

САКРАЛЬНОЕ И МИРСКОЕ В ХРИСТИАНСКОМ ХРАМЕ: К ПРОБЛЕМЕ ГРАНИЦЫ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Н. И. Сазонова

Томский государственный педагогический университет, Россия
nataly-sib@mail.ru

В статье анализируется взаимодействие сакрального и мирского элементов в пространстве христианского храма, проблема границы мирского и сакрального и варианты ее решения в истории христианской церкви. Характер взаимодействия сакрального и мирского определяется космическим характером христианства. Христианство стремится к освящению окружающего мира и изменению его на Божественных началах, так как мир сотворен Богом и несет на себе Его образ. Высшей формой преобразования мира является таинство Евхаристии. Конечное преобразование мира, согласно христианскому учению, возможно после Второго Пришествия Христа.

С первых веков существования христианства граница сакрального и мирского пространств в храме была подвижной, а богослужение предполагало активное участие мирян. В первые века христианства алтарь храма выделялся из его пространства, но не отделялся от верующих. Миряне имели возможность видеть происходящее в алтаре и участвовать в таинствах через приношения. Такие черты характерны как для Византии, так и для Руси X–XIII вв. В дальнейшем возникает проблема нарушения баланса мирского и сакрального элементов, которая по-разному решается на Западе и Востоке.

Христианский Запад пошел по пути интеграции сакрального пространства в мирскую жизнь. Первоначально это проявилось в совершении молитв и таинств «лицом к народу». Возникло представление, что такое совершение молитв соответствует Тайной Вечере Христа и апостолов. По той же причине место епископа в храме было перенесено ближе к молящимся мирянам. Позже произошел переход к богослужению на национальных языках. Все это привело к прогрессирующей десакрализации богослужения.

По-другому развивалось богослужение на Востоке. Здесь приоритетным стало разделение священного и мирского пространств, что проявилось в увеличении высоты алтарной преграды и появлении высокого иконостаса. В дальнейшем снижается активность участия мирян в богослужении, а в XVII столетии происходит окончательное разделение сакрального и мирского пространств. В результате литургической реформы патриарха Никона изменяется положение священника. Священник понимается как носитель благодати, положение которого выше положения мирянина. Из текстов богослужения удаляются слова, имеющие мирское значение. Так возникает сфера мирской жизни, отдельная от церковной жизни. Это ведет к секуляризации культуры.

Таким образом, западные и восточные христиане от христианской идеи освящения мира разными путями пришли не к освящению пространства жизни людей, а к секуляризации культуры и богослужения. Но богослужение и устройство храма на христианском Востоке, имея тенденцию к отделению своего пространства от мирского, все же в большей степени, чем Запад, сохраняет сакральное содержание христианства.

Ключевые слова: сакральное пространство, мирское пространство, богослужение, богослужебный текст, храм, миряне, священники, западное христианство, восточное христианство, богослужебная реформа патриарха Никона.

THE SACRED AND THE SECULAR IN THE CHRISTIAN CHURCH: ON THE PROBLEM OF BORDERS AND INTERACTION

Natalia I. Sazonova

Tomsk State Pedagogical University, Tomsk, Russian Federation
nataly-sib@mail.ru

The article analyzes the interaction of sacred and secular elements in the space of the Christian Church, the problem of the boundary between the secular and the sacred, and options for its solution in the history of the Christian Church. The nature of the interaction between the sacred and the secular is determined by the cosmic character of Christianity. Christianity seeks to sanctify the surrounding world and change it by divine principles, since the world was created by God and has His image. The highest form of transformation of the world is the sacrament of the Eucharist. The final transformation of the world, according to the Christian doctrine, is possible after the Second Coming of Christ. Since the first centuries of Christianity, the border of the sacred and secular spaces in the temple was mobile, and the service involved the active participation of the laity. In the first centuries of Christianity, the altar of the temple stood out from its space, but was not separated from the faithful. Lay people were able to see what was happening in the altar and participate in the sacraments through offerings. Such features are typical for both Byzantium and Russia of the 10th–13th centuries. Later, the problem of disturbing the balance of the secular and sacred elements appears; it is solved differently in the West and East. The Christian West has taken the path of integrating the sacred into its secular life. Initially, this was manifested in the performance of prayers and sacraments “facing people”. There was an idea that such a performance of prayers corresponds to the Last Supper of Christ and the apostles. For the same reason, the bishop’s place in the church was moved closer to the praying lay people. Later, there was a transition to perform liturgy in national languages. All this led to the progressive desacralization of liturgy. In the East, liturgy

