quaerite, fontes consulite, ad antiquitatem configite, ad sacros Patres redite, ad Ecclesiam primitivam respicite, hoc est ut cum propheta nostro loquar: *Interrogate de semitis antiquis* (Jer., VI, 16)» *Conciones ad Clerum*, Oxford, 1844, т. II, стр. 6.

¹² Shane Leslie, *The Oxford Movement*, London, 1933, ap. IV: «The Oxford Movement in Architecture», стр. 131.

¹³ A. W. Pugin, *Les vrais principes de l'architecture ogivale ou chrétienne* (éd. Fr. Bruges, 1850), стр. VII–VIII.

¹⁴ L. Marchal, *ibid*, кол. 1389, 1391.

¹⁵ Thureau-Dangin, *ibid*, т. I, стр. XXIX. — Здесь нужно вспомнить, что англиканские рукоположения рассматриваются католиками как недействительные.

¹⁶ *Ibid*, стр. XXVII.

¹⁷ *Ibid*, стр. 389.

¹⁸ G. Bardy. «La Voix des Pères» // *L'Église est Une*, стр. 62. — О Ньюмене и Мелере см. E. Vermeil, *ibid*, стр. 454 ff.

¹⁹ «Свидание было кратким и холодным. Ньюмен совершенно не желал говорить ни по-французски, ни на латыни и, извинившись, перешел на по-итальянский. Оживленные вопросы аббата Солемского монастыря, которые переводил отец Шефер, так и не вывели его из ледяной замкнутости. Он отвечал односложно. Когда все встали, Ньюмен повел о. Геранже в свою

библиотеку и там, наконец, при виде книг — этих общих друзей, — в особенности при виде экземпляра свт. Афанасия, который принадлежал Боссюэ и имел на полях его многочисленные пометки, скучная до сих пор беседа немного оживилась и все почувствовали себя более свободно...» D. Delatte, *ibid*, т. II, стр. 217.

²⁰ Purcell, *Manning*, т. II, стр. 323. См. Tristram и Vacchus, «Newman J.H.» // *DTC*, т. XI, кол. 352.

²¹ *Ibid*, стр. 240.

²² *Ibid*, стр. 245–246.

²³ *Ibid*, стр. 248–279.

²⁴ Генри Брэдшоу был библиотекарем Кембриджского университета; его компетенция и авторитет в сфере литургики были очень велики.

²⁵ *QLP*, XV (1930), стр. 318. — Тем не менее в Англии были крупные католические литургисты. В рассматриваемую эпоху главным из них был, несомненно Эдмонд Бишоп (1846–1917), но он перешел из протестантства в возрасте 21 года. Его главные исследования были изданы в сборнике *Liturgica historica*, Oxford, 1918.

²⁶ *Essays on Various Subjects*, том II, цит. по: В. Трапп, *ibid*, стр. 79 ff.

²⁷ Wilfrid Ward, *La cardinal Wiseman*, 1900, т. I, стр. 385–386. См. в приложении к тому же тому превосходную выдержку из *Lectures* Уайзмана об обрядах Страстной седмицы, стр. 608 ff.

²⁸ *Ibid*, стр. 381–382.

ГЛАВА VII
ПРОИСХОЖДЕНИЕ
ЛИТУРГИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ
В БЕЛЬГИИ

Бейронские монахи в Бельгии: основание Маредсу. — Литургическое дело о. Г. ван Калоена.

Евхаристический конгресс в Льеже. — Причащение во время Мессы. — Доводы о. ван Калоена.

Основание Messenger des fidèles, первого литургического журнала. — Revue bénédictine.

Монашеское и литургическое воспитание первых монахов: о. Бонифаций Вольф. — Патристика и прошлое Церкви.

Труды о. Германа Морена. — Книга Монашеский идеал и первоначальное христианство. — Вечная юность Церкви. — О. Морен и литургические реформы.

Беглый обзор литургического движения в других католических странах в XIX веке: Чехия, Австрия, Италия, Испания.

«Восстановить орден св. Бенедикта на основе истинных бенедиктинских традиций, восстановить максимально полноценное и осознанное богослужение как первооснову этого дела, применить к монашескому труду широту взглядов, которую он сообщал литературной и научной культуре, и, главное, создать в своем аббатстве центр интенсивной аскетической жизни, — таков был план, задуманный и осуществленный первым аббатом Бейрона»¹. Это начинание в очень скором времени было подхвачено в Бельгии, причем достаточно полно.

В 1872 году, принимая великодушное приглашение, маленькая группа бейронских монахов обосновалась на территории Бельгии, желая восстановить там бенедиктинское иночество, угасшее после Революции. «Внимание бельгийских католиков, — пишут исследователи, — вскоре привлек литургический уклад в храме аббатства Маредсу, строгое благолепие и столь же строгий и простой строй богослужения, составляющий единое целое с монастырской жизнью. Культ как высшее проявление жизни, гармонизирующее, сочетающееся с жизнью, не дополнение, не надстройка, но центр, конечная цель и вместе с тем отправная точка — в Бельгии 1880 года эта идея казалась каким-то откровением»².

Религиозная ситуация в Бельгии в эту эпоху напоминало французские реалии: Революцией

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

было уничтожено все, приходилось плыть против течения. Молодое аббатство Маредсу ставило своей задачей восстановление исчезнувшего бенедиктинского иночества. Оно это делало, применяя средства, проповедуемые о. Геранже: полноценная литургическая жизнь как очаг духовной жизни, опора на церковный культ, питающий религиозную жизнь монаха.

За несколько лет на берегу реки Молинье выросло роскошное аббатство, удивляющее редким единообразием постройки, в строгом и чисто готическом стиле: классический тип средневекового монастыря. Кроме аббатства Орваль, реконструированного в 1926 г., вряд ли что-то может соперничать со зданием, возведенным в Маредсу семьей Декле для молодой бейронской общины. В других случаях последователи Геранже обычно довольствовались старыми зданиями, которые были как можно лучше реставрированы; если где-то постройка и делалась полностью заново, то это было в более скромных масштабах. Кроме того, в то время, как их собратья в Германии и во Франции подвергались преследованиям и изгонялись из своих монастырей, монахи нового, прочно обосновавшегося аббатства были защищены от всяких невзгод, которые часто выпадают на долю молодых общин. Расположенное в изумительно красивом месте аббатство Маредсу сразу привлекло к себе внимание населения. Сюда также

стали притекать ищущие иноческой жизни, в том числе молодые люди из высших кругов общества, исполненные горячего рвения.

По счастливому стечению обстоятельств Бельгия оказалась неким полем экспериментов, где литургическое движение впервые начинало оказывать влияние на широкие круги общественности. Первая волна этого влияния начинается приблизительно с 1880 года, вторая, гораздо большего масштаба, относится к понтификату Пия X.

Молодой постриженник аббатства Маредсу о. Герхард ван Калоен, до поступления в монастырь, занимался археологией и искусством в своем родном городе Брюгге вместе с маленьким кружком фламандских аристократов, разделяющих его увлечение средневековьем, о котором пойдет речь в следующей главе. Ему суждено было стать пионером этого движения. Большой приверженец традиций о. Геранже, которого он знал лично, ценивший его влияние на бейронскую обитель, этот монах в 1875 году сопровождал своего настоятеля, о. Плакиду Вольтера, в Солем на похороны знаменитого покойного аббата. Слова, которые говорились над гробом великого монаха, произвели на него сильное впечатление и очень вдохновили его. Вскоре после возвращения он принялся за работу и, готовясь к рукоположению, набросал заметки, которые в дальнейшем легли в основу его латино-французского *Молитвослова*

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

для мирян (*Missel des Fidèles*); правда, по причине шаткого здоровья, он смог выпустить эту книгу лишь в 1882 году. Основная часть переводов этого молитвослова заимствована из *Литургического года* о. Геранже, да и толкования были составлены также под его влиянием. «Наша эпоха, — говорил он, — представляет утешительное зрелище общего возвращения верующих к литургическому духу»... «Предлагая мирянам этот литургический сборник, мы с радостью осознаем, что тем самым передаем ту духовную пищу, которую наша нежная Мать Церковь преподает им вот уже восемнадцать веков... Поэтому здесь немного слов, которые исходили бы от нас лично; здесь нужно искать только слова, внушенные Святым Духом для совершения высочайших таинств»³.

Молитвослов для мирян о. ван Калоена был первым учебным миссалом, опубликованным в рамках литургического движения⁴. Ведь о. Геранже издал только свой многотомный труд, а *Messbuch* о. Шотта, о котором мы говорили в предыдущей главе, был опубликован двумя годами позже.

* * *

В следующем, 1873 году, о. ван Калоен сделал на Евхаристическом Конгрессе в Льеже резкий доклад в пользу более активного участия мирян в Литургии. Речь шла о причащении на Ли-

тургии — обычая, в то время почти совершенно вышедшем из употребления. Выступить против укоренившегося обычая причащаться вне Мессы — это был смелый шаг: не означал ли он попытку ограничить время для причащения и возврат к антиевхаристическим крайностям янсенистов? О. ван Калоен изложил проблему во всей ее остроте и на основании целого ряда свидетельств древних авторов доказал, что такова была традиция Церкви и что к ней необходимо вернуться. «Вопрос, к рассмотрению которого мы подходим, — сказал он, — не подлежит спору; это один из тех вопросов, которые требуют лишь изложения, а не доказательства. Здесь нужно только проникнуть в Дух Святой Церкви и ее традиций и посмотреть, до какой степени теперешние обстоятельства позволяют нам оставаться верными им. Причащение верующих, согласно духу его установления, согласно традиции, должно происходить во время совершения Евхаристической Жертвы, а не вне его. Тем не менее, на основании законных причин, причастие может быть преподано, — и преподавалось во все времена, — и в другие моменты. Это правило существует, и оно ясно, но наряду с ним существуют и исключения, которые его только подтверждают»⁵. Это положение, столь очевидное и столь осмотрительно изложенное, встретило, однако, возражения. В ту эпоху некоторым казалось, что идея ван Калоена, озвученная на ехва-

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

ристическом конгрессе, не возвышает, а напротив, ограничивает и преуменьшает культ Святых Даров, который именно желали развить. Кого-то могли задеть и такие слова: «Слишком распространено мнение, что слово "причастие" означает единственно соединение души с Господом Иисусом Христом. Многие благочестивые прихожане рассматривают причащение как что-то совершенно независимое от Святой Жертвы. Вследствие этого святая Месса утрачивает то высокое место, которое она должна занимать в подлинном благочестии, а души оказываются лишенными той укрепляющей и существенной пищи, которую дает истинное понимание Святых Таин и глубокое единение верующих со священником»⁶. В то время был очень распространен обычай приступать к святому Причастию лишь после окончания Мессы. О. ван Калоен восстает против этой практики и на основании многочисленных цитат доказывает, что священники, которые, вопреки предписанию служебника, без необходимости причащают народ после Литургии, действуют не канонично. Тем самым они лишают верующих молитв, которые Церковь велит выслушивать после причащения и которые, как известно, относятся явно не только к служащему иерею, но и ко всем причастникам. На другой день после того, как был зачитан этот сенсационный для того времени доклад, Монсеньер Дюкенуа, архиепископ города Камбрэ, пред-

седатель Комитета евхаристических конгрессов, поддержал о. ван Калоена, публично одобрив его *Молитвослов для мирян*. Согласно одному из отчетов, Монсеньер Дюкенуа подчеркивал, что католикам следует участвовать в богослужениях Церкви, употребляя не какие-нибудь случайные (авторские) молитвенники, а сборники литургических молитв, предназначенные для мирян. Он протестовал «против использования посредственных молитвенников, тогда как имеется неисчерпаемый источник священных литургических сокровищ» и высоко оценил «настойчивые и терпеливые труды» о. ван Калоена, «благодаря которым двухтомный римский миссал был приспособлен для пользования мирян ... труды, заслуженный успех которых выражается в пятнадцати тысячах экземпляров этого издания, распространенных по свету на сегодняшний день»⁷.

На Льежском Евхаристическом конгрессе Литургия, о которой до сих пор полемизировали только специалисты на страницах своих публикаций, наконец сделалась предметом публичного спора. Это широкое внимание общественности к богослужению возникло благодаря ван Калоену. На конгрессе в Милане, двадцать пять лет спустя, Литургия снова заставит ораторов говорить о себе, и с этих пор разговорам о ней более не суждено будет прекратиться.



Но о. ван Калоену было мало составить миссал и заниматься спорами. В скором времени он основал литургический журнал, где последовательно освещались принципы, которые он считал необходимым внедрять. Его *Вестник мирян* (*Messenger des fidèles*), позже переименованный в *Бенедиктинское ревю* (*Revue bénédictine*), был первым периодическим изданием, посвященным Литургии. О. ван Калоен, основатель этого журнала, с первого же выпуска профилактически опровергал все возможные возражения против целесообразности его появления. «Для чего нужен новый журнал? Для того, чтобы ответить на старую потребность, потребность сближения мирян с их Матерью Церковью, и чтобы, посредством ближайшего знакомства, помочь мирянам полюбить традиции, наставления, обряды Церкви. В этом, как мы считаем, заключается одно из самых действенных средств возрождения христианской духовности. Дадим возможность тому древнему соку, который никогда не прекращал течь в стволе дерева, проникнуть в молодые ветви, и мы увидим, как они покроются зеленой листвой, как на них зацветут пунцовые и серебристые цветы, о которых нам оставили воспоминание иные, прекрасные века...»

Но скептики могут спросить: «будут ли у нас читатели? На этот вопрос мы отвечаем без колебания: Да, потому что *мы* — это не мы. Мы пред-

лагаем верующим не плод нашего воображения или нашей эрудиции, но ту пищу, которую Церковь подает своим чадам, и которую она подавала непрерывно на протяжении почти девятнадцати веков. Никогда истинные дети Церкви не пресытятся этой манной, всегда древней и непрестанно новой. Ничто нам не мешает предлагать ее им в разнообразной форме, в уместных дозах, с привадами, соответствующими обстоятельствам. Но в основе всех наших высказываний останется Церковь и всегда Церковь. Потому-то, пока есть чада Церкви, жаждущие стать чадами Церкви в большей мере, мы будем уверены, что найдем среди них наших читателей».

И, наконец, чему они намерены учить этих предполагаемых читателей? «Этот вопрос, — говорит о. ван Калоев, — мне кажется праздным после того, что было сказано выше. Нам остается лишь бегло очертить основные направления публикаций, которые наполнят наши выпуски. Каждый выпуск будет начинаться с литургической хроники. Там будут указаны литургические времена года, торжества, праздники и все особенности богослужений на каждый месяц. Это не будет ни простым перечнем, ни многословным толкованием вроде богослужебного календаря. Там не будет говориться о каждом дне месяца, но будут выделены основные пункты, те, на которых стоит на минуту обратить внимание ка-

ждому верующему, даже наиболее погруженному в мирские дела, чтобы почерпнуть оттуда для себя духовное наслаждение. В этой части нашего сборника мы рассчитываем широко использовать замечательный *Литургический год* о. Геранже... Специальные статьи будут посвящены наиболее интересным аспектам богослужения; эти темы будут рассматриваться в них не походя, но глубоко и серьезно, так, чтобы это служило образованию и назиданию»⁸.

Этот план раскрывает полную программу литургического движения. В течение многих лет редакция журнала полностью сдерживала слово его основателя. В 1888 году о. ван Калоем вынужден был уехать за границу, призванный для выполнения различных важных функций в своем ордене, и его отъезд, конечно, несколько парализовал его литургические начинания⁹. *Вестник мирян* превратился в *Бенедиктинское ревю*, более приспособленное к возросшей компетенции его читателей.

Какими-нибудь десятью годами позже обитель Маредсу, в свою очередь, пустила побеги, из которых в Лувене выросло аббатство дю Мон-Сезар — впоследствии жизненный центр бельгийского литургического движения.

О. ван Калоем, на которого была возложена миссия монашеского возрождения в Бразилии, основал в своей стране, возле г. Брюгге, подворье для снабжения миссии, которая превратилась

позже в настоящий монастырь. Таким образом, аббатство св. Андрея на протяжении некоторого времени служило очагом апостольства и восстановления литургической жизни. Здесь нужно упомянуть имя о. Лефевра.

* * *

В ту эпоху, когда о. ван Калоен развивал свою разностороннюю литургическую деятельность, в Маредсу под руководством чрезвычайно компетентного и верного, хотя скромного и довольно мало известного, о. Бонифация Вольфа, воспитывалось молодое поколение монахов. Будучи учеником знаменитого кельнского богослова Шебена, о. Бонифаций Вольф поступил в Бейрон в 1866 году, на другой день после своего рукоположения. В 1869 году он был послан на некоторое время в Солем к о. Геранже. Познакомившись с литургическими и патристическими науками и с традициями своего ордена, о. Бонифаций Вольф был назначен в 1879 году наставником послушников в аббатстве Маредсу и занимал эту должность до 1886 года. Те, кто прошли через его руки, часто рассказывали о качествах этого замечательно одаренного наставника. Среди монахов, которых он ознакомил с бенедиктинской иноческой жизнью и бенедиктинскими занятиями, нужно упомянуть о. Лаврентия Янсенса, известного богослова, ставшего позже титулярным епи-

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

скопом Вифсаиды, канониста о. Петра Бастьена и, в особенности, о. Германа Морена и о. Урсмера Берльера. Это они сделали из *Revue bénédictine* научный и критический журнал, который сегодня пользуется таким престижем во всем мире. О. Берльер и, в особенности, о. Морен, снискали себе известность в литургических и патристических науках. Здесь мы вновь убеждаемся, насколько тесно всегда были переплетены эти две дисциплины в движении, основанном о. Геранже.

Выступая с докладом в Лувене в начале XX века, о. Морен рассказал о том, как они ощутили свое научное призвание. «Когда около двадцати лет тому назад, — сказал он, — о. Урсмер Берльер и я поступили в послушники в Маредсу, почти одновременно, с разницей в четыре-пять дней, то Богу было угодно, чтобы мы имели наставником человека с широкими и возвышенными взглядами, у которого было серьезное университетское образование. Он был уверен, что у бенедиктинского монаха в наши дни, так же как и в прошлом, должно быть социальное предназначение, плодотворная миссия, которую он должен выполнять наряду с богослужением и без ущерба для своих основных монашеских обязанностей. Он, в частности, полагал, что, смело участвуя в интеллектуальной деятельности нашего времени, он сможет принести пользу, реализуя свое призвание и тем самым отвечая насущной потребности Цер-

кви Божией. Поэтому с первых же дней нашего поступления, еще до нашего посвящения в рясофор, он старался, по крайней мере, минимально приобщить нас к знанию иностранных языков. Потом, насколько это позволяли традиции и каноны, он снабдил нас рядом хороших трудов, требуя от нас, чтобы мы их систематически читали, делая заметки... Это были, главным образом, болландисты, *Acta Sanctorum O. S. B.* и *Анналы Мабийона*, труды Бона, Томмази и о. Мартена о древних обрядах Церкви, поучительные монастырские хроники, что-то из патрологии Миня... Вначале у нас не было никакой четкой программы, хотя каждый старался по мере сил усвоить пропедевтический цикл чтения, очерченный Мабийоном в его трактате о монастырских занятиях»¹⁰.

Эта маленькая плеяда многосторонне проявила себя в хрониках *Revue bénédictine*. Этот журнал «был вначале, — рассказывает о. Морен, — лишь маленьким *Вестником для мирян*, который родился немного неожиданно, в результате непреодолимой жажды деятельности одного из наших старших. Я сподобился быть в этом начинании одним из *работников первого часа* [ср. Мф.20]. Наше сотрудничество тогда выражалась лишь в пробах пера в русле *Литургического года* о. Геранже; потом мы отважились на более самостоятельные исследования, главным образом, по вопросам истории Литургии. В конце концов, в силу разных

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

обстоятельств, *Вестник* вошел в более научное русло, что побудило нас изменить его название»¹¹.

В *Revue bénédictine* были опубликованы многочисленные исследования о Литургии. Здесь невозможно сколько-нибудь полно осветить их. В интересующий нас период этому журнала не была чужда ни одна из тем, связанных с богослужением, и в скором времени его монашествующие сотрудники стали настолько квалифицированы в этих вопросах, что могли о них судить с полной компетенцией. Более того, некоторые из этих сотрудников — такие как о. Морен, о. Бэумер, о. Берльер, о. Кентен и другие — стали выдающимися специалистами или даже светилами в различных областях.

* * *

О. Морен особенно прославился своими литургическими и патристическими исследованиями. Кроме многочисленных монографий и статей, опубликованных во многих журналах, он опубликовал фолиант неизданных прежде проповедей св. Августина и творения св. Цезария Арльского, что составило главный труд его жизни.

Из трудов популяризаторского характера он выпустил лишь один маленький, хорошо известный томик, который заставляет жалеть, что автор не оставил нам большего: *Монашеский идеал и первоначальное христианство*¹², плод глубокого

знакомства с творениями Отцов и богослужением. Книга составлена из духовных бесед (*retraite*), которые о. Морен проводил постами среди своих монахов.

Несмотря на всю свежесть и оригинальность идей этой книги, несмотря на тот отпечаток личности автора, которые они несут, они, как прямо сказано в предисловии, в большой мере опираются как на литературное наследие, так и на «изустное учение о. Геранже, о. Мавра Вольтера и других великих монахов нашего времени»¹³. Они тесно связаны со всем тем, что было изложено в предыдущих главах. Мы ненадолго остановимся на тех страницах, которые посвящены богослужению, потому что в них содержатся весьма пронизательные наблюдения по поводу упадка литургического духа в нашу эпоху и предчувствуются нападки на него, которые начнутся в XX веке. Странно констатировать, что всюду, где распространялось это движение, оно встречало на своем пути христианство, почти полностью лишенное эkkлезиологического чувства и знакомства с древней традицией. И там, где оно еще не успело пустить свои побеги, эта лакуна по-прежнему весьма ощутима. Это удивительное явление можно объяснить лишь одновременным и повсеместным в католической среде охлаждением любви ко всему, связанному с Церковью, что является следствием секулярного духа, распространившегося повсюду в эпоху

Французской Революции. Секуляризм, продукт материализма, выражает некий закон социального одряхления. «По мере приближения к современной эпохе, — говорит о. Морен, — мы встречаем все меньше и меньше понимания литургической жизни и уважения к ней». «Чем старее мир, тем более утилитарным становится его взгляд. Жизнь дает нам все больше работы: враги Церкви умножаются и с каждым днем все более укрепляются в дерзости; это заставляет защитников действовать, не медля»¹⁴. Иначе литургическая жизнь скоро станет казаться каким-то антикварным, устаревшим способом выражения своих чувств в молитве, каким-то далеким от реальности, вышедшим из употребления обычаем, не приспособленным к нашему времени. «К чему продолжать эти упражнения в хоровом пении, которым до сего времени отдавали так много драгоценного времени и практическая полезность которых все более представляется сомнительной?»¹⁵ Никто уже не осознает, насколько присуща литургическая молитва самому естественному устройению христианской души; «на то, что в продолжении тринадцати столетий было общим достоянием христианского общества, смотрят теперь как на призвание отдельных лиц»¹⁶. Церковь почему-то все еще обязывает своих священников читать breviарий, но не идет ли дело к упразднению этого обычая? Некоторые, кажется, только этого

и желают. Таково положение дел; чем его можно объяснить?

«Во-первых, — говорит о. Морен, — этот мелочный подход к литургической жизни, оценивающий ее единственно с точки зрения практической и утилитарной (т.е. в смысле назидания, которое из нее извлекает христианский народ), отнюдь не была присуща нашим Отцам. Святой Августин любил повторять прекрасные слова: *cantare amanti est* («петь свойственно тому, кто любит»). Ничто так не верно, как эти слова. Слова хватает человеку лишь на то, чтобы выразить совокупность его мыслей. Когда же его сердцем начинает овладевать чувство более сильное и более нежное, то взгляните тогда на него: он инстинктивно возвышает голос, его более не удовлетворяет монотонный тон обычной речи, и с его языка готово сорваться пение. Вместе с псалмопевцем, он просит свои уста издать песнь: *repleatur os tuum laude* (Да исполнятся уста моя хваления, Пс. 70: 8). Пение, и в особенности пение о Боге, это, прежде всего, проявление любви. И не просто проявление любви; это выражение юношеского жара, не стыдящегося своей наивности. Кто поет больше и лучше, чем дети и юноши? Но по мере того, как человек стареет, многие его иллюзии разбиваются, нарастает разочарованность, энтузиазм остывает, и в конце концов угасает совсем». «Так и наше общество, оно состарилось... оно все более чопорно

и ханжески стыдится проявлять самые похвальные и сокровенные свои чувства; я имею ввиду, прежде всего, чувство религиозное».

