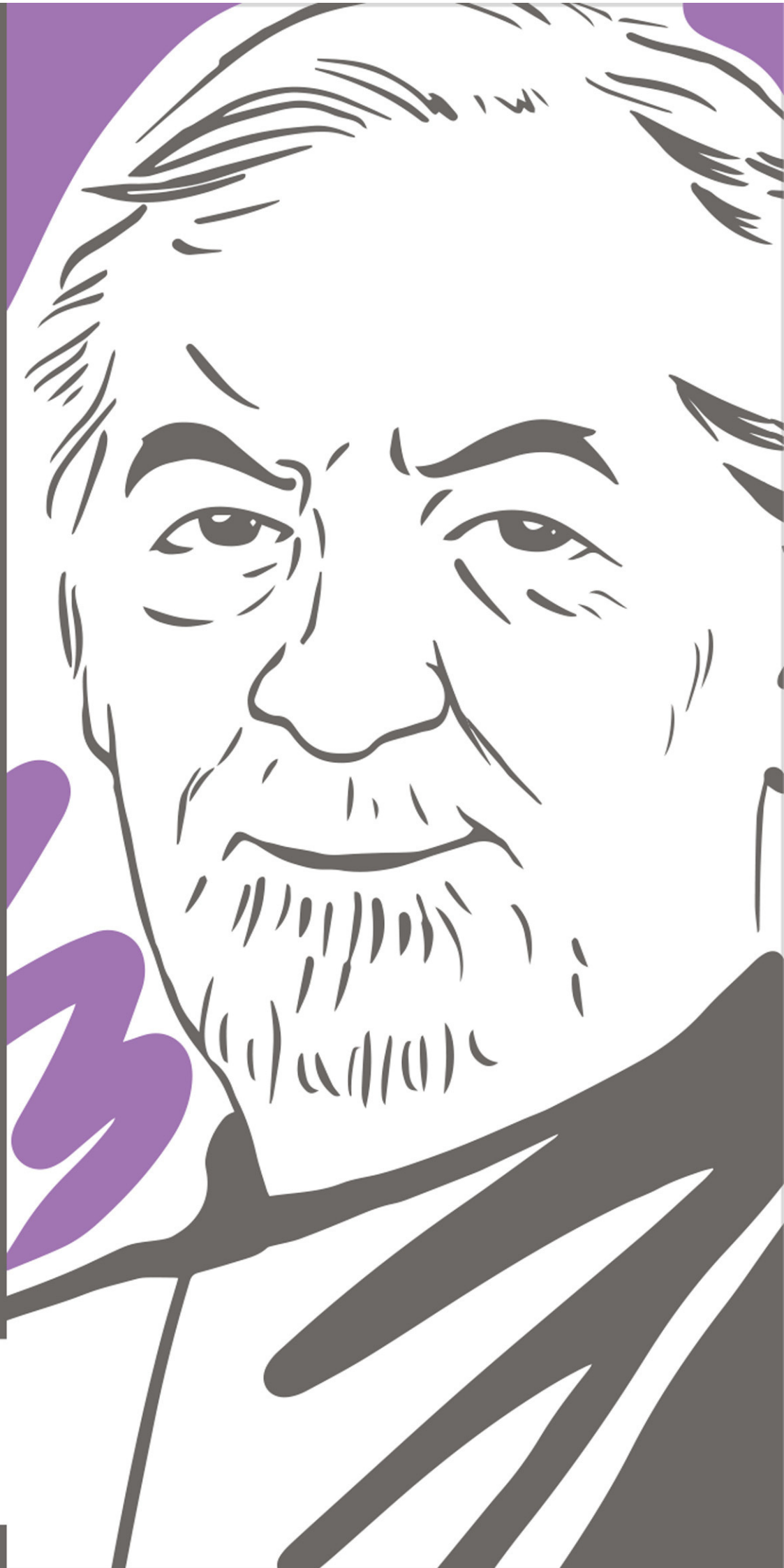


ВВЕДЕНИЕ  
В ЛИТУРГИЧЕСКОЕ  
БОГОСЛОВИЕ

ПРОТОПРЕСВИТЕР  
АЛЕКСАНДР  
ШМЕМАН

никея

НЕОПАЛИМАЯ  
КУПИНА  
БОГОСЛОВСКОЕ  
НАСЛЕДИЕ  
XX ВЕКА



Неопалимая купина. Богословское наследие XX века

протопресвитер Александр Шмеман

**Введение в литургическое  
богословие**

«Никея»

2021

УДК 264-911.-912.5.-913.-914.271-4  
ББК 86.372-5

## **Шмеман п.**

Введение в литургическое богословие / п. Шмеман — «Никея»,  
2021 — (Неопалимая купина. Богословское наследие XX века)

ISBN 978-5-907457-30-0

В 2021 году отмечается столетие со дня рождения о. Александра Шмемана (1921-1983), одного из тех церковных мыслителей, кому удалось своим трудом – и исследовательским, и публицистическим, и педагогическим – изменить лицо и характер православного богословия ушедшего столетия. Настоящая книга представляет собой фундамент мысли отца Александра, именно в ней он начал развивать свое богословие Литургии. Его главная богословская интуиция – увидеть и понять церковное богослужение, и прежде всего Божественную Литургию, как непосредственное явление Церкви, воплощение ее глубинной сущности. В своем труде отец Александр наглядно показывает уникальность православной богослужебной традиции, синтезирующей различные формы богопочитания и совершенно по-новому раскрывающей возможности подлинного Богообщения. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК 264-911.-912.5.-913.-914.271-4

ББК 86.372-5

ISBN 978-5-907457-30-0

© Шмеман п., 2021

© Никея, 2021

# Содержание

|   |    |
|---|----|
| Об истинной молитве и настоящем богословии            | 6  |
| Вместо предисловия                                    | 6  |
| Предисловие   | 12 |
| Введение. О задаче и методе литургического богословия | 15 |
| 1   | 15 |
| 2   | 20 |
| 3   | 22 |
| 4   | 26 |
| Глава первая. Проблема устава                         | 29 |
| 1   | 29 |
| 2   | 34 |
| 3   | 37 |
| Глава вторая. Проблема происхождения устава           | 39 |
| 1   | 39 |
| 2   | 42 |
| 3   | 44 |
| Конец ознакомительного фрагмента.                     | 46 |

# **протопресвитер Александр Шмеман**

## **Введение в литургическое богословие**

© Шмеман А.Д., наследники, 2021

© ООО ТД «Никея», 2021

\* \* \*

*К столетию со дня рождения протопресвитера Александра  
Шмемана 1921-2021*

## Об истинной молитве и настоящем богословии

### Вместо предисловия

*«Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно  
молишься, то ты – богослов».*

*Авва Евагрий*

На мой взгляд, сложно более надежно спрятать по-настоящему важную книгу, способную вдохнуть оживляющий смысл в привычную рутину церковной жизни, чем напечатать на ее обложке заголовок «Введение в литургическое богословие». Но такова судьба работы протопресвитера Александра Шмемана, которую вы держите. Название этой книги звучит ничуть не интригующе, оно как бы внушает читателю мысль, что перед ним учебник по некоей узкоспециальной дисциплине. Ведь богословие нередко мыслится чем-то отвлеченным и факультативным для реальной, «практической» духовной жизни. Богословие считается уделом «продвинутых» интеллектуалов, способных разобраться в теологических тонкостях и нюансах. Нередко нынешний христианин считает для себя обязательным молиться, соблюдать посты, посещать храм, участвовать в церковных Таинствах, совершать добрые дела, но отнюдь не интересоваться богословием.