developed in a different way. The separation of the sacred and secular spaces became a priority, which was manifested in the increase in the height of the altar barrier and in the appearance of a high iconostasis. Then the activity of lay participation in liturgy decreases, and, in the 17th century, the final separation of the sacred and secular spaces takes place. As a result of Patriarch Nikon's liturgical reform, the position of the priest changes. A priest is understood as a bearer of grace, whose position is higher than that of a lay person. Words that have a secular meaning are removed from the texts of the service. The sphere of secular life that is separate from church life appears. This leads to the secularization of culture. Thus, Western and Eastern Christians came from the Christian idea of sanctifying the world in different ways to the secularization of culture and worship rather than to the sanctification of the space of people's lives. But liturgy and the arrangement of the temple in the Christian East, with its tendency to separate its space from the secular, still preserve the sacred content of Christianity to a greater extent than the West.

Keywords: sacred space, secular space, liturgy, liturgical text, temple, laity, priests, Western Christianity, Eastern Christianity, Patriarch Nikon's liturgical reform.

DOI 10.23951/2312-7899-2021-1-142-156

Христианский храм и его пространство постоянно привлекают внимание ученых, особенно в последние десятилетия. В ряде исследований анализируются его отдельные элементы (свет, икона, цвет) и их роль [Бельтинг 2002, Лидов 2013, Рожнятовский 2006, Федотова 2010], выявляются особенности формирования храмового пространства [Лидов 2009], символика его организации [Доронина, Козлюк 2011]. Любой храм является, по терминологии М. Элиаде, местом иерофании, то есть явления Священного. Это особое пространство, выделенное из мирского, или даже отделенное от него. Кроме того, во внутреннем пространстве храма любого религиозного направления выделяются места особой святости, доступ к которым имеют только посвященные. Но элементы мирского пространства не могут не проникать и в храм, что и ставит вопрос о соотношении в храме священного и мирского, сакрального и профанного. Особый случай представляет храм христианский, где соотношение сакрального и мирского элементов в пространстве определяется специфическим христианским взглядом на мир и спасение человека.

Мир как место иерофании

Папа Римский Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер) указывает, что человеческое бытие, или *exitus*, «изначально нечто вполне позитивное: свободный творческий акт Творца, который положительно хочет, чтобы сотворенное существовало рядом с Ним как нечто благое» [Ратцингер 2017, 41]. Человек «принимает творение как предложение Его любви, и так возникает диалог любви – то совершенно новое единство, создать которое может только любовь. Бытие другого в нем не абсорбируется, не растворяется. Напротив, как раз в отдаче себя другой полностью становится самим собой. Возникает единство, которое выше единства уже более неделимой элементарной частицы. Этот *reditus* есть “возвращение к истоку”, но он не упраздняет творение, но придает ему всю полноту окончательности. В этом состоит христианская идея того, что “Бог всё во всём”» [Ратцингер 2017, 41–42]. Она также означает, что христианство не содержит отрицания или уничтожения «мира», но, напротив, видит его как творение Бога, подлежащее преобразованию, обожению.

Примером этого, как говорит св. Феофилакт Болгарский, становится первое чудо, совершенное Христом после выхода на проповедь: претворение воды в вино во время брака в Кане Галилейской (Ин. 2, 1–10). При этом, как замечает толкователь, «звуют Господа на брак не потому, что видели чудеса Его, не как великого человека, но просто как знакомого». Обозначая сие, евангелист говорит: «Была там Мать Иисуса и братья Его. Как ее и братьев позвали, так и Господа. Господь не отвергает приглашения и приходит, потому что Он смотрел не на собственное достоинство, а на то, что полезно и благотворно для нас». Более того, «в стране сего низкого и низвращенного мира, во всех отношениях превратного и превращающего» [Феофилакт Болгарский 2013, 63, 66–67] Христос снисходит и к просьбе вполне мирского характера, когда Богородица говорит: «Вина нет у них». Среди мирской суеты происходит чудо изменения вещества, вода становится вином. Таким образом, ключевым элементом христианской сотериологии, учения о спасении человека, является схождение Бога в мир и преобразование мирской реальности на новых началах. Иноприродность Бога миру, Его инаковость в этом случае не являются препятствием для взаимного общения Бога и человека, а сам мир, следовательно, рассматривается не только как «низкий и низвращенный», но и как несущий в себе образ Божий, пусть и поврежденный грехом.

