

## АМАЛАРИЙ МЕЦКИЙ И ЕГО АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ НА ЧИН ТАИНСТВА ЕВХАРИСТИИ (DE ECCLESIASTICIS OFFICIIS, LIBER III)

Протодиакон Константин Маркович

Амаларий Мецкий (Amalarius Mettensis, ок. 775 — ок. 853) выдающийся ученый-литургист, живший в эпоху правления франкских императоров Карла Великого и Людовика Благочестивого, именуемую «Каролингским Возрождением». Амаларий был первым из франко-германских церковных писателей, который применил аллегорический метод толкования богослужебных священнодействий и обрядов. Согласно Амаларию, в евхаристическом богослужении Церкви совершается мистическое воспоминание и изображение земной жизни и спасительной жертвы Христа. *De Ecclesiasticis officiis* является главным трудом Амалария. В III книге содержится толкование чина Мессы (*Expositio Missae*) согласно традиции Римской Церкви, которую Амаларий тщательно изучал и фиксировал в своих сочинениях. Отсюда следует ценность творчества Амалария, как надежного источника исторической информации о латинской литургии VIII–IX вв.

*Ключевые слова:* Римская месса, литургика, Евхаристия, толкование литургии, Каролингское Возрождение

### 1. Империя и литургия

Государственная и церковная политика франкских правителей династии Каролингов с самого начала ее воцарения была направлена на превращение всего населения королевства в единый христианский народ, на воспитание его в традиции веры и Церкви. Франкские государи и, прежде всего, Карл Великий строили теократическую монархию. «Церковная и светская сферы, таким образом, рассматривались как единое священное царство, *эклесия* в самом широком смысле, хотя у духовенства и светских чиновников были свои собственные заботы. Во Франкском королевстве должен был прочно утвердиться *cultus divinus*, т. е. культ христианского Бога»<sup>1</sup>. Одним из важнейших

---

<sup>1</sup> Mc Kitterick R. Charlemagne. The Formation of a European Identity. Cambridge, 2008. P. 310.

направлений церковной реформы стала унификация богослужения по образцу литургической традиции Римской Церкви. Введение единого стандарта богослужения преследовало не только духовную, но и очевидную политическую цель — достижения единства и сплоченности населения вокруг Церкви под властью короля, а с 800 г. — императора, как верховного покровителя и защитника христианской веры. Еще блаж. Августин отмечал, что «ни одно религиозное общество, будь то истинная или ложная религия, не может существовать без какого-либо таинства или видимого символа, служащего связующим звеном для единства»<sup>2</sup>. Согласно мысли Августина, функция литургических обрядов — связывать<sup>3</sup>, объединять верующих с Богом и друг с другом. Франкские правители с особым почтением и благоговением относились к авторитету Римской Церкви, как к «главе всех Церквей (*omnium vere ecclesiarum caput*)»<sup>4</sup> и центру христианской цивилизации. «Рим, где покоились два апостола, был для религиозного чувства Запада тем же самым, что Иерусалим с его святыми местами был для Востока»<sup>5</sup>.

Король Пипин III (751–768) вскоре после своей коронации (752 г., повторно — 754 г.) начал целенаправленно внедрять римский обряд богослужения. Около 750 г. во Франкское королевство был принесен из Рима т. н. «Сакраментарий папы Геласия» (*Gelasianum*)<sup>6</sup>. Между 758 и 763 гг. Пипин получил в дар от папы Павла I (757–767) ряд книг — «Грамматику Аристотеля, собрание книг Дионисия Ареопагита, геометрию, орфографию, различные писания греческого крас-

<sup>2</sup> S. Augustinus Hippoensis. Contra Faustum Manichaeum. XIX. 11. PL. 42. Col. 355.

<sup>3</sup> Religio, religare — связывать (лат.). «...Мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, — откуда, думается мне, происходит и само слово “религия” (*unde religio dicta creditur*)». S. Augustinus Hippoensis. De vera religione liber unus. 55. PL. 34. Col. 171.

<sup>4</sup> В этом статусе в раннем Средневековье Римская Церковь признавалась не только на латинском Западе, но и в государственном законодательстве Византии. См.: Codex Justinianus. I. 8. 1. Corpus juris civilis. Vol. II. Berlin, 1892. P. 10.

<sup>5</sup> Baumstark A. On the Historical Development of the Liturgy / Translated by F. West. Colledgeville, Minnesota, 2011. P. 119.

<sup>6</sup> В первоначальной версии Сакраментарий Геласия в наше время существует в единственном экземпляре в Ватиканской библиотеке — Codex Vaticanus Reginensis latinus 316 (fol. 3–245). Часть страниц (fol. 41–56) была отделена от манускрипта около 1651 и хранится в Национальной библиотеке Парижа (codex latinus 7193). В действительности этот сакраментарий был составлен не ранее VII в., хотя отдельные тексты и молитвы, содержащиеся в нем, могут восходить ко времени понтификата папы Геласия (492–496), и даже к более раннему. Кроме того, сама указанная рукопись была составлена предположительно в женском монастыре в Шелле (Франция) и имеет галликанские интерполяции. См.: Vogel C. Medieval Liturgy. Introduction to the Resources. Washington, 1986. P. 64–65.

норечия», и среди них римский *антифонарий* и сборник *респонсориев* (*antiphonale et responsale*)<sup>7</sup>. В 766–767 гг. Пипин издал указ о введении римского хорового пения по всему королевству, тем самым «усердно украсил все галликанские Церкви пением по римской традиции»<sup>8</sup>. До этого св. Хродеганг, епископ г. Меца (ум. 766 г.), сподвижник и духовный наставник короля Пипина, основал в своем кафедральном городе школу римского церковного пения и повелел клирикам следовать в богослужении «римскому обычаю и чину (*more atque ordinem romanæ servare præcepit*), который обильно проникнут римским порядком и пением (*cantilena*), который до того времени вовсе не был в обиходе в Церкви Меца»<sup>9</sup>. Благодаря деятельности хоровой школы в Меце григорианский хорал стали называть также *cantilena metensis*.

Сын Пипина, Карл Великий, король с 768 г., а с 800 г. — император Франкской империи, обратился с просьбой к папе Адриану I прислать ему из Рима копию подлинного (*inmixtum*) саκραментария, составленного, по преданию, свт. Григорием Великим. В действительности, редакция этого сакраментария могла быть осуществлена во время правления папы Гонория I (625–638) и дополнена новыми текстами стациональных<sup>10</sup> и праздничных служб в VII–VIII вв.<sup>11</sup> В промежутки между 784–790 гг. папа Адриан отправил ко двору Карла Великого аббата Иоанна из Равенны с копией просимой книги. Благодаря этому обстоятельству данную версию римского сакраментария нередко называют *Hadrianum*.

Необходимыми дополнениями к сакраментариям были письменные руководства для клириков, в которых содержались церемониальные указания о том, как правильно совершать те или иные священнодействия, обряды, процессии, т. е. всего, что относится к сфере *actio liturgica*. Такие документы назывались *Ordines Romani*<sup>12</sup> и представляли собой отдельные буклеты. Отсюда происходит их

<sup>7</sup> *Paulus I, papa*. Epistola ad Pipinum. Monumenta Germaniæ Historica (MGH). Epistolæ t. III. Berlin, 1892. P. 529.

<sup>8</sup> *Carolus Magnus* Epistola generalis. 782. Capitularia regum Francorum, T. I. MGH. Hannover, 1883. P. 80.

<sup>9</sup> *Paulus Warnefridus, diaconus*. Liber de episcopis Mettensibus. MGH. Scriptores. T. II. Hannover, 1829. P. 268.

<sup>10</sup> *Statio* — торжественная Месса, предворяемая торжественным шествием по городу.

<sup>11</sup> *Vogel C. Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Washington, 1986. P. 79.

<sup>12</sup> До нашего времени дошло собрание, состоящее из 50 *Ordines Romani*, описанных и опубликованных французским историком литургии М. Андриу (*Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Louvain, 1931–1962. 5 vols.). Часть из них (*collectio A*) были составлены в Риме и были доставлены во Франкское королевство не позднее второй пол. VIII в.

второе название — *Libelli Romani*. Этими документами активно пользовался Амаларий, считая их важнейшими источниками информации о римской литургической традиции.

Повсеместное внедрение римского обряда во всей империи сопровождалось существенной его адаптацией к литургическому благочестию и укладу жизни франко-германских народов. В более поздних редакциях *Gelasianum* был существенно дополнен текстами праздничных служб в честь франкских святых, вотивных Месс и служб, совершавшихся по частным поводам. Поэтому Э. Бишоп уже не стеснялся называть эту гибридную версию не «Франкским Геласиевым сакраментарием»<sup>13</sup>, а «Римским сакраментарием короля Пипина, отца Карла Великого»<sup>14</sup>. Сакраментарий Григория (или папы Адриана), изначально составленный для папского служения, также требовал приспособления для использования в приходских и монастырских храмах Франкской империи. В начале IX в. было составлено обширное дополнение к сакраментариям (*supplementum*), известное также под названием *Hucusque*, происходящее от начального слова текста. Исторически автором этого труда считался Алкуин, ближайший советник Карла Великого в научно-просветительских и религиозных делах, основатель и первый ректор придворной *Палатинской академии*. Однако, согласно современной версии, *Supplementum* принадлежит перу ученика Алкуина — аббата Бенедикта Анианского<sup>15</sup>. В соответствии с редакциями сакраментариев произошло преобразование системы евангельских чтений (*capitulare evangeliorum*) и чтений из апостольских посланий (*epistolare*). Новый распорядок апостольских чтений разработал Алкуин (*Comes ab Albino emendatus*). Помимо этого, Карл Великий поручил диакону Павлу Варнефриду (ок. 720–800) создать *гомилиарий*, т. е. собрание проповедей святых отцов для чтения за суточным богослужением.

Карл Великий, так же, как и его отец, заботился о распространении по всем епархиям и монастырям королевства единообразного римского пения. Автор жизнеописания свт. Григория I Великого, римский диакон Иоанн Химонидис (825–880 или 882) повествует о том, что во время своего первого пребывания в Риме в апреле 774 г. Карл обнаружил существенное различие церковного пения в Риме и Галлии. Когда он спросил своих спутников о причине, галлы ответили ему «с дерзостью», что в Римской Церкви, возможно, произошли

<sup>13</sup> Vogel. Op. cit. P. 70–71.