Может показаться, что прилагательное «литургическое» многим видится более важным и имеющим практическое значение для христианской жизни, чем слово «богословие». Ведь словом «Литургия» называется главное церковное богослужение – Евхаристия, на котором происходит причастие Святых Христовых Таин, и тот, кто стремится сознательно строить свою жизнь в Церкви, обязательно будет участвовать в Литургии. Само греческое слово *leitourgia* на русский язык переводится как «общее дело», «общественное служение», и литургика, в свою очередь, изучает не только Божественную Евхаристию, но и иные Таинства, а также любое богослужение, которое совершается для всех членов Церкви или ради нужды отдельных людей.

Но при чем же здесь богословие? Почему тема литургического богословия оказывается настолько содержательной, что только введению в него посвящена многостраничная книга? Можно сказать, что в основе работы отца Александра лежит утверждение: «Правило молитвы – это правило веры». Или, как это высказывание многократно на страницах своей книги повторяет по-латыни сам отец Александр, «*lex orandi est lex credendi*». Этот афоризм созвучен утверждению, вынесенному в эпиграф этого предисловия. Его повторяют многие подвижники, и оно устанавливает связь между молитвой и богословием: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты – богослов». Так эту мысль формулирует один из древних аскетических авторов «Добротолюбия» авва Евагрий<sup>1</sup>. Это значит, что начала познания богословия прямо проистекают из истинности твоей молитвы. Но нельзя ли из этого высказывания извлечь и печальный для многих обратный вывод, что коль скоро богословие нас нимало не волнует, то и молитва наша «неистинна», не та, которую завещали нам святые отцы?

Наша вера – это не отвлеченное знание «о Боге». Это прежде всего опыт наших отношений с Богом, опыт нашего общения с Ним, опыт, хоть и малейшей, сопричастности Ему. Общение это находит свое выражение в молитве – в частности, в той самой, которой научил Своих учеников Сам Господь Иисус Христос. В ответ на просьбу апостолов: «Господи! научи нас молиться», Господь дал им известный ныне нам всем текст: «Отче наш, сущий на небесах!» (Лк. 11:1-2). Этими молитвенными словами мы, христиане, со дерзновением смеем обра-

---

<sup>1</sup> Авва Евагрий Понтийский. Главы о молитве, 61.

щаться к Небесному Богу как к своему Отцу. И это восприятие Бога как своего Отца есть краеугольный камень нашего богопознания и богословия. Молитва Господня является образцом и духовным мерилom как нашего личного молитвенного обращения к Богу, так и общего богослужения, возносимого всей церковной общиной. Кроме того, христианин имеет заповедь любить Бога. Именно эту заповедь наш Господь называл главной в Законе: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, – вот первая заповедь!» (Мк. 12:30). Нам радостно общаться с тем, кого мы любим, нам хочется узнать его лучше и теснее. Богослужение же именно выражает хранимый Церковью опыт общения с Богом и знания Его. Как этим опытом можно пренебрегать? Можно ли участвовать в богослужении Церкви и не погружаться в богословие, которое это богослужение выражает?

Таким образом, литургическое богословие как опыт познания Бога через молитву Церкви и попытка сформулировать этот опыт на основании богослужебных текстов – не отвлеченное мудрствование, а то, что составляет самую сердцевину жизни христианина. И словосочетание «литургическое богословие» постепенно становится для нас совершенно привычным. Этот предмет преподается во многих духовных школах, о нем рассуждают люди разной степени воцерковленности. Мы понимаем, что Литургия не просто освящающее нас таинство, но реальность, несущая в себе глубочайший богословский смысл. И то, что нам очевидно это сейчас, – во многом заслуга протопресвитера Александра Шмемана. По крайней мере, русскоязычный читатель узнал о предмете «литургическое богословие», да и сам этот термин, в значительной степени благодаря трудам отца Александра. Как замечал великий современный литургист священник Роберт Тафт: «В наши дни практически невозможно услышать лекцию о Литургии или о современной жизни без единой цитаты из Шмемана. Ему действительно нет равных в этом отношении»<sup>2</sup>.

Литургика как наука многие годы была лишь прикладной дисциплиной, изучающей то, как именно применяется на практике богослужебный устав. Иногда курс литургики предвлялся кратким богословским и историческим экскурсом, но в самую ткань предмета такой подход не входил. Отец Александр считал, что подобное разделяющее веру и молитву отношение является тяжелым наследием западного влияния на православное богословие. Проблема в том, что такой взгляд на богослужение и церковные таинства, характерный для прежних духовных школ, не определял приходскую церковную практику, а напротив, сам следовал из нее. Богослужение стало для многих прихожан просто неким сакральным пространством, совершенно параллельным, не имеющим ни малейших точек пересечения с повседневной жизнью. Разумеется, на католическом Западе, где богослужение в то время велось исключительно на непонятной народу латыни, эта проблема стояла особенно остро. В итоге в попытке преодолеть это разделение еще начиная с XIX века на Западе набирает силу литургическое движение, ставившее своей целью вовлечение церковного народа в более активное и сознательное участие в богослужении. Знакомство с западным литургическим движением и творческое осмысление его идей очевидно в работах православных богословов русской эмиграции протопресвитера Николая Афанасьева и архимандрита Киприана (Керна), ставших первопроходцами новой русской литургической науки. Так, учитель отца Александра, друг и старший коллега архим. Киприан (Керн), с 1936 г. – доцент Свято-Сергиевского института по кафедре литургики, в 1953 году организовал в Париже первый литургический съезд, собравший представителей этой науки из разных деноминаций, который впоследствии стал ежегодным. Важно отметить, что публикацию своего «Введения...» отец Александр посвящает памяти своего учителя (скончавшегося в 1960 году).

---

<sup>2</sup> Священник Роберт Тафт: Ты являешься частью проблемы или частью решения? Интервью с диаконом Андреем Псаревым // <https://bogoslav.ru/article/3590491> (дата обращения 31.05.2021).

Однако зависимость отца Александра (как и его учителей) от западного литургического движения не следует абсолютизировать. В собственном подходе к богослужению и Таинствам он следовал традиции древних отцов Церкви, в частности святителя Кирилла Иерусалимского, автора известных катехизических и тайноводственных слов, в которых раскрывается подлинная духовная реальность, стоящая за главными христианскими Таинствами Крещения и Евхаристии. В XVIII–XIX вв. защитой святоотеческого предания в литургической практике Православной Церкви занималось афонское движение колливадов. Участники этого движения преподобный Никодим Святогорец и святитель Макарий Коринфский являются авторами «Книги душеполезнейшей о непрестанном причащении Святых Христовых Таин», в которой энергично проповедуется желательность частого причащения.

Книга, которую вы держите в руках, создана автором на основе докторской диссертации, которую он защитил в 1959 году в Свято-Сергиевском православном богословском институте. На защите оппонентами выступали младший друг и впоследствии многолетний коллега отца Александра священник Иоанн Мейендорф и уже упоминавшийся здесь протопресвитер Николай Афанасьев. Отец Александр Шмеман писал: «Их существенное согласие со мной, при расхождении в ряде частных вопросов, имело для меня исключительно важное и радостное значение». И действительно, при всей ощутимой разнице в деталях научных подходов все эти церковные мыслители были едины в главном своем внутреннем устремлении – преодолеть разделения церковной жизни, возродить заповеданную христианами первых веков связь между верой и молитвой.