Материализм современного мира — это признак дряхлости, а литургическая жизнь принадлежит вечной юности Церкви. Возносить хвалы Богу — означает возвратиться назад на несколько веков, означает порвать с нашими индивидуалистическими концепциями и вновь приобщиться «общинной» жизни ушедших времен. Поэтому, осознавая эту дряхлость, подрывающую их здоровье, и желая обновить свою юность [ср. Пс. 102: 5], они обращаются к неисчерпаемым богатствам богослужения. «Посмотрите, — продолжает о. Морен, — на народы, которые еще не ощутили леденящее дыхание нашей цивилизации: насколько они выразительны во всех своих проявлениях, насколько непосредственны и правдивы их мысли и переживания». «Почему в истоках всех литератур неизменно обнаруживается священная ода? Это песнь первой любви юных наций. Но прослеживая развитие литературы каждого народа, мы все больше замечаем, как этот религиозный лиризм культивируется все меньше и меньше, рассудочность нарастает, и в конце концов, в среди ценных изданий мы находим лишь исследования по филологии, критике или математике... В состарившейся нации больше никогда не расцветет священное вдохновение, если только какое-нибудь

большое потрясение не вызовет новый приток нравственных сил, то обновление юности, которое произошло в первой половине XIX века»¹⁷.

О. Морен выражал эти идеи в 1891 году, т.е. через полвека после начала трудов о. Геранже. Кажется, что за эти пятьдесят лет энтузиазм к литургической жизни и литургическим вопросам нисколько не ослабел. Характерная черта проповедей о. Морена — это акцент на том, насколько трудно «должным образом говорить о богослужении», даже с монахами, избегая всякого рода преувеличений. Он восстает, в частности, против тенденции своих предшественников обязывать монахов петь в хоре, на основании древней формулы *propter chorum fundati*^{*}, относящейся скорее к регулярным каноникам; он напоминает о важности других традиционных монашеских занятий, стоящих наряду с молитвой¹⁸. «Большое значение богослужения, — прибавляет он, — среди упражнений монаха просто соответствует тому месту, которое оно занимало в ежедневной жизни первых христиан, и почитанию, которым они его окружали». «Ведь призвание монаха, — заключает он, — состоит в том, чтобы до конца времен нести дух и традиции Церкви первых веков»¹⁹.

^{*} «Основанные ради хора» — принцип, согласно которому общественное богослужение это единственное предназначение бенедиктинского ордена. — *Прим. ред.*

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

Мы не побоялись привести пространные выдержки из этого опуса, в виду его чрезвычайно широкого распространения, — он был переведен на четыре языка, — и поскольку он был одним из самых оригинальных выражений литургической и монашеской реформы о. Геранже.

Имея склонность не столько к практике, как его собрат о. ван Калоев, сколько к историческим исследованиям, о. Морен много занимался галликанскими и древними римско-французскими литургическими чинами. Он лелеял мечту когда-нибудь, наряду с реформой о. Геранже, восстановить нечто из этой сокровищницы древних молитв и обрядов, несколько смягчая тем самым радикализм французского литургического движения. Журнал *Revue bénédictine* часто служил ему трибуной для осторожного утверждения своих взглядов. Он высказывал три принципа «грядущего литургического возрождения, если Бог позволит ему осуществиться: 1) Вернуть календарю разнообразие и равновесие, различая праздники разного уровня значения — общецерковные и поместные, что в настоящее время почти не делается; 2) осторожно восстановить те сокровища римской Литургии, которые были утрачены под влиянием трех причин: францисканское влияние в XIII веке, Авиньонское пленение пап и, наконец, суровая реакция, совпадающая с презрительным к Церкви Ренессансом; 3) прочувствовать вдохновение

и акценты лучших эпох при составлении новых церковных служб и совершении таинств, к которым Дух Божий призывает верующих в вечно плодотворном лоне своей Церкви»²⁰. За пятьдесят лет, — а эти строки были написаны в 1880 году, — некоторые из этих пожеланий были осуществлены, в особенности при Пии X, как мы это увидим из дальнейшего.

* * *

Этой главой фактически завершается история литургического движения в Католической Церкви XIX века. Предметом дальнейшего изложения будет реформа григорианского пения, представляющая собой отдельную тему. За пределами Франции, Германии и Бельгии нет почти ничего, что стоило бы отметить относительно этой эпохи. Как мы видели, заслуга Англиканской Церкви была также немаловажна.

К немецкому движению примыкают и те монастыри Чехословакии (тогда входившей в состав Австро-Венгерской империи), которые ощутили влияние Бейрона, — в первую очередь, аббатство Эммаус в Праге. В своем докладе на Международном литургическом конгрессе в Антверпене в 1930 году аббат Эммауса о. Выкукаль отметил, что его аббатство было «на протяжении последних пятидесяти лет литургическим центром страны». «Оно унаследовало лучшие литургические тра-

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

диции Солема, — прибавил он, — где в 1863 году проходил послушничество наш аббат Бенедикт Заутер, а также традиции Бейрона, община которого нашла себе убежище в Праге в 1880 году. Благолепие наших богослужений и внимательное восстановление григорианского пения в наших стенах оказывали постоянное интенсивное воздействие на литургическую и религиозную жизнь не только в Праге, но и во всех соседних местностях»²¹. Начиная с 1891 года, вскоре после выхода первого издания немецкого миссала о. А. Шотта, монахи Эммауса стали, следуя тем же принципам, переводить полный римский миссал на чешский язык. Еще одним таким очагом на территории Австрии было аббатство Секау.

В Италии — как мы увидим в следующей главе — литургическое движение существовало в XIX веке лишь в форме григорианского движения. В таком виде его застал Пий X в начале своего понтификата; возрождение григорианского пения было отправной точкой реформы Пия X.

Что касается Испании — а также и Португалии, — то там интерес к Литургии начисто отсутствовал до XX века. «Разрыв с литургическим прошлым здесь, пожалуй, глубок, как нигде, — писал каноник Каррера из Барселоны. — Лишь с трудом можно различить остатки традиций подлинно коллективного благочестия: народное пение совершенно пресеклось; знание миряна-

ми литургических текстов ничтожно (разве что за исключением Страстной седмицы). Все заполонило индивидуалистическое благочестие; это типичная страна бесконечных местных культов, заменяющих уставное богослужение, великое благочестие Церкви. Можно сказать без преувеличения, что лицо христианской Испании совершенно а-литургично»²².

Всюду приходилось плыть против течения, и чтобы как-то изменить эту плачевную ситуацию XIX века, нужно было поколение апостолов, исполненных ревности и усердия. Как писал впоследствии о. Ламберт Бодуэн по поводу литургического благочестия: «Поколения веками забывали это традиционное благочестие; теперь понадобится положить века на то, чтобы вновь ему научиться»²³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ D. U. Berlière, «Dom Suitbert Bäumer» // *Revue bénédictine*, XI (1894), стр. 482.

² J. Leclercq, «Le mouvement liturgique» // *Idéal et Action*, июль 1926 г., стр. 167.

³ *Missel des Fidèles*: Tournai, Предисловие, стр. I. По поводу де «L'oeuvre liturgique de Mgr van Caloen O.S.B.» // *QLP*, апрель 1932 г., стр. 79–91.

⁴ Следуя принципам о. Геранже, о. ван Калоен совершенно не перевел на французский язык ни После-

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

дования, ни Канона мессы. «Необходимо, — говорит он, — сделать важное замечание. Верующие, которые будут пользоваться этой книгой, не замедлят заметить, что французский текст последования Мессы не является буквальным переводом с латыни. Эти несколько страниц вышли из-под пера о. Геранже. Этот Божий человек, сердце которого билось в унисон с сердцем Матери-Церкви, намеренно желал окутать некоторыми покровами литургический язык важнейших, неизменяемых частей Мессы. В своих переводах св. Мессы он схватывает смысл текста и, пропуская его через свое сердце священника и монаха, передает его в возвышенных выражениях, применяясь к сердцу мирянина. Таким образом, он оставляет нетронутой величественную простоту самого литургического текста, который мирянин может сам найти, чтобы услышать там голос Духа Святого. Что же касается Евхаристического канона, то, храня верность предписаниям Церкви, о. Геранже вовсе не прикасается к этому тексту по причине особого благоговения, к которому обязывает самая важная часть словесной жертвы; вместо латинского оригинала, он предлагает выражение благочестивых чувств, которым может предаваться верующий, пока священник произносит священные слова». *Missel des fidèles*, предисловие, стр. II–III. Издание *L'Office divin très complet*, сходное в значительной части с предыдущим трудом и опубликованное издателями *Миссала для мирян* в 1901 г., отмечало еще в начале Канона: «В соответствии с духом Св. Церкви, мы не даем собственно перевод таинственных частей Канона».

⁵ *Congrès des oeuvres eucharistiques*, состоявшийся в Льеже в 1883 г., стр. 140–141.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Gazette de Liège*, 8-го июня 1883 г.

⁸ *Messenger des Fidèles*, том I, стр. 2–3.

⁹ Помимо журнала, распространению влияния Литургии должно было содействовать, по мысли ван Калоена, основание им «монастырской школы» Маредсу. Он хотел, чтобы в этой школе, задуманной на манер старых монастырских школ, основой нравственного воспитания был семейный дух, дух простоты и прямоты, и чтобы литургическая жизнь, глубоко переживаемая благодаря близости аббатства, была принципом религиозного воспитания. Отметим также, что о Геранже, который поручил монахиням св. Цецилии Солемской попечение об образовании молодежи, высказывался, что это служение «могло бы приносить очень большую пользу для славы Божией и для поддержания чистых христианских традиций в семьях». *Déclaration de l'Abbaye de Saint-Cecile, ibid*, стр. 93–94.

¹⁰ "Les expériences d'un travailleur dans le domaine de la littérature chrétienne", доклад, сделанный в Лувене 6 февраля 1900 г., стр. 2–3 (выдержка из *Revue d'Histoire ecclésiastique* т. I).

¹¹ *Ibid*, стр. 8.

¹² *L'idéal monastique et la vie chrétienne de la premiers jours*. Coll. Pax, т. III, 1931, стр. 99–101.

¹³ *Ibid*, стр. 6. — Имеется в виду, прежде всего, D. B. Wolff.

¹⁴ *Ibid*, стр. 99–100.

VII. Происхождение литургического движения в Бельгии

¹⁵ *Ibid*, стр. 100.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁷ *Ibid*, стр. 102–103.

¹⁸ См., например, Dom Wolter, *Praecipua Elementa*, стр. 113.

¹⁹ *L'idéal monastique*, стр. 97.

²⁰ «Un nouveau monument liturgique» // *Revue bénédictine*, V (1888), стр. 328.

²¹ «L'action liturgique en Tchécoslovaquie» // *QLP*, XV (1930), стр. 373.

²² «Le mouvenent liturgique en Espagne» // *QLP*, *ibid*, стр. 334.

²³ *Le Piété de L'Église*, 1914, стр. 17.



ГЛАВА VIII

ЦЕРКОВНАЯ МУЗЫКА И ГРИГОРИАНСКОЕ ПЕНИЕ

Мнение литургистов XIX века о церковной музыке. — Упадок сакральной музыки в эту эпоху. — Стремление к реформе. — Искажения григорианского хорала. — Отец Ламбийот и антифонарий св. Григория.

Усилия о. Вольтера и о. Заутера в деле реформы григорианского пения в Германии. — Allgemeine Sâcilienverein. — Издания Пюстета в Регенсбурге.

Нехватка качественных нотных книг для монастырей. — О. Потье и новые книги. — Конгресс в Арецо. — Poleмика вокруг регенсбургских изданий. — Вмешательство Конгрегации обрядов. — Григорианские песнопения о. Потье и Музыкальная палеография о. Мокеро.

Наплыв литературы по средневековой монодии. — Важность реформы григорианского хорала для литургического движения.

Литургия — это место встречи всех искусств.

Упадок традиционного духа христианства неизбежно влечет за собой упадок религиозных искусств. Подъем этого духа и возвращение его к истокам непременно означает и возрождение в области искусств. О. Геранже предчувствовал, что литургическая реформа во Франции приведет к подъему всех религиозных искусств¹. Но восстановление традиционной архитектуры и священных облачений, по его мнению, бесполезно, если не будет восстановлено в его древней красоте то пение, которое он называл «естественным выражением желания и воздыханий Невесты², душою католического храма»³.

О. Заутер, развивая эту мысль, говорил: «Среди различных сторон богослужения, таких как обряды, витражи, росписи и т.д., церковное пение играет самую почетную, самую высокую роль, роль словесного служения... В приношении Жертвы оно становится словом животворящим, в причащении Жертвы — собеседованием между Богом и его народом»⁴.

Теоретики литургической молитвы XIX века, разрабатывая богословие гимнодии, мистику пения, начала которых они нашли у древних авторов, указали на высокое значение псалмопения, единоприродного ангельскому славословию. Здесь мы опять встречаемся с «трансцендентной экклезиологией». Через средневековых авторов, таких как св. Гертруда и св. Мехтильда, они восходили

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

к первохристианской литературе, прежде всего, к Оригену, мистические теории которого о пении гимнов и псалмов нам великолепно напомнил несколько лет назад Е. Петерсон в своем маленьком труде, где эрудиция соседствует с интуитивным озарением — в *Книге Ангелов*⁵. Церковное пение священо, поскольку оно участвует в освящении Святых Тайн. Следовательно, функции певчего в Церкви также священны. Между церковным пением и концертом — огромная разница, отделяющая священное от мирского, и сочетать их или смешивать между собой было бы профанацией. Но, увы, эта очевидная профанация происходила уже на протяжении двух веков. Вопиющие злоупотребления резали глаза многим церковным деятелям, но попытки их устранить были слишком нерешительны и не увенчивались успехом. Беда заключалась не только в том, что концерт проник в храм, но еще и в том, что в угоду ему было искажено древнее пение: чтобы ласкать слух мирских людей или, по крайней мере, меньше его шокировать, стремились смягчить архаический характер древних мелодий, упрощая их мелизмы и искажая их тональность. Это отмечал в своем музыкальном словаре еще Жан-Жак Руссо: «Нет ничего более уродливого, — говорил он, — чем григорианское пение, переделанное на современный лад, подслащенное нашими музыкальными украшениями и подогнанное под наши тональности, — словно

нашу систему гармонизации можно сочетать с системой древних тонов, основанной на совершенно иных принципах»⁶. Это было не только погрешностью с точки зрения эстетического и духовного вкуса; это было очевидным заблуждением, с простой научной точки зрения.

Реформа церковной музыки была грандиозным трудом XIX века. Потребовалось бы много томов, чтобы осветить все ее перипетии. Ею занимались почти повсеместно во всех странах, с тех пор, как романтизм и традиционализм распространили свои новаторские идеи. Как церковная музыка вообще, так и само григорианское пение пришли в первой половине XIX века в состояние подлинного упадка. Концерт заполнил собою церковные обряды и наложил на них свой отпечаток. Просвещение певчих, очищение материала, вкуса и стиля было столь же необходимо, как исследование истинной традиции и редакция певческих книг. Обмирщение церковного пения было столь глубоко, что даже элита долгое время не замечала его неуместность. Церковь не переставала издавать постановления, предписывающие возвращение к более здоровым принципам, но они практически всегда оставались на бумаге. Только литургическому движению мало-помалу удалось преодолеть все препятствия, но ценой каких усилий! Ситуация улучшилась заметным образом не ранее, чем сменилось несколько поколений

певцов и слушателей⁷.

О злоупотреблениях театральностью в храме можно было бы говорить бесконечно. Этими отклонениями особенно прославилась Италия, родина бельканто и пышной симфонической музыки. Одного из ведущих реформаторов этой страны, Гаспара Спонтини, в 1840 году привело в ужас погребение, на котором оркестр решил сыграть увертюру из «Альцесты» Глюка⁸. Сорок лет спустя, в 1884 году, Конгрегация обрядов запретила «использовать в храме какие бы то ни было, даже малейшие, музыкальные заимствования или реминисценции из театральных произведений и танцев, таких как польки, вальсы, мазурки, менуэты, шотландки, варшавянки, кадрили, галопы, контрдансы, литовки, из народных любовных и шуточных песен, романсов и т.д.», а также употреблять в церквах «слишком шумные музыкальные инструменты, вроде барабанов, цимбал и т.п., балаганные инструменты, клавесины, фортепьяно и проч.»⁹. Этот декрет был принят после Конгресса в Ареццо, по предложению молодого итальянского священника о. Амелли, который председательствовал на заседаниях в Ареццо и позже стал монахом в Монте-Кассино. Как видно, предстояло сделать еще многое. Требовалось не только изгнать из церкви оркестровые инструменты, но и усовершенствовать органы, которые были в жалком состоянии, а для этого нужно было преодолеть сопротивление

их производителей и публики¹⁰. Мы не можем подробно останавливаться на рассмотрении этой борьбы против вторжения мирской стихии в храм и ограничимся здесь только вопросом григорианского пения.

Этот вопрос витал в воздухе. Многие археологи и многие духовные лица, включая самого о. Геранже, уже пытались привлечь к нему внимание общественности. В научном плане его впервые сформулировал директор Брюссельской консерватории музыковед Ф. Ж. Фетис. В 1842 году в одном из своих трудов он обратил внимание на многочисленные искажения григорианского пения: «Начиная с того дня, — говорит о. Леклерк, — когда была заявлена эта совершенно новая тема, она сразу была горячо воспринята и порожденная ею дискуссия вылилась в ожесточенный спор. Во Франции и в Бельгии было опубликовано множество статей, причем увлеченность здесь порой заменяла компетентность, а порой дело не обходилось и без честолюбивых или корыстных соображений»¹¹.

Иезуит отец Ламбийот может считаться ветераном этой полемики. Вокруг его фигуры группировались соратники и противники, позиции которых сталкивались между собой, из-за недостатка исторических знаний порождавшие ужасную путаницу. «Больше пятнадцати лет царствовала полнейшая анархия, в результате чего в Малине, Дижоне, Реймсе, Камбре, Ренне и Дине появлялись

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

совершенно разномастные книги по церковному пению, все из которых более или менее произвольно удалялись от подлинной цели»¹².

Предполагалось, что григорианское пение можно восстановить в его первоначальной чистоте, если удастся отыскать пропавший антифонарий св. Григория. Отец Ламбийот взялся за это дело; он думал найти его среди Санкт-Галленских манускриптов. Но его гипотеза не подтвердилась, и дебаты вернулись на круги своя¹³.

О. Геранже, который больше, чем кто-либо, был практически заинтересован в реставрации григорианского пения, внимательно следил за этими исследованиями и полемиками. К нему обращались с разных сторон за разъяснениями по этой теме. Поэтому с 1856 года он стал поощрять одного из своих монахов, о. Павла Жосьона, к серьезным изысканиям. На протяжении многих лет Жосьон объездил множество библиотек в поисках певческих рукописей древней нотации. В результате этих долгих трудов, при помощи Жозефа Потье, он установил, что «все песнопения григорианского репертуара полностью уцелели, очень часто нота за нотой, группа за группой, причем не только в манускриптах, составленных до XVI века, но даже и в печатных книгах, изданных до литургической революции двух последних веков»¹⁴.

Усилия солемских монахов, направленные на григорианскую реставрацию и подхваченные

со временем многими другими, продолжались без перерыва и породили ценные сочинения, о которых пойдет речь далее.

* * *

В Германии, как и в других местах, различные епархиальные соборы настойчиво проводили в жизнь реформу церковной музыки, в особенности около 1860 года¹⁵. В 1865 году, сразу после восстановления Бейрона, о. Бенедикт Заутер, с помощью своего игумена о. Мавра Вольтера, выпустил небольшой труд, посвященный вопросу общего церковного пения, о котором мы уже несколько раз упоминали. Он был посвящен немецкому епископату и произвел большое впечатление на публику¹⁶. Еще спустя долгое время об этом труде говорили как о «великолепном путеводителе для всех, кто причастен к литургической реформе»¹⁷. О. Заутер, чрезвычайно одаренный музыкально, во время своего послушания в Солеме впитывал, как губка, уроки о. Потье, который был тогда в самом разгаре своих исследований. Мемуары, относящиеся к этой эпохе, сообщают нам, что юный бейронский послушник «со всем энтузиазмом своей горячей и поэтической души воспринимал уроки молодого преподавателя и, вернувшись в Германию после окончания своего послушничества, для распространения этого благовестия, выпустил маленький томик, оза-

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

главленный *Хорал и Литургия*, который может служить лучшей похвалой как его автору, так и вдохновившему его учителю»¹⁸. Этот малый труд объемом около сотни страниц содержал не только принципы исполнения древней музыки, но, как мы уже отмечали, и развитие идей о Геранже о богослужении и, в частности, о связи Литургии с пением, — эту мысль молодой немецкий монах усвоил превосходно.

* * *

В результате, верующие Германии пожелали объединить усилия для усовершенствования церковной музыки. Немного ранее Ватиканского собора, на конгрессе в Бамберге 1868 г., все григорианские ассоциации Германии, Австрии и Швейцарии объединились в одну немецкоязычную группу. Она получила название *Allgemeiner Cäcilienverein* и была одобрена грамотой Пия IX. К этому времени регенсбургский издатель Пюстет, по предложению папы, взял на себя тяжелую обязанность подготовить официальное издание Обихода церковного пения, следуя так называемому медичийскому изданию Павла V; ему помогали в этом начинании два председателя *Cäcilienverein*, Ф. Кс. Витт и Ф. Кс. Хаберль. Издание этого Обихода было одобрено Священной конгрегацией обрядов и было удостоено похвальной грамоты Пия IX в 1873 году¹⁹.



Важно подчеркнуть факт — весьма странный для эпохи, столь насыщенной многоголосием, — возвращения солемских и бейронских монахов к чистоте григорианской монодии. Все монастыри, пережившие Революцию, придерживались обычной петью современные полифонические мессы, дополняя их мотетами в том же стиле. Желание вернуться к григорианской линии казалось ужасным архаизмом. Кроме того, для большинства музыкантов это означало обречь себя на жизнь, лишенную красоты. Древние мелодии были тогда так изуродованы и исполнялись так плохо, что слушать их было сущим наказанием. Необходима была реставрация в самой монашеской среде. Правда, там, где одnogолосный хорал сочетался с полифонической музыкой, уши не были столь чувствительны, и можно было довольствоваться менее чистым музыкальным текстом: слушатели просто запасались терпением и в награду утешались, когда наступал черед контрапункта мастеров, а то и блистательных гармоний концерта. Но восстановление чистой монодии повлекло бы за собой важные последствия: музыкальный вкус пуристов уже не вынес бы изъянов слащавого мидичийского издания; слух, приученный к логике диатонических интервалов, мгновенно различал бы всякое чужеродное звучание.

Мы говорили о поощряемых о. Геранже трудах

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

о. Жосьона и о. Потье, направленных на практические и эстетические потребности его монастыря — а именно, на потребность в нотных книгах, достойных божественного славословия. При основании Солема, его насельники оказались в серьезном затруднении. «Имелось некоторое число дижонских богослужебных сборников, были книги из эйнзидельнской типографии, несколько изданий XVII века, наконец, толстые ин-фолио, объем которых удерживал их на клиросе покоящимися на своих аналоях. Эту коллекцию дополняли пять-шесть рукописных листков, содержащих местные монастырские службы»²⁰. Подвигая своих монахов заполнить эту лакуну, о. Геранже, интерес которого к пению был не так мал, предпринял, сам того не сознавая, подлинную реформу григорианского пения. «Он, реставратор римской Литургии во Франции, — писали о нем, — через своих чад, которым он указывал путь, оказался также реставратором римского пения для всей Церкви»²¹.