<sup>14</sup> Bishop E. The Litany of the Saints // *Liturgica Historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*. Oxford, 1918. P. 152 n.

<sup>15</sup> McKitterick R. Op. cit. P. 342.

искажения, а галлы имеют аутентичный антифонарий (*authenticum antiphonarium*). Карл задал вопрос: «Где вода чище, в ручье ли, или непосредственно у его источника?» Спутники ответили: «У источника». Тогда Карл произнес: «Поэтому и мы, которые до сих пор пили испорченную лимфу из ручья, должны прибегнуть к изначально чистым потокам вечного источника». Карл оставил у папы Адриана двух клириков для изучения римского пения, которые после обучения были направлены в Мец, «где восстановили прежнюю гармонию (*modulationis pristinae*) и через нее исправили всю Галлию»<sup>16</sup>.

Не менее насущной задачей, чем упорядочение и стандартизация богослужения, считалось литургическое образование клириков и толкование (*expositio*) богослужения для народа. В 789 г. собор в Аахене постановил: «Епископы должны тщательно обсуждать с пресвитерами своих приходов их веру, Крещение и служение Мессы и чтобы они право содержали веру, и молитвы Мессы правильно разумели, и чтобы псалмы достойно, соответственно стихам распевали, и сами Молитву Господню разумели и другим разъясняли для понимания, и пусть каждый знает, что он просит у Бога, и чтобы *Gloria Patri* со всей честью со всеми поется и сам священник со святыми ангелами и народом Божиим общим гласом *Sanctus, Sanctus, Sanctus* воспекает»<sup>17</sup>. Раскрытие и изучение «смысла (*ratio*)», который лежит в основе церковного богослужения, являлись важными компонентами церковной науки и школьного образования в эпоху *Каролингского ренессанса*.

Отцом латинской литургической науки по праву считается великий ученый, историк, первый европейский энциклопедист, св. Исидор, архиепископ Севильский (560–636). Он написал два сочинения, посвященных литургии — шестая книга «Этимологий» (*Etymologiae VI liber*) и «О книгах и службах Церковных» (*De libris et officiis ecclesiasticis*). Во Франкской империи возросла плеяда блестяще эрудированных богословов-литургистов. Первым из них был Алкуин Флакк, снискавший известность как редактор богослужебных книг и педагог.

В правление сына и наследника Карла Великого императора Людовика Благочестивого происходит новая реформа в церковном пении. Антифонарий, доставленный из Рима в Корби аббатом Валою (ок. 755–836), уже значительно отличался от прежней редакции антифонария, переданной папой Павлом I королю Пипину. В этот период создали свои литургические комментарии Рабан Мавр, Валафрид Страбон, Ремигий Оксерский, Агобард и Флор Лионские и др. Особое место в ряду этих писателей занимает Амаларий Мецкий (*Amalarius Mettensis*),

<sup>16</sup> *Johannes Hymmonides, diaconus. Vita S. Gregorii Magni. II. 9. PL. 75. Col. 91.*

<sup>17</sup> *Carolus Magnus Capitularia, ann. 789. PL. 97. Col. 174–175.*

первый из франко-германских церковных писателей, применивших аллегорический метод толкования богослужебных священнодействий и обрядов. Э. Мацца дал такую оценку трудам Амалария: «После Исидора Севильского (560–636)... Амаларий был главным наследником литургической мысли отцов Церкви, и он будет считаться бесспорным авторитетом до папы Иннокентия III (1160/61–1216). Затем его труд был вытеснен великим литургическим комментарием Вильгельма Дюранда (*Rationale Divinorum officiorum*, 1296)»<sup>18</sup>.

## 2. «Два Амалария»

Биографические сведения об Амаларии весьма туманны и противоречивы. Прежде всего неясно, какое положение занимал Амаларий в церковной иерархии. «Во многих манускриптах *Liber officialis* его имя сочетается с разнообразными титулами, такими как монах, аббат, священник, римский архидиакон, епископ, архиепископ и хорепископ (*chorepiscopus*)»<sup>19</sup>. Отчасти по этой причине с XVII в. до начала XX в. господствовало мнение, что в одно и то же время, в первой половине IX в. во франкском государстве жили два церковных деятеля — Амаларий Симфозий из Меца, автор *De Ecclesiasticis officiis* (или *Liber Officialis*), и Амаларий Фортунат, архиепископ Трирский (809–813). Оно основано на сообщении из «Хроникона» историка Адемара Шабаннского (Ангулемского, 988–1034). Адемар писал о путешествии весной 813 г. Амалария, архиепископа Трирского, и Петра, аббата из Нонантолы, в качестве посланников императора Карла Великого в Константинополь ко двору императора Михаила Рангаве<sup>20</sup>. Немного далее он рассказывал о церковном соборе, созванном в 816 г. в Аахене по повелению императора Людовика. Император «распорядился составить каноникам<sup>21</sup> устав, составленный из различных писаний отцов, и предписал, что каноникам его следует соблюдать. <...> Эту книгу из сентенций разных ученых по приказу императора составил диакон Амаларий»<sup>22</sup>. Французский церковный историк Жак Сирмон в 1611 г. в подстрочном комментарии к трудам Эннодия Павийского отметил, что «Амаларий — не епископ Трирский, как обычно думают, а диакон, который по повелению императора Людовика замещал

<sup>18</sup> Mazza E. The Celebration of the Eucharist. The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation. Collegeville, Minnesota, 1998. P. 163.

<sup>19</sup> Cabaniss A. The Personality of Amalarius // Church History: Studies in Christianity and Culture. Cambridge, 1951. Vol. 20, № 3, Sept. P. 34–41. P. 41.

<sup>20</sup> Адемар Шабанский. Хроникон. 2. 24. М., 2015. С. 140.

<sup>21</sup> Т. е. клирикам соборных храмов.

<sup>22</sup> Там же. 3. 2. С. 149–150.

епископа (в Лионе)»<sup>23</sup>. В 1612 г. настоятель бенедиктинского аббатства Монте-Кассино Константин Каэтан опубликовал в Риме «Житие святого Амалария Фортуната» на латыни, в котором он заявил, что его не убедила точка зрения Сирмона. «Тот, естественно, был уязвлен недоверием итальянского монаха и в течение года направил ему знаменитое послание *De duobus Amalariis*<sup>24</sup>, которое с тех пор всегда считалось последним словом в этом вопросе»<sup>25</sup>.

В «Истории французской литературы» также повествуется о двух Амалариях. «Тождество имен привело к тому, что его (т. е. Амалария Трирского) долгое время путали с другим Амаларием, более известным, чем первый, своими произведениями, но менее прославленным своим саном. Тот, чьим жизнеописанием мы занимаемся, сначала был монахом в монастыре Маделок, откуда он ушел в 810 г., чтобы быть возведенным в сан архиепископа Трира»<sup>26</sup>. О Симфозии Амаларии повествуется, что он был уроженцем г. Мец, был там рукоположен в диакона, впоследствии во пресвитера, был учеником Алкуина. «Есть много свидетельств того, что именно после того, как он пробыл священником больше года, он удалился в монастырь, в котором стал аббатом. Позже был возведен в сан викарного епископа (*corévéque*) епархии Лиона»<sup>27</sup>. В 99 томе *Patrologia Latina* под авторством Амалария Фортуната, архиепископа Трирского помещено «Послание к императору Карлу Великому о таинстве Крещения». Труды Симфозия Амалария помещены в 105 томе. В «Энциклопедии религиозного знания Шафа-Херцога» содержится две отдельные статьи об Амаларии Симфозии Мецком и Амаларии Фортунате Трирском. Первый, по версии авторов энциклопедии, родился около 780 г., в 817 г. в сане диакона участвовал в работе Аахенского собора в качестве составителя книги правил поведения для духовенства, затем уже в сане хореепископа участвовал в заседаниях Парижского собора, собранного императором Людовиком Благочестивым по поводу иконоборчества и затем был определен вместе с Халитгаром Камбрейским сопровождать папских легатов в Константинополь. Амаларий Фортунат же был избран около 809 г. архиепископом Трирским, в 813 г. исполнял посольскую миссию в Византии. Его авторству приписываются упомянутое послание о Крещении и *Versus marini* — стихотворная поэма о морском путешествии

<sup>23</sup> См.: PL. 63. Col. 259.

<sup>24</sup> *Sirmond J.* De duobus Amalariis / Opera varia. Т. 4. Р., 1696. Col. 641–647.

<sup>25</sup> *Morin G.* La question des deux Amalair / Revue Bénédictine. 1891. Vol. 8. P. 433–442, 434–435.

<sup>26</sup> *Histoire littéraire de la France.* Vol. 4. P., 1738, P. 418.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 532.

в Константинополь<sup>28</sup>. В Германии в 1893 г. вышли в печати два биографических исследования об Амаларии — Р. Заре<sup>29</sup> и Р. Менхемейера<sup>30</sup>. Оба автора руководствовались теорией о двух Амалариях.

Теория о двух Амалариях была опровергнута бенедиктинским монахом домом Жерменом Мореном в одноименной статье («La question des deux Amalaire»), опубликованной в журнале «Revue bénédictine», издававшимся в бельгийском аббатстве Маредсу. Морен подверг сомнению правдоподобность существования двух церковных деятелей, живших в одно и то же время и в одной стране, носящих одно и то же необычное имя Амалария.

Один жил в Меце, другой в Трире; один, чья карьера закончилась до конца августа 816 г., другой, чья роль начинается в октябре следующего месяца. Оба пользовались определенным влиянием при императорском дворе. Оба они побывали в Италии; оба, что еще более необычно, видели Константинополь. Амаларий из Трира, так же, как и Амаларий из Меца, занимался написанием литургических трактатов. Он также хотел найти смысл всех церемоний, сопровождающих совершение Мессы, и проверить их соответствие авторитетным спискам<sup>31</sup>.