Чтобы понять, какое значение божественная служба и литургическое богословие имели для отца Александра, нужно сказать несколько слов о его жизни. Нет смысла пересказывать факты его биографии – их без труда можно найти в Сети. Там же можно найти и многочисленные воспоминания о нем людей, знавших его и общавшихся с ним, а также удивительно искренние и глубокие личные дневники, которые он вел с начала 1973-го до самой своей кончины в 1983 году. Приведем здесь те сведения, которые раскрывают отца Александра как автора «Введения в литургическое богословие» и создателя этого предмета.

В 1921 году в Ревеле мать будущего протопресвитера родила двойню – мальчиков-близнецов Андрея и Александра. Как рассказывал об их детстве брат Андрей, «Ревель в свое время был частью Российской Империи, так что с детства я рос в русской среде, воспитывался в духе русской культуры и Православия. В эмиграции жизнь у всех складывается по-разному, но мои родители никогда не теряли корней, духовной связи с Родиной. Они всегда оставались истинно русскими людьми и верили в возвращение». В 1929 году семья Шмеманов перебирается жить в Париж, однако французского гражданства они не принимают. Оба брата с девяти лет были отданы в Русский кадетский корпус-лицей имени императора Николая II в Версале. О детстве Александра Шмемана я упоминаю потому, что именно в нем автор «Введения в литургическое богословие» видел истоки своего интереса к установлению связи между богослужением и духовной жизнью. Отец Александр писал: «Для русского эмигрантского мальчика, много лет назад с одинаковым усердием бегавшего во французский лицей и в православную церковь и на всю жизнь плененного этим таинственно-прекрасным миром богослужения, разлад двух этих жизней – литургической и реальной – был не предметом отвлеченных спекуляций, а самой что ни на есть живой действительностью, ежедневным, привычным опытом»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> См. с. 7 наст. изд.

Протоиерей АЛЕКСАНДР ШМЕМАН

**ВВЕДЕНИЕ В  
ЛИТУРГИЧЕСКОЕ  
БОГОСЛОВИЕ**

И не отступил еси вся творя дондеже  
нас на небо возвел еси, и царство Твое  
даровал еси будущее...

(Литургия св. Иоанна Златоуста).

YMCA-PRESS

11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève, Paris (5-me)

Титул первого издания «Введения в литургическое богословие», Париж, 1961.

Однако, получая образование в богословском институте в Париже, Александр Шмеман выбрал своей специализацией историю Церкви. Священный сан отец Александр принимает в послевоенном 1946 году. В последующие годы он преподавал в Свято-Сергиевском институте и служил в храме святых равноапостольных Константина и Елены недалеко от Парижа (вместе

со своим учителем отцом Киприаном (Керном)). Спустя пять лет отец Александр переезжает в Америку и становится доцентом по кафедре церковной истории и литургики Свято-Владимирской православной духовной семинарии. Главным же содержанием научного поиска и источником духовной жизни до самой смерти остается для него Литургия, которую отец Александр называл «Таинством Царства». Диссертация на звание доктора богословия «Введение в литургическое богословие» была защищена им в Свято-Сергиевском богословском институте в 1959 году, а в 1961 году издается в Париже отдельной книгой. В Свято-Владимирской семинарии отец Александр читает свой главный авторский курс «Литургическое богословие». О Литургии и богослужении в целом он пишет и другие книги, более популярного характера: «Водой и Духом», «Великий Пост», лекции и беседы, впоследствии ставшие сборниками «Литургия и жизнь», «Литургия смерти» и др. В последние месяцы своей жизни, будучи безнадежно и тяжело больным, отец Александр дописывал главную книгу своей жизни, «Евхаристию», моля Бога, чтобы Тот дал ему завершить работу над ней до смерти<sup>4</sup>. Умер протопресвитер Александр 13 декабря 1983 года от неоперабельного рака легких, ему было 62 года.

По рассказам людей, присутствовавших при этом, сама кончина священнослужителя и богослова происходила как Таинство. «За несколько часов до смерти ректора академии все наше духовенство собралось у его одра, чтобы отслужить последнее соборование (несколько соборований уже проводилось). Отец Александр пребывал в беспамятстве. Но вдруг, когда прозвучало заключительное слово службы – „Аминь“, он открыл глаза и произнес: „Аминь, аминь, аминь!“ Эти слова оказались последними, больше в себя он уже не приходил. Так евхаристическая жизнь отца Александра завершилась евхаристической смертью. Ведь это самое троекратное „Аминь“ по окончании евхаристического канона произносит вместе все духовенство, а раньше произносила и вся церковь»<sup>5</sup>.

Общий объем литературного наследия отца Александра достаточно скромнен для фигуры такого масштаба и такого влияния на церковную мысль. Значительную часть его составляют статьи на трех языках, которыми свободно владел отец Александр: на родном русском, а также французском и английском. Отдельных же книг очень немного. Притом резонанс его творчества имеет огромный. Протопресвитера Александра Шмемана многие считают своим настоящим учителем, чьи книги открыли глаза на удивительное богатство настоящего Православия, единого в богословии и богопочитании. Есть – и вероятно, всегда будут – люди, у которых творения отца Александра вызывает категорическое неприятие и даже раздражение новизной подходов, свежестью мысли и благодарной открытостью окружающему миру. В любом случае, личность и наследие отца Александра никого не могут оставить равнодушным и всегда будят живую мысль, заставляют обратиться в размышлении к истокам христианской веры.

Бессмысленно делать вид, что «Введение в литургическое богословие» – легкое чтение, которое непринужденно осилит любой неподготовленный читатель. Это, разумеется, не так. Сам материал книги достаточно сложен – еще бы, ведь это докторская диссертация! Но он блестяще структурирован, и все выводы изложены стройно, четко и аргументированно.

Отдельного уважительного упоминания заслуживает язык этой книги. Это язык человека высокой культуры и образованности, но совершенно чуждого всему тому, что привнес в русский язык советский двадцатый век. Возможно, и язык этой книги может послужить дополнительной преградой между современным читателем и богатством мысли, в этой книге заложенным. Чего у этой книги, впрочем, не отнять – так это актуальности: не только в той части, где автор излагает некие непреходящие смыслы, но и там, где он касается злободневной церковной действительности.

<sup>4</sup> Книга «Евхаристия: Таинство Царства» вышла в 1984 году в Париже.

<sup>5</sup> Дворкин А.Л. Отец Александр Шмеман: воспоминания студента о ректоре // Альфа и Омега. № 2 (46). М., 2006. С. 205–206.

Говоря о недостаточности символических толкований богослужения, подменяющих порой реальное переживание происходящего в Церкви, отец Александр пишет: «В грохоте и шуме технологических революций, в мире, похожем одновременно и на сумасшедший дом, и на леса какого-то непонятного, грандиозного здания, общий план которого никому не понятен и которое все же строится, старые и привычные символы перестали доходить до человеческого ума, сознания, совести. Или, вернее, они стали только символами, лишились способности быть носителями силы, преображающей „реальность“ и как бы естественно, непреодолимо, победоносно подчиняющей ее – эту реальность – Царству Божьему, всеобъемлющей цели, провозглашаемой Евангелием»<sup>6</sup>.