Позднейший толкователь пишет, что «чудо в Кане Галилейской показывает: а) что Господь не гнушается и наших земных веселий, но соприсутствует на них и благословляет, когда они законны; б) что и в наших житейских нуждах Он помогает, подавая всем вся обильно в наслаждение; в) что Отец Небесный часто подаёт нам земныя блага и прежде или даже и без прошения нашего, ведая, в чём мы имеем нужду (Мф. 6:8)» [Иванов 2002, 127].

Однако пришествие Бога в мир, согласно христианскому учению, не просто снисхождение к нуждам людей, включая вполне материальные. Это также полная отдача Себя людям с целью их спасения, «обожения». Вершиной богообщения является таинство Евхаристии, которое представляет собой непосредственное соединение Бога и человека. Православный философ и богослов С. Булгаков, говоря о «преложении» хлеба и вина в Тело и Кровь Господню, указывает, что «евхаристическое преложение относится к Телу Господню в Его земном, а вместе и надземном, прославленном состоянии, как оно пребывает в Его воплощении и Вознесении, в сошествии с небес и в восшествии на небеса, видимо и невидимо. Далее, евхаристическое Тело Господне, как принадлежащее миру, однако еще и надмирное, имеет бытие не только земное, физическое, но и метафизическое, оно одновременно имманентно и трансцендентно миру». Само «преложение» вина в Кровь и хлеба в Тело Христа «не есть физическое превращение или «транссубстанциация», на основании которой совершается физическое чудо исчезновения одного естества с появлением другого... Напротив, при полном сохранении хлеба и вина, в их собственном естестве хлебности и винности, они включаются в воспринятую Христом человеческую телесность, для которой вообще нет границ, кроме тех, которые полагаются Им Самим. Боговоплощение не исчерпывается принятием определенного ограниченного земного тела, но относится вообще к телесности, которая включает как возможность неограниченного его расширение». Конечной точкой обожения мира является, по словам С. Н. Булгакова, Второе Пришествие, когда «мир преобразится со Христом и войдет в силу Его, хотя и останется самим собой, физически не «преосуществляясь», хотя и предлагаясь в новое, прославленное состояние» [Булгаков 2005, 43, 59]. Таким образом, таинство Евхаристии преобразует земное вещество на Божественных началах. Это преобразование касается не только хлеба и вина – вещества таинства, но также вообще земной материи, мира и человека, что говорит о своего рода космическом характере христианства, которое своим действием охватывает мир во всех его проявлениях.

«В мире – и не от мира»

Понятно, что богослужение, обеспечивающее непосредственное общение человека и Творца Вселенной, преобразующего мир на Божественных началах, должно предполагать, с одной стороны, максимальную вовлеченность людей в таинства, но с другой – столь же полное осознание сакральности таинств, иноприродности Бога миру и человеку. Это, в свою очередь, предполагает глубокое благоговение, смирение человека перед Богом, особую подготовку к соприкосновению со Священным. В динамическом единстве двух противоположностей и происходит развитие христианского богослужения.

Известно, что первые христиане, хотя и посещали еще Иерусалимский Храм, после его разрушения совершали богослужения в своих домах, таким образом, даже понятие именно христианского храма как места иерофании формируется далеко не сразу. Однако жития святых первых веков христианства не раз указывают на то, что христиане превращали в церкви собственные дома либо бывшие языческие капища, как согласно житию, поступили мученики Флор и Лавр, строившие языческий храм, но затем обратившие его в христианскую церковь [Димитрий Ростовский 2004, 167–169]. Тем самым, очевидно, уже существовало представление о храме как месте особого присутствия Бога. По-видимому, так же рано возникло и видение алтаря как святейшего места в храме. Вместе с тем в первые века христианства его строение имеет определенные особенности. С одной стороны, святость места традиционно маркируется специальным ограждением, выделяющим его из общего церковного пространства. С другой стороны, в первые века христианства алтарные преграды были достаточно низкими как на Западе, так и на Востоке. Так, в средневековом католическом храме это, по словам М. Г. Зейферт, «невысокий парапет, выполненный чаще всего из мрамора, реже из дерева или металла» [Зейферт 2018, 39]. Такой же была и византийская традиция, которую после Крещения переняла Древняя Русь.