В упомянутом трактате о Крещении Амаларий Трирский, неоспоримо являющийся его автором, старается следовать *Ordo Romanus*<sup>32</sup> и постоянно его цитирует. Зависимость от *Ordines Romani* как раз ставил в вину Амаларию Мецкому его оппонент — архидиакон Флор Лионский. Неоспоримым аргументом в пользу правоты отождествления «обоих Амалариев», с точки зрения Морена, является письмо Амалария аббату Хильдуину<sup>33</sup>. Адресатом письма является Хильдуин, бывший настоятель аббатства Сен-Дени под Парижем с 814 по 840 г. Письмо было написано не ранее 819 г., когда Хильдуин удостоился почетной должности «архикапеллана» (*archicapellanus*) от императора Людовика Благочестивого. Письмо принадлежит перу бывшего Трирского архиепископа, поскольку в нем речь идет об обстоятельствах путешествия Амалария и Петра в Константинополь. И, вместе с тем,

<sup>28</sup> The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge / Ed. S. M. Jackson. Vol. 1. New York, 1908. P. 145–146.

<sup>29</sup> *Sahre R. Der Liturgiker Amalarius*. Dresden, 1893.

<sup>30</sup> *Mönchemeier R. Amalar von Metz: sein Leben und seine Schriften: ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte und zur Geschichte der lateinischen Liturgie im Mittelalter*. Münster, 1893.

<sup>31</sup> *Morin G.* Op. cit. P. 437.

<sup>32</sup> Имеется в виду *Ordo Romanus XI*, который содержит указания относительно чина Крещения.

<sup>33</sup> *Amalarius Mettensis Epistula ad Hilduinum abbatem / Hanssens J. M. Amalarii episcopi opera liturgica omnia*. T. I. Città del Vaticano, 1948. P. 341–358.



по утверждению Морена, «что касается общего содержания письма, то невозможно не узнать почти в каждой его строчке автора *De officiis ecclesiasticis*. Те же заботы, те же признаки рассеянного и неупорядоченного любопытства в сочетании с преувеличенной склонностью к аллегорическим смыслам: наконец, все, вплоть до мельчайших деталей стиля, постоянно напоминает о манере Амалария из Меца»<sup>34</sup>. Точку зрения Морена принял германский историк средневековой литературы Макс Манитиус<sup>35</sup>.

Й. М. Ханссенс, издавший в 1948 г. полное трехтомное собрание литургических трудов Амалария, вслед за Мореном, исходил из убеждения, что труды, которые приписывались двум разным персонажам, на самом деле принадлежат перу одного и того же человека:

У обоих писателей один и тот же принцип, что отцы ничего не устанавливали в литургических делах без причины, следовательно, ничего в них не может быть объяснено без благоразумного исследования; одно и то же толкование в обоих случаях, исходящее из символического или аллегорического значения обрядов; та же любовь к римским обрядам и благоговение перед римскими книгами; та же иногда смешная осторожность и робость; тот же страх перед противниками и упреками; та же самая забота о том, чтобы заручиться покровительством для себя и попросить одобрения или исправления от благожелательных и ученых читателей; та же смиренная скромность и презрение к собственным способностям<sup>36</sup>.

### III. Жизнь и труды Амалария

По предположению Морена, Амаларий, или, как он сам предпочитал называть себя, Amalheri<sup>37</sup>, родился около 775 г. Связь с церковью г. Меца, которую он сохранил на всю жизнь, дает возможность предположить, что он был уроженцем этого города. В юности он получил образование в аббатстве св. Мартина в Туре<sup>38</sup>, в школе, где в последние годы жизни преподавал Алкуин. Амаларий вспоминал, как он «стоял, будучи мальчиком, перед просвещеннейшим учителем (doctissimus magister) всей нашей страны»<sup>39</sup>, сформировавшем его научный интерес

<sup>34</sup> Morin G. Op.cit., P. 442.

<sup>35</sup> Manitius M. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. T. I. München, 1911. S. 396.

<sup>36</sup> Hanssens J. M. Op. cit. P. 42.

<sup>37</sup> «На кодексе аббата Евгиппия из монастыря св. Евхарии сохранился автограф Амалария — Amalheri episcopus civitatis Treforensis». Morin G. Amalair. Esquisse biographique // Revue Bénédictine. 1892. Vol. 9. P. 337–351, 343.

<sup>38</sup> «Я слышал, как пели *Benedicite* в церкви Тура после чтений в навечерие Пасхи». LO IV. 17. 13. Vol. II. P. 436.

<sup>39</sup> *Amalarii Metensis Liber de ordine antiphonarii*. LVIII. PL. 105. Col. 1305.

к литургии. По обычаю, существовавшему среди учеников Алкуина, ему был присвоен псевдоним — «Фортунат», возможно, в честь христианского поэта Венанция Фортуната. Второй его псевдоним «Симфозий» был приписан Амаларию историком Адемаром, поэтому неизвестно, пользовался ли Амаларий этим прозвищем в жизни.

В процессе обучения Амаларий ознакомился с творчеством античных поэтов — Вергилия, Овидия, Марка Эннея Лукана. Амаларий великолепно знал творения латинских отцов Церкви — свв. Амвросия, Иеронима, Августина, Григория Турского, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного и др. Но его знание греческого языка ограничивалось, предположительно, несколькими фразами. «Что касается еврейского, Амаларий выражал высочайшее уважение к этому языку, но не показывал ни единого признака, что он что-либо знает о нем»<sup>40</sup>.

По окончании школьного образования Амаларий, вероятно, стал клириком епархии в г. Мец. Морен считал, что с большой долей вероятности около 800 г. Амаларий находился в Лионе при дворе архиепископа Лейдрада и помогал во внедрении в его епархии римской литургии в том виде, в котором она совершалась в *Capella palatina* — в соборном храме при дворце императора Карла Великого в Аахене. Эта догадка основана на письме архиепископа Лейдрада императору Карлу, в котором он писал: «И посему угодно было Вашему Благодетелю, чтобы по моей просьбе Вы предоставили мне одного из клириков церкви Меца, благодаря которому с помощью Божией и с Вашим попечением был восстановлен порядок пения в церкви Лиона»<sup>41</sup>. «Со своей стороны, я убежден, в том — писал Морен — что нет более подходящего объяснения невыразимой жестокости лионцев и, в частности, диакона Флора, чем эта первая встреча с Амаларием. <...> Несомненно, что литургическая реформа Лейдрада вызвала глухую оппозицию в лионском духовенстве, которая вскоре проявилась после отречения архиепископа от престола в 814 г.»<sup>42</sup>.

Около 809 г. Амаларий был возведен в сан архиепископа Трирского. В анонимной хронике *Gesta Treverorum* (XII в.) сообщается, что после смерти архиепископа Вазо (или Визо) кафедру занял «*Hamularius Fortunatus cardinalis Romanus*, который записал Книгу о службах (*qui librum officiorum conscripsit*)»<sup>43</sup>. В 811 г. по повелению Карла Великого

<sup>40</sup> Cabaniss A. Amalarius of Metz. Amsterdam, 1954. P. 16.

<sup>41</sup> Цит. по: Roux J. La liturgie de la sainte église de Lyon d'après les monuments. Lyon, 1864. P. 8.

<sup>42</sup> Morin G. Esquisse biographique. P. 340.

<sup>43</sup> Gesta Treverorum. PL. 154. Col. 1155.

совершил освящение новопостроенной базилики в Гамбурге<sup>44</sup>. Об этом факте повествуется также в *Житии Ансгария*, просветителя Швеции<sup>45</sup>. В 813 г. Амаларий по поручению императора путешествовал в Реймс, где принимал участие вместе с епископами Адальмаром и Хериландом в ординации во епископа пресвитера Флотаря, которую совершил архиепископ Реймский Вульфарий<sup>46</sup>.

В то время император Карл Великий разослал всем митрополитам своей империи циркулярный запрос, в котором он повелел представить каждому из них изложение чина, согласно которому, по их разумению, должно совершать таинство Крещения. В ответ Амаларий написал пространное послание с разъяснением обрядов оглашения и Крещения<sup>47</sup>. Труд получил высокую оценку императора: «Писания, направленные нам Твоей святостью, мы приняли благодарной десницей, за что воздаем Тебе хвалу и благодарность. Прежде всего потому, что, прочитав его в нашем присутствии, мы нашли его кафолическим и достойным всякой похвалы»<sup>48</sup>.

Помимо церковного служения Амаларий был вовлечен в активную политико-дипломатическую деятельность. Вскоре после императорской коронации Карла Великого в Риме (25 декабря 800 г.) между франкским и византийским монархами происходит длинная череда переговоров, направленная на разрешение территориальных споров в регионе Адриатики и признания императорского достоинства главы франкского государства. Карл Великий признал Венецию принадлежащей Византийской империи, но Далмация и Истрия оставались спорными территориями в течение IX в. С другой стороны, Карл добился от Византии признания его статуса императора. В 812 г. в Аахене был подготовлен проект мирного договора. В 813 г. император Карл назначил Амалария и аббата Петра из Нонантолы посланниками ко двору императора Михаила I Рангаве. После Пасхи послы отправились в путь в Константинополь. В праздник свв. апостолов Петра и Павла они прибыли в г. Задар (Jadera, Jadhare), где принимали участие в богослужении вместе с епископом. С удивлением и интересом Амаларий

<sup>44</sup> Gallia Christiana, in provincias ecclesasticas distributa. Opera et studio monachorum congregationis St. Mauri. Vol. 13. P., 1785. Col. 390.

<sup>45</sup> «По этой причине он (Карл Великий) также велел освятить там первоначальную церковь некоему галльскому епископу под именем Амалхарий» (*Rimbertus, archiepiscopus Hammaburgensis Vita Anskarii*. С. 12. MGH Scriptorum T. 55. Hannover, 1884. P. 33).

<sup>46</sup> *Flodoardus Remensis Historia Remensis Ecclesiae* II с. 18. MGH Scriptorum. T. 34. Hannover, 1998. P. 174.

<sup>47</sup> *Amalarius Metensis Epistula ad Carolum imperatorem de scrutinio et baptismo*. PL. 99. Col. 887–902. *Hanssens J. M.* op. cit. P. 235–251.

<sup>48</sup> *Carolus Magnus Epistula ad Amalarium altera*. *Hanssens J. M.* Op. cit. P. 251.