Труды о. Потье по подготовке новых богослужебных изданий уже успели далеко продвинуться, и *Liber gradualis* (Обиход) был уже в печати, когда состоялся Конгресс в Ареццо, на родине знаменитого монаха Гвидо Аретинского*. Встреча цените-

* Guido Aretinus (ок. 990 — ок. 1050) — один из крупнейших теоретиков музыки средних веков. Создал

лей древней церковной музыки была приурочена к торжествам в честь этого деятеля в сентябре 1882 г. Отовсюду съехались музыковеды и специалисты по григорианскому хоралу. Италия на удивление одушевленно подхватила идею возвращения к древним традициям²². В Ареццо была разработана программа изучения модальности, ритма и традиционной нотации григорианского пения²³. Регенсбургские издания Пюстета уже не казались для этого пригодными, и это вновь убедительно аргументировали французские бенедиктинцы²⁴. Над регенсбургскими книгами нависла угроза кануть в Лету, и щедрые издатели, которые пошли на значительные затраты для этого начинания, обосновано опасались краха всего мероприятия. Поэтому их главный защитник доктор Хаберль добился того, что Конгрегация обрядов вновь провозгласила издания Пюстета официальными изданиями.

четырёхлинейный нотный стан и ключ, ввел используемые доныне слоговые обозначения нот (на основе акростиха к Иоанну Крестителю). — *Прим. ред.*

В древности Западная Церковь пользовалась невменной системой записи, родственной невменной нотации византийского и древнерусского распевова. Начиная с X в., эта система постепенно трансформировалась, составив основу современной линейной нотации. — *Прим. ред.*

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

Между солемским и немецким направлениями разгорелась нешуточная борьба²⁵. Тем не менее, исследования мало-помалу продвигались вперед, проливая все больше света на методологию исследований. От декрета к декрету Святой Престол все яснее проявлял желание стать на новый путь и оказывал поощрение солемской линии. К концу понтификата Льва XIII книги фирмы Пюстет уже успели в основном разойтись, и 17 мая 1901 года Папа, в бреве *Nos quidem*, адресованном аббату Солема, напомнив о своем поощрении о. Потье, решительно поддержал французскую обитель²⁶.

Этот бреве явился триумфом. Он породил знаменитый римский журнал *Rassegna Gregoriana* («Григорианское обозрение»). «Программа этого журнала, — писали редакторы в его первых выпусках, — была вдохновлена грамотой *Nos quidem* Его Святейшества Льва XIII, посланной 17 мая 1901 года аббату Солема, и заключалась в том, чтобы посредством качественных исследований распространять знание о почтенных григорианских песнопениях, традиционных для Римской Церкви, и прививать любовь к ним». Хотя основным его предметом было именно григорианское пение, журнал культивировал «с равной любовью различные литургические дисциплины, поскольку бытование и понимание григорианских гимнов целиком зависит от богослужения». Основанный в январе 1902 года, он на протяжении многих лет

оставался лучшим литургическим журналом, и, во многом способствуя развитию ряда смежных наук, воспитал ряд ценных сотрудников²⁷. В ответ на издание *Григорианских песнопений* о. Потье (1880), сторонники издания Пюстета попытались поставить доводы своих противников под сомнение. Один из последователей о. Потье — о. Андрэ Мокеро — произвел палеографический пересмотр произведений григорианского репертуара и опубликовал свои доказательства в монументальном труде *Музыкальная палеография*, первый выпуск которого появился в 1889 году. «Уклоняясь от схватки на территории противника, — писал о. М. Саблейроль, — он начал борьбу в сфере, где твердо чувствовал почву под ногами, — в сфере науки и искусства. Победа была полной. Под мощным и метким артобстрелом *Музыкальной палеографии* регенсбургская крепость наконец пала»²⁸. По истечении срока монопольных прав Пюстета на издание литургических книг, они не были возобновлены.

Цель *Музыкальной палеографии* была обозначена о. Мокеро следующим образом: «Ознакомить читателей с репертуаром литургических песнопений разных эпох во всем его объеме и во всех его формах — такова, следовательно, будет особая цель наших изданий. Мы уверены, что это вернейшее и надежнейшее средство положить конец колебаниям, предубеждениям и скептицизму.

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

Каждый сможет с полным знанием дела, на основе рукописных материалов, проверить методы и выводы современных знатоков. Те, кто отрицали возможность расшифровать чисто невматические обозначения или имели сомнения на этот счет, при помощи подготовленных нами нотных азбук и руководств смогут, путем сравнительного метода, самостоятельно прочесть древние мелодии и, в согласии с археологами [т.е историками], восстановить подлинный текст фразы за фразой, невма за невмой, нота за нотой». Далее о. Мокеро объяснял, как можно восстановить традиционные правила исполнения, обращаясь «к самим мелодиям, к структуре григорианской фразы, к группировке нот, к чертам и дополнительным знакам, которые хорошо сохранились в некоторых семействах манускриптов»²⁹. Таким образом, были выдвинуты принципы ритмической реставрации, по поводу которых велось так много споров и с которыми еще и теперь не все согласны.

* * *

Все эти факты невозможно было обойти стороной, поскольку они входят в историю литургического движения. Размах этой полемики о григорианском пении в значительной мере объясняется тем, что речь шла о переиздании официальных книг Римской Церкви, в котором вся она была заинтересована. На протяжении первой половины

XIX века движение о. Геранже вызвало волнение в епархиях Франции и внутри епископских куриЙ, которые отвечали за свои особые литургические книги. В решении вопроса о григорианском пении приняла участие сама Конгрегация обрядов, которая своими апробациями и своими декретами должна была выносить решения и разрешать разногласия. Это и породило значительные дебаты во всех частях Европы.

Вокруг этой проблемы были пролиты реки чернил. Относящаяся к ней библиография превосходит всякие пределы: в изобилии появлялись и действительно ценные сочинения, и различные наброски, и памфлеты, и страстные выпады. Борьба велась на всех уровнях: клирики и музыковеды, люди творческого и технического склада, ученые и невежды соперничали между собой в защите и нападениях. В итоге, плодом этих дебатов стали прекрасные современные ватиканские издания, памятник понтификата Пия X.

Григорианская литература сделалась столь обширной и приобрела настолько определенный профиль, что ее методологию вполне можно рассматривать как отдельную дисциплину. Мы даже не надеемся перечислить здесь все специальные журналы — из которых многие носят название *Musica sacra* (Регенсбург, Милан, Малин), — появившиеся в XIX веке в целях распространения церковного пения.

Несомненно, вопрос о григорианском пении является одним из самых важных в литургическом движении. Когда-нибудь он станет одним из самых могучих его двигателей. В нем наиболее ярко выражается — и выражалась — привязанность народа к церковным обрядам: именно в пении состоит участие мирян в священнодействиях Литургии; по сути, это и есть их служение. Его влияние на верующих огромно, и все, кому доводилось организовывать литургическую жизнь на приходах, в колледжах и институтах, могут подтвердить, что первый способ заинтересовать большое число верующих в богослужении — это заставить их петь. Коллективное пение захватывает дух, окрыляет сердца, заставляя их биться в унисон, и возводит умы к горнему миру, куда должна их увлечь Литургия.

Возрождение григорианского пения, столь продвинувшееся за последние годы XIX века, подготовило почву для народного литургического движения, которое развилось уже в следующем веке. Похоже, оно было послано Провидением как орудие популяризации этого движения. При Пии X, связь Литургии с григорианским пением послужила залогом развития обоих явлений, и выдающийся понтифик придал этому возрождению опору и силу Апостольского Престола.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Inst.*, т. II, стр. 628 ff.

² *Ibid.*, т. I, стр. XII.

³ *Ibid.*, т. II, стр. 630.

⁴ *Le Plain-chant et la liturgie*, стр. 19.

⁵ *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, Hegner, 1935.

⁶ Т. II., стр. 96. — Ср. *Inst.*, т. II, стр. 383.

⁷ См. F. Romita, *Jus musicae liturgicae*, 1936, *passim*.

⁸ *Ibid.*, стр. 101, прим. 1. «Каждый человек, хоть немного наделенный тонкостью чувств, — писал некогда Эдгар Тинель по поводу этого периода, — к какому религиозному вероисповеданию он бы ни принадлежал, не может не ощутить от этого эстетического отвращения. Неопровержимые свидетельства изобилуют. Можно было бы написать целый том строгих, но обоснованных размышлений относительно этого положения вещей, начиная с Хорона, который называл мессы своего времени операми на латыни, до Ипполита Тэна, который после свадебной мессы воскликнул: «Прекрасная опера! Похоже на пятый акт *Роберта-Дьявола*, только в *Роберте-Дьяволе* больше набожности» (“Pie X et la Musique sacrée” // *Musica Sacra*, Malin, XVII, 1908–09, с. 19–27). См. D. A. Stoelen, «La Papauté et la renouveau liturgique au début du XXe siècle» // *Tu es Petrus* (G. Jacquemet, энциклопедия), 1934, стр. 782.

⁹ Декрет от 21 сентября 1884 г. См. L. Bottazzo, *Memorie storiche sulla Riforma della musica sacra in Italia*. Padoue, 1926 г. см. «La réforme de la musique sacrée en Italie» // *Revue lit. et monast.*, XII (1927), стр. 131.

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

¹⁰ G. Bottazzo, *ibid.*

¹¹ D. H. Leclercq, «Lambillotte (Louis)» // *DAL*, т. VIII, кол. 1076.

¹² F. — X. Fétis, *Biographie Universelle des Musiciens*, т. V (1883), стр. 178–180, и предисловие, стр. XXVI ff. См. D. H. Leclercq, *ibid.*, кол. 1076.

¹³ Несколько позже разгорелся спор по поводу атрибуции григорианского пения св. Григорию Великому между F. A. Gevaert (*Les origins du chant liturgique dans l'Église latine*, 1890) и D. G. Morin (“Les vereitables origins du chant grégorien” // *Rev. bénéd.* VII (1890) ff.) Статьи, переизданные в виде отдельной книги.

¹⁴ Dom Joseph Pothier, *Les mélodies grégoriennes*, Tournai, 1881, стр. IV. О началах григорианской реставрации в Солеме см. статьи D. Cagin «L'oeuvre liturgique de Solesmes», D. L. David «Comment les mélodies grégoriennes ont été retrouvées» и D. Mocquereau, «L'école gregorienne de Solesmes» // *Rassegna gregoriana*, III (1904), стр. 206 ff., а также книгу каноника Norbert Rousseau, *L'école grégorienne de Solesmes*, Tournai, 1910.

¹⁵ F. Romita, *ibid.*, стр. 108 ff.

¹⁶ Его полное название было *Choral und Liturgie; dem deutschen Episkopaten gewidmet von einem Benediktinermönche des Klosters St. Martin zu Beuron*.

¹⁷ Предисловие издателей ко второму переработанному изданию, 1903 г. (французский перевод, Metz, 1904). Заметим кстати, что в технических деталях о. Заутер ссылается в своем в своем опусе на работы, выпущенные несколькими годами ранее соратником Солема, каноником Gontier du Mans: *Le plain-chant et*

son exécution, продуманный метод исполнения хора, который вызвал восторг о. Геранже. О. Заутер познакомился с этими трудами, а может быть, и с их автором, во время его пребывания в Солеме. См. N. Rousseau, *ibid.*, стр. 11.

¹⁸ D. L. David (по указаниям о. Потье), «Comment les mélodies grégoriennes ont été retrouvées» // *Rassegna Gregoriana*, *ibid.*, стр. 230.

¹⁹ При подготовке антифонария Пюстет пользовался венецианским (1585) и анверским (1611) изданиями. См. P. Wagner, «Choral» // Buchberger, *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, кол. 889. В бреве от 4 августа 1871 года Пий IX объявил материалы изданий Пюстета «подлинными распевами, которые Римская Церковь всегда сохраняла, наиболее соответствующими тем песнопениям, которые, согласно Преданию, были введены в священную Литургию римским первосвятителем св. Григорием Великим». Бреве от 20 января и 14 августа 1871, см. D. A. Stoelen, *ibid.*, стр. 784.

²⁰ D. L. David, *ibid.*, стр. 227.

²¹ D. M. Sablayrolles, «Histoire du chant grégorien» // *Liturgie* (R. Aigren), 1930, стр. 448.

²² Это движение — единственная форма литургического движения в Италии в эту эпоху — возникло в 1877 году. В этом году о. Амелли (1848–1933), имя которого мы уже упоминали, основал миланскую *Musica Sacra*; в 1871–1872 г. он работал в сотрудничестве с о. Лоренцо Перози и другими над подготовкой Конгрессов в Милане и в Ареццо, откуда вышли первые итальянские *Cäcilienverein*. Став монахом, он

VIII. Церковная музыка и григорианское пение

всегда интересовался богослужением и григорианским пением. Другая закономерность: иезуит о. Анджело де Санти (1847–1922), был вызван в 1877 г. Львом XIII в Рим, чтобы работать над реформой церковной музыки. Это он был инициатором торжеств в Риме по поводу юбилея св. Григория в 1891 году и вдохновителем многих итальянских конгрессов, посвященных средневековому хоралу. Став первым директором Понтификальной школы церковной музыки в Риме, он также познал периоды немилости, однако, вышел из испытаний победителем. См. *Civiltà cattolica*, XXIII (1922), т. I, стр. 363.

²³ Любопытный сборник *Lettres sur le congrès d'Arezzo* был опубликован знаменитым голландским специалистом по григорианскому пению, аббатом Лансом, участником заседаний Конгресса (фран. пер. — Paris, Lethielleux, 1883). Ланс комментирует деяния Конгресса достаточно тенденциозно, но передает их в мельчайших деталях. Из его Писем можно узнать подробно обо всех дебатах и понять, какие сильные страсти пришли там в столкновение.

²⁴ Уже в 1878 году Жак Лемман, знаменитый основатель школы сакральной музыки в Милане, жаловался в своем письме ко Льву XIII на плохое состояние изданий по григорианскому пению. Ответ пришел кардиналу Дешам от кардинала Бартолини, префекта Конгрегации обрядов, который, напомнив об официальном статусе изданий Пюстета, высказал следующее: «Согласно обязанностям, порученным мне Его Святейшеством, я убедительно прошу Ваше Высокопреосвя-

щенство доброжелательно предупредить профессора Леммана, что как музыкант он совершенно свободен оказывать предпочтение любым распевам, сколь угодно древним, но как послушный сын Церкви он должен воздерживаться от всяких вопросов, которые противоречили бы духу и намерениям Святого Престола касательно церковного пения». Несколькими годами позже Рим совершенно переменил свое мнение по этому вопросу. Каноник Ван Нуффель, который приводит это письмо и этот эпизод (*Musica Sacra*, Malines, XLI, 1934, стр. 249–250), добавляет: «Для творческого человека, убежденного в благородстве дела, которое он отстаивает, каким был Лемман, ответ Рима не мог не быть тяжелым ударом и тягостным испытанием. Но как умудренный и высокообразованный католик Лемман не забывал закон истории, по которому торжество великих начинаний часто требует времени и пространства».

²⁵ См. F. Romita, *ibid.*, стр. 130.

²⁶ См. эти документы и F. Romita, *ibid.*, стр. 280–281.

²⁷ Среди последних нужно отметить в особенности о. Ильдефонса Шустера, позднее ставшего аббатом монастыря *San Paolo fuori le Mura*, а затем кардиналом-архиепископом Миланским.

²⁸ D. M. Sablayrolles, *ibid.*, стр. 451.

²⁹ Общее введение, том I, стр. 30–31. Основные сотрудники *Paléographie musicale* в эту эпоху, кроме о. Мокеро, — это о. Каброль, о. Потье, о. Кажен, о. Мегре, о. Бейсак, о. де-Пюнье. О. Кажен и о. де-Пюнье стали настоящими светилами в области литургики.

ГЛАВА IX

ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО И ХУДОЖНИКИ

Искусство посттридентского периода; позиция М. Е. Маля и ее изменение. — Искусство и эволюция благочестия. — Средние века и Литургия. —

Насмешки реформаторов над средневековым символизмом. — Решения Тридентского Собора по поводу церковного искусства.

Новый дух в христианском искусстве. — Римское искусство: купола, новые святые, новые культы.

Связь посттридентского искусства с эволюцией благочестия. — Положение церковного искусства в XIX веке. — Готика. — Дюссельдорфская школа. — Священная утварь.

Археологические кружки. — «Возрождение» во Франции, Германии, Англии. — Английская колония в Брюгге: Пьюджин и Бетюн. — Голландия. — Влияние Пьюджина.

Искусство Бейрона. — Его достоинства и недостатки.

*Бenedиктинская облатура и
деятели искусства. — Ж. К. Гюисманс:
его произведения; его влияние.*

В конце своей великолепной трилогии о религиозном искусстве средних веков, первое издание которой относится к 1908 году, Эмиль Маль заявлял, что декреты последней сессии Тридентского Собора (1563 г.) завершили собой эпоху христианского искусства. «После этой даты, — говорил он, — еще будут христианские художники, но уже не будет христианского искусства»¹. Говоря это, он лишь выражал общее мнение, что, начиная с эпохи Возрождения, искусство окончательно секуляризировалось. Но не прошло и двадцати лет, как этот автор отошел от своего первоначального мнения, излагая в своей работе 1932 года *Религиозное искусство после Тридентского Собора* принципы христианского искусства этой эпохи и признавая, вопреки своим прежним заявлениям, что творческие замыслы художников были тогда столь же религиозны, — и даже апологетичны, — как у их средневековых предшественников. Церковь бдительно следила за тем, чтобы их искусство не выходило из заданного русла. Не порывая полностью с прошлым, художники вводят в свою манеру новые элементы, приспособленные к потребностям, волнениям, тревогам того времени. Эти элементы займут, мало-помалу, первое ме-

IX. Церковное искусство и художники

сто, сообщая, таким образом, искусству новые очертания, существенно разнящиеся от контуров предшествующих веков.

Мы должны немного задержаться на этом факте, казалось бы, не имеющем прямого отношения к нашей теме, — потому что он, как мы увидим, важен для понимания дальнейшей эволюции литургических идей. Оно даст нам возможность непосредственно осязать ее глубокие причины. Богослужение сочетает свойства пластических искусств и искусств движения; да и сами эти искусства являются отзвуком Литургии в народном выражении. Произведения, дошедшие до нас от прошлых веков, отображают религиозную жизнь этой эпохи. Поэтому при внимательном их рассмотрении и сравнении с материалами других эпох можно сделать ценные выводы. «На протяжении веков христианское искусство, — пишет Е. Маль, — было совершенным зеркалом Церкви»².

Литургия, полностью принадлежащая христианской древности, которой жило все средневековье, духовно живописует и ваяет в наших сердцах то же самое, что писали в своих соборах художники XIII века, стараясь в своем искусстве «подражать Богу, сокрывшему глубокий смысл под буквой Св. Писания»³. В основе их художественного языка лежало традиционное понимание Св. Писания, основанное в большей мере на символической диалектике обоих Заветов.

Начало ему положили Христос и Апостолы, и его широко применяли Отцы. Этот метод интерпретации с приходом эпохи Возрождения и поздней схоластики был отодвинут на задний план и стал предметом острого сарказма для первых реформаторов, которые «открыто осмеивали древнюю экзегезу, потешаясь над символической традицией средних веков»⁴. Бесспорно, буйная фантазия XIV века привела к злоупотреблению символизмом как в искусстве, так и в литературе. На протяжении ее истории Церкви не раз доводилось выражать беспокойство в связи с разгулявшимся воображением своих художников. Один из таких кризисов привел к иконоборчеству, после победы над которым на Втором Никейском Соборе в 787 году Церковь мудро провозгласила, что хотя искусство принадлежит художникам, оно должно основываться на святоотеческой традиции, чтобы, по вине фантазии, не впасть во всевозможные отклонения⁵. Латинское средневековье, которое не знало строгих канонов византийской иконографии, конечно, обращалось к собственному воображению в трактовке древних тем, но у его художников, в противоположность творцам нашей эпохи, «воображение никогда не отклонялось от традиционных интерпретаций»⁶. Наоборот, начиная с Тридентского Собора, то ли вопреки новому законодательству, то ли как раз благодаря ему, традиционная интер-

претация христианского искусства в значительной степени утрачивается, уступая место новому искусству, в котором индивидуальное начало будет занимать все большее место.

Ввиду нападок реформаторов Церковь, признавая преувеличения некоторых своих художников, запретила на Тридентском Соборе, «помещать в храмах изображения, содержащие догматические искажения и способные ввести в заблуждение простых людей», и потребовала от художников «избегать всякой нечистоты и вызывающей привлекательности образов». И «для того, чтобы обеспечить соблюдение этих постановлений, Святой Собор запретил также помещать в каком-либо месте, и даже в храмах, не подлежащих посещению правящего архиерея (ординария), какое-либо необычное изображение, разве только если оно будет одобрено епископом»⁷. Вообще говоря, был предписан строгий надзор, но *beneplacitum* [одобрение] ординария являлся новым, простым и удобным критерием. Художники, движимые идеями своего времени, все больше утрачивали понимание прежней традиции, зачастую удовлетворяясь молчаливым «*nihil obstat*» [«ничто не препятствует»], и, кроме того, почти не находя вокруг себя никаких наставников. «С момента Тридентского Собора, — говорит Е. Маль, — Церковь, оставив в тени символический метод, стала отдавать предпочтение буквальному пониманию Ветхого Завета, так что

та экзегеза, которой постоянно, если не исключительно, пользовались Отцы Церкви, в настоящее время вообще неизвестна».

* * *

В каком же направлении будет развиваться это новое посттридентское искусство? Оно последует общему направлению эволюции благочестия этой эпохи, т.е. художники будут становиться, если можно так выразиться, все менее и менее «литургическими», отдаляясь от традиционного духа св. Отцов и средневековья и адаптируя «религиозные сюжеты» к прогрессу искусства и к его новой манере. Взамен символизма древних соборов, взамен таинственно переплетающихся сюжетов, вписанных, согласно чередованию церковных постов и праздников, в структуры витражей и рельефы порталов, создается новый синтез, соответствующий новому духу.

В религиозном искусстве посттридентского периода задавала тон идеология Контрреформации; «Церковь конца XVI века — уже не Церковь средних веков, вселенская властительница умов, и не Церковь эпохи Ренессанса, беспечно отмахивающаяся от приближения катастрофы»⁸. Теперь от Церкви требовалась бдительность по отношению к новым опасностям — прежде всего, к угрозам ереси и нападкам новаторов на католические догматы: папство, чистилище, индульгенции, Ев-

IX. Церковное искусство и художники

харистию, покаяние, почитание Пресвятой Девы и святых, процессы канонизации и т.д. С другой стороны, эта эпоха — эпоха множества мучеников и исповедников веры — жертв Реформации, эпоха миссии в заморских странах: Индии, Бразилии, Японии. Новые ордена, в которых реформы породили чудесные плоды святости, и новые проявления божественного в душе святых, создали, так сказать, современную мистику. Эти религиозные ценности находят свое выражение в архитектуре, живописи, скульптуре. Как заметил в 1927 году Л. Жилле, вдохновляясь исследованиями М. Маля, искусство Контрреформации — это «искусство воинствующее, чтобы не сказать военное, своего рода искусство войны, предназначенное противостоять схизме и ереси в христианском мире»⁹.

Главным отличительным признаком этого искусства является его римское происхождение: «Все было задумано в Риме; нужно перенестись в Рим, чтобы понять истоки этого движения и охватить его в его целом»¹⁰. Архитектура Браманте, Микеланджело и особенно Бернини с его величественными колоннадами на площади св. Петра перед базиликой и Ватиканом являют собой некий апофеоз папства. Значительное влияние на церковное зодчество всей Европы и Нового Света оказали многочисленные копии церкви во святое имя Иисуса (Иль-Джезу) архитектора Виньола. На протяжении ста лет только и будут, что строить

купола, которые станут, таким образом, символом католического искусства¹¹. В качестве источника аллегорий, вдохновлявших живопись барокко, Е. Маль указал *Иконологию* Чезере Рипа — своеобразный ключ для уразумения загадок декоративного искусства этой эпохи.

В нишах новых соборов можно заметить множество новых святых. Кроме четырех Евангелистов, старые святые появляются редко; изображаются основатели орденов, «штаб генералов, ведущих войну против ереси»¹².

Изображение обнаженного тела, которым злоупотребляло Возрождение, строго запрещено. Зато появляются мертвые головы: их можно видеть на всех сюжетах, изображающих смерть, и на всех могилах. С другой стороны, в ответ на рациональную сухость протестантизма «Церковь стремится вызвать чувство нежности через культ Святого Детства и почитание Девы, укрепляет семью посредством культа св. Иосифа, поощряет почитание святых Ангелов хранителей»¹³. Если аллегории — особенно аллегории добродетелей и пороков — остаются в силе, то параллелизм и диалектика двух Заветов оказываются на грани исчезновения; от нее сохраняются лишь некоторые большие классические типы¹⁴. Искусство больше не созерцает Таинств, — оно их только защищает. Утратив богословский и мистический характер, оно становится исключительно апологетическим.