Современные авторы указывают на то, что алтарные преграды в древнерусских храмах также не скрывали происходящее в алтаре [Чукова 2004]. Так, предполагается, что в Софии Киевской преграда была высотой «несколько аршин», при этом «совершенно открытыми были все мозаические изображения на восточной стене, окружающей главный престол, и все священнодействие алтаря» [Лебединцев 1875, 32]. Такая традиция, как указывает П. Лебединцев, идет

от Византии. Таким образом, фактически отсутствовал иконостас. Иконы, написанные на досках, также имелись в храмах, но они расположены были вдоль стен в особых местах, почему и назывались «местными» [Лебединцев 1875, 32]. Как отмечает Г. Филимонов, древний алтарь «в архитектурном смысле не составляет исключительного целого, или отрешенной, замкнутой части, напротив, при неприступности своей для входа мирян, он вполне открыт их созерцанию» [Филимонов 1859, 27], что обеспечивает участие в совершении таинства всей общины и одновременно ясно полагает границы священного и мирского.

Совместное совершение богослужения такого рода описывает св. Иоанн Златоуст: «В молитвах много содействует народ. Так, например, о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом... При самом совершении страшных тайн священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова «со Духом Твоим» означают не что иное, как именно это. И молитвы благодарения также *общие* – потому что не один священник приносит благодарение, но и весь народ» [Иоанн Златоуст 1904, 632–633].

Данные, имеющиеся по сохранившимся древним храмам Пскова (не затронутого монгольским нашествием XIII в.), говорят о том, что на христианской Руси в первые века после Крещения богослуженная практика, связанная с вовлечением мирян, шла еще дальше. Так, в Спасо-Мирожском Преображенском соборе (XI в.), как установил А. Бельшов, имелась такая особенность, как свободный доступ мирян в боковые апсиды алтаря, вообще ничем не отделенные от общего пространства храма. Это было связано с чином проскомидии, приготовления просфор для богослужения. В XI–XII вв. проскомидию совершал диакон, а не священник. При этом происходило активное взаимодействие с мирянами, приносившими для литургии хлеб и вино. А. Бельшов указывает, что «хлеб и вино в обычных приходских условиях покупались самими прихожанами на обычном деревенском рынке у обычных производителей хлеба» [Бельшов 2018, 12] и приносились в храм, где и оставлялись в боковой части алтаря. Сюда же приносились записки о поминовении.

Древняя практика максимальной вовлеченности мирян в богослужение прослеживается и по истории развития богослуженных облачений. Т. В. Адамова отмечает, что эти облачения изначально происходили от повседневной одежды жителей Римской империи. Например, восточно-христианский стихарь и западная альба происходят от нижней одежды – туники. «Поверх нижних одежд в по-

вседневной жизни надевались плащи – либо закрытые со всех сторон, либо открытые спереди по всей длине. Один из видов плаща – пенула (paenula), круглый по форме – мог быть с капюшоном или без него. У греков подобный плащ, преимущественно дорожный, имел название «фелонь» [Адамова 2019, 11]. Впоследствии, очевидно, после прекращения эпохи гонений, с IV в., происходит переосмысление значения и функций богослужебных одежд. С этого времени туники постепенно становятся богослужебной одеждой пономаря и диакона, фелонь – священника.

Происходит это, по-видимому, потому, что наряду с пониманием важности участия в службе мирян формируется также представление об особом сакральном пространстве богослужения, изолированном от мира. П. А. Флоренский пишет: «Священник, как теург, изымается из сферы всенародной, изолируется. Под ногами ковер изолирует от пола; кругом всего облачение – изолирует от окружающих... Таким образом, изъятый из мира, священник делается трансцендентным народу, “в мире – и не от мира”. Принимающий таинство, воспринимающий священнодейственную энергию богомолец тоже временно изымается (но не так глубоко, как священник): “подушка” при венчании, вступление на амвон и на ковер при причащении и на ковер – при исповеди и проч. – это средство мистического отъединения богомольца от среды» [Флоренский 2004, 448].