узнал, что в Задаре не соблюдались некоторые римские обычаи, в частности, относительно дней, в которые следует посвящать клириков. Об этом позже Амаларий писал в послании аббату Хильдуину<sup>49</sup>.

11 июля 813 г., потерпев сокрушительное поражение от болгарского хана Крума, Михаил Рангаве уступил трон своему военачальнику Льву V Армянину. Явившись в Константинополь перед Рождеством, послы застали уже другого императора. Ожидая продолжительное время императорской аудиенции, Амаларий имел возможность посетить богослужение в храме св. Софии в праздник Богоявления, о чем он сам вскользь упоминает в *Liber de ordine antiphonarii*. В подтверждение того, что на вечерне в Богоявление полагается исполнять 94 псалом в качестве начального псалма (*invitatorium*), Амаларий писал: «Я слышал, как этот псалом пели в Константинополе в церкви св. Софии в начале Мессы»<sup>50</sup>. Успешно завершив свою миссию, легаты покинули Константинополь. На обратном пути Амалария и Петра сопровождали два византийских посланника, спафарий Христофор и диакон Григорий. Послы следовали через Южную Италию (Луканию) в Рим. Там состоялась их встреча с папой Львом III, которая, видимо, дала Амаларию первый опыт личного соприкосновения с литургической жизнью Рима.

В том же году Амаларий написал комментарий на чин римской Мессы — *Missae expositionis geminus codex*<sup>51</sup> и толкование евхаристической молитвы — *Римского Канона (Canonis missae interpretatio)*<sup>52</sup>. Находясь под впечатлением от морского путешествия, Амаларий сочинил стихотворную поэму — «Морские стихи» (*Versus marini*). По оценке Макса Манитиуса, «наиболее трудное для понимания стихотворение вряд ли можно найти во всей каролингской поэзии; поэту, кажется, не только непонятно значение некоторых слов, которые он использует, но и самому изложению не хватает ясности»<sup>53</sup>. Послы прибыли в Аахен 1 августа 814 г. К этому дню прошло более полугода после кончины Карла Великого (28 января 814 г.), и Франкской империей правил уже сын Карла, император Людовик Благочестивый. Возвращение из Византии принесло Амаларию большую неприятность. Трирскую кафедру уже занимал другой архиепископ — Хетти (Хетто). Та легкость, с которой он был лишен службы после успешно завершённой

<sup>49</sup> Hanssens J. M. Op. cit. P. 342.

<sup>50</sup> *Amalarius Metensis Liber de ordine antiphonarii*. XXI. PL. 105, Col. 1275.

<sup>51</sup> Hanssens J. M. Op. cit. P. 255–281.

<sup>52</sup> Ibid. P. 285–339.

<sup>53</sup> Manitius M. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. T. I. München, 1911. S. 399.

дипломатической миссии, а также то, что его имя не встречается в древнейших пяти списках трирских епископов,<sup>54</sup> позволяет утверждать, что Карл Великий вручил Амаларию лишь временное управление Трирским архиепископством<sup>55</sup>.

О жизни и занятиях Амалария в период между 814 и 831 гг. существуют лишь отрывочные и гипотетические сведения. В послании к Хильдуину Амаларий именуется аббатом. Но нет сведений о том, что Амаларий был пострижен в монахи. Морен предполагал, что Амаларий был в это время «коммендатарным аббатом (*abbas commendatarius*)»<sup>56</sup> в монастыре Хорнбах, в Мецкой епархии. Предположительно в 814 г. Амаларий написал *Eclogae de ordine Romano*, содержащее описание папской мессы по римскому обряду и мистическое объяснение различных частей ее чина. Однако Ханссенс ставил под сомнение принадлежность авторства этого сочинения Амаларию<sup>57</sup>. В 816 г. Амаларий принимал участие в Аахенском соборе, где представил написанные им правила совместной жизни и деятельности для каноников (т. е. клириков, не имеющих монашеского посвящения, но живущих в общежитии, будучи членами в кафедральных или коллегиальных *капитулах*)<sup>58</sup>. На том же соборе Амаларий представил устав для монахинь, основанный на правилах прп. Бенедикта Нурсийского. Можно предположить, что Адемар именовал Амалария «диаконом» ошибочно. Адемар жил на полтора века позже описываемых фактов, и мог допустить неточность в обозначении церковного сана, учитывая указанную выше неопределенность сведений относительно его иерархического сана. Около 823 г. Амаларий опубликовал первую редакцию главного труда своей жизни — *De ecclesiasticis officiis* в трех частях. По примеру Ханссенса, книгу часто называют *Liber Officialis*. В 829–830 гг. Амаларий предпринял вторую редакцию, дополнив свое сочинение четвертой частью.

В 824 г. император иконоборец Михаил II Травл, намереваясь достичь примирения с римским папой Евгением II, обратился к императору Людовику с просьбой о содействии. В своем послании Михаил II называет Людовика «миролюбивым другом и духовным братом», и сообщает о политических потрясениях, постигших империю после смерти Льва V, а также излагает свое восприятие ситуации, возникшей

<sup>54</sup> *Morin G.* Amalair. Esquisse biographique. P. 343.

<sup>55</sup> *Pauli F. Hetti, Erzbischof von Trier // Neue Deutsche Biografie.* Т. 9. Berlin, 1972. S. 29–30.

<sup>56</sup> Т. е. лицом, распоряжающимся материальным имуществом и доходами монастыря по праву опеки (*in commendam*).

<sup>57</sup> *Hassens J. M.* Op. cit. P. 52.

<sup>58</sup> *Regula canonicorum ab Amalario collecta.* PL. 105. Col. 821–934.

вследствие конфликта, порожденного возобновлением иконоборчества. Он обвиняет почитателей икон «в уклонении от апостольского предания и изобретении вредных обычаев». Они заменили иконами изображения креста, зажигают перед ними лампы, поют псалмы, поклоняются и ждут от них помощи. Некоторые оборачивают иконы в льняные полотенца и делают их как бы «восприемниками» своих детей при Крещении. Некоторые священники соскребают краску с икон и добавляют в чашу Евхаристии, полагают св. Дары на иконы при освящении. Поэтому «православные императоры и наиболее ученые священники» собрали поместный собор<sup>59</sup>, чтобы запретить подобные вещи. Они повелели в церквях убрать иконы, находившиеся внизу, но разрешили оставить на месте те, что находились выше, чтобы «изображение использовалось вместо Писания», но «не было предметом поклонения неграмотных и слабых». Они также запретили использовать лампы и каждение перед иконами. Михаил заверил Людовика, что он не устраивал гонений и изгнал из церкви только тех, кто «потворствовал таким нечестивым делам»<sup>60</sup>.

Императоры и церковные иерархи во Франкской империи придерживались промежуточной позиции (т. н. *via media*) как по отношению к защитникам иконопочитания на Востоке и солидарной с ними Римской Церкви, так и радикальному иконоборчеству. Франки осуждали уничтожение и порчу священных изображений, но также и не одобряли религиозного поклонения (*adoratio*) иконам, считая их необходимыми для украшения церквей и для иллюстрации событий из Библии и священной истории в помощь простому народу, не знавшему грамоты и книжного учения.

Император Людовик взял на себя роль посредника между Римом и Константинополем и обратился к папе Евгению II за благословением на проведение собора, задачей которого стало бы всестороннее исследование вопроса о почитании икон. Разрешение было получено, и в ноябре 825 г. в Париже состоялся собор франкских епископов. Результатом работы собора стал *libellus sinodalis*<sup>61</sup>, адресованный императорам Людовику и Лотарю и содержащий многочисленные цитаты из творений святых отцов, преимущественно латинских. Документ был выдержан в духе *via media*, и отвечал не только религиозным убеждениям, но и политическим интересам обоих императоров. Собор

<sup>59</sup> Иконоборческий собор в храме св. Софии 815 г.

<sup>60</sup> *Michaelis et Theophili imperatorum constantinopolitanorum epistola ad Hludowicum imperatorem directa*. 824. April. 10. *Werminghoff A. Concilia aevi Carolini*. Т. II, р. II. MGH. Hannover, Leipzig, 1908. P. 478–479.

<sup>61</sup> *Ibid.* P. 480–532.

избрал Амалария и Халитгара, епископа города Камбре, предоставить *libellus* и отчет о суждениях собора Людовику. Кроме того, Людовик в 828 г. намеревался поручить Амаларию и Халитгару провести переговоры с императором Михаилом, но вместо Амалария в Константинополь был направлен аббат Ансфрид из Нонантолы.

В 831 г. император Людовик отправил Амалария в Рим к папе Григорию IV. Руководствуясь политическими мотивами, франкский монарх питал враждебное отношение к папе. Амаларию было поручено разведать, законно ли тот был избран и нет ли правовых предлогов, позволяющих оспорить его избрание<sup>62</sup>. Амаларий же поставил для себя иную цель — тщательно изучить литургические и певческие традиции Римской Церкви. На аудиенции у папы Григория IV Амаларий просил передать ему аутентичный экземпляр римского антифонария. Папа вынужден был отказать в просьбе, поскольку имевшийся экземпляр, состоявший из четырех томов, несколькими годами ранее был передан аббату Вале из монастыря Корби. Но папа повелел своему архидиакону Феодору консультировать Амалария по всем вопросам, связанным с богослужением, и предоставить ему исчерпывающие сведения. Пребывание Амалария в Риме длилось до марта 832 г. По результатам поездки Амаларий осуществил новую, третью редакцию *Liber officialis*. Вернувшись из Рима, Амаларий немедленно поехал в Корби, где нашел антифонарий, привезенный аббатом Валой. Сравнив римский антифонарий с тем, который был в обиходе в епархии Меца, Амаларий обнаружил, что «они отличаются не только порядком, но и словами и числом респонсориюв и антифонов, которых мы не поем»<sup>63</sup>. Поэтому в своем труде *De ordine antiphonarii* Амаларий сопоставил материал римского антифонария, обозначив его буквой R, Мецкого антифонария — буквой M, а свои личные дополнения маркировал буквами IC (*Indulgentia et caritas*). Несомненно, и *De ordine antiphonarii* и третья редакция *Liber Officialis* были подготовлены до собора в Тьонвиле, т. е. до начала 835 г.