Вся эта новая реформа искусства явно воплощает новый дух. Беглого обзора, сделанного нами, уже достаточно, чтобы в этом убедиться. В нем можно найти все элементы современного благочестия, явно уклоняющегося от благочестия средних веков, построенного вокруг Литургии. В Церкви возник новый тип благочестия; это не только вырождение древнего благочестия, но и попытка создать новые контуры и придать им полную форму. Так, все более выходит из употребления старая манера. Пасхальные триденствия*, месяц Марии**, месяц св. Иосифа, девятидневные молебствия (новены), молитвы новым святым, почитание Св. Даров, крестные процессии и т.д. занимают все более значительное место и создают новый тип религиозной литературы. Важнейшие литургические практики сохраняют обязательный формальный и учительный характер, но уже не составляют сердцевину благочестия.

Ничто не может продемонстрировать разницу между благочестием древним и благочестием современным так, как история искусства начиная

* *Triduum* — в католической традиции, три дня перед праздником Пасхи, начиная с Великого четверга. — Прим. ред.

** Традиция посвящать месяц май Пресвятой Деве возникла в XIII в. в Испании. — Прим. ред.

с эпохи Возрождения. Ничто, как она, не может лучше нам дать понять, что представляет собой «литургическое движение»: возвращение к мышлению древних в борьбе с обмельчанием веры, не способной найти себе сытную пищу в элементах современного благочестия, — элементах, по сути дела, вторичных и случайных.

Тотчас после Революции романтизм затосковал по руинам средневековья, а традиционализм деятельно обратился к ним. Реакция против секуляризма была так сильна во всех странах, что ненависть вызывало все, связанное с ним. Эпоха Возрождения, возврат к языческим формам архитектуры, вся живопись, начиная с XVII века, для многих стали объектами суровых обличений в адрес недавнего прошлого. Средние века стали предметом бурного увлечения, появилось желание во что бы то ни стало вернуться к готическим архитектурным формам, но, увы, секреты этого зодчества были утеряны. Так что результаты этого увлечения — первые, по крайней мере, — оказались весьма жалкими. Некоторые стали строить в стиле Возрождения, другие — реставрировать романский стиль. Пьюджин назвал этот поток новых конструкций «карнавалом архитектуры». «Никогда, — говорил Л. Жилле, — так остро не ощущалось отсутствие директив, идей, всего того, что называется в искусстве „школой“»¹⁵. Этот маразм царствовал в эпоху, когда писал о. Геранже, эпоху,

IX. Церковное искусство и художники

от которой нам остались сооружения, лишенные всякого стиля и вкуса, еще и донныне изобилующие в наших краях. Эта плачевная эклектика, которую Гюисманс называл «ужасающим аппетитом безобразия, позорящего Церковь», доминировала в искусстве на протяжении всего XIX в.¹⁶

Протест против нее впервые заявил о себе в середине XIX века. Требовалось, по выражению кардинала Уайзмэна, «восстановить в Европе вкус к христианскому искусству»¹⁷. Немецкие художники Дюссельдорфской школы, вслед за Овербеком, стремились возродить церковную живопись, пришедшую в заметный упадок¹⁸. О. Геранже во втором томе своих *Литургических институций* говорил об этих первых усилиях: «Эта историческая и художественная реакция ведет к восстановлению традиций церковной архитектуры, утвари алтаря, строго церковных типов католической скульптуры и живописи; отсюда остается сделать лишь шаг, чтобы вернуться к нашим древним обрядам, вековым песнопениям и григорианским формулам»¹⁹. Это было то время, когда начинал распространять свои идеи Пьюджин, а о. Геранже с надеждой взирал на реставрацию древней архитектуры. Особенно строго он относился к церковным облачениям, присоединяясь к саркастическим отзывам английского архитектора по поводу риз, смахивающих на «чехлы для скрипок». Церковное облачение, которое еще в XV веке

действительно было широким и величественным, с наступлением эпохи Возрождения начало приходить в упадок. Мало-помалу его стали укорачивать и обуживать; зато все внушительнее становились накрахмаленные головные уборы, на которых среди позолоты и тяжелых украшений красовались расшитые кресты и фигуры святых, одетых по последней моде Ренессанса. «С конца XVIII в. — пишет о. Рулен, — литургическое одеяние перестало быть подлинным одеянием и свелось к парадному украшению, к суровой и унижительно бедной видимости облачения»²⁰. «О. Геранже был первым, кто начал восстанавливать широкие ризы в своем монастыре, и оттуда они перешли ко всем его подражателям»²¹. Восемьдесят лет тому назад это, несомненно, означало плыть против течения, ведь все знают, насколько непросто вносить подобные изменения в нашей духовной среде, столь щепетильной, когда дело касается облачения.

* * *

В XIX веке движение археологической реконструкции проявилось почти во всех странах. Оно оказало значительное влияние на подъем религиозного искусства. Романы Вальтера Скотта, переведенные на все языки, возвратили буржуазному обществу вкус к прошлому, и, вероятно, сыграли известную роль в создании многочисленных кружков. Во Франции Виктор Гюго своим зна-

IX. Церковное искусство и художники

менитым романом воскресил восхищение перед Собором Парижской Богоматери и готическим стилем вообще. Монталамбер, исследовавший христианское средневековое искусство, Роо де Флери, изучавший трактовку Евангелия, Пресвятой Девы и Литургии в искусстве, Дидро, Ляссу, Виолле ле Дюк²² много сделали для восстановления христианского вкуса. У этих авторов всегда на устах средневековье; они превозносят и проповедуют средневековое искусство во всех его аспектах, и противопоставляют как совершенный образец произведениям эпох более поздних, в которых они усматривают лишь влияние неоязычества.

Подобное движение возникло и в других странах. В то время как в Англии последователи Овербека, увлеченные XIV веком, создали кружок прерафаэлитов, широко известный благодаря одноименной группе английских художников, идеологом которых был критик Рёскин, в Германии Райхеншпергер добился достройки Кельнского собора и опубликовал свой влиятельный манифест о готике XIX века²³.

Мы уже говорили об Англии и о Пьюджине, который превзошел всех в деле возрождения религиозной архитектуры. Никакой художник не был для своего времени апостолом в такой мере, как он. Райхеншпергер называет его «глашатаем борьбы за христианское искусство»²⁴; Пьюджин, который прожил всего сорок лет, успел развернуть

деятельность необыкновенного масштаба и как архитектор, и как писатель и публицист.

Благодаря английской колонии в Брюгге, с которой общался Пьюджин, его влияние распространилось также и в Бельгии. Один из его поклонников и учеников, принадлежавших к этой колонии, Т. Г. Кинг, издал знаменитый труд своего учителя «Об истинных принципах стрельчатой, или христианской, архитектуры, с замечаниями об их возрождении в настоящее время», с приложением чертежей. Этот том, переведенный на французский язык Леброки, был опубликован в Брюгге в 1850 году. Вокруг этой колонии во Фландрии сформировалась целая школа. Среди фламандских архитекторов, наиболее тесно связанных с ней, следует, прежде всего, упомянуть имя барона Ж. Бетюна, если не создателя, то вдохновителя Школ св. Луки в Бельгии. Это он построил аббатство Маредсу, планом которого вполне мог послужить «один из проектов монастырских церквей из альбомов Пьюджина, учеником и другом которого был Бетюн»²⁵.

Голландия, прежде чем стать в XX веке одной из передовых стран в архитектуре и литургическом искусстве, также пережила свое «готическое возрождение» (*Gothic Revival*). Нужно упомянуть Ж. Альбердинк-Тима (1820–1889) и в особенности П. Кюиперса (1827–1921), имя которого стало почти синонимом традиции²⁶.

IX. Церковное искусство и художники

Оканчивая свой большой труд о готическом искусстве, Пьюджин призвал «всех католиков, которые искренне желают возвращения христианской Церкви к своему древнему достоинству, с непрестанным усердием трудиться над распространением и применением истинных принципов, стоять на препоне новшествам нашего времени, внедрять в умы нового поколения глубокое преклонение перед великими произведениями средних веков и стремление им подражать»²⁷. Не было ли это одним из манифестов литургического движения? А его ученики, которые в искусстве оставались верными взятому им на себя обязательству, немало содействовали в Святой Церкви возрождению всех ее почтенных традиций.

* * *

Один из самых необыкновенных опытов в литургическом искусстве, — по крайней мере, в церковном искусстве, — был осуществлен в рамках Бейронской школы, примыкающей к школе Овербека. Три немецких художника, ставшие монахами в Бейроне, о. Дидье Ленц и два его соратника, создавали христианское искусство, вдохновляясь иератическим искусством древних египтян, которые одни, по их мнению, знали принципы пропорции и тайну чисел. Сложные и часто туманные теории о. Дидье Ленца породили множество полемик, которые так ничем и не завершились. Этот

бейронский эксперимент, в основном, остался в прошлом, хотя какие-то его отзвуки еще можно встретить на иконах, ювелирных изделиях и т.д. Подлинная бейронская роспись, образцы которой находились в самом Бейроне, в Праге и особенно в Монте-Кассино — до его разрушения — демонстрируют стремление к дематериализации и спиритуализации форм искусства. Такое стремление было совершенно чуждо предшествующей христианской традиции, и основатель Бейроновского монашества о. Мавр Вольтер, знаток и ценитель готики, хотя и поощрял своих художников, вынужден был, однако, часто вмешиваться и даже прибегать к своей власти, чтобы обуздать ревность своих монахов в возрождении египетского искусства²⁸. Бейронское искусство, наряду с противниками, нашло себе и ревностных поклонников, в особенности в Германии и Италии. Некоторые даже рассматривали его как параллель бенедиктинской реставрации григорианского пения²⁹. Результаты того и другого, однако, несравнимы: григорианская реформа, которая брала за основу старую традицию римского пения, распространилась и привилась повсюду; бейронское искусство, которое было, вообще говоря, новшеством, фактически ограничилось несколькими деятелями и породило ограниченное число произведений. Многие ставили ему в упрек то, что оно стремилось к чуждой настоящему творчеству

стереотипности, на манер Византии. Так полагал Гюисманс³⁰, который был мало знаком с византийским искусством и не понимал его истинной ценности. «Школа аббатства Бейрона, — говорил он, — в этом смысле типична. Подчиняя всех художников этого монастыря одинаковым стандартам, руководство убило их талант, желая видеть шаблонные произведения, задуманные по единому образцу»³¹. Отзвук принципов Бейронской школы некоторые видели в творчестве современных художников вроде Мориса Дени и Ж. Девальера, — но, отказываясь от «иссушающей абстракции»³², эти художники держались в рамках «здоровой практики творчества, адресованного общине, живого и братского»³³, что связывает их с традицией литургического искусства.

Искусство Бейрона, наряду с посредственными произведениями, оставило шедевры возвышенного и благородного искусства. Среди художников, которые ему служили, одному в особенности, умершему, увы, слишком молодым, о. Габриэлю Вюгеру, удалось, благодаря исключительному таланту, придать жизнь и христианское величие древней иератической форме, которую хотел воскресить Дидье Ленц. С его смертью застывшие принципы его учителя снова привели к строгому геометрическому их применению. Бейронский кружок опубликовал и кое-какие архитектурные проекты, которые так и не были осуществлены³⁴.

Эти эксперименты показали, насколько трудно механически перенести стиль из одной эпохи в совсем другую. Именно об этом явлении писал зять Мориса Дени, Ал. Сингриа: «Нет ничего столь опасного, как копировать стиль прошлого и применять его к церковному искусству. Это означает преднамеренно изгонять всякую жизнь из храмов ради иератизма, лишённого величия и красоты»³⁵.

* * *

Последний труд, над которым о. Геранже работал перед своей смертью, — это маленькая книжечка, предназначенная возродить среди христиан, живущих в миру, и в особенности среди белого духовенства, подлинный дух Церкви. Этотopus был опубликован в 1875 году преемником о. Геранже, о. Кутюрье, под названием *Церковь, или общество божественного хваления*. Он приглашал набожных христиан, ревнителей культа и Литургии, вступать в орден св. Бенедикта в качестве мирян-облатов, образуя вокруг этого монашеского ордена своего рода ополчение (*milice*), рассеянное в миру, живущее, благодаря Литургии, интенсивной церковной жизнью и распространяющее ее дух среди внешнего мира. Это было возрождением древней институции бенедиктинской облатуры; от Солема оно распространилось и по другим монастырям. В 1877 году это начинание было поддержано Апостольским Престолом. Среди

IX. Церковное искусство и художники

таких облатов и других друзей монастырей были и художники, и литераторы, которые оказывали глубокое влияние на свою культурную среду. Особого внимания среди них заслуживает такой знаменитый и оригинальный ценитель и критик религиозного искусства, как Ж. К. Гюисманс. Основная нить его жизни общеизвестна. Родившись в 1848 году и посвятив себя литературе с 1874 года, он отошел мало-помалу от материализма и, после кризиса религиозных исканий, его аристократичная душа устремилась к поэтическим богатствам великого христианского прошлого. «Господь привел меня в Церковь, — писал он, — пленив меня посредством моей любви к искусству, мистике, Литургии и григорианскому пению»³⁶. Его путь к католицизму описан в его знаменитой трилогии: *В дороге* (*En route*, 1895 г., через три года после обращения), *Собор* (*Le Cathédrale*, 1898 г.) и *Облат* (*L'Oblat*, 1903 г.). Первый из этих трудов, повествуя о его обращении, описывает волнующее открытие Гюисмансом католической мистики. Во втором он с изумительной проникательностью и любовью к деталям рассуждает о средневековом символизме. Его *Собор* был назван «новым *Гением христианства*, но выражающим не только воображение поэта, а и душу христианского художника, и прославляющий целостную красоту христианства, а не только его величие и роскошь»³⁷. Гюисманс прекрасно проник в богословие сред-

невекового христианского искусства и, описывая Шартский собор, которому посвящена эта книга, превосходно изложил это понимание.

В 1898 году Гюисманс решил вступить в бенедиктинскую облатуру. После нескольких посещений Солема и других монастырей он обосновался в Лигуже, проживая на вилле, расположенной неподалеку от монастыря, прилежно посещая богослужения и приобщаясь к монастырской жизни.

Изгнание бенедиктинцев из Лигуже и их отъезд в Бельгию и в Испанию в 1901 году положил конец пребыванию там Гюисманса, который вернулся в Париж, где и умер в 1907 году. Его жизнь в качестве облата, обитель, по соседству с которой он жил, его деятельное участие в литургической жизни церковного года, описаны в его третьем труде *Облат*, который появился лишь в 1903 году.

Оригинальность писателя, его чуткость к фактуре и натуралистическое живописание подробностей не всегда позволяли ему отличить главное от второстепенного в иерархии духовных реалий католического богослужения (или, по крайней мере, выразить это). Да и вообще, Гюисманс смотрит на Литургию взглядом художника, художника-богослова, весьма образованного и эрудированного, даже ученого, — но, тем не менее, его перспектива часто остается односторонней. Как бы то ни было, благодаря его громадному таланту, его глубокой вере и сильной любви к вере

и ее красоте, перо Гюисманса, — или лучше сказать, его кисть, — позволило очень многим прикоснуться к неподражаемому величию христианской Литургии. Он был единственным романистом, если и не единственным литератором своей эпохи, которому удалось выполнить эту миссию.

С этой точки зрения Гюисманс, произведения которого были переведены на многие языки, — один из великих деятелей литургического движения конца XIX века и начала XX. Благодаря прекрасному вкусу и острому языку, он был опасным противником всякого рода уродства в богослужении, которое он беспощадно и справедливо обличал.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *L'Art religieux de la fin du Moyen âge (=FMA)*, 1925, стр. III-495.

² E. Male, *L'Art religieux depuis la fin du concile de Trente (=FCT)*, 1932, стр. 152.

³ E. Male, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France (=XIIIe siècle)*, 1923, стр. 14.

⁴ E. Male, *FMA*, стр. 284.

⁵ DB, № 302–304; см. E. Male, *XIIIe siècle*, стр. 397. [«определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) ..., будут ли они сделаны из красок или (мозаических) плиточек или из какого либо другого вещества, только бы были сделаны при-

личным образом» — Прим. ред.]

⁶ *Ibid*, стр. 33.

⁷ DB № 98 ff. См. E. Male, *FMA*, стр. 485.

⁸ M. Andrieu, *Rev. des Sciences relig.*, XIII (1833), стр. 131.

⁹ L. Gillet, «L'Art chrétien, du XVI^e siècle a nos jours» // *Ecclesia* (Aigrain, энциклопедия), 1927, стр. 654. — «эрудиция и история рождаются из богословских споров: *Анналы* Барония были репликой на *Магдебургские цензуры*, а издание мученических актов (*Acta Sanctorum*) должно было показать протестантам, что святые, к какому бы веку они не принадлежали, никогда не отклонялись от учения Церкви». E. Male, *FCT*, стр. 21.

¹⁰ Gillet, *ibid*, стр. 656.

¹¹ Тип церкви Chiesa del Gesù особенно соответствует современному духу; один неф, откуда с первого же взгляда виден Престол со Св. Дарами, алтарная часть, не отделенная ни амвоном, ни перегородкой, кафедра истины на очень видном месте — все выражает тенденцию к упрощению Литургии.

¹² L. Gillet, *ibid*, стр. 657.

¹³ *Ibid*, стр. 671.

¹⁴ Среди редких примеров сохранения патристической аллегории после Тридентского Собора нужно упомянуть роспись Рубенса в иезуитской церкви Антверпена, от которой, к сожалению, остались лишь эскизы, но которая была «Библией бедных, чередой символических контрапунктов между Ветхим и Новым Заветами». E. Male, *FCT*, стр. 13.

¹⁵ L. Gillet, *ibid*, стр. 675.

IX. Церковное искусство и художники

¹⁶ *Le Cathédrale*, стр. 9.

¹⁷ Цит. по Gouau, *ibid*, т. I, стр. 243.

¹⁸ *Ibid*, стр. 241 ff. «Воспитанный на Библии и Отцах, а также на *Истории религии Иисуса* графа Штольберга», Овербек, под влиянием посттридентского искусства, в Риме перешел из протестантизма в католичество. Позже, правда, он отрицал этот период своего художественного прошлого, но до своего обращения он, будучи воспитан в христианском духе, «с радостью и удивлением находил осуществление своих самых чистых мечтаний в стенах католических храмов». A. Fabre, *Pages d'Art chrétien*, 4 серия, 1913 г., стр. 66. — Пьюджин высоко ценил «современную немецкую школу, которой руководил великий Овербек, <...> заслуживший самые горячие похвалы и почтительное признание за свое усердие в деле возрождения христианского искусства и христианских традиций». Pugin, *ibid*, стр. 108.

¹⁹ *Inst.*, т. II, стр. 628.

²⁰ D. E. Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, 1930, стр. 8.

²¹ *Ibid*, стр. 72 ff.

²² К этим именам нужно прибавить имя Монсеньера Ксавье Барбье де Монто (1830–1901), археологическая эрудиция которого вошла в поговорку. А в Англии Пьюджину последовали Barry и Scott.

²³ Фран. пер. K. Nothomb с предисловием P. de Haulleville, Брюссель, 1807. В Бельгии «письмо Ж. Б. Рюдда о возрождении христианского искусства (1849) подхватило идеи немецкого манифеста Райхеншпергера (1808–1895) и красноречивых воз-

званий графа Монталамбера во Франции», Saintenoy, «L'Architecture» // *Histoire de la Belgique contemporaine*, 1930 г., т. III, стр. 317.

²⁴ Reichensperger, *ibid*, стр. 9–10.

²⁵ *L'Abbaye de Maredsous*, иллюстрированный путеводитель, 1923 г., стр. 22. Этот проект содержится в вышеупомянутом труде Пьюджина, переведенном на французский язык, на второй таблице, после с. 178: «Большое бенедиктинское аббатство с храмом». Бетюн умер в 1874 году. Атмосфера, созданная в Маредсу его архитектурой, среди прочего, вдохновила Гильдебранда де Хемптинн, примаса ордена и аббата этого монастыря, на создание там в начале XX века Школы художественных ремесел. Произведения церковного искусства, вышедшие из этого поныне процветающего заведения, а также из соседнего женского монастыря Маредре, пользуются большим успехом. Преемником Бетюна был каноник Рёйсенс (1833–1903), который основал в 1864 г. кафедру археологии в Лувенском университете — значительный центр исследований древнего искусства. См. *Rev. d'Hist. ecclés.*, V, (1904), стр. 150–152.

²⁶ См. De Jong, *Handboek der Kerkgeschiedenis*, 1932 г., т. III, стр. 226–227.

²⁷ Pugin, *ibid*, стр. 220.

²⁸ См. D. A. Pöllmann, «Maurus Wolters Anteil an der Stilbildung der Beuroner Kunst» // *Maurus Wolter*, pp. III et suiv.

²⁹ D. L. Janssens, *L'Arte della Scuola benedettina di Beuron* // *Arte Cristiana*, Milan, 1913 г., спецвыпуск, стр. 26.

³⁰ *Le Cathédrale*, стр. 307.

IX. Церковное искусство и художники

³¹ *L'Oblat*, стр. 212.

³² L. Gillet, *ibid*, стр. 676. Морис Дени очень интересовался Бейронским искусством. Он написал маленькое введение к французскому переводу *L'Esthétique de Beuron* Д. Д. Ленца (перевод Поля Серюзье), появившееся в *L'Occident*, VI (1904), стр. 201, 247, 291 и том VII (1905), стр. 44 ff.

³³ L. Gillet, *ibid*, стр. 676.

³⁴ См. среди других труд иезуитского ученого Ж. Kreitmaier, *Beuroner Kunst*, 1914 г., таблицы 30 и 31.

³⁵ *La décadence de l'art sacré*, Lausanne, 1917 г., стр. 92.

³⁶ *La Cathédrale*, стр. 382–383.

³⁷ Abbe Broussole, *La Quinzaine*, от 1-го марта 1898 г. Цит. по: А. Mugniez, Предисловие к *Pages catholiques* Гюисманса, 1899 г., стр. 22.



ГЛАВА X
ЛИТУРГИЯ В
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Православная Церковь и жизнь древней Церкви. — Теория «Неба на земле» у древних восточных Отцов: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Николай Кавасила. Та же доктрина в Католической Церкви: чин освящения храма.

Продолжающееся воплощение. — «Цикл» литургического года. — Евхаристия. — «Имя Божие». — Монашество. — Близость взглядов о. Геранже и о. Мавра Вольтера к этим учениям.

*Отображение этого подхода в богословии
и искусстве средних веков.*

*Храм Соломона и Церковь,
символическая связь между ними.*

Недостаток святоотеческого духа в современном православии. — Литургия и экуменизм.

О. Геранже вспоминал, что прежде основания Солема он делился своими идеями с мадам Све-

чиной, которую любил посещать и которая всегда проявляла к нему большой интерес. «Узнав, что это дело задумано ради молитвы и божественного хваления, она заплакала от радости». Как указывает позднейший автор, «перешедшая из православия Софья Свечина тосковала по великой литургической молитве»¹.

В католическом мире уже стало общим местом мнение, что Православная Церковь сохранила литургический дух древней Церкви и что она продолжает им жить, питаясь этим чистейшим источником. Эти несколько страниц о литургическом благочестии в восточно-христианском мире составят, может быть, некое полезное дополнение ко всему сказанному выше.

О «литургическом движении» в Православной Церкви не может быть и речи. Эта Церковь никогда не отходила в своем благочестии от литургического благочестия и всегда оставалась ему верна. Единственным антилитургическим кризисом, который она пережила, было иконоборчество²; но она его полностью преодолела на своих Соборах. Эта всецелая зависимость Православной

* Софья Самойловна Свечина (1782–1857) — широко образованная фрейлина при дворе Павла I, писательница, хозяйка литературного салона в Париже. Обратилась в католицизм и эмигрировала во Францию в 1815 г. под влиянием Жозефа де Местра. — *Прим. ред.*

Церкви и ее благочестия от Литургии и будет предметом настоящей главы.