Впрочем, как свидетельствуют источники, соблюсти баланс человеческого и Божественного с полным осознанием значимости того и другого не всегда удавалось уже в первые века существования христианских общин и возникали крайности, связанные как с преувеличением роли мирской составляющей в богослужении, так и с отстранением (и даже самоустранением) мирян от активного участия в совершении таинств. Например, апостол Павел указывает на последствия чрезмерного «вторжения» мирского элемента в богослужение. Обращаясь к христианам Коринфа, он пишет: «Вы собираетесь, так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похваляю... Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет... Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней... кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение

себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор. 20–27, 29–31).

А св. Иоанн Златоуст, обращаясь к мирянам, указывает на другую проблему: необходимо, чтобы «каждый из подначальных трезвился, чтобы мы знали, что все мы едино тело и столь же различаемся один от другого, сколько член от члена, и чтобы мы не все возлагали на одних священников, но и сами пеклись о всей Церкви, как о теле всем нам общем» [Иоанн Златоуст 1904, 633]. Таким образом, уже в первые века христианства намечалась тенденция разделения клира и народа, отделения посвященных от массы верующих, и, соответственно, ограничение участия церковного народа в таинствах. Впоследствии на Востоке и на Западе христиане сформировали собственные подходы к проблеме границ священного и мирского пространств. При этом решение проблемы границы между сакральным и профанным в храме пошло различными путями.

Запад: *versus populum*

Папа Бенедикт XVI указывает на историческую особенность главного католического храма – Собора Святого Петра в Риме. «Благодаря топографическим особенностям» [Ратцингер 2017, 82] алтарь этого храма оказался обращен на запад, а не на восток. Вместе с тем в христианском мире существовала устойчивая традиция обращаться во время молитвы к востоку, так как восток – место солнечного восхода, Солнце же обращает мысль верующих к Солнцу Правды – Христу. Понятно, что это входило в противоречие с пространственным решением Собора Святого Петра. Поэтому священник совершал мессу, обратившись к востоку, то есть в противоположную от алтаря сторону.

Бенедикт XVI указывает, что католическими богословами эта особенность очень рано стала интерпретироваться как моление *versus populum*, то есть лицом к народу, тогда как в реальности в первые века существования храма верующие, скорее всего, так же обращались на восток, как и священник. Более того, позже появилась трактовка такого моления, как наиболее точного пространственного воспроизведения Тайной Вечери, когда Христос и апостолы образовывали круг. Несмотря на то, что, как указывает Папа Бенедикт, такая трактовка исторически ошибочна (во время трапезы старший за столом не находился напротив других участников пира, принято было всем участникам трапезы возлежать по одну

сторону стола), она получила признание в католическом мире [Ратцингер 2017, 82–83]. И это не случайно: тенденция к приближению сакрального действия к мирянам в максимальной степени проявляла себя в строении католических храмов достаточно давно. Папа Бенедикт отмечает, что в храмах Запада уже к IX в. «епископское место было перенесено в центр абсиды, и соответственно алтарь был сдвинут в неф» [Ратцингер 2017, 81], то есть приближен к месту, где молились миряне.

Таким образом, общей тенденцией христианского Запада стало сближение сакрального и мирского пространств через увеличение роли «народа» в богослужении. Далее это повлекло за собой постепенную десакрализацию, вплоть до позднейшего отказа от латыни как богослужебного языка и замены ее национальными языками для лучшего понимания службы верующими. II Ватиканский собор (1962 г.) прямо указывает на миссионерское значение мессы, которая должна достигать «своей полной пастырской действенности также и через свою обрядовую форму». Поэтому, для лучшего понимания мирянами, «обряды, существо которых должно строго сохраняться, следует упростить: опустить то, что с течением времени стало повторяться или было добавлено без особой пользы. Напротив, кое-что из того, что со временем незаслуженно исчезло, надлежит восстановить по исконным правилам Святых Отцов, если это покажется уместным или необходимым» [Sacrosanctum Concilium 1998, 35].