Период 830–834 гг. был омрачен мятежом против императора Людовика, предпринятым его сыновьями от первого брака Лотарем, Пипином и Людовиком Баварским. Мятежников поддержали многие иерархи Церкви, и даже сам папа Григорий IV<sup>64</sup>. Архиепископ Лионский Агобард был активным участником заговора. Весной 833 г. он обратился к императору Людовику с посланием, в котором обвинял

<sup>62</sup> Cabaniss A. Amalarius of Metz. P. 75.

<sup>63</sup> De ordine antiphonarii. Prologus. PL.105. Col. 1023.

<sup>64</sup> Аноним. Жизнь императора Людовика. Пер. А. В. Тарасовой / Историки эпохи Каролингов. М., 2000. С. 76.

его в неспособности управлять государством и призвал отречься от престола в пользу его старшего сына Лотаря. В октябре 833 г. на сейме в Компьене архиепископ Эббон Реймский от лица сыновей императора, служителей Церкви и франкских аристократов объявил престарелого Людовика виновником многих бедствий, постигших государство, потребовал отречься от власти и принять монашество. 13 ноября Людовик был лишен трона и заключен в монастырь св. Медарда в Суассоне<sup>65</sup>. Но вскоре Пипин, Людовик Баварский и примкнувшие к ним могущественные представители дворянства перешли на сторону императора и освободили его из заключения, вернув ему власть. В конце февраля 834 г. в Тьонвиле собрался сейм, на котором присутствовали церковные иерархи и могущественные магнаты. 1 марта епископы торжественно объявили о полной невинности Людовика и вернули ему императорское оружие и регалии. Эббон признал свою вину и отрекся от кафедры. Агобард заблаговременно укрылся в Италии под покровительством Лотаря и на собор не явился. Амаларию было поручено управлять вакантной епархией Лиона, хотя Агобард не был официально низложен по причине своего отсутствия. Амаларий поспешил в Лион, не дожидаясь окончания заседаний собора. Там он стремительно принялся за преобразование богослужения, желая воплотить в жизнь все свои идеи. Он созвал собор клириков Лиона, в течение трех дней зачитывал им свои книги и повелел изготовить копии. Большинство клира с неприязнью отнеслась к новому администратору и его рвению.

Находясь в изгнании, движимый личной ненавистью к Амаларию, Агобард написал краткий обличительный памфлет *О божественном псалмопении (De divina psalmodia)* и два пространных критических сочинения — *Об исправлении антифонария (De correctione antiphonarii)*, и *Против четырех книг Амалария (Contra libros quattuor Amalarii)*. Агобард называл своего противника не иначе как «глупым и негодным льстецом», «который продолжает поносить нашу святую Церковь Лионскую в слове и письмах и упрекать ее в том, что она совершает богослужение не должным образом, не по отеческому обычаю и древнему обычаю»<sup>66</sup>. Агобард утверждал, что «Соборы отцов церкви запретили использовать за богослужением народные псалмы (*plebeios psalmos*) и сочинения поэтов». «В Божием храме и перед Его алтарем могут использоваться только псалмы, гимны и песни из Священного Писания»<sup>67</sup>. В кратком памфлете «Против четырех книг» Амалария

<sup>65</sup> Там же. С. 77.

<sup>66</sup> S. Agobardi episcopi Lugdunensis Liber de Divina psalmodia. PL. 104. Col. 325–326.

<sup>67</sup> Ibid. Col. 327.



Агобард извлек выборочно 12 сентенций Амалария и подверг их критическому разбору, стараясь доказать, что они противоречат истинной вере или положениям Церкви. Некоторые опровержения Агобарда «по своему дурному вкусу не уступают высказываниям, на которые они нападают»<sup>68</sup>. Так, например, Амаларий утверждал, что Святой Дух «явился апостолам в бурном ветре, чтобы показать, что намеревается истребить из сердец апостолов все земные страсти»<sup>69</sup>. Агобард противопоставляет этому толкованию вопрос о том, «что же делал Христос в течение трех лет, если Святой Дух еще должен был истребить все страсти из сердец апостолов?»<sup>70</sup>.

Против Амалария выступил еще один его давний и непримиримый враг — лионский архидиакон Флор. Он начал свою борьбу уже на последней сессии Тьонвилльского собора, когда подал протест против учения и недавних действий Амалария в Лионе, однако не достиг цели. Тогда участники собора были на стороне Амалария. После этого козни против Амалария приобрели более изощренный характер. Около 837 г. на свет появился подложный документ *Investio canonica Martini papae in Amalarium officigraphum*, исполненный злобных и едких обвинений<sup>71</sup>. Грубая подделка была приписана авторству папы Мартина I, скончавшемуся более чем за 170 лет до написания *Liber officialis*.

Весной 838 г. Флор написал открытое послание, адресованное Дрогому, епископу Мецкому, сводному брату императора Людовика, Хетти, архиепископу Трирскому, Альдрику, епископу Ле-Мана (лат. — *Senonatum*), Альбарикку, епископу Лангрскому и аббату Рабану Мавру, в котором выдвинул против Амалария грозные обвинения в ереси<sup>72</sup>. Хотя те лица, которым было направлено письмо, были добрыми друзьями Амалария, оставить дело без исследования они не могли. В сентябре 838 г. в Кьерси собрался собор, на который Амаларий был призван к ответу. Флор сформулировал обвинительное заключение, состоявшее из шести догматических пунктов. «Наихудшей ересью» Флор считал тезис о *трехчастном (triforme) Теле Христа*. Эти пункты представляли собой превратно истолкованные или же неудачно сформулированные мысли Амалария. Однако вместо того, чтобы уточнить свои суждения и снискать себе оправдание, Амаларий заявил своим

<sup>68</sup> Mönchemeier R. Amalar von Metz: sein Leben und seine Schriften. S. 59.

<sup>69</sup> Liber Officialis I. 40. 6. P. 353.

<sup>70</sup> S. Agobardus Lugdunensis Contra libros quatuor Amalarii abbatis. V. PL. 104. Col. 343.

<sup>71</sup> Mönchemeier. Op. cit. S. 37–41.

<sup>72</sup> Архидиакон Флор составил краткий сборник материалов Амалария (*Opuscula adversus Amalarii*). I часть — послание Флора иерархам, собравшимся на собор в Кьерси, II часть — сообщение Флора клиру Лиона об осуждении собором сочинений Амалария, III — жалоба Флора на Амалария, отправленная Флором на собор в Тьонвилль.

судьям: «Все, что я написал, я прочел в глубине своего духа». Собор признал, что Амаларий руководствовался «духом заблуждения»<sup>73</sup>, однако никаких репрессивных мер для Амалария приговор собора не повлек.

После собора в Кьерси имя Амалария вновь появляется в документах, связанных с дискуссией об учении Готтшалка о предопределении (849 г.). Гинкмар, архиепископ Реймский, Пардул, епископ Лаонский и аббат Рабан Мавр послали нескольким авторитетным богословам запросы об оценке взглядов Готтшалка, и в том числе Иоанну Скотту Эриугене и Амаларию. Такой же запрос был направлен в Лионскую епархию. В ответном письме из Лиона его автор (вероятно, сам Флор) выразил «великую досаду и боль, от того, что священнослужители и благоразумные люди нанесли себе такой вред, что они должны советоваться с Амаларием относительно веры, который своими словами и книгами, полными лжи и заблуждений, фантастических и еретических рассуждений, осквернил и развратил почти все церкви во Франции»<sup>74</sup>. В письме говорится, что хотя бы после смерти Амалария следует сжечь все его книги, чтобы не смущать народ. Это письмо было написано около 853 г. Следовательно, к этому году следует отнести его кончину. Амаларий был погребен в базилике аббатства св. Арнульфа в Меце. В этом же храме в 840 г. был погребен император Людовик Благочестивый. В сентябре 1552 г. войска императора Карла V угрожали осадой Меца. Герцог Франсуа де Гиз, защищавший город, вынужден был разрушить все пригородные памятники, в том числе и старую базилику св. Арнульфа. Но он позаботился о том, чтобы останки, которые там покоились, были перенесены в другую церковь внутри города. Эта церковь была названа в честь св. Арнульфа и передана бенедиктинцам из разрушенного аббатства. Тело «святого Амалария, епископа Трирского», как гласила эпитафия, было помещено слева от главного алтаря, а по другую сторону находилась беломраморная усыпальница императора Людовика Благочестивого. «Таким образом, спустя семь веков человек, сыгравший самую большую роль в формировании римско-французской литургии, и сын Карла Великого, его королевский покровитель, упокоились рядом друг с другом»<sup>75</sup>.

#### 4. *Expositio Missae. Экзегеза литургии*

Толкование на богослужение, как жанр богословской литературы, восходит к тайноводственным поучениям святых отцов IV–V вв. —

<sup>73</sup> *Florus Lugdunensis, diaconus Opuscula adversus Amalarii*. II. 6. PL. 119. Col. 78.

<sup>74</sup> *S. Remigius Lugdunensis Liber de tribus epistolis*. PL. 121. Col. 1054.

<sup>75</sup> *Morin G. Amalaire. Esquisse biographique*. P. 351.

Кирилла Иерусалимского, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, блаж. Августина. «Тайноводством», или «мистагогией», назывался заключительный этап оглашения, во время которого новым членам Церкви предлагалось объяснение смысла молитв и священнодействий Крещения, Миропомазания и Евхаристии. Позднее появляются сочинения, содержащие изъяснение церковного богослужения. На греческом Востоке в первом тысячелетии были написаны трактаты «О Церковной иерархии» пс.-Дионисия Ареопагита, «Мистагогия» прп. Максима Исповедника, «Сказание о Церкви и рассмотрение таинств», приписываемое авторству свт. Германа, патриарха Константинопольского. До нашего времени также дошел отрывок из «Слова о Божественном священнодействии» свт. Софрония, патриарха Иерусалимского. Что же касается латинских литургических комментариев, написанных до воцарения Каролингской династии, кроме упомянутого выше труда свт. Исидора Севильского до нынешнего времени сохранилось краткое толкование на галликанский чин Мессы свт. Германа Парижского. Вместе с тем литургические комментарии имеют непосредственную генетическую связь с библейской экзегетикой, поскольку их авторы использовали тот же метод, который применялся в интерпретации Священного Писания.