Одно из древних преданий о христианизации Руси хорошо демонстрирует подход Православной Церкви к богослужению. Великий князь Владимир Киевский, решив креститься, отправил послов в соседние страны для знакомства с различными религиозными традициями, желая сделать осознанный выбор на основании их отчета. Возвратившись к княжескому двору, послы сообщили следующее: «Ходили в [Волжскую] Болгарию, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как безумный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми»³. Князь сделал свои выводы и пригласил византийских миссионеров для Крещения Руси. «Этот рассказ, — говорит о. Сергей Булгаков, — соединяет в себе детскую наивность с высокой дальновидностью. Послам было явлено то, что глубоко присуще Церкви, самая ее сущность: небо на земле»⁴.

Итак, по мысли православных авторов, Церковь — это «Небо на земле», а земное богослужение, наша литургическая молитва — это подлинное проникновение, личное участие в Литургии Неба. Эта идея, корни которой уходят в неоплатоническую философию, впервые встречается у александрийцев и представлена в полном виде у Псевдо-Дионисия.

«Можно, стало быть, — пишет Дионисий, — не обманывающие образы небесного творить и из наименее чтимых частей материи, поскольку и она, получив бытие от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке имеет некий отзвук умственного благолепия, и с их помощью можно быть возводимыми к невещественным архетипам, воспринимая подобия, как сказано, неподобно и одно и то же не одинаково⁵... Невозможно нашему уму возвыситься до этого невещественного подобия небесных иерархий и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему вещественным руководством, понимая, что прекрасные явления — суть отображения невидимого благолепия, и воспринимаемые чувством благоухания — отпечатки распространения умопостигаемого, и материальные светлы — образы

* «Прекрасными явлениями называет украшения священных храмов» (схолия преп. Максима Исповедника) — *Прим. ред.*

невещественного светадаения, и обстоятельные священные поучения — способ свойственного уму насыщения созерцанием... и все иное дано небесным существам надмирно, а нам символически... Наднебесные умы (описаны) в священнописанных сложениях Речений соответственно нашей силе путем уподобления их богообразной священности доступным чувствам образам, чтобы посредством воспринимаемого возвести нас к постигаемому умом и с помощью священнозданных символов — к простым вершинам небесных иерархий»⁶.

Византийские авторы VII века, такие как Максим Исповедник, широко пользовались этой доктриной, и со временем она стала классической в Православной Церкви. В основе византийского богословия Литургии — тот платонический принцип связи между земным и небесным, «видимым» (ората) и «невидимым» (аората), который был разработан Дионисием и, как мы видели, приводил в восторг о. Геранже, Ньюмена и даже Мелера. «Земная Церковь, руководимая нисходящими иерархиями, предстает образом или иконой Церкви небесной, богослужение которой совершается уже без всяких покровов. Наложённые один на другой, как идеальная реальность и ее чистое отражение, они изображают весь космос, состоящий из невидимого и видимого»⁷. Эта идея прослеживается уже в заголовках первых глав *Мистагогии* Максима Исповедника: «Каким образом и как Святая

Церковь есть образ и изображение Бога»; «О том, как и каким образом Святая Церковь есть образ мира, состоящего из сущностей видимых и невидимых»; «О том, как и каким образом Святая Церковь символически изображает человека и сама изображается им как человек», и т.д.⁸

Судя по писаниям другого византийского автора, также много изучаемого в наши дни, Николая Кавасилы, эта теория продолжала жить и в православной мысли XIV века. Идея о «взаимопроникновении будущего мира и мира настоящего» — одна из самых характерных тем его богословия, изложенного в его знаменитом трактате *Семь слов о жизни во Христе*⁹.

* * *

Доктрина «Неба на земле» принадлежит не только Православной Церкви. Она составляет главное основание христианской экклезиологии вообще¹⁰. Мы уже могли в этом убедиться из предшествующих глав. Все великие экклезиологи, о которых шла речь, отличаются от других богословов своим видением Церкви, восхитившей их раз и навсегда. О. Геранже с жаром говорил о «таинственных красотах и небесных гармониях, которые Дух сообщил формам Божественного культа» (см. главу I); Мелер с тоской обращался к небесной Церкви, по отношению к которой земная Церковь является лишь «образом и сим-

волом» (см. главу IV); Ньюмен видел в Церкви «чистый символ небесного» (см. главу VI) и приходил в восторг при мысли о восхождении к Богу через зеркало видимых явлений. О. Мавр Вольтер призывал своих монахов участвовать через святую Литургию в «общении святых», подражая обитателям небесного града Сиона (см. главу V), а столь часто комментируемые им великие средневековые мистики — бенедиктинские монахини св. Гертруда и св. Мехтильда, участвуя в Литургии, пребывали в тесном общении со Христом Первосвященником, среди святых и ангелов¹¹.

Богословское учение о «Небесном Граде» лежит в основе всей латинской Литургии. Его отчетливо выражает чин освящения храма и, особенно, гимн *Urbs Jerusalem beata* («Блаженный град Иерусалим»). Зодчество средневековых соборов не ставило иной цели, как только выразить это учение¹². Только лишь в современную эпоху оно было в определенной мере вытеснено на задний план апологетическими заботами и богословскими спорами, но в принципе оно существует до сих пор, и современная экклезиология пытается его воскресить. Если православное богословие, которое испытало меньше нападков противников и которому приходилось меньше защищаться, его сохранило лучше, чем мы, то оно может помочь нам вернуть ему надлежащее место.

Чтобы увидеть, насколько важное место эта

идея занимает в современной православной экклезиологии, можно обратиться к напечатанному в журнале *Una Sancta* исследованию о. С. Булгакова «Небо на земле», резюмирующему его главные мысли о Литургии.

* * *

Согласно Сергию Булгакову, Православная Церковь есть религия Пресвятой Троицы, поскольку она дает опыт жизни в Пресвятой Троице. Это также религия воплотившегося Христа, Который живет в Своей Церкви; вся жизнь Церкви — это непосредственное общение с Ним. Обращаясь к миру в человеческом образе Сына Божия, Пресвятая Троица жизненно открывается в Святом Духе. Дух Святой одушевляет Церковь, живет в Церкви и движет Своим дыханием всю деятельность Церкви. Церковь — это Пятидесятница, она пребывает в непрестанном рождении.

Церковь — это также Воплощение, которое совершается и уже совершилось. Все, что однажды совершилось в человеческой жизни Христа Спасителя — Его смерть, Его воскресение, Его царственное присутствие, — навсегда остается в силе, и непрестанно «обновляется» в Церкви по благодати, — в этом главный принцип Литургии. Наш церковный год, движение небесного свода, определяется Воплощением и утверждается чередой праздников и других поминовений о со-

бытиях земной жизни Спасителя. И это не только воспоминания, но некоторым образом «сами события»¹³. Вся жизнь Христа непрестанно совершается в Церкви; в этом состоит смысл праздников и церковного времени. Итак, наши богослужения суть тайнодействия, мистические или сакраментальные *христофании*¹⁴. Церковный год актуализирует в рамках времени жизнь со Христом и во Христе. Чтение Писания и, в особенности, Евангелия за богослужением радикально отличается от чтения его частным образом для собственного назидания. Само событие содержится в тексте, которое действует через слово, являющееся орудием Воплощения и домостроительством Искупления, ибо «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1:14).

Божественная Литургия является средоточием всей жизни Церкви; все стремится к ней, все соединяется и наполняется ею. Присутствие Христа в Святых Дарах — это чудесное событие, которое день ото дня совершается в Евхаристии. Жизнь Христа разворачивается перед нами в символах Литургии, от Рождества, изображаемого проскомидией, до Вознесения, изображаемого в конце Литургии перенесением Святых Даров с Престола на жертвенник.

Основная черта православного культа заключается в чувстве предстояния перед Богом, в осознании Его присутствия, *во встрече с Ним*, через

призывание Его имени. «Имя Господа», в честь которого Соломон воздвиг Храм (I Цар. 13:44), живет и чествуется в Храме Церкви. Поразительно, насколько часто — поистине бесчисленно — произносится в Церкви Имя Божье и Имя Пресвятой Троицы. Это Имя есть дыхание молитвы, биение сердца: Имя Иисуса и Имя Пресвятой Троицы в целом. Отец, Сын и Святой Дух — это живые Личности, с которыми верующая душа находится в общении и беседует.

Монашество рассматривается в православии как искусство искусств, как стяжание духовной красоты, к созерцанию которой она так стремится. Монахи имеют на земле то же призвание, что и Ангелы на небе, но энергия их благочестия заключается в подвижничестве, которому Православная Церковь придает очень большое значение.

Можно заметить близость православной экклезиологии к той, которая была разработана о. Геранже и о. Мавром Вольтером. Для них монашество также является как бы богословским средоточием сакраментальной сущности Церкви. Если монашество не носит у них столь ярко выраженного эсхатологического характера, если духовная красота преображенного человека — цель всей восточной аскетики — не фигурирует там столь же наглядно, то это объясняется в значительной мере латинской склонностью к моральным рассуждениям, а также стремлением к уравновешенной

Х. Литургия в православной Церкви

человеческой жизни, свойственным столь умеренному во всех отношениях Уставу св. Бенедикта¹⁵. Но, кажется, сближение между литургической концепцией солемского и бейронского монашества — и православной экклезиологией, происшедшее в свое время как бы само собой, наилучшим образом послужило сближению между обеими Церквями. Поэтому, когда немецкое литургическое движение достигает в XX веке полноты своего развития, это сближение приобретает все более сознательный характер. Это то время, когда богословы аббатства Мария-Лаах с жадностью устремляются к новым и древним богатствам Восточной Церкви.

* * *

Изложенное восточно-христианское понимание Церкви и Литургии практически полностью основано на указанном исследовании Сергия Булгакова¹⁶. Однако, поскольку оно, несомненно, происходит из патристической мысли, можно сказать, что до конца средних веков оно было также и нашим. Основанное на символическом видении мира, оно обращается к уму, привыкшему созерцать в этом мире отражение мира горнего. Тот, кто привык смотреть на вещи под таким углом зрения, понимает, что все христианские праздники и весь литургический год — лишь проекция в нашем земном движении тайны Христа,

полностью перенесенной на небеса после Его славного Вознесения. В этой перспективе невозможно не узреть пророческую гармонию обоих Заветов; их символическое взаимное отражение подводит ум к возвышенному пониманию тайн христианства. Этот подход прекрасно выражает «Библия бедных», на которую так часто ссылаются историки искусства, рассуждая о средневековых соборах; их скульптуры и витражи прекрасно передают ее повествования. Наши отцы по вере рассматривали первого Адама не иначе, как через призму Второго, Мелхиседека — через призму Евхаристии, райское древо — через призму Древа Крестного, переход через Черное море — через призму Крещения, псалмы Давида — в их отношении ко Христу, Храм — ссылаясь на Церковь. Познание Ветхого Завета было для них исполнено особого наслаждения и скрытых тайн, которые им постепенно раскрывались. От крестильни до Престола они восходили по ступеням небесной лестницы, и тайны, совершающиеся в алтаре, ставили их подлинно перед престолом Божиим и величием Его имени, перед святыми Ангелами, присутствие которых, по воле Всемогущего, чудесным образом проявлялось в прообразах: *In conspectu angelorum psallam Tibi* [Пред Ангелы воспою Тебе, Пс. 137:1].

Насколько это духовное понимание божественных откровений, это прообразовательное — можно сказать, интенциональное — присутствие дале-

кого в близком, это *esse aliud* [инобытие] небесных реалий в нашем мире превосходит материализм нашей эпохи! Современному экзегету трудно видеть это присутствие духовного в материальном; в результате, Ветхий Завет, обладавший прежде полнотой реальности и смысла, теряет для нас значительную часть своего интереса и предстает всего лишь «историей». Под предлогом увлечения историей и критикой, современное человечество практически утратило понимание литургической жизни, понимание Писаний, переживание чудесного единства, которое царит в христианстве и благодаря которому христианские тайны реально присутствуют в каждом из наших праздников.

* * *

Однако нельзя сказать, что в лоне Православных Церквей описанный нами идеал представлен в совершенстве. Один из ведущих православных представителей экуменического движения, афинский профессор Аливизатос, сетовал несколько лет тому назад, что патристический дух утерял свою жизненность в его Церкви. И выражал надежду, что Православие, «вернувшись к Преданию Отцов, восстановит свои жизненные силы и явит миру беспримесный дух Христов в непрерывной преемственности с древней неразделенной Церковью»¹⁷. Для православных богословов, этот возврат к патристике — необходимая предпосыл-

ка всяких серьезных усилий по восстановлению христианского единства. Характерно, что большинство из тех, кто в XIX веке содействовал развитию литургического движения, кто прикоснулся к сокровищам христианской древности и желал употребить их в деле церковного обновления, были некоторым образом предшественниками экуменизма (*unionisme*). В том или ином смысле, это можно сказать и о Ньюмене, и о Мелере, и о о. Питре, и о многих других. Эта связь прослеживается и в XX веке¹⁸. Экклезиология и литургика обязательно приводят к проблеме разделения и единства Церкви. Кажется, один лишь о. Геранже не был затронут этой искрой. Непримируемость его концепции, крайности его теории о видимом и обрядовом единстве, о котором мы говорили в конце первой главы, несомненно, препятствовали ему увидеть эту проблему под правильным углом зрения. Если он и обращался к Востоку, то лишь ради его прошлого. Восточным литургическим чинам, которые он глубоко изучал, не удалось, однако, повлиять на присущий ему односторонний подход к христианским институциям. Тем не менее его труды на благо литургического движения придали последнему достаточную широту, чтобы в будущем оно могло стать могучим двигателем экуменизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ D. В. Capelle, «Dom Gueranger et l'esprit liturgique» // *QLP*, XXII (1937), стр. 136 (цит. по D. Delatte, *ibid*, т. I, стр. 110.)

² Не будем вдаваться в подробности относительно таких русских сект как, например, беспоповцы, насчет которых, в этом отношении, можно было бы много рассуждать.

³ *Повесть Временных лет*, пер. Д. Лихачева. (В оригинале по фр. пер: L. Leger, *Chronique de Nestor*, Париж, 1884 г., стр.89–90).

⁴ S. Bulgakoff, «Le ciel sur le terre» // *Una Sancta*, III (Sonderheft «Die Ostkirche», 1927 г.), стр. 42.

⁵ *О Небесной иерархии*, гл. 2, пер. Г. М. Прохорова (С.63). Эти места процитированы, в связи с видениями св. Гертруды, в *L'Annee liturgique d'apres sainte Gertrude et sainte Mechtilde* (Coll. Рах, 27), t.1, р.XLIII–XLIV.

⁶ *О Небесной иерархии*, гл. 1, пер. Г. М. Прохорова (С. 43–4).

⁷ M. Lot-Borodina, «Introduction à la Mistagogie de Saint Maxime» // *Irenikon*, XIII (1936 г.), стр. 467.

⁸ См. *Irenikon*, *ibid*, стр. 595, 717 ff.

⁹ G. Horn, S.J., «La Vie dans le Christ de Nicolas Cabasilas» // *Revue d'Esthétique et de musique*, III (1922 г.), стр. 20–45. Ср. Salaville, Введение к *Изъяснению Божественной Литургии* Николая Кавасилы (*Sources chrétiennes*, IV), Paris, 1943 г., стр. 26.

¹⁰ О. С. Булгакова, у которого мы заимствуем основное содержание этой главы, следует упрекнуть за то,

что свое замечательное изложение православной мысли он сопровождает необоснованной критикой католической концепции, виной чему внешнее и поверхностное знакомство с нашей Церковью. «Юрицизм», как бы ни был он распространен в католицизме, отнюдь не является его основным свойством; в своей глубинной сущности наша вера имеет сакраментальный и мистический характер, точно так же, как и православие. Задача современной экклезиологии — выявить это свойство.

¹¹ «Монахини Гельфты жили и дышали Священным Писанием. Кроме того, время, в которое они жили, средние века, было насквозь пропитано символизмом. Витражи соборов, каменная скульптура фронтонов и колонн, ученые трактаты о символике животных и драгоценных камней, — все это выражало в загадочных, но общедоступных образах божественное содержание христианского учения и самые высокие реалии невидимого мира». *L'Annee liturgique d'apres sainte Gertrude et sainte Mechtilde, ibid*, стр. XXXIX. Попытки некоторых современных авторов объяснить Литургию исходя из соображений «силы добродетели» гораздо слабее выявляют сущность культа, чем толкования древних, основанные скорее на поразительных видениях Апокалипсиса, чем на категориях Аристотеля.

¹² Поразительный пример тому являет одно из постановлений капитула собора св. Уэна относительно строительных работ: «*Urbem Beatam Jerusalem, quae aedificatum ut civitas non saxorum molibus sed ex vivis lapidibus... sacrosancta militans Ecclesia Mater nostra per manufactam et materialeм basilicam repraesentat*».

Х. Литургия в православной Церкви

Quiecherat, *Mélanges*, p. II, p. 217, Cfr. E. Male, *XIII siècle*, p. 402, n. I.

¹³ Эта теория, над которой так много потрудился о. Казель, только сегодня начинает получать признание. См., в частности, *Das christliche Kultmysterium*.

¹⁴ О почитании в Восточной Церкви икон, которые также рассматриваются там в русле несовершенных теофаний, см. исследование D. K. Lialine, *L'icone*, посвященная статье С. Булгакова в *Irénikon*, XI (1934 г.), стр. 270 ff.

¹⁵ Присущее восточному богословию видение космоса отводит много места преображению твари и прославлению материи вообще, и человеческого тела в особенности. Это преобразование уже сейчас осуществляется в Литургии: отсюда важность свечей, лампад перед иконами — образов света и просвещения.

¹⁶ Для полноты картины необходимо указать на важнейшую роль Богородицы в православном культе. «Приснодева — мистическое воплощение Церкви, о чем Христос с высоты Креста сказал возлюбленному ученику: *Се Матерь твоя*» (С. Булгаков, *ibid*, стр. 56). Почитание Богородицы в Православии напоминает культ тайны Девы у средневековых художников: «Мария — образ Церкви». С. Булгаков видит все заблуждение протестантизма в отрицании культа Богородицы: «Протестантизм, в своей религиозной сущности, полностью происходит от загадочной и непонятной неспособности почувствовать Пречистую Деву», *ibid*, стр. 56.

¹⁷ Протоколы I-го Богословского Конгресса, 1936 г., Афины, стр. 52.

¹⁸ Основатель Лувенского литургического движения о. Ламберт Бодуэн, о котором будет речь в главе XII, при Пии XI стал во главе значительного экуменического движения, центром которого сделался основанный им монастырь в Амей-Сюр-Мез.

ГЛАВА XI.

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ДЕЛО ПИЯ X

Перемены, привнесенные Пием X в литургическое движение. — Первые этапы его служения.

Труды Пия X как настоятеля в Сальзано, как епископа Мантуи и как патриарха Венеции. Его первые попытки реформы григорианского пения.

Понтификат Пия X. — Его первые попытки восстановить церковную музыку: Motu proprio от 1933 г. — Комментарии и объяснения. — Motu proprio: «юридический» кодекс церковной музыки. — Пий X и красота богослужения.

Реформа богослужebной Псалтири. — Булла Divino afflatu. — Ее заимствования из святоотеческого богословия. — Реформа календаря. — Возражения против новой Псалтири.

Пий X и св. Григорий Великий.

С папой Пием X литургическое движение входит в совершенно новый период. До этого времени оно было уделом отдельных церковных кругов. То здесь, то там возвышались голоса протеста

против укрепившегося секуляризма, призывы вернуться к истокам, с которыми связывали чаяния рехристианизации. Вокруг некоторых монастырей, ставшими центрами литургического возрождения, объединялись единомышленники — священники и миряне, — также приобщаясь к распространению этих идей. Но эти призывы, затрагивающие самое канву ежедневной практики, наталкивались на полное равнодушие подавляющей части духовенства, для которой все эти перемены в обычаях благочестия и в путях проповеди были просто пустым звуком.

С того дня, как Пий X, идейный апологет литургического обновления, стал папой, положение вещей изменилось. Его многочисленные выступления по поводу церковного пения, Псалтири и частого причащения явились «теми энергичными поворотами руля, которые решительно направили Церковь в сторону литургической жизни, всецело пропитанной традиционным благочестием, благодатью таинств и боговдохновенной красотой»¹. Появление в 1903 г. энциклики *Motu proprio* неминуемо должно было показать воспитанным в духе строгого послушания папе католикам начала XX века, что в церковной жизни грядут перемены. Конечно, потребовался не один год, прежде чем призывы Пия X, к которым позже присоединится и Пий XI, были осознаны и усвоены. Речь шла не только о специфических требо-

XI. Литургическое дело Пия X

ваниях относительно церковного пения; за этими конкретными предписаниями стояла подлинная церковная реформа. Как позже писал о. Бутлер, «это была не только очередная директива, исходящая от наивысшей инстанции, но и напоминание, обновление чего-то, что некогда существовало и пришло в совершенный упадок»².

В истории папства Пий X весьма отличается как от предшественников, так и от преемников. В его карьере не было ни преподавания, ни канцелярской работы, — только лишь пастырская деятельность, которой он отдал многие годы и которую познал на всех ее уровнях. Будучи очень скромного происхождения, он покинул родную деревню Риезе в районе Венеции ради благочестивой жизни семинариста в Кастельфранко, где он был рукоположен во священника в 1858 году. Его успехи были блестящими; всех пленяли его благочестие и добродетель в сочетании с разносторонними дарованиями. Как сообщают его биографы, уже с детских и юношеских лет он проявлял привязанность ко всему церковному, весьма любил обряды, в особенности же церковное пение, внимательно изучал священную литературу. В семинарии он наслаждался чтением Библии и Отцов, и этому занятию он оставался предан в продолжение всей своей жизни; его проповеди и пастырские послания, а затем и энциклики выявляют большую эрудицию в духовных вопросах. Благодаря его

вкусу к григорианскому пению и музыке, которыми он очень много занимался, в семинарии Кафельфранко он сразу был назначен регентом капеллы³. В наших сведениях о жизни Пия все еще остается много пробелов. Биографии, изданные до настоящего времени, ориентировались, главным образом, на народное благочестие и обычно недостаточно точно вырисовывают величие этой личности. Серьезный историк, который возьмет на себя эту задачу, должен будет осветить все богатство этого характера, о котором мы пока что можем лишь догадываться. Однако уже и теперь мы понимаем, что Пий X был по своему существу исключительно церковным деятелем. Все его воспитание было направлено на подготовку к папству, которому он и посвятил всю свою жизнь. На папской деятельности сосредоточился весь его опыт, и можно сказать, он не позволял ничему отвлечь его от этой главной задачи. Об этом свидетельствуют все этапы его служения.

Тотчас же после своего рукоположения будущий Пий X, в то время о. Джузеппе Сарто, был назначен викарием в Томболо, где настоятель, разделяющий его вкусы, укрепил в его душе понимание церковного служения согласно подлинным традициям Церкви. Мы видим в этот период, как

* Викарий — в Католической Церкви помощник настоятеля. — *Прим. пер.*

XI. Литургическое дело Пия X

он использует свое влияние на молодых людей, чтобы познакомить их с григорианским пением и музыкой, как его маленький хор привносит в богослужение благолепие и жизненность⁴. После девяти лет викариатства, сделавшись настоятелем в Сальзано, он не оставил музыкальных занятий, которые так любил и которые так хорошо ему давались. Благодаря певческой школе (*schola cantorum*), созданной им в Сальзано, где он тщательно обучал молодых людей григорианскому пению и церковному уставу, ему удалось осуществить на своем приходе тот идеал литургического благолепия, который стал предметом восхищения духовенства и народа⁵.

* * *

Чтобы не вводить в заблуждение читателей, следует указать, что вкус к обрядам и пению отнюдь не был для будущего папы самоцелью его пастырской деятельности. Воссоздать «общину верующих» вокруг прихода — очага христианской жизни, оживить ревность народа посредством активного участия в мессе, научить ценить богатство церковных праздников, значение таинств и прочих священнодействий, возжечь угасшую было любовь к таинственной глубине христианства, воскресить атмосферу веков веры, проторив тем самым путь к источникам благодати, — так он видел цели своего служения. Часто приводятся его

слова, что «не нужно ни петь, ни молиться во время Литургии, надо петь Литургию и молиться ею»; эти слова уже выражают определенное отношение к литургическому благочестию, и последующие его действия будут лишь дальнейшим развитием этого отношения. В то же время его опыт, соединенный с пастырской интуицией и природными задатками, позволили ему избирать самые лучшие, простые и доступные средства. «Многолетний опыт привел меня к убеждению, — писал он в самые первые дни своего понтификата, — что чистые гармонии церковного пения, которых требует святость храма и совершающихся в нем священных обрядов, имеют сильное влияние на благочестие, развивают благоговение, а значит, укореняют подлинное богочитание»⁶. Глубокое благочестие настоятеля из Сальзано было лучшим аргументом для всех, у кого такие заявления могли бы вызвать недоверие, и убеждало всех в его правоте.