Это Царство Божие, способное не только подчинить, но и преобразить нашу реальность, провозглашается Евангелием, но наше православное богослужение развивает и доносит его до каждого из нас. Эпиграфом к своей работе отец Александр выбрал вдохновенные слова из Литургии святителя Иоанна Златоуста. В момент освящения Святых Даров на Литургии священник вспоминает, как Бог привел нас из небытия в бытие, а после нашего отпадения поднял нас вновь. Обращаясь к Создателю, священник говорит: Ты «не отступил еси вся творя дондеже нас на небо возвел еси, и царство Твое даровал еси будущее...» Эти слова содержат удивительную интуицию о Божественном замысле и его действии в нашем мире. А главное, они преисполнены надежды. Бог неотступно делает всё до тех пор, пока, не переборов нашу косность, равнодушие и всё мешающее нашему движению вверх, не возведет нас на небо и не дарует нам Свое будущее Царство.

Вот это богословие! Поняв это, можно ли чего-то бояться?

*Иерей Александр Гумеров*

---

<sup>6</sup> См. с. 5 наст. изд.

## Предисловие

*И не отступил еси вся творя дондеже нас на небо возвел еси, и царство Твое даровал еси будущее...*  
(Литургия св. Иоанна Златоуста)

*Посвящается памяти архимандрита Киприана (Керна)*  
**10.11.1960**

Настоящая книга представлена была в качестве диссертации на степень доктора богословских наук в моей *aima mater* – Православном богословском институте в Париже. На защите ее 2 июля 1959 г. оппонентами выступали профессора института о. Николай Афанасьев и о. Иоанн Мейендорф. Их существенное согласие со мной, при расхождениях в ряде частных вопросов, имело для меня исключительно важное и радостное значение. Ибо выводы, к которым я пришел, дались мне не легко и не сразу. Я позволю себе привести здесь выдержки из речи, произнесенной мною перед защитой:

Я хотел бы, чтобы была понята та богословская и духовная перспектива, в которой написана эта книга. Я ясно сознаю, что в ней я касаюсь той сферы церковной жизни, которая в силу разных причин молчаливо признавалась неприкосновенной, защищенной своего рода табу – во всяком случае в Православной Церкви. Это сфера богослужения, литургической жизни, литургического опыта. Табу это восходит, если я не ошибаюсь, к митрополиту Филарету. Великий московский святитель, очевидно, ясно сознавал всю потенциально неограниченную силу аввакумовства в церковной среде, когда рекомендовал не прикасаться критически-богословствующему разуму к области церковного культа. Наше богословие до сих пор строго соблюдало это табу. Каковы бы ни были его дерзновения в других областях, как широко ни пользовалось бы оно свободной, религиозно-вдохновенной критикой – этим неотъемлемым условием всякого богословского развития, дерзновение и критика останавливались у священного порога храма, замолкали при первых словах извечно совершающейся в нем литургической мистерии. «Удобнее молчание» – и к этому молчанию призывали как чувство благоговения, сознание, что здесь – «святое святых» Православия, так и мудрость житейская, знавшая, что прикасаться к сфере богослужения небезопасно, ибо в ней вся сила народной любви, народного благочестия, вся священная инерция религиозного чувства, уже давно скинувшего с себя опеку богословского анализа и оценки.

Перед теми, кто вдохновил меня на богословское служение в Церкви, перед моими учителями и собратьями в этом служении, я хочу и должен исповедать, что не из дешевого дерзания, не из дерзания ради дерзания, я нарушил это табу, а из верности богословию и его подлинному призванию в Церкви. Так случилось, что с конца патристической эпохи богословие стало как бы исключительно интеллектуальной сферой церковной жизни, не только *de facto*, но и *de jure* отделенной от сферы благочестия и богослужения. И если с недавних пор стали всё чаще говорить о том, что благочестие и богослужение имеют прямое отношение к богословию, как его питательный источник, как «закон молитвы», определяющий «закон веры», то еще не было открыто, прямо и твердо заявлено и о священном праве богословия стоять на страже чистоты богослужения, верности его своему призванию и назначению, ибо если богословие есть действительно раскрытие опыта Церкви в богоприличных, то есть этому опыту соответствующих, словах и понятиях, если, далее, опыт Церкви дан, сообщен нам, живет в нас, прежде всего, в тайне литургической жизни ее, то богословие должно, по необходимости, стоять на страже и этого опыта, в меру своих сил и возможностей охранять его от засорения, искажения

и извращения... Табу, о котором я только что говорил, больше не действует. На наших глазах совершается великий отход от Церкви. Подчеркиваю: не только восстание против нее демонических сил и духов злобы поднебесных, но именно размыкание человечества и Церкви.

В грохоте и шуме технологических революций, в мире, похожем одновременно и на сумасшедший дом, и на леса какого-то непонятого, грандиозного здания, общий план которого никому не понятен и которое все же строится, старые и привычные символы перестали доходить до человеческого ума, сознания, совести. Или, вернее, они стали только символами, лишились способности быть носителями силы, преображающей «реальность» и как бы естественно, непреодолимо, победоносно подчиняющей ее – эту реальность – Царству Божьему, всеобъемлющей цели, провозглашаемой Евангелием. Не случайно столько православных так любят символическое истолкование богослужения и этим истолкованием так легко удовлетворяются. Здесь, как в фокусе, находит свое выражение тот почти всеобъемлющий символизм христианского сознания, что пришел на смену исконному его и столь же всеобъемлющему реализму. Благочестивый, церковный человек наших дней может с отвращением и негодованием смотреть на ненавистную ему «современность», кишащую кругом него, или же, наоборот, может добродушно не замечать, что мир отшатнулся от Церкви и по-прежнему благословляет ставшую до конца чуждой христианству ткань истории. Он может находиться по отношению к миру в состоянии злорадного апокалиптического пессимизма или же наивного, всепрощающего оптимизма. Все это ничего не меняет в его переживании Церкви... Оно ограждено, оно как бы «гарантировано» сложной, прекрасной, всеохватывающей сетью символов, удовлетворяющих его религиозное чувство и делающих его слепым и глухим по отношению к любой реальности. В том особом, единственном, ни на что не похожем, живущем своей собственной, от всего обособленной и ни от чего не зависящей жизнью мире, который называется богослужением, реальность попросту исчезает, отрицается, растворяется. Ее нет. Богослужение к ней *не относится*, как не относится Пасха к случайной дате, на которую она падает в результате сложнейших исчислений... Мы выходим из храма и находим и мир, и всё в нем в той самой точке, в которой мы оставили их два часа назад. Мы уходили и, вот, мы вернулись – кто с чувством исполненного «религиозного долга», кто с сожалением, что нужно снова окунуться в опустыленную, трудную, злую жизнь. Да, возможно, с утешением, возможно, с возросшей силой тянуть и дальше ляжку. Но чуда обновления нет, и его не могло быть. Нет сознания, что все началось *снова*, с начала, что все возвращено к исходному пункту, что мы в *начале* – этом поразительном начале приблизившегося, открывшегося, дарованного, засиявшего дарами Святого Духа Царства Божьего... Чудо было в храме – закрытое, огражденное, таинственное: преложение даров, превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, вечное, самоотдающее, неизъяснимое чудо, скрытое от всех взоров в глубине алтаря, закрытое крыльями серафимов, мистическая реальность, к профанному миру, в нашем сознании, отношения не имеющая и иметь не могущая.