*Liber Officialis* является первым сочинением, посвященным всестороннему исследованию богослужения по обряду Римской Церкви. I часть, наиболее объемная из всех четырех, содержит комментарии на богослужения подвижного круга от начала «Септуагесимы» (третье воскресение перед началом Великого поста) до «Октавы» Пятидесятницы. В этой части содержатся интересные сведения о литургических обрядах катехумената и крещальном богослужении в Великую Субботу. II часть повествует о иерархических степенях клириков и соответствующих облачениях. III часть — толкование чина Мессы (*Expositio Missae*). IV часть — толкование богослужения суточного круга (*officium*, литургия часов).

Чин Мессы, которую описывает Амаларий, — «это Римская Месса, и если оставить в стороне мистические рассуждения и комментарии, предназначенные только для назидания, то в результате мы получим действительно полезную информацию» и чин службы, который излагает Амаларий «не представляет никаких особенностей, заслуживающих внимания, ... римский канон имеет лишь редкие и несущественные различия»<sup>76</sup>. Амаларий многократно ссылается на *Liber*

<sup>76</sup> E. Debroise. Amalair // Fernand Cabrol & Henri Leclerc. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie T. I. P., 1907. Col. 1324.

*pontificalis* (Деяния Римских понтификов) и на *Ordines Romani*<sup>77</sup>. Следует также обратить внимание на тот факт, что в *Liber Officialis* Амаларий не упоминает о присутствии *Credo*<sup>78</sup> в чине Мессы. В то же время в *Missae expositionis geminus codex* говорится о том, что *Credo* исполняется после чтения Евангелия («Так и надлежит людям после Евангелия, потому что они слышат слова Христовы, выражать исповедание своей веры ясными устами»)<sup>79</sup>. Около 792 г. *Credo* был добавлен в чин Мессы, который совершался в «дворцовой капелле» Карла Великого (ныне кафедральный собор в г. Аахен)<sup>80</sup>. Именно этот чин имелся в виду в *Codex expositionis*. В Риме же *Credo* был вставлен в чин Мессы только в 1014 г. папой Бенедиктом VIII под давлением императора Генриха II<sup>81</sup>. Поэтому в *Liber Officialis* Амаларий описывает именно аутентичный римский *Ordo* таким, каким он его знал. В этом заключается ценность *Liber Officialis* как источника не только для такой специфической области, как изучение латинской средневековой литургии, но и для богословия в широком смысле.

В своем дискурсе Амаларий основывается как на наследии святых отцов, так и на личном мистическом опыте молитвы и размышления: «Во всем что я пишу, я имею поддержку в суждениях истинных, святых и благочестивых отцов. Я также говорю то, что чувствую»<sup>82</sup>. «Прошлым летом я оказался словно в склепе, когда луч света, касающийся желанного мною вопроса, пробился как бы сквозь окошко, доходящее до моей скромной персоны. Как алчущий после долгого голода, я не позволил страху перед каким-либо учителем обуздать меня, но вместо этого сразу же мысленно возблагодарил Бога и написал то, что я чувствую»<sup>83</sup>. «Мое смирение говорит то, что ему кажется разумным, оставляя на усмотрение учителей то, что следует считать наиболее важным»<sup>84</sup>.

Амаларий осознавал, что современный ему чин Мессы — это результат длительного исторического процесса развития литургии. «Ибо

<sup>77</sup> «В книжке, которая называется *De Ordine Romano*: «Понтифик запекает *Gloria in excelsis Deo*, если полагается в этот день, и он не садится до того, пока не скажут после первой молитвы *Аминь*» Ср.: *Ordo Romanus I*, 53–54. Пер. протодиакон К. Маркович // Труды и переводы. № 1 (4). СПбДА, 2021. С. 10.

<sup>78</sup> Никео-Константинопольский Символ Веры с вставкой *Filioque*.

<sup>79</sup> *Missae expositionis geminus codex*. VIII. *Hanssens Amalarii varia*. P. 261–262.

<sup>80</sup> *Jungmann J. A. The Mass of the Roman Rite: Its Origin and Development (Missarum Sollemnia)*. Allen, Texas, 1986. P. 469.

<sup>81</sup> *Ibid.* P. 469–470.

<sup>82</sup> *LO. Proemium*. 6. Vol. I. P. 5.

<sup>83</sup> *LO. Praefatio*. Vol. I. P. 18.

<sup>84</sup> *LO. III. 27. 3. Vol. II. P. 193.*

в древние апостольские времена достаточно было благословения епископов или священников, без певцов, чтецов или других вещей, которые мы совершаем во время Мессы, чтобы благословить Хлеб и Вино, которые оживотворяют людей для спасения их душ»<sup>85</sup>. Он признается перед своими читателями: «Я жаждал узнать, что прежние творцы, которые установили наши службы, имели в сердцах»<sup>86</sup>.

В латинской экзегетике к IX в. сложилась устойчивая традиция различения четырех смыслов в интерпретации Священного Писания. Валафрид Страбон писал:

Эта книга (Библия) — особая и имеет много смыслов. Причина этого в том, что главным автором этих книг является Сам Бог: в Его власти не только использовать слова для обозначения чего-либо (что и люди могут делать и делают), но также использовать предметы, обозначаемые словами, для обозначения других предметов. И это присуще для всех книг, что слова могут что-то означать, но для этой книги характерно то, что вещи, обозначенные словами, могут означать что-то другое. В изначальном, т. е. дословном значении, предмету (о котором речь идет в Писании) усваивается буквальный, или исторический смысл. Но в ином значении, предмету придается мистический, или духовный смысл, который в целом является трояким; ибо если предметы, выраженные словами, обозначают то, во что следует верить в Новом Завете, то это принимается в аллегорическом смысле; если же обозначают те вещи, которые мы должны делать, то это понимается в моральном или тропологическом смысле, но если они связаны со значением того, на что следует надеяться в будущем блаженстве, то это — анагогический смысл<sup>87</sup>.

Амаларий также заимствует эту четырехчастную схему, ссылаясь при этом на мысль св. Беды Достопочтенного. Объясняя порядок Крещения оглашенных в навечерие (*Vigilia*) Пасхи, Амаларий пишет:

Стол в Моисеевой скинии, который имел четыре ноги означает это учение, как Беда сказал в книге «О Скинии»: «Вся последовательность Божественных изречений распределяется по смыслу на четыре формы». Здесь я прошу понять тебя соответствие этих четырех чтений, четырех песней и молитв, которые совершаются для научения катехуменов. Стол скинии имеет четыре ноги поскольку мы приучены принимать слова небесного пророчества соответственно их историческому, аллегорическому, тропологическому и, конечно, их анагогическому смыслу<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> LO. III. Praef. Vol. II P. 3.

<sup>86</sup> LO. Praefatio. 5. Vol. I. P. 21.

<sup>87</sup> *Walafridus Strabus, Fuldensis monachus*. Prolegomena. PL. 113. Col. 28.

<sup>88</sup> LO. I. 19. 2. Vol. I. P. 198–199.

В пояснении чина Третьего часа (*De Tertia*) он писал: «Ни история не отделена от чтения, ни аллегория, ни тропология, ни аналогия, хотя тропология, как было сказано, отдельно свойственна псалмам»<sup>89</sup>.

Священнодействиям Мессы Амаларий придает преимущественно аллегорический смысл, поскольку «в аллегории присутствие Христа и таинства Церкви обозначается мистическими словами и действиями»<sup>90</sup>. Чин Мессы, по Амаларию, есть таинственное воспоминание и изображение земного пути и спасительной жертвы Христа.

То, что делается во время совершения Мессы, есть таинство страсти Господней, как он Сам изрек: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19). Священник, который приносит в жертву хлеб, вино и воду, совершает это как таинство (*in sacramento*) Христа; хлеб, вино и вода есть таинство Плоти и Крови. Таинства должны иметь подобие (*debent habere similitudinem*) вещам, которых они есть таинства. Да будет священник подобен Христу, также как хлеб и питье подобны Христову телу, так жертва священника на алтаре некоторым образом имеет подобие жертве Христа на Кресте. Как человек имеет подобие воскресению Христа, он в некотором смысле вкушает Его Тело и Кровь. Христос восстал из мертвых и ныне не умирает. Через Тело Христово, которое человек достойно принимает, его душа живет (после того как он принимает воскресение через Крещение и Покаяние) до тех пор пока он не достигнет воскресения в Восьмой День <...> Пока человек был жив, его душа жила по причине Тела Христового, и его тело жило по причине души<sup>91</sup>.

Амаларий фактически повторяет рассуждения блаженного Августина:

С приближением Пасхи мы говорим: — Завтра или послезавтра будут Страсти Господни — хотя Он пострадал много лет назад, и Страсти были только единожды. Конечно, в следующий воскресный день мы говорим: — Сегодня Господь воскрес — хотя прошло столько лет с тех пор, как Он воскрес. Почему же никто не может обвинить нас во лжи, когда мы говорим так, если не потому, что мы называем эти дни по аналогии с днями, в которые совершились эти события? Так, мы называем Пасхой день, который не является точным днем, но подобен дню годовщины, который возвращается с течением времени, и говорим, что в этот день благодаря совершению таинства происходит то, что не в этот день, но уже задолго до него случилось. Разве Христос не принес Себя в Жертву только один раз? Но в таинстве Он предаёт Себя в жертву за весь народ не только каждую Пасху, но и каждый день (*Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae sollemnitates, sed*

<sup>89</sup> LO. IV. 3. 19. Vol. II. P. 331.

<sup>90</sup> LO. I. 19. 6. Vol. I. P. 203.

<sup>91</sup> LO. Praefatio. 8. Vol. I. P. 7.

*omni die populis immolatur*) <...> Ибо если бы таинства не имели подобия со священными реальностями, знаками которых они являются, то они не были бы таинствами вообще. От этого сходства они также в основном принимают название самих священнх реальностей. Так, таинство Тела Христова в определенном смысле является Телом Христовым, таинство Крови Христовой — самой Кровью Христовой, а таинство веры — самой верой<sup>92</sup>.