Восток: «ограничение алтаря»

Иным путем пошел христианский Восток, где уже св. Иоанн Златоуст, как мы видели выше, отмечает тенденцию возлагать священнодействие «на одних священников». На Востоке первым признаком дистанцирования священного пространства от мирского становятся высокие алтарные преграды, состоящие теперь из икон. Так появляется иконостас. «Не сообразуйтесь веку сему, – пишет позднейший богослов, П. А. Флоренский, – т. е. не имейте с веком сим общей схемы, общего закона бытия, который свойственен здешнему миру, в его настоящем состоянии... невидимое именно потому, что оно невидимо, само по себе недоступно взору чувственному, и алтарь, как ноумен, был бы несуществующим для незрячих духовно глаз, – как недоступны осязанию столбы, струение и завесы фириама, – если бы не был отмечен такими вехами, которые, будучи

доступны опыту чувственному, сами усматривают мир невидимый. Ограничение алтаря необходимо, чтобы он не оказался для нас как ничто...» [Флоренский 1993, 35, 37–38]. Предпосылки к особому выделению алтаря формируются в богословии храма уже к XIV в. Так, св. Симеон, архиепископ Солунский, описывает алтарь как являющий собой «святое святых, сущее превыше Небес, и – Небо», в то время как остальные части храма «знаменуют собой сотворенную ради нас землю, и то, что на земле» [Симеон Солунский 2010, 114].

Одним из наиболее ярких в православном мире примеров последовательного проведения в жизнь идеи «ограничения алтаря» и в целом разделения храма и мира, является Россия. С XIV в. традиция низкой алтарной преграды византийской традиции постепенно уходит в прошлое, появляются иконостасы [Филимонов 1859, 18]. П. П. Муратов указывает, что процесс «постепенного замещения фрески иконой» и формирования алтарной преграды значительной высоты продолжался в течение XV столетия [Муратов 2008, 99]. Этому исторически способствовало распространение деревянных храмов, где фрески оказались технически не возможны. А к началу XVI века окончательно формируется иконостас, полностью закрывающий от молящихся алтарное пространство.

Разделение храма и «мира» проникает и в практику совершения богослужения, что, в частности, можно видеть по материалам Стоглавого собора Русской церкви 1551 г. Здесь среди других проблем богослужебной практики выделяется стремление мирян принести непосредственно в алтарь свои пожертвования. Если для Пскова XI столетия эта практика, как мы видели выше, была общепринятой, то Стоглав прямо запрещает ее: «А в олтарь и в жертвенник по священным правилом пива и меду и квасу и браги и кутьи и хлеба и колачей и всякого брашна ни людских сокровищ не вносити, разве свечи и фимияна и служебного вина и просвиры и укропа и книг. Также бы на божественный престол и на жертвенник ничего не возлагали, разве святого Евангелия и животно рящаго Креста и священных сосуд и сударей и покровцов и воздухов и покровов и прочих освященных. Да в олтарь же бы простым людем и второбрачным входу не давали» [Стоглав 1863, 73]. Более того, Стоглав говорит и о том, что женщины, пекущие просфоры, часто сами совершали над ними молитвы о здравии и упокоении, минуя священнослужителя [Стоглав 1863, 46], что также оценивается как вопиющее отступление от нормы. Одновременно это свидетельствует о размытости в сознании верующих границ двух пространств, что является наследием древней практики еще домонгольского периода. И если в пер-

вые века христианства на Руси такое отношение верующих не было проблемой, то уже к середине XVI столетия церковная позиция, очевидно, меняется.