Его личное обаяние располагало к нему сердца многих людей, число которых увеличивалось по мере того, как он поднимался по иерархическим ступеням. «Это огромное обаяние, — писал Пастор, — определялось одним простым фактом: кто бы к нему ни подходил, ощущал уверенность, что он находится в присутствии святого»⁷. После 9 лет настоятельства в Сальзано будущий папа стал епископом города Мантуя (1884 г.), где впервые столкнулся с двумя врагами, могущество которых

XI. Литургическое дело Пия X

особенно проявится во время его понтификата, — секуляризма и ложных учений. Формула, которую он впоследствии взял себе за девиз — *Instaurare omnia in Christo* [«Восстанавливать все во Христе»] — была основанием всего его папского служения. Не особо задумываясь, «что люди скажут», Пий X постоянно удивлял окружающих простотой избираемых средств, которые ему подсказывала его любовь к Богу и Церкви, и, если можно так сказать, его «гений святости». Великий голос Предания был тем голосом, к которому он прислушивался более всего. Тот, кто «восстанавливал все во Христе»⁸, был чужд дипломатическим маневрам и всегда избирал прямой путь — самый короткий. Этим принципом вдохновлялись все его реформы, всегда направленные на усовершенствование церковной жизни: реформа католического права, новый кодекс которого разработал он сам, реформа григорианского пения и реформа семинарий. Став епископом Мантуи, он на протяжении некоторого времени сам исполнял функции ректора, профессора богословия и григорианского пения в своей семинарии и сам обучал богослужбной практике своих семинаристов, прививая им благоговение перед священными предметами⁹. На восьмой год своего епископства (1892 г.) он был возведен Львом XIII в сан патриарха* на Ве-

* Титул патриарха, по традиции, носят епископы

нецианскую кафедру. Куда бы он ни прибывал, первым делом он принимался налаживать богослужение, которые во многих епархиях Италии было в глубоком упадке. Новый патриарх Венеции, который всегда был чуток к благообразию церковного пения и очень страдал от театральны́х влияний, профанирующих богослужение, немедленно стал возвращаться к подлинным источникам григорианского пения. 1 мая 1895 года он опубликовал свое папское послание о церковном пении и церковной музыке. В нем были сформулированы те строгие требования, которые он впоследствии распространил на всю Церковь; уже в это время Пий X поручил наблюдать за выполнением установленных им правил специально учрежденной комиссии¹⁰. «Церковные распевы и музыка, — говорил он, — должны вызывать у верующих благоговение, располагать их к восприятию плодов благодати, которые сопутствуют всем святым таинствам, совершаемым с торжественностью. Церковная музыка, столь тесно связанная с Литургией, должна гармонировать с текстом; если ей не будут присущи святость, художественное совершенство и вселенский характер, то это будет всего лишь некое внешнее украшение»¹¹. О необходимости этих трех качеств — святости, совер-

трех кафедр Римо-Католической Церкви, включая кафедру Венеции. — *Прим. ред.*

XI. Литургическое дело Пия X

шенства и вселенскости — будет идти речь и в его знаменитом *Motu proprio* 1903 года.

* * *

Пий X стал папой 4 августа 1903 года. Его понтификат начался в разгар борьбы. Отношения Св. Престола с французским правительством, и так чрезвычайно натянутые, доходили до полного разрыва. Перипетии модернистского кризиса привели Пия X в 1907 году к принятию крутого решения. Из-за пылкой любви к традиции Церкви и достаточно жесткого понимания этой традиции в вопросах веры и дисциплины, его внимание не всегда простиралось на протокольные детали Римской Курии и канцелярий. Его мистический дух заставлял его оценивать ситуацию далеко не по обычным человеческим критериям. Некоторые ставили ему это в упрек. Пий X «представлял себе, — писал Монсеньер Аманн, — что все проблемы, вплоть до вопросов искусства или науки, легко разрешаются приказным путем. Однако, ему принадлежит, по крайней мере, та заслуга, что своими действиями, порой слишком императивными для данной области, он, хотя и не без путаницы между единством и единообразием, смог осуществить реставрацию григорианского пения, которая к моменту его прихода к власти уже назрела, не только в Италии, но и повсеместно»¹².

В отношении актов Пия X, — особенно его декрета о частом причащении (1905 г.) и декрета о возрасте первого причащения детей (1910 г.) — иногда произносилось слово «революционный»¹³. Конечно, этот несколько гиперболический термин не надо понимать в его обычном отрицательном значении, но он достаточно точно очерчивает смелость многих его реформ.

Первой из них была реформа церковной музыки. Уже в октябре 1903 года вполне можно было предвидеть, что Пий X явится «мстителем за попрание григорианских традиций»¹⁴. Выше мы указывали, что литургическое движение в Италии в основном ограничивалось реакцией против театральной музыки в церкви. Многочисленные усилия, направленные на борьбу с этой музыкой, не давали заметных результатов. Исследуя корень этого зла, Пий X описывает все его аспекты и решительно ставит вопрос об обновлении того, что он называет «подлинным христианским духом».

Motu proprio «*Tra le Sollecitudini*», опубликованный в праздник св. Цецилии 22 ноября 1903 года, через три месяца после его вступления на престол, выражает основные принципы литургической реставрации и представляет собой, с этой точки зрения, документ первостепенной важности.

Папа ссылается прежде всего на свою особую обязанность бдительно «поддерживать и укреплять достоинство дома Божия, где совершаются

XI. Литургическое дело Пия X

высочайшие тайнодействия и где христианский народ собирается, чтобы стяжать благодать таинств, чтобы присутствовать при принесении Св. Жертвы на Престоле, поклоняться Пречистому Телу Господа, присоединяться к молитве Церкви в торжественном соборном богослужении». Этот принцип, изложенный в самом начале его декларации, обнаруживает основную заботу Папы, плод его опыта, обретенного в многолетнем служении: храм и богослужение — это главный путь освящения народа Божия. Далее он переходит к самой неотложной проблеме: злоупотреблению светской музыкой в Церкви. Одобряя усилия, уже предпринятые, с одобрения пап, «замечательными и ревностными к богослужению людьми» по очищению церковной музыки, он констатирует, что результаты этих трудов были незначительны, и заявляет, что его первый долг — «возвысить голос без дальнейшего промедления, дабы осудить все элементы культа и богослужения, которые отклоняются от канона». Эту поспешность он выражает в словах, которые воспроизводились сотни раз, потому что, раскрывая самую суть его мысли, они служили точкой опоры для последующего литургического движения. «Поскольку наше горячее желание состоит в распространении и расцвете подлинного христианского духа среди верующих, необходимо заботиться, прежде всего, о святине и достоинстве храма, в котором верующие соби-

раются именно для того, чтобы обрести этот дух из его первейшего и необходимого источника, активно участвуя в совершении величайших Таинств и в торжественной соборной молитве Церкви»¹⁵. Отметим выражения, в которых папа обозначает важность Литургии. Переживание последней названо «активным участием в совершении величайших Таинств и в торжественной соборной молитве Церкви». Как таковая, Литургия является источником христианского духа, «его первейшим и необходимым источником». Чтобы этот дух, который пришел в упадок вследствие жестоких ударов со стороны секуляризма, мог снова вновь «расцвести», необходимо позаботиться о достоинстве храма и совершаемого в нем богослужения. Потому-то Пий X, прежде всего, заявлял: «Ничто в храме не должно мешать благочестивой, благоговейной настроенности верующих, ничто не должно справедливо вызывать отвращение или рождать соблазна, и тем паче ничто не должно оскорблять честь и святость священнодействий, — в храме не должно быть ничего недостойного дома молитвы и величия Божия».

Далее *Motu proprio* переходит к конкретным инструкциям, которые сам Пий X определяет как «юридический кодекс церковной музыки». Эти предписания были подтверждены и развиты многими актами его понтификата. Здесь нужно упомянуть учреждение Комиссии для пересмотра

книг по церковному пению под председательством о. Потье, в которую Пий X пригласил, главным образом, бенедиктинцев Солема¹⁶.

Легко убедиться, что в своем *Motu proprio* Пий X рассуждает как пастырь, а не как эстет. «В своей литургической реформе Пий X, — писал о. Ламберт Бодуэн, — действует не как археолог или художник, а как викарий Предвечного Священника»¹⁷. В центре его внимания — именно духовное значение Литургии, к которой он желает привести народ как к источнику благодати. Но его пастырская бдительность заставляла его пресекать злоупотребления, которые проникли в церковное искусство. Он напоминает, что «правила, в соответствии с которыми искусство допускается в помощь богослужению, ясно указаны в церковных канонах»¹⁸. Он любил видеть в храме подлинную красоту; часто приводились его слова: «Я хочу, чтобы мой народ молился среди красоты». Пий X всегда боролся против уродства, и его отношение к этому вопросу ободряло противников безвкусицы.

* * *

Литургическая деятельность Пия X была также отмечена и другой очень важной реформой, — реформой календаря и бревиария. Эта долго и умело подготавливавшаяся реформа была осуществлена посредством буллы *Divino Afflatu*

от 1 ноября 1911 года. Она касалась, прежде всего, изменений богослужебной Псалтири, седмичное чтение которой издавна стало представлять затруднение для клириков, из-за многочисленных праздников святых, имевших свою особую службу. «В прошлом было установлено, — говорит Папа, — декретами римских первосвятителей, канонами соборов и монастырскими уставами, что члены белого и черного духовенства должны полностью пропеть или прочитать всю Псалтирь в течение недели. При пересмотре римского бревиария нашими предшественниками этот закон, наследие Отцов Церкви, был оставлен в строгой неприкосновенности. Поэтому еще и в настоящее время Псалтирь должна была бы прочитываться полностью в течение недели, если бы не происшедшие перемены, которые часто этому препятствуют. Действительно, с течением времени постоянно возрастало число христиан, которых Церковь после их отхода к вечной жизни беатифицировала и представляла христианскому народу в качестве покровителей и образцов для подражания. Службы этим святым мало-помалу разрослись до такой степени, что они почти вовсе вытеснили воскресные и седмичные службы, вследствие чего на многие Псалмы перестали обращать внимание». Незнание Псалтири порождало многочисленные нарекания. На Ватиканском соборе многие епископы требовали, чтобы старый обычай снова

вошел в силу. Пий X сам всегда горько сожалел о его забвении. Адресованные к нему прошения, говорит он, побудили его пойти на их удовлетворение. «Остерегаясь, однако, с одной стороны, чтобы чтение всей Псалтири в течение недели несколько не сократило службы святым, а с другой стороны, не отяготило бы клириков еще больше, но, наоборот, облегчило бы им выполнение богослужебных обязанностей».

Булла *Divino afflatu* зиждется на великих принципах, заимствованных из богословия Отцов. Церковь с самого начала своего существования вложила божественные Псалмы в уста своих чад: «согласно обычаю, принятому уже при Ветхом Законе, они занимали выдающееся место в святой Литургии и в богослужении». Именно из них родился «голос Церкви», как говорил св. Василий; псалмодия является, по выражению папы Урбана II, «дочерью той небесной гимнодии, которая непрерывно воспевается перед престолом Бога и Агнца». Цитируя затем писания святых Отцов, подчеркивающие важную роль псалмодии, он приводит, в частности, пассаж из *Послания к Маркеллину* св. Афанасия, где говорится об искусстве чтения Псалмов — основе божественного хваления как для христианской древности, так и для латинского средневековья: «Книга Псалмов, подобно саду, заключая в себе насаждения всех других книг, со сладкопением передает из-

лагаемое в них»¹⁹. Как все Священное Писание делится на исторические, нравственные и пророческие книги, говорит св. Афанасий, так и некоторые Псалмы повествуют о сотворении мира и истории Израиля, другие предлагают образ праведности, третьи, наконец, возвещают приход Мессии. Это — Библия в миниатюре, сосредоточенная в одной великой псалмодической поэме; это — все слово Божие, обращенное к Отцу светов освященными устами Его чад. Кроме того, Псалмы, благодаря чудесному Божию смотрению, как и небесная манна, удовлетворяют всякий вкус. «Псалмы, — говорит далее св. Афанасий, — для поющего служат как бы зеркалом; в них познает он движения души своей»²⁰, но там же он распознает, по выражению св. Августина, и голос Христа-Искупителя, поющего и сетующего, ликующего в Духе или воздыхающего перед лицом действительности²¹.

Эта же булла содержит ряд правил, предназначенных вернуть воскресной службе ее первостепенное значение и препятствующих ее вытеснению праздниками святых и другими новыми праздниками. Более того, подобающее им место в литургическом году должны занять и простые будничные службы, в особенности великопостные. Эта реформа стала своего рода баней, из которой календарь выходил очищенный от всевозможных наростов, разрывавших его единство.

XI. Литургическое дело Пия X

Бревиарий Пия X вводил совершенно новое распределение Псалмов по дням недели. Ориентируясь на удобство для клира, оно было лишь частично сообразовано с древней церковной традицией. Некоторые литургисты отреагировали на него критически. Профессор Баумстарк, в частности, опубликовал по этому поводу в 1912 году ряд статей в журнале *Roma e l'Oriente* («Рим и Восток»), в которых он рассматривал новую реформу «в свете компаративной литургики». Наиболее его огорчало уничтожение давнего и повсеместно распространенного обычая читать три Псалма — 148, 149 и 150, — которые заключали древнюю утреню (*Laudes*). «Римский бревиарий, — пишет он, — окажется единственной во всем христианском мире книгой, где эта почтенная часть древней псалмодии больше не будет находиться на своем первоначальном месте»²².

* * *

В контексте истории Церкви, не обладает ли личность Пия X некоторым сходством с личностью св. Григория Великого? Конечно, великий понтифик и святитель Церкви VI века был наделен от Бога той полнотой даров, которыми Пий X не обладал. Тем не менее у обоих пап, разделенных тринадцатью веками, мы видим ту же твердость и смелость в литургических реформах, тот же вкус к церковной музыке и к великой молитве

Церкви, ту же заботу об участии мирян в великом священнодействии, совершаемом на Престоле. Святой Григорий прославился и многими другими добродетелями, но среди всех пап он, несомненно, наиболее заслуживает имя литургиста. Пий X также по праву считается «одним из наибольших ценителей и украсителей священной Литургии»²³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ D. A. Stoelen, *ibid*, стр. 781.

² *Chemins de la vie chrétienne*, 1937 г., (coll. Рах, 40), стр. 188.

³ В. Пиерами, *Vie de serviteur de Dieu Pie X*, 1929 г., стр. 15.

⁴ *Ibid*, стр. 20 и 22.

⁵ *Ibid*, стр. 34.

⁶ В своем благословении, посланном *Rassegna Gregoriana* 27 августа 1903 г.

⁷ Пиерами, *ibid*, Предисловие, стр. XI.

⁸ D. L. Beauduin, *La piété de l'Église*, 1914 г., стр. 11.

⁹ Пиерами, *ibid*, стр. 63.

¹⁰ *Ibid*, стр. 97.

¹¹ Обращение к народу Венеции в 1895 г.; *ibid*, стр. 171.

¹² «Pie X» // *DTC*, т. XII, кол. 1736

¹³ Amann, *ibid*, кол. 1739.

¹⁴ D. L. Janssens, «Léon XIII et Pie X» // *Revue bénédictine*, XX (1903), стр. 349.

¹⁵ «Essendo infatti nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga

XI. Литургическое дело Пия X

nei fedeli tutti e necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirite dalla sua prima ed indispensabile fonte, che e la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alle preghiere pubbliche e solenne della chiesa» *Pii Pontificis Maximi Acta*, Rome 1905, p. 77.

¹⁶ *Motu proprio* от 23 апреля 1904 г. и бреве аббату Солема от 22 мая того же года.

¹⁷ *La piété de l'Église*, стр. 16.

¹⁸ *Motu proprio* от 1903 г. См. интересную маленькую заметку кард. Merry de Val «Pius X and the arts» // *Memories of Pie X*, London, 1939 г., стр. 43 ff.

¹⁹ *Послание к Маркеллину об истолковании Псалмов*, 2. Св. Василий воспроизводит эту идею св. Афанасия в *Беседах на Псалмы*, 1 (PG, т. 29b, кол. 210–211); часть этого предисловия была приписана Августину и вошла во Введение к его *Ennarationes* — самого популярного толкования на Псалмы в латинском средневековье.

²⁰ *Послание к Маркеллину об истолковании Псалмов*, 12.

²¹ *Ennarationes*, XLII, I.

²² «La Riforma del Salterio romano» // *Roma e l'Oriente*, II (1911–1912), p. 292.

²³ Pierami, *ibid*, стр. 179.



ГЛАВА XII

НА НОВОМ ПОДЪЕМЕ: ЛУВЕНСКОЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Вслед за Пиет Х. — Движение 1909 г. в Бельгии. — Его происхождение: аббатство Мон-Сезар и о. Ламберт Бодуэн. — О. Колумба Мармион. — Богословие и Литургия.

О. Ламберт Бодуэн на католическом конгрессе в Милане в 1909 г. — Выступления Г. Курта и кардинала Мерсье. — Первые публикации.

Работа среди духовенства. — Важность сотрудничества духовенства в деле литургического обновления. — Первые «литургические недели». — Их успех. — Вопросы литургики.

Критика литургического возрождения. — «Церковное благочестие». — Труды о. Ламберта Бодуэна. — Ученик о. Геранже.

Основные сферы влияния Лувенского движения.

Делу Пия X суждено было оказать значительное влияние. В нашу задачу не входит историческое исследование этого влияния, ибо с него начинается новый период литургического движения, который, надеемся, вскоре найдет собственного историка, — тогда как наш труд посвящен лишь первому периоду. Понтификат Пия X ассоциируется с решительными кампаниями против безвкусной музыки, ватиканскими изданиями нотных книг, быстрым распространением нового подхода к григорианскому пению, с открытием хороших приходских певческих и музыкальных школ и т.д. Все это было лишь дальнейшим развитием тенденций предыдущего понтификата. Вместе с тем литургические исследования, и без того достигшие на тот момент больших успехов, также были ободрены благосклонностью Рима к развитию церковного пения и к литургическому движению вообще. К этим студиям повсеместно стали присоединяться воодушевленные ученые. Так, в Брюлле каноник Калеваерт основал в 1907 году литургический кружок, своего рода малую академию для священников, заинтересованных этими вопросами¹. Аналогичные явления наблюдались и в других местах.

Но все это было лишь продолжением процесса, начавшегося ранее. С 1909 года порыв, порожденный Пием X, выливается уже в новое движение. Наш труд был бы не полон, если бы мы оборвали его, не постаравшись, по крайней мере, выявить

XII. На новом подъеме: Лувенское литургическое движение

зависимость этого второго этапа литургического движения от духа великого понтифика и создавая впечатление контраста между этим периодом и предшествующим ему. Краткому обзору этой темы мы и хотели бы посвятить настоящую главу.

Литургическое движение понтифика Пия X вышло из аббатства Мон-Сезар в Лувене. Действительно, именно там его призывы к практическому возрождению христианского духа через Литургию были поняты наиболее конкретно. Проповедь основателя этого нового движения, монаха Мон-Сезара, о. Ламберта Бодуэна относится к идеям Пия X как логический вывод — к своей предпосылке. Чтобы это показать, стоит сделать кое-какие предварительные разъяснения.

Аббатство Мон-Сезар было основано в Лувене в 1839 году монахами из Маредсу. Первые годы его деятельности были посвящены строительству обители. Кроме маленькой группы монахов, основателей этого аббатства, здесь нашли приют и молодые клирики из Маредсу — студенты-теологи близлежащего Лувенского университета*. Расширенная таким образом община легко могла обес-

* Лувенский католический университет — древнейший университет в Бельгии (основан в 1425 г.). В 1968 г. разделился на франкоязычный Лувенский университет в Валлонии (Бельгия) и нидерландскоязычный Лувенский университет в Нидерландах. — *Прим. ред.*

печить регулярные службы, так что богослужение и литургическая жизнь и здесь были налажены с традиционным для бейронских бенедиктинцев благолепием. Но никакого особого влияния новоустроенный монастырь в ту пору еще не имел. Так продолжалось до тех пор, пока в 1906 году в аббатстве не принял постриг 32-летний священник Льежской епархии. За первые восемь лет священства, отдавая много сил социальной работе², он успел близко познакомиться с самыми незащищенными слоями населения больших городов, ощущающими большой недостаток в духовном окормлении, и воочию убедиться, насколько здесь велика диспропорция между огромными усилиями, затрачиваемыми на проповедь, и получаемыми результатами. В первые годы монашества его глубоко церковная душа постоянно поражалась огромными богатствами традиционного монашеского благочестия — торжественным совершением мессы и других богослужений, молитвенной жизнью, всей церковной обстановкой монастыря, устроенного в духе о. Геранже и его первых учеников. К тому же в это время преподавателем догматики в монастырской школе аббатства Мон-Сезар был о. Колумба Мармион, будущий аббат монастыря Маредсу и известный богослов, весьма содержательное учение которого целиком строилось на богословском истолковании опыта литургической жизни.

Чтобы несколько разгрузить этого преподавателя, на которого было возложено огромное число разного рода обязанностей, начальство поручило о. Ламберту Бодуэну подготовиться к преподаванию догматики. Для этого он сам прослушал несколько курсов лекций о. Мармиона. Богослужебная жизнь монастыря, в сочетании с размышлением над тайнами, преподавание которых было ему доверено, помогла ему осознать, сколь великую пользу может принести верующим пусть даже ограниченное, но сознательное знакомство с великими богатствами Литургии — живительного источника всей нашей веры.

Сколь много трудов, думал он, затрачивается духовенством на поиски средств для устройства богадельни, общества перевоспитания правонарушителей, бильярдного зала, куда пытаются привлечь нескольких капризных молодых людей для проведения воскресного досуга, тогда как весь христианский народ уже и так сгруппирован в приходские семьи: «каждая из них имеет свой очаг — дом Божий и врата небесные (Быт. 28:17), где все, от плит пола до сводов и от паперти до алтаря, источает благодать и святость; своего священника, который *приносит Бескровную Жертву, благословляет, руководит, наставляет, крестит*; свои священные собрания, во время которых все братья преображаются во Христе посредством видимых священнодействий; своих святых покро-

вителей, свои праздники, свои радостные и скорбные годовщины. Все это составляет приходскую жизнь, душой которой является Литургия — средоточие духовной и иерархической жизни»³.

Ученики о. Бодуэна донесли до нас воспоминания о том незабываемом дне, когда их молодой профессор, под впечатлением сделанного им открытия, казалось бы, столь простого, поделился им со своей аудиторией. Это было точкой начала нового литургического движения. Пусть настоятели расскажут народу о сокровищах приходской жизни; пусть используют большие воскресные собрания пред алтарем; пусть научат христиан ценить свой храм, купель Крещения, церковные обряды и богослужение; пусть пригласят их к участию в нем через общее пение и постижение смысла основных молитв, — тогда возрожденные приходские общины познают ни с чем не сравнимую жажду христианской жизни.

* * *

Именно это на протяжении всего своего паптырского служения пытался осуществить Пий Х. Идеи его *Motu proprio* от 1903 г. о восстановлении христианского духа посредством внимания к храму, «где верующие собираются, чтобы почерпнуть этот дух из его первейшего и необходимого источника», активно участвуя в совер-

шении величайших Таинств и в торжественной общественной молитве Церкви, точно соответствовали интуициям о. Бодуэна, который приводил эти слова во всех своих статьях и брошюрах.