По мысли Амалария, чин Мессы — это «священная драма», представляющая подвиг искупления, совершенный Христом и отдельные события, из которых он состоит. «Совершение этого служения (евхаристического канона) происходит таким образом, чтобы показать, что было сделано во время страстей и погребения Господа, и как мы должны вспоминать через наше служение то, что было сделано для нас»<sup>93</sup>.

Э. Мацца подчеркивал, что в своем сознании Амаларий «имеет в виду реальное и истинное присутствие представленных событий. Связь между Мессой и делом искупления, т. е. страстями Христа, является реальной. <...> Происхождение и объяснение такого рода реализма находится в лице епископа, который совершает Евхаристию. Он считается заместителем Христа, и эта сакраментальная функция связана именно с подражанием Христу хотя это находит свое выражение в ритуальных действиях, относящихся к видимому измерению литургического служения... Поскольку епископ является *преемником* и *заместителем* Христа, обряды и жесты Мессы, которые он совершает, являются истинным и реальным подражанием страстям Христа»<sup>94</sup>. Память о Христе и Его страданиях и Воскресении, выраженная в литургическом обряде, приобщают каждого христианина лично к спасительной жертве Христа.

В таинстве Хлеба и Вина, а также в моей памяти (*in memoria mea*) страсть Христова становится явной. Он Сам сказал: «Сие творите в Мое воспоминание» — т. е., когда вы благословляете этот хлеб и чашу, вы вспоминаете Мое рождение как человека, а также Мое страдание и воскресение. Как выше мы видели, что Тело Христа живо в таинстве хлеба и вина и в моей памяти, так и в настоящее время Он восходит на крест. Бог внимает жертве сердца<sup>95</sup>.

Каждое отдельное священнодействие чина Мессы в своей «сердцевине (*in medulla*)» *res memorata*<sup>96</sup> — актуализация реальности

<sup>92</sup> S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Epistola ad Bonifacio, 98. 9. PL. 33. Col. 364.

<sup>93</sup> LO. III 28.8. P. 200.

<sup>94</sup> Mazza. Op. cit. P. 168–169.

<sup>95</sup> LO. III. 25. 1–2 Vol. II. P. 169–170.

<sup>96</sup> LO. Praef. 4. Vol. I. P. 26.

в литургической памяти. Поэтому Е. Килмартин называет эту концепцию толкования «ремеморативной аллегорией»<sup>97</sup>.

Вслед за Августином Амаларий называет «Видимую жертву» «таинством невидимой жертвы, т. е. священным знаком»<sup>98</sup>. О тайне предложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы Амаларий рассуждает следующим образом:

Ныне слова, которые когда-то произносились за трапезой Господней, громко звучат во всем служении Мессы. Здесь поется *Accipiens panem* («Принял хлеб...») и так далее. Это произносит священник, когда принимает приношение во время тайны Мессы или когда воздевает его. Он благодарит в гимне *Vere dignum et iustum est* («Достойно и праведно есть»). В этот момент он благословляет приношение; он разламывает его для причастия; после этого он раздает его для причастия. Ныне мы веруем, что простая природа хлеба и смешанного (с водой) вина изменяется в умопостигаемую природу — Тело и Кровь Христа (*Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem — scilicet corporis et sanguinis Christi*)<sup>99</sup>.

Чин Мессы начинается торжественной процессией входа (*introitus*) епископа к алтарю. «Вход епископа, который есть викарий Христа (*vicarius est Christi*), приводит на память пришествие Христа и единство народа с Ним... Вход длится до тех пор, пока епископ не займет свой трон. Это отчасти касается служения, которое Христос и Его ученики совершили на земле, пока Он не воссел на Отчем престоле»<sup>100</sup>. После входа начинается пение *Kyrie*, по смыслу являющееся молитвой Святой Троице. «Пусть певцы произнесут: *Kyrie eleison*: Господи Отче, помилуй; *Christe eleison*: Ты, искупивший нас Своей Кровью, помилуй. И снова: *Kyrie eleison*: Господи, Дух Святой, помилуй». Торжественный гимн *Gloria in excelsis Deo* (Слава в вышних Богу) напоминает о том, что «Христос Своим пришествием соединил души святых с сообществом ангелов»<sup>101</sup>. Общая начальная молитва (*Collecta*), читаемая епископом громким голосом, оживляет в памяти благословение Христом Своих учеников перед Вознесением на небеса. Чтение апостольского послания означает, по мнению Амалария, «проповедь Ветхого Завета, которая более смиренная, а пение респонсория — проповедь Нового Завета, которая более возвышенная. Эти два образа проповеди

<sup>97</sup> *Kilmartin E.* The Eucharist in the West. History and Theology. Collegeville, Minnesota, 1998. P. 93.

<sup>98</sup> LO. III. 23. 18. Vol. II. P. 159.

<sup>99</sup> LO. III. 24. 8. Vol. II. P. 169.

<sup>100</sup> LO. III. 5. 1. Vol. II. P. 31.

<sup>101</sup> LO. III. 9. 4. Vol. II. P. 61.



показаны в жизни Иоанна и Христа»<sup>102</sup>. Следует отметить, что сравнению апостольского чтения с Ветхим Заветом, и стихов респонсория, заимствованных большей частью из Псалмов, с Новым Заветом не достаёт внутренней логики.

Перед чтением диакон берет книгу Евангелия с алтаря и переносит ее на возвышенный амвон, откуда читает нараспев положенный отрывок. «Алтарь может означать Иерусалим, как мы говорили выше, из которого исходила проповедь Евангелия, как написано: “Закон вышел из Сиона, и слово Господне из Иерусалима” (Ис. 2, 3) ... Он (Христос) повелел апостолам проповедовать Евангелие всему творению. Он сказал: “Слова, которые Я говорю вам, суть дух и жизнь” (Ин. 6, 63). Христос есть жизнь; слова, которые Он говорил, содержатся в Евангелии»<sup>103</sup>.

Обряд приготовления евхаристических хлеба и вина (*offertorium*) перед освящением напоминает о том,

как Христос решил прийти в Иерусалим в тот день, когда его встретили с пальмовыми ветвями, чтобы ожидать там дня Своей Жертвы. Все жертвоприношения до этого дня предваряли Его; в Нем каждая жертва была завершена. В тот день Господь сошел с Елеонской горы, и огромная толпа народа вышла навстречу Ему. Несомненно, Он приветствовал их по доброму обычаю древнего предания, который соблюдается не только нашей мудрой Церковью, но и по общепринятому обычаю. Принято желать добра, приветствуя каждого, кто идет навстречу. Ибо Христос, приняв молитвы певцов, вошел в Иерусалим и в храм Господень, где был жертвенник, и там предстал перед Богом Отцом для Своей грядущей жертвы<sup>104</sup>.

Евхаристический канон, во время которого происходит освящение даров, является воспоминанием «вселенской жертвы, а именно приношения Христа». Амаларий сравнивает священника, который возносит дары в конце евхаристической молитвы, с Никодимом, «о котором рассказывает Иоанн: “И пришел Никодим, который сначала пришел к Иисусу ночью, и принес смесь мирры и алоэ, около ста фунтов весом. Итак, они взяли тело Иисуса и обвили его льняными пеленами с благовониями, как принято у иудеев хоронить”. <...> Возношение священником и диаконом представляет снятие Христа с креста»<sup>105</sup>.

После Канона поется Молитва Господня, «содержащая семь прошений, провозглашена в память о седьмом дне»<sup>106</sup>, когда Христос покоился

<sup>102</sup> LO. III. 11. 5. Vol. II. P. 73.

<sup>103</sup> LO. III. 18. Vol. II. P. 104.

<sup>104</sup> LO. III. 19. 10. Vol. II. P. 115.

<sup>105</sup> LO. III. 26. 10. Vol. II. P. 183.

<sup>106</sup> Считая от входа Христа в Иерусалим.

во гробе. В этот седьмой день апостолы трудились в печали и страхе перед иудеями, и — если я не ошибаюсь — они молились об избавлении от зла, и достигли того, о чем молились: воскресения Господа». Затем клирики и верующие приветствуют друг друга приветствием мира (*pac Domini*). Служащий священник погружает частицу Тела Христова в чашу. «Этим священнодействием показано, что Кровь, излитая за нашу душу, и Плоть, умершая за наше тело, возвращаются в свою собственную субстанцию, и что новый человек живет Животворящим Духом, чтобы Умерший и Воскресший за нас больше не умирал»<sup>107</sup>. Далее следует причащение. Амаларий напоминает, что «Мы все — один Хлеб во Христе, поэтому должны иметь одно сердце»<sup>108</sup>. После Причащения и окончания Мессы следует заключительное благословение, подобно тому, как Христос благословил учеников перед восшествием на небо.

##### 5. «*Triforme est enim corpus Christi*».

Полемика с архидиаконом Флором

В пояснении обряда раздробления евхаристического Хлеба (*fractio*) Амаларий высказал мысль, которая стала основной причиной осуждения его трудов на соборе в Кьерси. Этот текст, на первый взгляд, представляется туманным по своему содержанию:

Ибо тело Христово — трехобразно (*triforme*), т. е. (состоит) из вкусивших смерть и тех, кому еще предстоит умереть. Первое — это святое и непорочное (Тело), принятое от Девы Марии; второе — То, что ходило по земле; третье — То, что лежит в гробу. В частице жертвы, погруженной в чашу, открывается Тело Христа, только что воскресшего из мертвых; в частице, которую употребили священник и народ, — то, что еще ходит по земле; в частице, оставленной на алтаре, — то, что лежит в гробу. Это же тело забирает с собой в гробницу жертву, и святая церковь называет ее напутствием (*viaticum*) умирающих, чтобы показать, что умирающие во Христе не должны считаться мертвыми, но усопшими. Так и кладбище называется по-гречески *symiterium*, или *dormitorium* (спальня). Так и Павел говорит к Коринфянам: «Жена связана законом, пока жив муж ее. Если же муж ее уснет (*dormierit*), то она свободна» (1 Кор. 7, 39). И эта частица остается на алтаре до конца мессы, потому что тела святых будут покоиться в своих гробницах до конца мира»<sup>109</sup>.