Переломным в «ограничении алтаря» для России является XVII в., когда патриархом Никоном проводится литургическая реформа (1653–1666 гг.), предполагавшая серьезные изменения в области богослужебной практики. Многие из них касались и вопроса соотношения священного и мирского в храме. Так, полностью изменяется представление о статусе и роли священства, радикально изменяется позиция священника по отношению к верующему. Наиболее показателен в этом плане измененный никоновскими реформаторами чин Исповеди, в котором наиболее существенные изменения претерпела речь священника к исповеднику. В дореформенных Требниках ее лейтмотивом было побуждение кающегося к пересмотру своей жизни, при этом сам священник также говорил и о собственной греховности: «... И ты, чадо не устыдися лица чловека, вси бо грешны есьмы, не потаи в себе ни единого греха, еже согрешии еси от юности до сего часа... Не устыдися лица моего, но вся ми исповеждь, вся бо Господь Бог весть... исповеждь без стыдения, аз бо таков же человек и грешнее всех человек» (выделено мною. – Н. С.) [Требник 1647, 19]. Совершенно другой тональностью отличается та же речь в никоновской редакции: «Се, чадо Христос невидимо стоит, приемля исповедание Твое. Не усрамяся, ниже убойся, и да не скрыеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се, и икона Его пред нами, аз же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред ним вся, елика речеши мне. Аще ли что скрыеши от мене, сугуб грех имаши...» [Требник 1658, 65]. Как видим, в речи к исповеднику никоновской редакции нет речи о личной греховности священнослужителя, так как он, как совершитель таинства, является носителем благодати священства и, независимо от своего духовного состояния, «представляет» Бога и поэтому возвышается над кающимся, лишенным этого посвящения и живущим в миру. Таким образом, можно говорить уже не только об «ограничении алтаря», но и о выделении из «мира» его служителей.

Более того, ряд лексических изменений в богослужебных текстах, которые были проведены в период реформы патриарха Никона, свидетельствуют вообще о выделении церковного, освященного в особую сферу жизни. Это, в частности, множественные замены слов с двойной – церковной и мирской – коннотацией на слова с узкоцерковным значением. Так, слово «масло», повсеместно

употребляемое в богослужении дониконовской редакции и означающее как церковный елей, так и масло растительное, коровье, масляную краску [Словарь русского языка XI–XVII вв. 1982, 34–35], повсеместно заменяется на «елей» [Требник 1651, 59 об., 94 об., 101–102 об., 105 об., 110, 275 об., 373 об.–374; Требник 1658, 21, 39–43, 49–50, 53–54, 212–213, 266–267, 433–444]. Это слово имеет значение только еля церковного [Словарь русского языка XI–XVII вв. 1978, 44]. Кроме того, повсеместны замены «живот» (жизнь, имущество, богатство, хозяйство, часть тела человека [Словарь русского языка XI–XVII вв. 1978, 114]) на «жизнь» (жизнь человека) [Словарь русского языка XI–XVII вв. 1978, 114]), «церковь» (храмовое здание, епархия, приход) на «храм» (только здание) [Срезневский 1912, 1397–1399, 1444–1447] и т. д. Только в текстах Требника и Часослова подобные изменения повторяются более 160 раз [Сазонова 2018, 142], они являются повсеместными и в других богослужебных текстах.

Последствия реформы патриарха Никона наглядно показывают и результат подобных трансформаций: если дореформенное богослужение стремилось к интеграции церкви и «мира» не только в храме, но и в повседневной жизни человека через ассоциативный ряд, возникающий при произнесении того или иного слова, то после появления новых текстов и новшеств в богослужебной практике идет разделение мирской и церковной жизни, в результате чего в сознании верующего появляется представление об их радикальном различии, о необходимости жесткого разделения священного и мирского, тогда как ранее они пребывали нераздельны. Поэтому появление «мирской» жизни также ведет к постепенному обмирщению культуры, подобно тому как на католическом западе к тому же результату приводит приближение богослужения «к жизни».