Для русского эмигрантского мальчика, много лет назад с одинаковым усердием бегавшего во французский лицей и в православную церковь и на всю жизнь плененного этим таинственно-прекрасным миром богослужения, разлад двух этих жизней – литургической и реальной – был не предметом отвлеченных спекуляций, а самой что ни на есть живой действительностью, ежедневным, привычным опытом. Но с годами становилось ясно, что опыт этот не единичный, не случайный, не вызванный ненормальностью эмигрантской безбытной жизни, а опыт многовековой и общий, эмиграцией только очищенный от смягчавших его бытовых, житейских привычек и привычных, а потому и неприметных форм. С этим опытом, с этим вопросом я пришел к богословию, и богословие только заострило их. Ибо, с одной стороны, каждым своим словом, каждым утверждением оно провозглашало *тотальность* христианской веры, всю ее космическую, всеохватывающую, всеобъемлющую и всё к себе относящую глубину и жизненность, а с другой – как на единственный путь исполнения этой веры, этого

замысла преображения и спасения – указывало всё на ту же литургию, на Таинство великое и страшное, людям оставленное и заповеданное как путь к Царству... Богословие ограждало от всех соблазнов дешевых перетолкований и модернизации христианства, подчинения его всевозможным «идеологиям» и «проблемам», переводу его на «современный» язык, приспособлений и вульгаризаций. Оно действительно учило видеть, ценить и любить только Истину. И оно, наконец, указало путь к разрешению вопроса: не «вперед» в смысле модернизации и не «назад» в смысле реставрации, а в вечный и надвременный замысел богослужения, в поиск в нем самом заложенного ответа. В конечном итоге то, что я хочу сказать, очень просто, а именно: истинный замысел богослужения – не в символическом, а в *реальном исполнении Церкви*: новой жизни, дарованной во Христе, и это вечное преложение самой Церкви в Тело Христово, ее *восхождение* – во Христе и со Христом – в эсхатологическую полноту Царства и есть источник всякого христианского делания в мире сем, возможности «поступать, как Он»... Не система прекрасных символов, а возможность в мир низводить тот поедающий и преображающий огонь, о котором Господь томился – пока он разгорится...

## Введение. О задаче и методе литургического богословия

### 1

В системе богословских наук литургики, понимаемая как *литургическое богословие*, появилась сравнительно недавно. То, что в духовных школах называлось литургией, было обычно более или менее подробным практическим изучением церковных служб с прибавлением некоего символического объяснения обрядов и утвари. На Западе такая литургика, получившая название рубрицистики, отвечает на вопрос «как»: как правильно, то есть в соответствии с предписаниями устава и канонами, совершать богослужение. Но она не отвечает на вопрос «что»: что совершается в богослужении, она не раскрывает смысла богослужения как в целом, так и в отдельных его частях, не определяет место литургического предания в жизни Церкви и ее членов. В более развитых курсах православной литургики систематическое описание богослужения предваряется часто краткими богословскими и историческими экскурсами (об установлении таинства Христом, о развитии богослужения и гимнографии и т. д.), и этим собственно богословская и историческая части литургики обычно и исчерпываются. Поэтому до совсем недавнего времени литургика относилась к разряду дисциплин «вспомогательных» или «практических».

Это пренебрежение литургией, как наукой прикладной, нужной главным образом священнослужителям, но не богословам, было вряд ли случайным. Оно вполне соответствовало тому типу богословия, который принято теперь называть «школьным» и который в Православной Церкви был фактически заимствован с Запада. О заслугах и недостатках этого богословия писано достаточно<sup>7</sup>. В данной связи важно только подчеркнуть, что, усваивая западную структуру и метод, богословие оказалось надолго отрезанным от одного из своих самых насущных, самых естественных корней – от литургического предания<sup>8</sup>.

На Западе разрыв между богословской наукой и литургическим опытом был уже застарелой болезнью. По признанию одного католического автора, «богословие не сумело воплотить в себе все богатство предания, и вплоть до наших дней богослужение изучается в школе либо как часть канонического права, либо же в связи с историей церковных учреждений»<sup>9</sup>. Не удивительно поэтому, что творцы наших «школьных» догматик XIX века – митрополит Макарий, епископ Сильвестр и др. – прошли мимо литургического свидетельства Церкви. Они не отрицали, конечно, *explicite* значения этого свидетельства, и изредка у них можно встретить ссылки на тот или иной богослужебный текст. Но весь дух их системы и метода исключал живой интерес к литургии, к поискам ее самостоятельного, именно богословского «статуса», в деле раскрытия веры Церкви.

В этом равнодушии первую брешь пробило оживление *исторического интереса* к богослужению. В старой прикладной литургии «исторический генезис, – по словам Н. Н. Глубоковского, – или совершенно отрицался, или едва допускался для случайных иллюстраций к

<sup>7</sup> См. оценку школьного богословия, например, в исследовании: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Белград, 1937. Гл. 4 и след.

<sup>8</sup> «Само учреждение школ было бесспорным и положительным приобретением. Однако это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании. Разрыв между богословской „ученостью“ и церковным опытом... молились ведь еще по-славянски, а богословствовали уже по латыни... Богословие строилось западное». *Флоровский Г., прот.* Указ. соч. С. 101.

<sup>9</sup> *Dalmats I. H.* Le «Mystère». Introduction à la théologie de la liturgie // La Maison-Dieu 14 (1948). P. 67.

тому, что застыло в стереотипной неприкосновенности. Естественно, что без раскрытия исторического развития не могло быть и объективного разума подлинной природы, без чего немислимо правильное постижение и верное толкование, которые заменяются схоластической символикой»<sup>10</sup>. Но начиная с середины прошлого столетия и в связи с возникновением в русском богословии «исторической школы»<sup>11</sup> пробуждается новый интерес и к развитию богослужения. Имена Н.Ф. Красносельцева<sup>12</sup> и А. А. Дмитриевского<sup>13</sup> прочно вошли в мировую науку, имя последнего даже со славой «русского Гоара»<sup>14</sup>. Но это только два наиболее известных представителя блестящей генерации русских литургистов, среди которых звездами не меньшей величины следует признать И. Д. Мансветова<sup>15</sup>, М.Н. Скабаллановича<sup>16</sup>, А. И. Карабинова<sup>17</sup>, А. П. Голубцова<sup>18</sup>, епископа Порфирия Успенского<sup>19</sup> и др. Все эти ученые, по слову одного из них, вдохновлялись высоким стремлением «возвести наше благоговейное, но порой безотчетное уважение к церковному обряду на степень исторического его понимания и сознательного к нему отношения»<sup>20</sup>, и надо признать, что их трудами русская литургическая наука не только завоевала себе прочное и славное место в науке мировой, но был заложен прочный фундамент, без которого нельзя было бы говорить о литургическом богословии. На Западе такой историко-археологический интерес к богослужению пробудился еще раньше: уже в XVII веке Исаак Абер (Isaak Habert. *APXIEPATIKON: Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae*, 1643) и Жак Гоар (Jacques Goar. *Eucologion, sive Rituale Graecorum*, 1647) подводят под историческую литургику основу, на которой и доселе зиждется все ее здание<sup>21</sup>. С тех пор историческое изу-

<sup>10</sup> Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. С. 63–64.

<sup>11</sup> Об исторической школе см.: Флоровский Г., *прот.* Указ. соч. С. 322 и след.

<sup>12</sup> Николай Фомич Красносельцев (1845-1898) – историк Церкви, доцент кафедры литургики и церковной археологии Казанской духовной академии, профессор Новороссийского университета. Главные труды: «Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки» (1886); «Богословие Иерусалимской Церкви в конце IV в.» (1888); «Типик Церкви Св. Софии в Константинополе» (1891); «О древних литургических толкованиях» (1891).