О. Бодуэну представился случай изложить свои мысли на конгрессе католических организаций в Милане в 1909 году. Хотя в начале конгресса эти мысли интересовали мало кого из присутствовавших, о. Бодуэну удалось заразить ими слушателей, так что к концу встречи о них уже говорили и другие ораторы. Историк Годфруа Курт, который был ими глубоко взволнован, сделал на заключительном заседании следующее заявление: «По моему мнению, одна из причин религиозного невежества, если не самая главная, заключается в невежестве литургическом... Вернуть верующему понимание смысла Таинств, совершающихся на Престоле, а затем и любовь к ним; вернуть им миссал, на смену которому пришли вульгарные и посредственные книги, — вот единственный путь научить вере, привязать к храму тех, которые его все еще посещают, и вновь открыть его для тех, кто его покинул». «Это исповедание веры было встречено неопишуемой овацией, — писали очевидцы, — которая возобновлялась несколько раз со все возрастающим энтузиазмом. Присутствующие почетные гости — прелаты, министры, представители властей, невольно увлеченные всеобщим взрывом сочувствия, безоговорочно

присоединились к этому бурному проявлению восторга, а кардинал Мерсье жестами выражал полнейшее одобрение»⁴. В результате, конгресс выразил пожелание: 1) осуществить перевод миссала как книги для духовного чтения и распространять, по крайней мере, полные тексты мессы и вечерни на каждое воскресенье с переводом на народные языки; 2) приближать народное благочестие к Литургии — в частности, перейти к чтению повечерия в качестве вечерней молитвы, присутствовать на приходской Мессе и вечерне, выслушивать приготовительные молитвы перед причащением и благодарственные после причащения, читаемые во время мессы, а также восстанавливать древние литургические традиции по домам; 3) способствовать распространению григорианского пения в его лучших формах, согласно пожеланию Пия X; 4) устраивать ежегодные встречи приходских певчих в каком-либо центре литургической жизни, например, в аббатстве Мон-Сезар или в аббатстве Маредсу⁵.

Эти пожелания отнюдь не остались на бумаге. Чтобы составить представление о скорости их воплощения в жизнь, достаточно привести слова, сказанные монсеньором Деплюажем при открытии первой «литургической недели» в Мон-Сезаре в 1910 году: «Литургическое собрание, которое проводится по инициативе бенедиктинских отцов, благодаря гостеприимству аббатства Мон-Сезар

XII. На новом подъеме: Лувенское литургическое движение

и его настоятеля, является плодом Миланского конгресса. На одной из секций этого конгресса монах аббатства — о. Ламберт Бодуэн — обратил внимание на литургическое невежество верующих и предложил средство противодействия этому. Ободренный своими слушателями, публично получив поддержку со стороны Его Высокопреосвященства кардинала Мерсье, и будучи к тому же уверен, что никто не может осуществить идею так, как сам ее автор, отец Ламберт без промедления принялся за дело, и уже через два месяца после конгресса предложил католической публике первый выпуск *Литургической жизни*. Благодаря его изобретательности и усердию был создан "демократический миссал". Бог благословил дело, предпринятое во славу Его. Успех оказался поразительным. В течение нескольких месяцев в Мон-Сезар поступило 70 тысяч заявок на подписку»⁶.

* * *

О. Ламберт Бодуэн понял, что литургическое обновление нужно начинать с духовенства. Оно имеет возможность воздействовать на народ и, благодаря рукоположению, наделено благодатной силой для достижения этой цели. «Учитель вселенной и Царь веков Христос, — писал он, — передал Свою власть учить и духовно окормлять видимой иерархии... Предвечный Иерей преподавал

ей энергию Своей власти, освящающей новое человечество. Таким образом, духовное сообщество, членами которого мы являемся, составляет некий видимый организм, обогащенный священством Иисуса Христа, — организм, благодатная функция которого заключается в том, чтобы приобщать христианский народ к жизни в Боге. Конечно, этим новым домостроительством не ограничивается непосредственное воздействие Бога на душу, и все же душа, которая стремится не отпадать от Христовой благодати (а не присуще ли это горячее желание всякой самоуглубленной душе?), будет стараться пребывать в тесном и постоянном общении со *священнодействиями* видимой иерархии»⁷.

Вместо задуманной в Милане встречи приходских певчих о. Ламберт Бодуэн устроил в Мон-Сезаре собрание приходских настоятелей, с которыми он и поделился своими идеями. Одаренный несравненной силой убеждения, «он немедленно оказал на своих собратьев из белого духовенства непреодолимое влияние. Из Бельгии, Франции, Голландии были получены широкие отклики на этот призыв, и многие представители духовенства охотно приняли новые требования»⁸. К концу одной из таких встреч настоятель одного большого индустриального прихода вдруг выступил с признанием: «Эти дни я буду считать одними из наилучших в моей жизни. Я покидаю это дивное аббатство с душой, преисполненной

чувства благодарности и утешения. Передо мной открылись новые горизонты. Миссал, бревиарий, требник, — какие это великие сокровища для священника, для его внутренней жизни, для его проповеди! Какое открытие, увы, после тридцати семи лет священства! *Эта неделя мне дала больше, чем все собрания, в которых я участвовал до сего времени.* В литургической обстановке этого монастыря моя душа безотчетно проникалась чувством особого благоговения к Богу, усердием к Его дому, стремлением к Его прославлению, любовью ко Святой Церкви, испытывая в то же время огромную духовную притягательность того присутствующего века веры христианского братства, которое чада св. Бенедикта получили в наследие от своего далекого прошлого. До сего времени мое благочестие было исключительно индивидуалистическим, изолированным, протестантским; с сегодняшнего дня оно будет, прежде всего, коллективным, общественным, кафолическим»⁹.

Маленькие тетради *Литургической жизни (Vie liturgique)* за два года превратились в превосходный журнал, озаглавленный *Вопросы литургики (Questions liturgiques)*. Его подзаголовок: «Журнал для духовенства» — доказывает то, о чем мы только что сказали, а именно, что о. Бодуэн прежде всего заботился о просвещении духовенства. Ведь без участия клира ничего полезного осуществить было невозможно. И напротив, если приходские

настоятели проникнутся его идеями, — полагал о. Бодуэн, — а именно, осознанием исключительной роли пастыря в деле литургического образования верующих, это принесет во сто крат больший результат.

По этой причине движение Мон-Сезара, по крайней мере, на первых порах, обращалось, главным образом, духовенству.

* * *

Новые принципы и предложения — все это составляло только лишь положительную часть программы. Но Лувенское движение очень скоро столкнулось с необходимостью противостоять критике. Литургия не имела престижа в глазах большинства верующих. Некоторые видели в ней только устав, другие — пение молитв, археологию, или же вообще сводили ее к каким-то внешним выражениям благочестия, не столь важным, как внутренние движения души. Наконец, третьи, набожность которых заключалась в современных индивидуалистических формах благочестия, опасались за свою духовную жизнь. Уже о. Геранже приходилось иметь дело с подобными возражениями¹⁰. Несомненно, их опровергали многие авторы задолго до о. Бодуэна. Однако поскольку подобные нападки, основанные в значительной мере на невежестве, продолжали постоянно появляться,

на них нужно было вновь дать ответ. В небольшой брошюре — каких-то сто страниц, но «каждая из них — на вес золота»¹¹, — озаглавленной *Церковное благочестие, принципы и факты (La piété de l'Église, principes et faits)*, о. Бодуэн вкратце высказал свои взгляды, отвечая на критику оппонентов. Руководствуясь папскими указаниями, он изложил основные принципы литургического возрождения, указал на ущерб, который нанесла религии недооценка литургической жизни, сформулировал преимущества литургического благочестия и цель своего движения. Говоря далее о, так сказать, косвенном значении Литургии, он указывал на ее связь с аскезой, молитвой, проповедью и богословской наукой, подчеркивая, что всем этим сферам литургическое благочестие сообщает некий уникальный угол зрения. В этом маленьком труде непреходящего значения богослужение рассматривается, прежде всего, как богословие, как богословие Церкви *par excellence*, а литургическое движение — как движение глубоко богословское, основанное на жизненности христианских таинств в каждом из нас.

В отличие от предшественников, обычно приходивших к Литургии путем изучения древних церковных памятников и святоотеческих творений, у о. Бодуэна, который был, в первую очередь, богословом, непосредственно интуитивное восприятие трансцендентной ценности христианской

Литургии было скорее гениальным прозрением, или же плодом озарения свыше. Его дальнейшие исследования христианских источников блестяще подтвердили его изначальное чувство и помогли его углубить. Ведь в поисках этого подтверждения он стал работать с удвоенной энергией. Замечательно было наблюдать, как он трудился изо дня в день над каждой страницей своего журнала, проникался учением древних Соборов, переводил Отцов, толковал в свете их учения декреты Святейшего Престола. Его исследования о Рождественском посте, Семидесятнице*, Великом Посте и пасхальном периоде обнаруживают в нем дар замечательного проникновения в мысль Предания Церкви. Его превосходное понимание литургических текстов и умение их использовать, в сочетании с увлекательным слогом и яркостью стиля, оставляет неизгладимый след в умах, покорить которые ему не составляет труда. Отдельные предметы вроде напрестольного креста или дарохранильницы дают ему повод для развития интересных мыслей. Многие из его статей, написанных в это время, являются подлинными

* Семидесятница (*Septuagesima*) — в Католической Церкви начало подготовительных недель перед Великим Постом (девятое Воскресенье перед Пасхой и третье перед Пепельной Средой, началом Поста). — *Прим. ред.*

ХII. На новом подъеме: Лувенское литургическое движение

шедеврами доктринального синтеза и педагогики. В нем чувствуется прирожденный литургист; его любовь к богослужению и ко всему, что с ним связано, его толкования Литургии напоминают о Геранже, о котором он отзывается с глубоким восхищением, и которого часто цитирует. В его трудах мы постоянно встречаем мистические концепции солемского литургиста, к которому он близок и по темпераменту, и по призванию. Во время Рождественского поста, пишет он, «Невеста томится, воздыхает и изнывает от нетерпения; она с любовью украшает себя, чтобы выйти навстречу Жениху, и у нее на устах один лишь возглас поклонения и молитвы: *Regem venturum Dominum, venita adoremus* [Приидите, поклонимся грядущему Царю и Господу]»¹². Углубление в сравнительное изучение Ветхого и Нового Заветов доставляет ему величайшее наслаждение. Он часто ссылается на слова Апостола Павла, относящиеся к иудеям: *Omnia in figura contingebant illis* [Все это происходило с ними, как образы] (1Кор. 10:11). «Наш одухотворенный разум дает возможность открывать духовные реалии домостроительства Искупления через образы его истории»¹³. О. Бодуэн хочет, чтобы мы изо всех сил вникали в священные литургические тексты, дабы черпать из них каждый день поучения для себя, «прилежно и ревностно пропитывая ими душу до самых глубин, подчиняя всю нашу духовную деятельность их могучему

и постоянному влиянию», ибо «такова, — говорит он, — природа литургической духовности»¹⁴.

Экклезиология, лежащая в основе взглядов о. Бодуэна, содержит несравненные богатства и заслуживает отдельного изучения, так же как экклезиология о. Геранже и о. Мавра Вольтера.

Чтобы это продемонстрировать, нам пришлось бы привести немало цитат, так что мы, не без сожаления, оставляем другим задачу написания истории движения, вышедшего из Мон-Сезара. Наиболее характерной чертой его было то, что оно «модернизировалось, применяясь к социальным требованиям XX века, и вследствие этого так расширило свое внешнее влияние, что его подражатели появились во всех странах».

В самой Бельгии это движение породило журналы *Revue liturgique et monastique*, выпускаемый аббатством Маредсу, и *Liturgische Tijdschrift*, выпускаемый аббатством Аффлиген. Впоследствии к ним присоединились литургические публикации аббатства Сэн-Андрэ-ле-Брюж и аббатства Стеенбрюгге. Всем известны издания о. Лефевра, миссалы которого были переведены на многие языки.

В Италии возникло особенно значительное литургическое движение, во главе которого стояли бенедиктинцы Пармы и Финальпии. В Голландии, испанской Каталонии, Португалии, Бразилии, Венгрии, Чехословакии, Польше, Австрии, наконец, Америке и других странах также зародились

XII. На новом подъеме: Лувенское литургическое движение

движения, в большой мере обязанные Лувенскому, и появились журналы для распространения этих идей¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ D. A. Robeyns, «Les débuts de mouvement liturgique» // *QLP*, XIX (1934), стр. 287. Произведения каноника Калеваерта (†1943) были собраны в великолепный том, *Sacris erudiri*, опубликованный бенедиктинцами из Стеенбрюгге в 1940 г.

² О. Ламберт Бодуэн на протяжении многих лет был участником группы пролетарских капелланов, основанной в Льежской епархии в ответ на призыв знаменитых энциклик Льва XIII, «чтобы трудиться на благо вечного и земного счастья рабочих, следуя учению Льва XIII». (*La société des aumôniers du Travail, Seraing*, стр. 2).

³ D. L. Beauvain, *La Piété de l'Église*, 1914 г., стр. 9.

⁴ D. A. Robeyns, *ibid*, стр. 290.

⁵ Решения Национального конгресса католических организаций в Милане в 1909 г., стр. 61–63. См. нашу статью «Le mouvement liturgique» // *Revue liturgique et monastique*, 1926 г., стр. 61–62.

⁶ Приложение к журналу *La Vie liturgique*, 1909–1910 г., стр. 231. Как уточнили позднейшие исследования, первая брошюра *Литургической жизни на Рождественский пост* была отпечатана в количестве 75.000 экземпляров и разошлась менее чем за 15 дней (D. A. Robeyns, *ibid*, стр. 290).

⁷ *La Piété de l'Église*, стр. 7–8.

⁸ Одним из самых первых участников «литургических недель» в Лувене был теперешний епископ Шартрский монсеньор Гарскуэ. Он рассказал в выпуске *QLP*, посвященном о. Ламберту Бодуэну (октябрь 1934 г.), в статье «*Le mouvement liturgique et la spiritualité*», о своих первых «литургических визитах» в бельгийские аббатства, прежде всего, в Маредсу, где он встретил о. Е. Вандэра, автора знаменитого труда *La Sainte Messe, notes sur la liturgie*, а затем в Мон-Сезар, где познакомился с о. К. Мармионом и, главное, с о. Л. Бодуэном, с которым стал поддерживать тесные отношения, ревностно защищая новое начинание.

⁹ *QLP*, I (1911 г.), стр. 439.

¹⁰ В полемике с монсеньором Файе, епископом Орлеанским, см. *Inst.*, т. I, стр. LIV. — Те же самые аргументы в применении к нашей эпохе были недавно приведены немецким ученым Мах Кассиере, в маленькой брошюре под названием *Irrwege und Umwege in Frömmigkeitsleben der Gegenwart*, Würzburg, 1940.

¹¹ Каноник Р. Buyse, «Hommage à dom Lambert Beauduin» // *QLP*, XIX (1934), стр. 226. Появлению этой брошюры предшествовала острая полемика, которая была начата смелой и содержательной книгой о. М. Festugière, *La liturgie catholique, essai de synthèse*, Paris, 1913 г.

¹² «Trilogie de l'Avent» // *QLP*, I, (1911), стр. 12.

¹³ *Ibid*, стр. 17.

¹⁴ *Ibid*, стр. 12.

¹⁵ Обо всех этих движениях см. *QLP*, XV (1930 г.), стр. 210 ff.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приближаясь к завершению этого труда, мы почувствовали, что пришли к некоторым важным выводам. Если в течение последних ста лет литургическое движение в Церкви продвигалось верным путем, если оно стало драгоценным орудием рехристианизации народа и освящения очень многих душ, если оно пользовалось благосклонностью пап, которые, в конце концов, взяли его под свое покровительство, то этим оно обязано непоколебимой кафоличности духа своего основателя и его преемников. Сколько раз на протяжении этих последних столетий увлечение богослужебной стороной принимало неверное направление: янсенизм, галликанство, иосифизм, Пистойский синод один за другим подвергались осуждению Церкви. О. Геранже, у которого любовь к Литургии сочеталась с удивительным чувством кафоличности, настолько удачно сочетал в себе эти два качества, что в основанном им движении они были неразделимы. Это было, однако, совсем не потому, что не представлялось случая поплыть по течению. Различные формы романтизма, которые развились в наших странах в XIX веке, располагали к всевозможным отклонениям. «Же-

вание возврата к прошлому» никогда еще не было столь сильным. О. Геранже также весьма сильно ощущал его. Но та высокая оценка Предания, которая была ему присуща с самого начала, в отличие от Мёлера и Ньюмена, пришедших к ней после долгих исканий, позволила ему с поразительной ясностью увидеть возможность живой учительной власти в Церкви. Церковь жива; прошлое продолжает в ней жить, о чем иногда забывают современники. Но настоящее также живет в ней. Скажем больше: прошлое в ней не живет без настоящего, а настоящее — без прошлого. Нужно признать бесспорное преимущество первых веков жизни Церкви, которые имеют непреходящую ценность и определяющее значение. Но мысль, что Церковь могла в какой-то момент «прекратиться», столь же нелепа, как и мысль, что она могла вновь «начаться» в какой-то момент своей истории.

То, что о. Геранже мог порой впадать в некие крайности, не должно слишком удивлять нас в человеке его размаха. Его ультрамонтантство, консерватизм, даже догматизм и его полемический настрой — это не более, чем экстремумы его подхода. Такой склад характера был необходим, чтобы придать движению несокрушимый костяк. На этот-то костяк и опирались его ученики, особенно те, которые, будучи его преемниками по монашескому ордену, распространяли его учение и идеи. Они это делали с полным спокойствием,

Заключение

в абсолютной уверенности, что передают другим лишь чистый церковный дух. Это также показывает, насколько важно для будущего, чтобы порожденное им литургическое движение, при всем внимании к эволюции идей и, возможно, более полном учете ее, сохраняло эту глубокую католичность, без которой оно рано или поздно будет обречено на провал.



ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗАПАДА: ВЗГЛЯД С ВОСТОКА

Литургическое движение в Католической Церкви XIX — нач. XX вв., которое описывает в своей книге Оливье Руссо, почти неизвестно православному читателю (к примеру, русскоязычный интернет вовсе не знает подавляющего большинства имен, упоминаемых в этой книге). Тем не менее, мы осмелились бы утверждать, что именно это явление в современном католицизме наиболее близко к православному мирозерцанию.

О родстве литургического чувства двух традиций христианства много говорит автор. Уже во введении Руссо привлекает внимание читателя к отдельной главе, посвященной богослужению Православной Церкви: «Нам показалось немаловажным ознакомить читателя, хотя бы для сравнения, с некоторыми размышлениями о литургическом благочестии этой Церкви, интерес к которому в настоящее время все возрастает. Литургисты нашей эпохи нередко обращают свои взоры к древнему и современному Востоку, в инстинктивной уверенности, что там можно сделать богатые научные открытия» (с.13). Далее он одобрительно ссылается на распространенное

в католической науке представление о «всецелой зависимости Православной Церкви и ее благочестия от Литургии». «О „литургическом движении“ в Православной Церкви не может быть и речи. — пишет Руссо, — Эта Церковь никогда не отходила в своей духовности от литургического благочестия и всегда оставалась ему верна. Единственным антилитургическим кризисом, который она пережила, было иконоборчество; но она его полностью преодолела на своих Соборах» (с. 276). А там, где нет кризиса, бессмысленно говорить о ренессансе.

Пожалуй, с этим оптимизмом не согласились бы сами православные литургисты вроде А. Шмеманна и Н. Афанасьева, которые жаждали еще гораздо более интенсивной евхаристической жизни. Однако не была ли это именно та жажда, которую, согласно греческим Отцам Церкви, порождает насыщение? Желанию большего эти выдающиеся богословы, несомненно, научились у той самой традиции, которую они застали — и критиковали — во времена Оливье Руссо (его книга увидела свет в 1944 г.). Заметим также, что их прекрасное негодование отнюдь не осталось на бумаге, а привело к тем удивительно скорым и масштабным изменениям в литургическом благочестии, которые мы наблюдаем сегодня. Итак, конечно, нам приходится, воздерживаясь от идеализации «древнего и современного Востока», говорить и о кризисах, и о ренессансах в литур-

гическом мировоззрении Православной Церкви; но если к возрождению могли привести буквально несколько талантливых книг, не значит ли это, что кризису Нового времени так и не удалось лишить нас драгоценной жажды его преодоления?

Так чем же близка нашей жажде та жажда, которую воспевают бенедектинский монах из Амей? Все его герои, от основателя Солемского движения о. Геранже до о. Бодуэна, разделяли ненасытное стремление к «вечно древней и вечно новой красоте»^{*} богослужения, как ее понимали античные и средневековые Отцы Церкви. Руссо демонстрирует на многих примерах, что вода благочестия быстрее всего застаивается в самых модернизированных колодцах (напр. с. 66), тогда как тысячелетние источники, из которых черпали еще свт. Афанасий и блаж. Августин, по сей день бьют ключом и опьяняют даже полных невежд в вопросах «трезвенного опьянения». Этим и другим ранним Отцам хорошо удавалось выразить поэзию Литургии, поющий голос Церкви, который оставляет далеко позади и однобокий интеллектуализм, и плоский сенсуализм самонадеянного Нового времени. Традиционно чуткие к этому мелосу бенедектинцы, надо заметить, особенно перекликаются с православным ощущением литургического ритма.

* Блаж. Августин, *Исповедь* 10.27.

Хотя сегодняшний экуменизм зачастую связывает свои лучшие надежды с устремлением в будущее, а свои худшие опасения — с привязанностью к прошлому, книга Руссо ясно показывает, что такой взгляд необоснован. Запад и Восток действительно приближаются друг к другу именно и исключительно в тех точках, где они открываются своему прошлому (несмотря на то, что это прошлое было у них *разным* даже до Раскола). Нас связывает неискоренимый, по сути, традиционализм двух Церквей, какие бы конкретные выводы из него не следовали. Эту любовь к прошлому не нужно противопоставлять тяге к грядущему (посюстороннему или потустороннему),* ведь никакие эсхатологические восторги не были бы нам знакомы, если бы их не разделили с нами Св. Писания и ранние Отцы; альфа и омега христианского Предания невозможны друг без друга.

Поэтому, когда Оливье Руссо описывает литургические нововведения реформаторов вроде Ламенэ, Жюбе или Хиршера, внешне близкие к отдельным практикам восточного богослужения, православный читатель, как ни парадоксально,

* Что делают многие современные богословы, например, Дж. П. Мануссакис в талантливой, впрочем, статье «The Promise of the New and the Tyranny of the Same» (см. наш украинский перевод: «Обіцянка Нового і тиранія Тотожного» // *Sententiae* #3).

может инстинктивно солидаризироваться с отвергающими их католическими традиционалистами. Да, первые деятели западного литургического движения настойчиво придерживались ряда исторически чуждых нам практик, и, более того, в силу своего крайнего универсализма, считали эти практики единственно возможными, — но все же они оказываются едины с нами в чем-то очень важном: в благоговении перед священной древностью и смирении перед голосом Церкви.

Разумеется, интерпретации этой древности могут различаться. Даже сама греческая патристика (не говоря уж о латинской) читается на Западе и на Востоке по-разному. Как видно из изложения Руссо, деятели литургических движений Европы — от Геранже во Франции до Ньюмена в Англии — не чаяли души в аллегорической экзегетике *александрийской* школы, вдохновенно рассматривая космос и его сердце, Литургию, как некое иносказание, приоткрывающее нам невидимый мир (с. 86). Не удивительно поэтому, что в разделе о Православной Церкви Руссо акцентирует именно на этой стороне ее наследия, цитируя христианских неоплатоников вроде Дионисия Ареопагита и преп. Максима Исповедника (с. 278–281). Такой символический взгляд, конечно, присущ православной традиции, но это, так сказать, лишь одна сторона медали, ведь на византийскую патристику значительно повлияла также *антиохийская* школа

с ее буквальной экзегезой и с ее особым, гораздо более конкретным литургическим богословием (в конце концов, во всем православном мире доныне преобладает Литургия великого *антиохийца* — свт. Иоанна Златоуста). Возрождение этой стороны нашего Предания сыграло большую роль в православной науке и, в частности, в современном литургическом движении Православной Церкви, которое остается почти неисследованным.

Но наличие разных интерпретаций прошлого — и разного прошлого вообще — должно не смущать, а вдохновлять на обмен взглядами. Было бы общим вдохновение. А книга Оливье Руссо, которую держит в руках читатель, дает порой неожиданно острое чувство этого общего вдохновения, общей жажды.