Флор обвинил Амалария, что тот стремится внести разделение и действительно учит о том, что «тело Христово трехформенно

<sup>107</sup> LO. III. 29. 7. Vol. II. P. 205.

<sup>108</sup> LO. III. 34. 1. Vol. II. P. 223.

<sup>109</sup> LO. III. 35. 1–3 Vol. II. P. 227–228.

и трехчастно (*triforme et tripartitum*), как и три тела Христовы: ...Он утверждает, что в таинстве жертвоприношения по этой причине разделялись части тела: одна чаша для Христа, одна чаша для живых, а другая для мертвых»<sup>110</sup>. В другой сентенции Флор утверждает, что Амаларий учил о том, что «три Тела Христовы, это с неслыханной смелостью утверждалось, и священники Господни были изумлены до такой степени, что ... они без колебаний сказали, что это происходит от духа заблуждения и учений бесовских»<sup>111</sup>.

Анри де Любак уделил внимание подробному анализу спора между Амаларием и Флором в своей книге «Corpus Mysticum. Евхаристия и Церковь в Средние века». По его мнению, «несмотря на несколько неуклюжее» выражение мысли, Амаларий не думал разделять единство Тела Христа. Когда Амаларий говорит о «природном» Теле или личности Христа, он имеет в виду три временных момента — Рождение от Девы, земную жизнь и страдание. Одновременно рассуждая о «мистическом» Теле Христовом, т. е. единстве Христа и Церкви, он подразумевает, что обряд преломления освященного Хлеба на три части указывает на пребывание Христа вместе с Отцом в воскресшей Плоти после Вознесения и в то же самое время на причастие Его Телу всех тех, кто стал Его членами в таинстве Евхаристии — живых и отошедших в вечность.

Кроме того, идея Амалария о «трехчастном» Теле Христовом вовсе не была оригинальной в его время. Де Любак привел следующий пример: «Более чем столетием ранее, практически в тех же выражениях, эту мысль можно найти в сочинении Этерия [Бемского] и Беата [Либанского] против Элипанда Толедского (ок. 685). Эти два испанца, ... оспаривают мнение, согласно которому праведники, полностью очищенные, уже находятся на небесах, телом и душой со Христом. В таком случае, спрашивают они, “как в теле Церкви, глава которой находится на небесах, мы можем иметь часть, которая вознеслась, часть, которая страдает здесь, и часть, которая уже лежит погребенной?”»<sup>112</sup>.

Отдаленное происхождение тезиса Амалария можно найти у блаж. Августина. В одной из проповедей, направленной против ариан, Августин учил:

Господь наш Иисус Христос, братья и сестры, насколько я смог настроить свой разум на то, что написано в Писании, может быть познаваем и именован тремя способами (*tribus modis intellegitur et nominatur*), или же через

<sup>110</sup> Florus op. cit. I. 4. Col. 74.

<sup>111</sup> Ibid. II. 5. Col. 81.

<sup>112</sup> De Lubac H. Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages. Notre Dame, Indiana. 2006. P. 344.

Закон и пророков, или через послания апостолов, или через нашу веру в Его деяния, о которых мы знаем из Евангелия. Первый способ: как Бог и в отношении Его Божественной природы, которая равна и вечна с Богом, перед тем как Он воспринял плоть. Следующий способ — это то, что Он, воплотившись, пребывает Богом, который одновременно стал человеком, и человеком, который одновременно стал Богом, по превосходству, которое принадлежит Ему, и по которому Он не приравнивается к другим человеческим существам, но является Ходатаем и Главой Церкви. Третий способ — как «Всецелый Христос» (*totus Christus*) в полноте Церкви, т. е. как Глава и тело, в меру полноты совершенного Человека (Еф. 4, 13), в котором каждый из нас является одним из членов<sup>113</sup>.

Безусловно, обвинения Амалария в ереси не имели под собой оснований. В своей вражде против Амалария Флор был движим личной неприязнью и политическими мотивами, а именно желанием обеспечить триумфальное возвращение на Лионскую кафедру своего духовного наставника — архиепископа Агобарда. Но вместе с тем Флор, блестяще образованный и эрудированный богослов, в своих суждениях руководствовался иной логикой, нежели Амаларий. Он считал, что жертвенный и таинственный характер Евхаристии заключается в целостном акте приношения, освящения и причащения. Но он полагал, что «неразумно и неподобающе» внешним обрядам и частным действиям священников, тем более, их «облачениям, сосудам, отторочке, цветам и типам одежды и обуви», манере пения псалмов и всему тому, что «установлено человеческим авторитетом» придавать сакраментальный характер. Если все частные детали внешнего культа имеют в Церкви прообразовательное и мистическое значение (*res typicas et mysticas*), подобно библейским событиям и заповедям, «так неужели будет считаться нарушителем ее таинства тот, кто по простому обыновению и обычаю осмелился совершить что-то иное»<sup>114</sup>. Другими словами, в Церкви существовало и существует литургическое многообразие, и нельзя придавать сакральное значение второстепенным вещам, в которых одна местная традиция отличается от другой. Флор также ставил в вину Амаларию, что тот «противостоит учению Отцов и придает слишком большой авторитет *Ordines Romani*»<sup>115</sup>, многие предписания которых уже в то время вышли из богослужебной практики в Риме, и это было известно Флору.

<sup>113</sup> *Augustinus* Sermo, 341. 1. PL. 39. Col. 1493.

<sup>114</sup> *Florus* op. cit. II. 6. Col. 82–83.

<sup>115</sup> *Doctrina Patrum repugnat, Libellum Romani ordinis tantae auctoritatis habet* (Ibid. I. 7. Col. 76).

### Заключение

Несмотря на непримиримую вражду противников и осуждение собором иерархов, книги Амалария, и прежде всего — *Liber Officialis*, получили широкое распространение и бесспорное признание последующими поколениями. Бертольд Констанцкий ссылался на *Liber Officialis*, утверждая, что согласно римскому чину в начале Мессы полагается чтение строго одной *коллекты*, даже если в один день совпадает два праздника<sup>116</sup>. В XII в. английский ученый монах Вильгельм из Малмсберри в одном из своих писем писал: «Что касается объяснения церковных служб, вы напрасно ищете другого, кроме как у Амалария; быть может, был кто-то, кто писал красноречивее, но, определенно, никто более него не был более сведущим»<sup>117</sup>. Амаларию подражали поздние средневековые латинские литургисты — Руперт из Дойца, Гонорий Августодунский, Жан Белет, Сикард, епископ Кремонский, папа Иннокентий III (Лотарио ди Сеньи), Гильом Оксерский. И лишь в конце XIII в. французский епископ Гильом Дюран создал более полный и монументальный труд — *Rationale Divinorum Officiorum*. И пусть сочинение Дюрана превосходило *Liber Officialis* по многим критериям, в основе его лежала идея, сформулированная Амаларием, а именно, применение к толкованию богослужения того же аллегорического метода, который Отцы использовали в библейской экзегетике.

Вместе с тем возникает закономерный вопрос: какое значение и какой познавательный интерес представляет литургическое творчество Амалария для русского православного богословского дискурса? Во-первых, в русской историко-богословской литературе сведения об Амаларии из Меца крайне скудны. Во-вторых, предметом внимания Амалария, как ученого — литургиста, был богослужебный обряд Римской Церкви, хотя сам автор был франкским клириком. III книга *De Ecclesiasticis officiis* описывает чин римской Мессы и в этом отношении является одним из немногих свидетельств, отражающих аутентичную римскую практику до IX в. Знакомство с этим текстом дает ясное понимание, как совершалась Евхаристия и каково было ее понимание в латинской Церкви до того момента, когда религиозное разделение между Востоком и Западом приобрело явный и необратимый характер. В-третьих, не менее важным и достойным внимания является аспект взаимного влияния греко-византийской и латинской традиций на богословие и литургию. Так, например,

<sup>116</sup> *Bernoldus Constantiensis* Micrologus de ecclesiasticis observationibus. Antverpiae, 1565. P. 20.

<sup>117</sup> *Willelmi Malmesburiensis* Abbreviatio Amalarii. PL. 179. Col. 1774.

вряд ли случайным обстоятельством следует считать тот факт, что свт. Софроний Иерусалимский, «Церковная история» псевдо-Германа Константинопольского и Амаларий в своих комментариях интерпретируют чинопоследование литургии как изображение пришествия в мир Христа и Его Крестной Жертвы, придавая каждому предмету и каждому действию таинственное значение. Руководствуясь этими соображениями, автор данной статьи предпринял труд перевода на русский язык III книги *De Ecclesiasticis officiis*, который будет представлен в следующем выпуске «Богословских трудов». А сведения, изложенные на этих страницах, составляют необходимый вводный материал к переводу.

### Список сокращений

LO — *Amalarius Metensis De Ecclesiasticis officiis (Liber Officialis) — Amalarius of Metz. On the Liturgy / Ed. and transl. by E. Knibbs. Vol. I–II. London, 2014.*

MGH — *Monumenta Germaniae Historica.*

## AMALARIUS OF MEZ AND HIS ALLEGORICAL INTERPRETATION ON THE RITE OF THE SACRAMENT OF THE EUCHARIST

Protodeacon Konstantin Markovich

Amalarius of Metz (*Amalarius Mettensis*, c. 775–853) was an outstanding scholar-liturgist who lived during the reign of the Frankish emperors Charlemagne and Louis the Pious, called the *Carolingian Renaissance*. Amalarius was the first Franco-German ecclesiastical author who adopted the allegorical method of interpreting liturgical actions and rites. According to Amalarius, the Eucharistic service is a mystical remembrance and representation of the earthly life and salvific sacrifice of Christ. *De Ecclesiasticis officiis* is the main work of Amalarius. Book III contains the interpretation of the order of the Mass (*Expositio Missae*) according to the tradition of the Roman Church, which Amalarius carefully studied and recorded in his writings. Hence the value of Amalarius' work as a reliable source of historical information about the Latin liturgy of the eighth and ninth centuries.

KEYWORDS: Roman Mass, liturgics, Eucharist, liturgical interpretation, Carolingian Renaissance