<sup>13</sup> Алексей Афанасьевич Дмитриевский (1856-1929) – русский византист, историк Церкви, профессор по кафедре церковной археологии и литургики Киевской духовной академии. Главные труды: «Богослужение в Русской Церкви в XVI в.» (1884); «Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в Св. Иерусалиме по уставу IX-X вв.» (1894); «Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви» (1907); «Описания литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока», т. 1 (1895), т. 2 (1901), т. 3 (1917).

<sup>14</sup> Жак Гоар (Jacques Goar, 1601-1653) – французский ученый-эллинист, литургист, монах доминиканского ордена; один из основателей византиноведения, автор «Евхология» – классического труда по греческой литургии. – *Прим. ред.*

<sup>15</sup> Иван Данилович Мансветов (1843-1885) – доктор церковной истории, профессор Московской духовной академии. «Он явился, – пишет Глубоковский, – принципиальным реформатором литургики и стал фактическим основоположником ее научного бытия. Он прочно аргументировал, что в литургических изысканиях надо восходить к первоначальному ядру, из которого постепенно развивалась вся дальнейшая богослужбная система, то органическим возрастом по внутренним импульсам, то механическим напластованием по случайным внешним причинам» (Глубоковский Н. Указ. соч. С. 64). Главные труды: «О песенном последовании: его древнейшая основа и общий строй» (1880); «Митрополит Макарий и его литургическая деятельность» (1882); «Церковный устав (типик): его образование и судьба в греческой и русской Церкви» (1885).

<sup>16</sup> Михаил Николаевич Скабалланович (1871-1931) – историк Церкви и литургист, доктор церковной истории, профессор Киевской духовной академии. Главные труды: «Толковый Типикон», вып. 1-3 (Киев, 1915); «Христианские праздники. Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением» (изд. журнала «Проповеднический листок», 1915-1916).

<sup>17</sup> Иван Алексеевич Карабинов (1878-1937) – литургист, магистр богословия, профессор Санкт-Петербургской духовной академии. Главный труд: «Евхаристическая молитва (Анафора): Опыт историко-литургического анализа» (1908).

<sup>18</sup> Александр Петрович Голубцов (1860-1911) – богослов, доктор церковной истории, профессор Московской духовной академии. Главные труды: «Литургия в первые века христианства (из лекций)» (1913), «Историческое объяснение обрядов литургии (из лекций)» (1915).

<sup>19</sup> Епископ Порфирий (Константин Александрович Успенский; 1804–1885) – византолог, палеограф, магистр богословия, епископ Чигиринский.

<sup>20</sup> Слова А.П. Голубцова цит. по: Глубоковский Н. Указ. соч. С. 65. Перечень имен и работ русских литургистов см.: Миркович Л. Православная литургика. Сремски Карловцы, 1918. С. 38–45.

<sup>21</sup> Об истории литургической науки на Западе см. Cabrol F. *Introduction aux études liturgiques*. Paris, 1907. P. 39 sqq.; Chevalier U. *La renaissance des études liturgiques / Compte-Rendu du IV Congrès Scientifique International des Catholiques* //

чение богослужения на Западе не прекращалось, снабжая исследователей все более совершенными изданиями текстов, монографиями, словарями и прочими пособиями. Наконец, подобное же возрождение исторического интереса к богослужению имело место и в славянских и греческой православных церквях<sup>22</sup>.

Как мы уже сказали, заслуги этого исторического этапа в развитии литургики огромны. И все же это было еще только расчищением дороги к подлинному литургическому богословию, или, точнее, к возрастанию литургики в подлинно богословскую дисциплину. Характерно, что необходимости в таком богословском увенчании своей работы некоторые виднейшие творцы исторической литургики еще не чувствовали. Так, например, известный французский литургист Фернан Каброль, подводя в 1907 г. итоги проделанной работы, писал: «Литургика уже не молодая наука. Можно даже считать, что рамки ее в основном очерчены и отдельные части здания хорошо выполнены. Оставшаяся работа – ни самая интересная, ни самая легкая...»<sup>23</sup> По его мнению, работа эта состояла в улучшении все той же технической стороны литургики (издание и критика текстов и т. п.), причем конечную цель он видел в некоем синтезе, в котором все развитие богослужения должно быть показано как некий единый и органический процесс. По-видимому, в богословских категориях XIX века было нечто, скрывавшее значение литургического предания, мешавшее прорастанию его в богословское сознание. Вряд ли можно сомневаться в том, что одну из причин этого нечувствия литургики как богословия следует искать в таком же, но еще более глубоком нечувствии школьным богословием темы *экклезиологической*, подлинных измерений учения о Церкви. В этом отношении судьба литургики не только сходна с судьбой *экклезиологии* в догматическом богословии, но и непосредственно связана с нею. Чтобы почувствовать в богослужении нечто большее, чем общественный культ, нужно было в самой Церкви увидеть и почувствовать нечто большее, чем «общество верующих». Между тем, как не раз указывалось современными богословами, тема о Церкви, о ее богочеловеческой природе, о жизни как Тела Христова почти совсем отсутствует в богословии послеотеческого периода<sup>24</sup>. Поэтому возрождение литургического сознания, новый и именно богословский интерес к литургическому преданию пришли одновременно с возрождением *экклезиологии*, с тем подлинным возвратом в Церковь, которым отмечены последние десятилетия.

Это литургическое возрождение (или движение, которое в последнем итоге и привело к рождению уже литургического богословия) почти одновременно началось в разных частях христианского мира в годы после Первой мировой войны. Здесь незначает описывать основные этапы этого движения. Оно имело разные формы и разные оттенки в каждом из затронутых им христианских вероисповеданий, по-разному развивалось в тех или иных странах. Оно имеет свою особую историю в Православии, католичестве и протестантизме, и о нем существует уже специальная литература<sup>25</sup>. Нам важна здесь его сущность. А сущность его состоит в подлинном открытии богослужения как жизни Церкви, акта, вечно актуализирующего природу Церкви как тела Христова, и акта при этом не частичного, относящегося только к одной функции Церкви («общественная молитва»), выражающего только один из ее аспектов, а *всеобъемлю-*

Sciences Religieuses. Fribourg, 1898. P. 299–315; *Mohlberg L.C.* Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung. Münster in Westf., 1919. S. 1–36; *Callewaert C.* De Sacra Liturgia Universim // *Liturgicae Institutiones. Tractatus Primus.* Ed. 3. Brugis, 1933. P. 56–121; *Eisenhofer L.* Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg in Bayern, 1932. S. 118–141. *Oppenheim P.* *Introductio Historica in Litteras Liturgicas.* Ed. 2. Torino, 1945.

<sup>22</sup> См. *Миркович Л.* Указ. соч. С. 35 и след.

<sup>23</sup> *Cabrol F.* Introduction aux études liturgiques. P. 128–130.

<sup>24</sup> См. *Congar Y.M.* Bulletin d'ecclésiologie 1939–1946 // *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947). P. 77–96; и *Jalons pour une théologie du laïcat.* Paris, 1953. P. 65 sqq.

<sup>25</sup> Историю и анализ литургического движения см. в: *Rousseau O.* Histoire de mouvement liturgique. Paris, 1945; *Koenker E.B.* The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church. Chicago, 1953; *Srawley J.H.* The Liturgical Movement. London, 1954; *Bouyer L.* La vie de la liturgie. Paris, 1956, и *Avenir et risques du renouveau liturgique* // *La Maison-Dieu* 25 (1951) (специальный выпуск).