Дарья Морозова

ОТЕЦ ОЛИВЬЕ РУССО (1898-1984)

Отец Оливье Руссо родился в Монсе (Бельгия) и получил при крещении имя Поль. После обучения в иезуитском колледже родного города он в 1916 г. поступил в бенедиктинский монастырь в Маредсу (Бельгия). Он дал монашеский обет 3 июня 1917 г. и получил имя Оливье.

Изучая богословие в Лувене, а затем в Риме, он стал духовным учеником отца Ламберта Бодуэна, основавшего в 1909 г. «литургическое движение», а после Первой мировой войны (1914 – 1918) ставшего инициатором обновления бенедиктинского монашеского устава ради сближения разделенных христианских Церквей.

Когда отец Ламберт основал новую общину в Амэ-сюр-Мёз (1925), перенесённую в 1939 в Шевтонь, отец Оливье всячески стремился присоединиться к ней. Это стало возможным только в 1930 г. Вскоре после этого он был назначен старшим над послушниками, духовным наставником будущих монахов. Он оставался им в течение 25 лет, пребывая в послушании у собственного духовного наставника, отца Ламберта, до его кончины в 1960 г.

Он учил своих учеников ежедневно читать Священное Писание, чтобы всякий день внимать

гласу Господа Иисуса, обращённому к Церкви и к сердцу каждого. Он также прививал им глубокую любовь к отцам Церкви, в частности, к отцам греческим, латинским и сирийским. Он был убеждён, что верность Слову Божию и Преданию поможет монахам разобщённых Церквей обрести себя в качестве сыновей неделимой Матери Церкви.

Отец Оливье был духовным человеком. Он был также учёным монахом бенедиктинской традиции. Помимо прочих многочисленных трудов об отцах Церкви, он опубликовал в знаменитой серии «Духовные источники» две *Гомилии на Песнь песней*, произнесённые Оригеном. Он поддерживал тесный контакт с такими крупными патрологами своего времени, как Жан Даниэлу и Анри де Любак, впоследствии кардиналы.

Естественно, вслед за отцом Ламбертом Бодуэном он активно участвовал в «литургическом движении». Настоящий том, переведенный на русский язык, был написан в годы «Великой войны» (1940-1945). Надо отметить тесную связь, установившуюся между таинством Церкви, народом, призванным Иисусом Христом чтить и славить Бога во Святом Духе, и необходимым возвращением к источникам латинского литургического Предания и неразделённой Церкви. На этом основании он подчёркивает значение трудов великого бенедиктинца Проспера Геранже, основателя Солемского монастыря (Франция), и богословия немецкой Тюбингенской

Отец Оливье Руссо (1898-1984)

школы, в частности, Иоганна Адама Мелера. Книга, которую держит сейчас в руках русский читатель, поныне остаётся классической.

Отец Оливье был также богословом. Он написал немало работ о Церкви, в частности, о Вселенских Соборах и об епископском служении. Когда папа Иоанн XXIII созвал в 1959 II Ватиканский собор, отец Оливье ликовал и положил все свои силы на его подготовку. Он присутствовал на всех заседаниях Собора и был советником у многих епископов. Он также настаивал на необходимости выслушать и почтить апостольское свидетельство Церквей Востока.

Он же способствовал празднованию в 1963 г. тысячелетия основания св. Афанасием на Афоне Великой Лавры. Международный конгресс, проходивший тогда в Венеции, инициировал издание прекрасного двухтомника. Отец Оливье был глубоко убеждён в том, что монашество должно стать духовным мостом между христианским Востоком и христианским Западом.

Следует, наконец, отметить, что отец Оливье в течение 25 лет возглавлял журнал «Иреникон», издаваемый монастырём в Шевтонь. Он также способствовал знакомству Западной Европы с творчеством многих русских богословов-эмигрантов, среди которых отец Георгий Флоровский, отец Киприан Керн и, конечно, отец Николай Афанасьев, друг отца Оливье.

Весной 1972 г. отец Оливье перенёс два инфаркта. Младшим товарищам осталось завершить ту работу, которую, в верном и смиренном послушании исполнял он. С тех пор он помогает нам в осуществлении нашего монашеского и экуменического призвания, беспрестанно молясь о нас. *Requiescat in pace* – вечная память!

Игумен Михаил Ван Парейс

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин (св.), с. 177, 213, 216, 308.

Азар, с. 54.

Александр VII, с. 74.

Аливизатос, с. 287.

Альбердинк-Тим, с. 262.

Аманн, с. 301.

Амбергер, с. 152.

Амелли (о.), с. 231, 246.

Андре, Эммануил (о.), с. 113 – 114.

Арлэ, Франсуа де, с. 64.

Асфельд, с. 83.

Афанасий (свт.), с. 198, 307 – 308.

Аффр (монс.), с. 97 – 8.

Байе, с. 99.

Байль, с. 107.

Барбье де Монто (монс.), с. 271.

Барониус, с. 270.

Бартолини, кард., с. 247.

Бастид (о.), с. 154.

Бастьен (о.), с. 211.

Баттандье (монс.), с. 113.

Баттифоль (монс.), с. 101 – 102.

Баумстарк, с. 309.

- Бейсак (о.), с. 248.
Белармин (св.), с. 134.
Беле, с. 148.
Бенедикт, (св.) с.88.
Берльер (о.), с. 211, 213.
Бернини, с. 255.
Бетюн, с. 262, 272.
Бирон (о.), с. 94.
Бисмарк, с. 166.
Бишоп Е., с. 198.
Бодуэн (о.), с. 222, 292, 305, 315 – 330.
Бона (кард.), 212.
Бональд (виконт де), с. 28, 53.
Боссюэ, епископ г. Мо, с. 30, 61, 69, 188, 198.
Боссюэ, епископ г. Труа, 69.
Брайтмен, с. 192.
Браманте, с. 255.
Бремон Г., с. 62, 90, 111.
Брэдшоу, с. 198.
Булгаков, с. 282 – 285, 289, 291.
Бурхард, с. 191.
Бутлер (о.), с. 295.
Бэумер (о.), с. 122, 167, 168, 213.
- Вандэр, с. 330.
Ван Нуфель, с. 248.
Василий Великий (свт.), с. 307.
Веркмайстер, с. 145.
Вермей, с. 144.

Именной указатель

- Вернье, с. 77
Вигиланций, с. 61.
Видмер, с. 147.
Виктор, папа с. 84.
Винтер, с.121, 145.
Виньола, с. 255.
Витт, с. 235.
Владимир (св.), с. 277.
Вольтер, с. 96.
Вольтер, Мавр (о.), 152 – 166, 214, 234, 264, 281,
284, 328.
Вольтер, Плакида (о.), 152 – 153, 202.
Вольф (о.), с. 210.
Вордсворт, с. 176.
Выкукаль (о.), с. 220.
Вюгер (о.), с. 265.
- Галифакс, лорд, с. 185.
Гамс (о.), с. 148.
Гамуррини, с. 102.
Гарнак, с. 133.
Гарскуэ (монс.) с. 330.
Гвардини, с. 119.
Гвидо Аретинский, с. 238.
Гейгер, с. 147.
Гейзельманн, с. 128, 134, 146, 147.
Геласий (папа), с. 192
Гепен (о.), с.34, 46, 49, 89.
Геранже (о.), с. 25 – 59, *passim*.

- Гервеген (о.), с. 118.
Гёррес, с. 127, 147, 176.
Гертруда Гельфтская (св.), с. 92, 156, 229, 281, 289, 290.
Гизо, с. 43.
Гийон, с. 55.
Глюк, с. 231.
Гойо, Г., с. 120.
Гонтье дю Ман, с. 245.
Гор (еп.), с. 191.
Гранмезон, (иез.), с. 144, 187.
Греа (о.), с. 114.
Григорий Великий (св.), с. 192, 233, 245, 246, 247, 309 – 310.
Григорий VI, с. 97.
Григорий XVI, с. 157.
Гуго (о.), с. 103.
Гюглер, с. 129, 146 – 147.
Гюго, В., с. 261.
Гюисманс, Ж. К., с. 259, 265, 267 – 269.
- Девальер, с. 265.
Дейтингер, с. 152
Декле, с. 201.
Делатт (о.), с. 53
Дёллингер, с. 133, 140, 148.
Дени, с. 265, 266, 273.
Деплюаж (монсиньор), с. 320.
Дерезер, с. 121.

Именной указатель

Дешам (кард.), с. 247.

Джемс, О., с. 177.

Дидро, с. 261.

Дионисий Ареопагит, с. 278 – 279.

Дрей, с. 35, 132 – 133, 147.

Дросте-Фишеринг (монс.), с. 157.

Дюге, с. 30, 83.

Дюк, Виолле ле, с. 261.

Дюкенау (монс.), с. 205, 206.

Дюплойе (доминиканец), с. 12, 112.

Дюшен (монс.), с. 100 – 102.

Евгения (императрица), с. 102.

Екатерина фон Гогенцоллерн (принцесса), с. 153.

Женуд, с. 40, 55.

Жербэ, с. 29, 53

Жилле, 172, 255.

Жосьон (о.), с. 233, 237.

Жюбе, 69, 83.

Зайлер, с. 118, 122, 128, 129 – 131, 142, 145, 146.

Затцер (о.), гл. V.

Заутер (о.), с. 152, 153, 158, 221, 228, 234, 245.

Иоанн Златоуст, (свт.), с. 196.

Иосиф II, император, с. 120.

Ипполит (св.), с. 105.

- Каброль (о.), с. 97, 102 – 106, 113, 192, 193.
Кажен (о.), с. 248.
Казель (о.), с. 12, 113, 118, 291.
Кайо, с. 41, 55.
Калеваерт (монсиньор), с. 314, 329.
Калоен, Герхард ван (о.), с. 155, 168, 202 – 210,
219, 223, 224.
Каррера, с. 221.
Келлер (монсиньор фон), с. 122.
Кентен (о.), с. 213.
Кибл, с. 176, 177.
Кинг, с. 262.
Кирилл (св.), с. 196.
Климент Александрийский, с. 177.
Климент VIII, с. 51.
Кольридж, с. 176.
Конибер, с. 192.
Крузэ, с. 90.
Курт, с. 319.
Кутюрье (о.), с. 266.
Кюиперс, с. 262.
- Ламбийот (иезуит), с. 232 – 233.
Ламбрюшини (кард.), с. 34.
Ламенэ, с. 26, 29 – 31, 48, 79, 129.
Ланге (монсиньор), с. 72.
Ланс, с. 247.
Лансело, с. 67.
Леброки, с. 262.

- Лев XIII, с. 239, 247, 299, 329.
Леже, гл. X.
Леклерк (о.), 104, 105 – 106.
Леклерк Ж., с. 104.
Лемман, с. 247.
Ле Местр де Саси, с. 68.
Ленц (о.), 263 – 266.
Летурнэ, с. 63, 90, 91, 111.
Лефевр (о.), 210, 273.
Липп, с. 136.
Лоэр, с. 112.
Лякомб (о.), с. 113.
Ляссу, с. 261.
- Мабийон (о.), с. 50, 212.
Майер А., с. 123, 145.
Майер (о.), с. 166.
Максим Исповедник (преп.), с. 279 – 280.
Маль, Е., с. 250 – 253, 256.
Мармион (о.), с. 172, 316, 317, 330.
Манзер (о.), с. 169.
Мартен, с. 212.
Мегре (о.), с. 248.
Мёлер, с. 35, 118, 128, 129, 133 – 149, 152, 165,
181, 182, 187 – 188, 197, 279, 280, 288.
Мерсье (кард.), с. 321.
Местр, Жозеф де, с. 28, 49, 53.
Мехтильда (св.), с. 229, 281.
Микеланджело, с. 255.

Миллер (о.), с. 160.

Милнер-Уайт, с. 189.

Минь, с. 41, 212.

Мокеро (о.), с. 240 – 241.

Моне, с. 167.

Монталамбер (граф де), с.33, 42, 261.

Морен (о.), с. 80 – 81, 211 – 220.

Мэннинг (кард.), с.188.

Неандер, с. 127.

Недонсель, библи., гл. VI.

Николай Кавасила (преп.), с. 280.

Новалис, с. 128.

Нотомб, гл. IX.

Ньюмен, с.35, 110, 177 – 180, 184, 187 – 188, 196,
197, 279, 280, 288.

Овербек, с. 261, 271.

О'Коннел, с. 193.

Оппенгейм (о.), 13.

Ориген, с. 177, 229.

Павел V, с. 235.

Пастор, с. 298.

Пельман (о.), гл. IX.

Перози, с. 246.

Петерсон, с. 229.

Петр Сицилийский с. 61

Пий VI, с. 71.

Пий IX, с. 78, 80, 189, 235, 236, 246.

Пий X, с. 8-9, 11, 13, 79, 102, 125, 191, 193, 202, 220, 221, 243, 293 – 310, 314, 315, 318, 320.

Пий XI, с. 294.

Пий (кард.), с. 42, 67, 78, 92.

Пиолен (о.), с. 56.

Питра (кард.), с.35, с.40 – 41, 55, 98 – 9, 113, 152, 189, 288.

Пирсон, (еп.), с. 197.

Потье (о.), 233, 234, 237 – 240, 246, 248, 305.

Пробст, с. 167.

Пюнье (о. де), с. 248.

Пьюджин, с. 181 – 184, 195, 258, 259, 261, 262, 263, 271, 272.

Пьюзи, с.35, 177, 181, 184, 186, 196.

Пэн, Эльес дю, с. 99.

Пюстет, с.12, 235, 238 – 240, 246, 247.

Райтмайер, с. 141.

Райхеншпергер, с. 261.

Ранфт, с. 128.

Рейнах, с. 99.

Рёйсенс, с. 272.

Рёскин, с. 261

Рипа, с. 256.

Ричи, с. 71.

Рорбаше, с. 29.

Росси, с. 40.

Рубенс, с. 270.

- Рулен (о.), с. 260.
Руссо, Жан Жак, с. 230.
Рузик, с. 52.
Рюдд, с. 271.
- Саблейроль (о.), с. 240.
Саливиль, А. А., гл. X.
Сали (о.), гл. V.
Салини, с.29.
Саля, 81.
Санги (де), иезуит, с. 247.
Свечина, с. 276.
Сен-Бёв, с. 62, 90.
Серапион, с. 105.
Сильвия, с. 102.
Сингриа, с. 266.
Скотт В., с. 176, 260.
Спонтини, с. 231.
- Тальхофер, с. 168.
Тиллемон, с. 30, 69, 99.
Тинель, с. 244.
Томмази, с. 212.
Трапп, с.11, 52, 119, 145.
Тэн, с. 244.
Тюро-Данжен, с. 185, 186
- Уайзмен, с. 193 – 195, 198, 259
Уилсон, с. 192

Именной указатель

Урбан II, с. 307.

Файон, с. 99.

Файе (монс.), с. 330.

Фелтое, с. 192.

Феротен (о.), с. 104.

Фетис, Ф.-Ж., с. 232.

Филофей Вриенний, (митр.), с. 104.

Фирбах, с. 145.

Фирнайзель, с. 142.

Флери, с.30, 99, 261.

Фома Аквинский (св.), с. 37.

Фортескью, с. 193.

Фромаж (о.), с. 94.

Фроуд, с. 180.

Хаберль, с. 235, 238.

Хемптинн, с. 272.

Хиршер, с. 124 – 126, 130, 142, 143 – 144.

Хорон, с. 244.

Цезарий Арльский (св.), с. 213.

Честертон, с. 110.

Шатобриан, с. 52, 176.

Шевалье, с. 106.

Шеебен, с. 210.

Шиллер, с. 120.

Оливье Руссо. История литургического движения

Шлегель, с. 127, 128.

Шлейермахер, с. 127.

Шотт (о.), с. 168, 221.

Штауденмайер, с. 152, 169

Шустер (кард.), с. 248.

Эбнер, с. 168, 172.

Эйзенхофер, с. 172.

Эразм, с. 74.

Юнгманн, иезуит, с. 172.

Янсенс (монсиньор), с. 211.

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»

предлагает:

**ВОПРОСИ ОТЦА ТВОЕГО...
ИССЛЕДОВАНИЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ
МЫСЛИ**

Михаил Ван Парейс

Пер. с франц.— К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. — 592 с.

В книге впервые собраны воедино статьи выдающегося современного богослова-патролога игумена Михаила Ван Парейса из бенедиктинского Крестовоздвиженского монастыря Шеветонь (Бельгия). Для исследовательского стиля о. Михаила характерно сочетание строгой научности с простотой и ясностью изложения. Основное направление мысли автора – стремление актуализировать святоотеческое наследие, показать его богатство и ценность для решения проблем современной Европы. Объединенные в несколько разделов исследования посвящены как общим проблемам patroлогии, так и отдельным крупным патристическим фигурам: святителям, особенно каппадокийцам, отцам-пустынникам, отцам-исихастам, особо – основателю западного монашества преп. Бенедикту, а также славянским просветителям св. Кирилу и Мефодию.

Книга будет ценна и полезна не только ученым, студентам богословских учебных заведений, но и всем, кто интересуется классической эпохой христианства, жизнью и трудами отцов Церкви.

СВИДЕТЕЛЬСТВО: ТРАДИЦИИ, ФОРМЫ, ИМЕНА

Сост. К.Б. Сигов. – К.: ДУХ | ЛІТЕРА, 2013. – 624 с.

Материалы XII ежегодной международной конференции «Успенские чтения» демонстрируют многогранность темы свидетельства – одного из ключевых понятий Священного Писания, христианской традиции и культуры. Эта тема глубоко личностна и вместе с тем находится внутри широкого социального и общецерковного контекста. Свидетели Христовы – мученики и исповедники – во время раннего христианства стали опорой Церкви. В XX веке Свидетельство по-новому и с небывалой силой проявилось в тоталитарных режимах. И в наши дни актуальность христианского свидетельства вновь взывает к нашей совести и требует глубокого осмысления.

Своими размышлениями о свидетельстве делятся богословы, философы, культурологи из разных стран мира: Митрополит Киевский и всея Украины Владимир, Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, митрополит Волоколамский Иларион, митрополит Бориспольский Антоний, ректор Св.-Тихоновского университета прот. Владимир Воробьев, настоятель монастыря Бозе в Италии Энцо Бьянки, настоятель общины Тэзе во Франции брат Алоиз, игумен Михаил Ван Парейс, архим. Амвросий Макар, архим. Пантелеимон Мануссакис, прот. Георгий Ореханов, свящ. Фьоренцо Реати, свящ. Владимир Зелинский, Адальберто Майнардн, Жерар Коньо, Франсуаза Лесур, Ленка Карфикова и др.

Книга адресована всем, кто интересуется христианской культурой, духовным и богословским образованием, их взаимоотношением со светской культурой.

ВСТРЕЧА С БРАТОМ. ХРИСТИАНСКОЕ ПРЕДАНИЕ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Адальберто Майнарди

К.: ДУХ | ЛІТЕРА, 2012. – 304 с.

Книга брата Адальберто Майнарди, монаха бенедиктинской обители Бозе (Италия), посвящена проблематике диалога между Церковью и секулярным миром, а также диалога между христианскими конфессиями. Автор рассматривает конкретные ситуации межкультурного влияния и параллелизма в таких областях, как агиография и библейская экзегеза, изучает такие ключевые категории христианской культуры, как время, праздник, святость, надежда, сравнивает их роль в различных традициях. Особый интерес представляют исследования культуры Церкви в эпоху Нового времени. Они обнаруживают неожиданное созвучие идеалов Просвещения христианскому мировоззрению, из которого они, по сути, выросли.

Для нотаток

Для нотаток

**По вопросам заказа и приобретения
просим обращаться:**

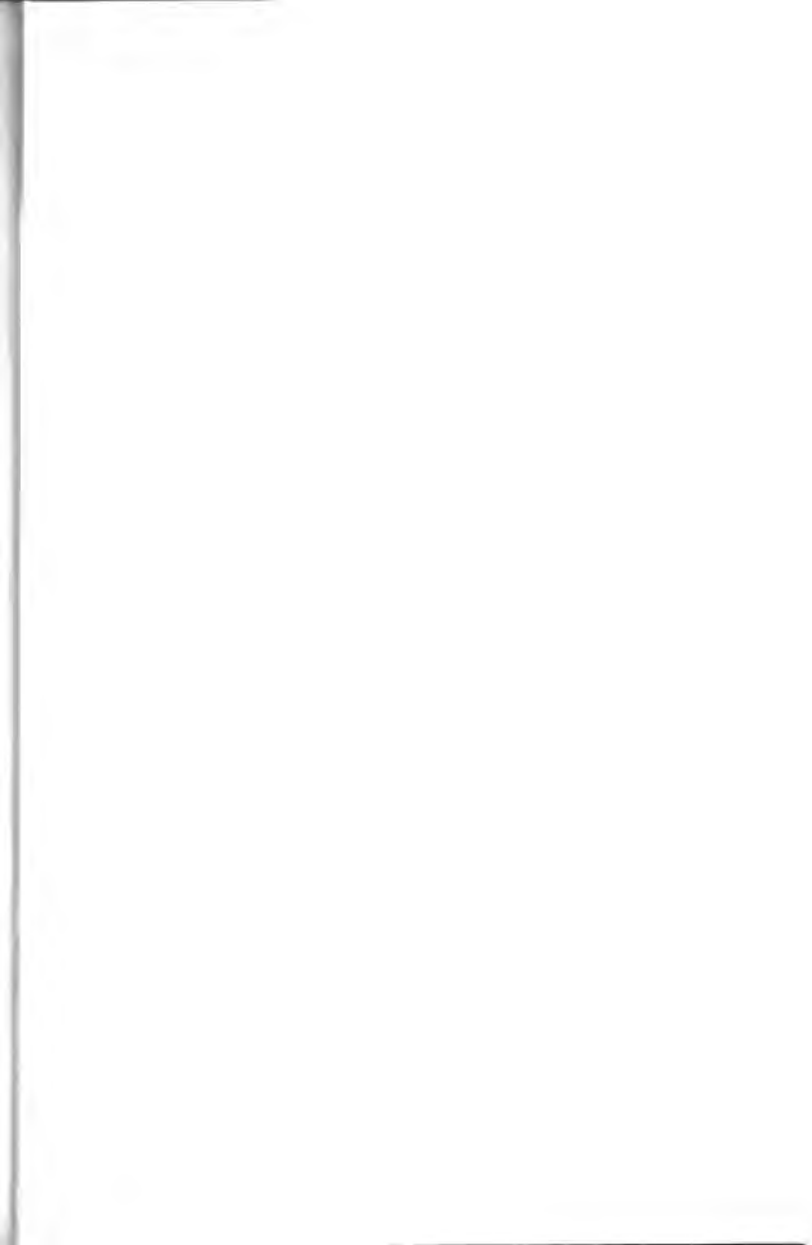
Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Киев, ул. Волошская, 8/5
Национальный Университет
«Киево-Могилянская Академия»
корпус 5, ком. 210
тел./факс: (38-044) 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – отдел сбыта
litera@ukma.kiev.ua – издательство
<http://www.duh-i-litera.com>

Оказываем услуги «Книга-почтой»

Друк та палітурні роботи:

**МАЙСТЕР
КНИГ**

м. Київ, вул. Виборзька 84,
тел. (044) 458 0935
e-mail: info@masterknyg.com.ua
Свідоцтво про реєстрацію
ДК № 3861 від 18.08.2010 р.



Книга о. Оливье Руссо посвящена литургическому возрождению в Католической Церкви (обзор охватывает первый этап движения — от середины XIX в. до начала XX в.). Хотя явление это практически неизвестно на Востоке, оно представляется очень созвучным православному мировоззрению. Глубокая любовь к богослужению — сердцу Церкви, острое внимание к его традициям, тонкая и разборчивая герменевтика Предания, благоговение перед святоотеческим наследием — основные черты литургического движения на Западе. Все это не могло не вызвать интерес его деятелей к богослужению «древнего и современного Востока», которому автор посвящает отдельную главу. Кроме этого, книга содержит очерки о литургическом движении в ряде стран Европы и очень интересные исследования о возрождении григорианского пения и средневекового искусства. Оливье Руссо остро ставит вопрос о соотношении традиции и эволюции в жизни Церкви, демонстрируя, сколь разные и неоднозначные ответы на него давали выдающиеся богословы XIX и XX веков. Книга будет интересна широкому кругу читателей.

ISBN 978-966-378-300-0



9 789663 783000 >