Тем самым можно говорить, что как западные, так и восточные христиане, начав с христианской идеи освящения мира, разными путями пришли не столько к освящению пространства жизни людей, сколько к обмирщению богослужения. Вместе с тем богослужение и устройство храма на христианском Востоке, имея тенденцию к выделению своего пространства из «мира», все же в большей степени, чем Запад, сохраняет сакральное содержание христианства. Однако отделенность храма от мирского пространства, богослужения от «повседневной жизни», складывание которой началось еще с XIV века, препятствует трансляции этого сакрального содержания в «мир», что нередко и превращает православие в конфессию, во многом замкнутую в собственном пространстве.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Sacrosanctum Concilium 2004 – Sacrosanctum Concilium // Документы II Ватиканского собора. М., 2004. С. 17–60.
- Адамова 2019 – *Адамова Т. В.* История богослужебного облачения на основании анализа памятников изобразительного искусства // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2019. № 35. С. 9–32.
- Бельтинг 2002 – *Бельтинг Х.* Образ и культ (история образа до эпохи искусства). М., 2002.
- Бельшов 2018 – *Бельшов А.* Как молились Богу древние псковичи. СПб., 2018.
- Булгаков 2005 – *Булгаков С.* Евхаристия. М., 2005.
- Димитрий Ростовский 2004 – *Димитрий Ростовский.* Память святых мучеников Флора и Лавра // *Димитрий Ростовский.* Жития святых. Месяц август. М., 2004. С. 167–169.
- Доронина, Козлюк 2011 – *Доронина Н. В., Козлюк Е. А.* Символика организации внутреннего пространства православного храма // Региональные архитектурно-художественные школы. 2011. № 1. С. 264–268.
- Зейферт 2018 – *Зейферт М. Г.* Особенности формирования и развития алтарной части христианских церквей // Известия Казанского государственного архитектурно-строительного университета. 2018. № 3 (45). С. 35–44.
- Иванов 2002 – *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб., 2002.
- Иоанн Златоуст 1904 – *Иоанн Златоуст.* Толкование на Второе послание к Коринфянам. Беседа 18 // *Иоанн Златоуст.* Творения в русском переводе. Т. X, кн. 2. СПб., 1904. С. 628–634.
- Лебединцев 1875 – *Лебединцев П.* О Св. Софии Киевской : [о времени постройки и архитектуре Софийск. собора в Киеве]. Киев, 1875.
- Лидов 2013 – *Лидов А. М.* «Сияющий диск и вращающийся храм»: икона света в византийской культуре // Византийский временник. 2013. Т. 72. № 97. С. 277–292.
- Лидов 2009 – *Лидов А. М.* Иеротопия. М., 2009.
- Муратов 2008 – *Муратов П. П.* Русская живопись до середины XVII века. История открытия и исследования. СПб., 2008.
- Ратцингер 2017 – *Ратцингер Й.* Богословие литургии / [пер. с нем. О. С. Асписова]. М., 2017.

- Рожнятовский 2006 – *Рожнятовский В. М.* Роль света и тени в интерьере Спасо-Преображенского храма Мирожского монастыря // Известия Уральского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2006. Т. 47. № 12. С. 101–110.
- Сазонова 2018 – *Сазонова Н. И.* «За единый Аз...». Книжная справа при патриархе Никоне (1653–1666 гг.) и церковный раскол. М., 2018.
- Симеон Солунский 2010 – *Симеон Солунский.* Объяснение православных богослужений, обрядов и таинств. М., 2010.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. 1978 – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1978, Вып. 5.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. 1982 – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1982. Вып. 9.
- Стоглав 1863 – Стоглав. СПб., 1863.
- Требник 1647 – Требник. Москва, Печатный двор, 1647. ГИМ. Щап. № 177. 265 лл.
- Требник 1651 – Требник. Москва, Печатный двор, 1651. РГАДА СПК 3518. 688 лл.
- Требник 1658 – Требник. Москва, Печатный двор, 1658. РГАДА БМСТ/СПК 5657. 1030 с.
- Федотова 2010 – *Федотова Р. А.* Икона в литургическом пространстве храма (по материалам Псковской иконописи): дис. ... канд. искусствоведения / Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. СПб, 2010.
- Феофилакт Болгарский 2013 – *Феофилакт Болгарский.* Благовестник: В 4 т. Т. 4. Толкование на Евангелие от Иоанна. 3-е изд. М., 2013.
- Филимонов 1859 – *Филимонов Г.* Церковь св. Николая Чудотворца на Липне, близ Новгорода. Вопрос о первоначальной форме иконостасов в русских церквях. М., 1859.
- Флоренский 1993 – *Флоренский П. А.* Иконостас // Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 1–174.
- Флоренский 2004 – *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Философское наследие). М., 2004.
- Чукова 2004 – *Чукова Т. А.* Алтарь древнерусского храма конца X – первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным. СПб., 2004.

Материал поступил в редакцию 15.05.2020

Материал поступил в редакцию после рецензирования 13.01.2021