*щего*, выражающего, вдохновляющего и определяющего всю Церковь, всю ее сущность, всю ее жизнь. «Христианская религия не есть только доктрина – она есть акт и действие...»<sup>26</sup> Это был возврат от пиетического и индивидуалистического восприятия богослужения к богослужению, вновь понятому как вечное самооткрытие Церкви. Это был возврат через богослужение к Церкви и через Церковь к богослужению. Было снова обретено католическое измерение богослужения как служения духоносного народа Божьего, как «исполнения» Церкви в ее богочеловеческой полноте. правда, многие не понимают еще настоящей природы литургического движения. все еще скованные категориями «школьного» богословия, они думают, что это всего лишь новое возбуждение эстетико-религиозного, психологического увлечения культом – его церемониальной и ритуальной внешностью, некий рецидив литургического пиетизма. лучшим ответом служит то, что литургическое движение оказалось повсюду тесно связанным с возрождением богословским, миссионерским, духовным и т. д. Оно стало источником большего осознания христианами своей *ответственности* в мире, то есть возрождением самой Церкви.

Литургическое движение подводит нас уже вплотную к вопросу о литургическом богословии. Надо сказать, что само движение – за исключением бенедиктинского центра в Maria Laach<sup>27</sup>, связанного больше всего с именем Одо Казеля<sup>28</sup>, – не было богословским в смысле систематического и именно богословского раскрытия и истолкования литургического предания. Главное его усилие было направлено на практическое возрождение церковной жизни через возвращение богослужению его подлинного места и смысла. Но оно, во-первых, создало необходимые условия для литургического богословия своим вниманием к богослужению, переживанием его как средоточия всей жизни Церкви. И, во-вторых, в своем внутреннем развитии оно пришло к необходимости уже строго богословского анализа данных литургического опыта и предания Церкви. Стало ясно, что без такой богословской «рефлексии» литургическому возрождению угрожает опасность либо чрезмерного подчинения «требованиям дня», радикализму некоторых «миссионерских» и «пастырских» устремлений, готовых на простую ломку старых форм, либо же, напротив, своеобразного археологизма, считающего панацеей от всех зол современности восстановление богослужения в его «первоначальной чистоте»<sup>29</sup>.

Тут следует прибавить еще, что хотя литургическое возрождение как организованное течение возникло и развивалось главным образом на Западе, среди неправославных, но оно внутренне глубоко связано с православным Востоком и поэтому представляет особый интерес для нас, православных. Более того, с определенной точки зрения, с критической оценкой каждого из его достижений, оно может быть рассматриваемо как своего рода православное течение в неправославном контексте. Ибо это есть восстановление в мысли и жизни Церкви тех *ударений*, тех *категорий*, которые, в отличие от Востока, были в той или иной мере утрачены христианским Западом. Вожди и творцы этого движения неоднократно утверждали, что для них православное богослужение есть свидетельство о «великой литургической молитве» ранней Церкви. «Православная Церковь, – пишет католический историк литургического движения, – сохранила литургический дух древней Церкви и продолжает жить им и питаться от него, как от чистейшего своего источника»<sup>30</sup>. Отсюда особый интерес к литургической традиции Православия, своего рода естественная «симпатия» к Православию. И это означает,

<sup>26</sup> Bouyer L. Le mystère pascal. Paris, 1947. P. 9.

<sup>27</sup> Лаахское аббатство святой Марии – средневековый немецкий монастырь, находящийся на юго-западном берегу Лаахского озера, в горах Айфель (Германия), принадлежит ордену бенедиктинцев. Одо Казель (1886–1948), богослов, литургист, один из самых интересных представителей литургического движения, был монахом в этом монастыре. – *Прим. ред.*

<sup>28</sup> О движении Лаахского аббатства святой Марии (Maria Laach) и казельской теории литургической мистерии см. Filthaut Th. La théologie des mystères. Paris, 1954, и Casel O. La doctrine du mystère chrétien // La Maison-Dieu 14 (1948) (специальный выпуск, там же главная библиография). Органом движения был ежегодник «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 1–15 (1921–1982).

<sup>29</sup> Об этом лучше всего у Bouyer L. Où en est le mouvement liturgique? // La Maison-Dieu 25 (1951). P. 49 et sqq.

<sup>30</sup> Rousseau O. Op. cit. P. 188.

что для православного богослова материал и опыт, накопленный литургическим движением на Западе, – не чужеродный элемент, пользоваться которым означало бы новый «западный плен», а, напротив, ценнейшее пособие в его собственной работе. Как это ни звучит парадоксально, но часто именно западный интерес к литургическому преданию, усилия западных ученых помогают православному богослову преодолеть западные же изъяны и ограниченность школьного богословия. Это не означает ни слепого принятия всего, что сделано или делается в этой области на Западе, ни чисто механической проверки западной работы отвлеченными критериями «православности». Но в западном литургическом возрождении нужно суметь распознать помимо всего прочего и *вопрос*, обращенный к Православию, ответить на который по настоящему можно только в целостной православной перспективе. Ибо только «внутренняя память Церкви оживляет вполне молчаливые свидетельства текстов»<sup>31</sup>. Таким образом, непрерывность литургического предания в Православной Церкви, с одной стороны, и напряженность литургических интересов и исканий на Западе, с другой, составляют некую двуединую основу для творческого построения православного литургического богословия.

---

<sup>31</sup> Флоровский Г., *прот.* Указ. соч. С. 516.

## 2

Теперь мы можем перейти к определению литургического богословия, его места в общей структуре богословских наук и его метода. Начнем с определения.

Как указывает само название, литургическое богословие есть раскрытие богословского смысла богослужения. Конечно, литургия всегда ставила своей целью *объяснение* богослужения, но, как мы уже говорили выше, это объяснение очень часто исчерпывалось элементарным и во многих случаях поверхностным и произвольным символизмом. При этом понятие символизма бралось в его, так сказать, самом упрощенном, ходячем смысле как «изображение» чего-то: Малый вход на Литургии как символическое изображение Христа, идущего на проповедь, Великий вход – как изображение Его погребения и т. д. Но при этом совершенно упускалось из внимания, что, прежде чем пользоваться этим символическим объяснением, необходимо определить природу и сущность литургического *символа* и его места в богослужении. То же самое можно сказать и о другом понятии, которым также часто пользовалась литургия, не выяснив его богословского содержания: о литургическом *воспоминании*. Сказать, что такой-то обряд «символизирует» то-то, а в такой день совершается воспоминание того-то, не трудно. Но оба эти понятия в их общеупотребительном значении столь неопределенны, что всякое пользование ими при объяснении богослужения требует их предварительного уточнения.

Указанных примеров достаточно для понимания того, что объяснение богослужения должно раскрывать его богословский смысл. Богословие и есть, прежде всего, объяснение, «искание богоприличных слов», то есть система понятий, наиболее соответствующих вере и опыту Церкви. Поэтому задача литургического богословия состоит в том, чтобы придать объяснению богослужения и всего литургического предания Церкви богословский статус. Это значит, во-первых, найти и определить понятия и категории, способные выразить по возможности полно сущность литургического опыта Церкви; а во-вторых, связать их с той системой понятий, которой истолковывает богословие веру и учение Церкви; и, наконец, в-третьих, представить отдельные *данные* литургического опыта как связанное целое, как *закон молитвы*, соприродный Церкви и определяющий *закон веры*.

Литургическое богословие исходит из понимания богослужения как *акта Церкви*, но его конечная цель – уяснить и объяснить связь между этим актом и Церковью, то есть то, как в этом акте Церковь себя выражает и исполняет.

Согласное учение Церкви в «предании таинств и священных обрядов»<sup>32</sup> видит неотъемлемый элемент Предания и, следовательно, один из источников, которым богословие должно пользоваться, если оно стремится к полному раскрытию веры и жизни Церкви. Пренебрежение этим источником в школьном богословии объяснялось сужением понятий как Предания, так и Церкви<sup>33</sup>. Но древняя Церковь твердо исповедовала принцип «*lex orandi lex est credendi*». Поэтому наука о богослужении не может не быть наукой богословской по своему характеру и назначению, а богословие в целом не может обойтись без науки о богослужении<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> «Под Священным Преданием понимается то, что словом и примером истинно верующие и чтущие Бога люди передают друг другу и предки передают своим потомкам: учение веры, закон Божий, Таинства и священные обряды» (*Филарет, митр. Московский и Коломенский. Пространный христианский катехизис православной кафолической Восточной церкви*, 17).

<sup>33</sup> Так, например, автор известного католического свода православного богословия М. Жюжи в определении состава Предания по русским и греческим источникам вообще не упоминает богослужения. См. *Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientaliū ab Ecclesia catholica dissidentium*. Paris, 1926. Т. 1. Ср.: *Gavin F. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*. London – Milwaukee, 1923. P. 27 sqq.

<sup>34</sup> См. *Congar Y.M. Théologie // Dictionnaire de théologie catholique; Brinktrine J. Zur Einteilung und zur Stellung der Liturgik innerhalb der Theologie // Theologie und Glaube* 28 (1936). S. 588–599; *Dalmais I. H. Théologie et liturgie // Initiation théologique*. Paris, 1952. Т. I. P. 102 sqq.

Все сказанное указывает и на место литургического богословия в системе богословских дисциплин. Конечно, всякая их классификация по самой своей природе условна. В конечном итоге у всех у них одна цель: изложение и объяснение учения Церкви. Но деление необходимо, так как единая истина, хранимая Церковью, раскрывается с разных сторон, а главное, для своего раскрытия требует разных *методов* или путей постижения. При принятой классификации богословие догматическое объединяет выводы всех других дисциплин в стройное и убедительное целое. Но как раз для того, чтобы быть увенчанием и синтезом, оно необходимо требует самостоятельного «статуса» для каждой из ведущих к нему дисциплин. Если источники догматики – Св. Писание и Св. Предание, то ни то, ни другое не могут быть сведены просто к «текстам» и «свидетельствам» – библейским, литургическим, отеческим и т. д. При таком упрощенном пользовании своими источниками догматика зачастую оставляет вне поля своего внимания существенную часть Слова Божьего и Предания и грешит односторонностью. Чтобы их использовать по-настоящему, догматика должна получать свидетельство Писания и Предания не в качестве «текстов», но в полноте и связности их богословского значения. Так, между Писанием как «текстом» и его использованием в догматике стоит *богословие библейское*, а между богослужением как *фактом* и его использованием в догматике стоит *богословие литургическое*. И для того, чтобы быть «полезным» догматике, оно должно, прежде всего, быть самостоятельным и целостным изложением литургического предания. Мы говорим «целостным», потому что при прежнем понимании литургии ее соотношение с догматикой страдало одним первостепенным недостатком: литургия имела дело с богослужением, а догматика пользовалась только богослужебными текстами или отдельными священнодействиями, между тем как богослужение как раз и не может быть уравнено ни с текстами, ни со священнодействиями. Оно есть некое *целое*, в котором объединено все: молитвословия, чтения, пение, обряды, соотношение всего этого в «последовании» или «чине» и, наконец, то, что можно определить как «литургический коэффициент» каждого из перечисленных элементов (то есть то значение, которое он, помимо непосредственного своего содержания, получает от своего места в общей связи или «чине» богослужения), и только все это вместе определяет смысл целого и, следовательно, подлежит изучению и богословской оценке. Поскольку же изучение это требует собственного метода, во многом отличного от метода других богословских дисциплин, литургическому богословию уместно занимать и особое, самостоятельное место в их общей системе. Ибо без соответствующей богословской систематизации и интерпретации литургическое предание не «доходит» до догматического сознания, и есть опасность либо полного им пренебрежения, либо же случайного и неправильного его использования.

Всем сказанным, нам кажется, достаточно показано, что литургическое богословие – это самостоятельная богословская дисциплина, так как 1) оно имеет свой особый предмет: литургическое предание Церкви; 2) этому предмету должен соответствовать и свой особый метод, отличный от метода других богословских наук; и, наконец, 3) без него постижение веры и учения Церкви было бы неполным.

## 3

Вопрос о *методе* литургического богословия заслуживает особенного внимания потому, что отсутствие ясных методологических принципов широко открывает двери произволу в богословском использовании литургического материала. Примеров такого произвола привести можно было бы немало. Прежде всего, все ли в дошедшем до нас необъятном литургическом предании равноценно, имеет то же значение, может быть уравнено с «преданием» в богословском смысле этого слова? Мы знаем ведь, что богослужение прошло длинный путь очень сложного развития и что современное единство литургического типа в Православии есть единство сравнительно позднее. Церковь никогда не считала, что полное единообразие в обрядах и молитвах есть обязательное условие ее единства, и свой *lex orandi* не отождествляла до конца ни с одним «историческим» типом богослужения. Даже сейчас, несмотря на фактическую монополию византийского типа богослужения, между разными православными церквами существуют довольно значительные различия в уставе и богослужебной практике. И характерно, что «Типикон», основной регулятор нашего богослужения, в двух основных его вариантах – греческом и славянском – не называется «Типиконом Православной Церкви», а доселе обозначается по месту своего происхождения – «Уставом Лавры св. Саввы», «Уставом Великой Церкви».

Литургическая жизнь развивалась, меняла свои формы. Было бы нетрудно показать, что развивается она и сейчас. Отсутствие развития было бы равносильно смертоносному склерозу. Но тогда очень важно знать, во-первых, всё ли в этих изменениях и напластованиях в одинаковой мере выражает «закон молитвы» Церкви и, во-вторых, возможно ли в самом литургическом развитии найти некий закон, то, что делает его именно развитием изначального и неизменного *lex orandi*, а не серией более или менее случайных метаморфоз. Очевидно, что литургическое богословие начинается с *исторического* изучения богослужения. Необходимость его доказывал еще в середине XIX века архиепископ Филарет Черниговский, один из пионеров русской литургической науки. «Исторические исследования богослужения, – писал он, – важны и дороги для Святой Церкви тем, что они выводят на свет несостоятельность убеждений оо. Аввакумов. Для этих людей известные им уставы – исконный и неподвижный устав. Отчего это так? Оттого, что им вовсе неизвестна история церковной жизни, а вместе с тем занятые собой, они дорожат своим. По историческим исследованиям ясно и несомненно, что Святая Церковь относительно обрядов богослужения действовала с разумной свободой: принимала новые порядки служения по их благотворному воздействию на людей, заменяла их другими, когда видела, что прежние не совсем полезны и нужны другие... *Теория церковного богослужения, не опирающаяся на исторические данные, – ложная теория сама по себе и вредная по своим последствиям*»<sup>35</sup>.

Но в отличие от старой исторической литургики, о которой мы упоминали выше, история богослужения здесь – не самоцель. Конечной задачей остается именно *теория церковного богослужения*. История нужна постольку, поскольку эта теория с самого начала выражала себя в фактах, в них уточнялась, раскрывалась, но в них же и нарушалась и искажалась. В нашей богослужебной практике есть явления, многим кажущиеся исконным преданием Церкви, а на деле же искажающие его. Вне исторической перспективы, вне сопоставления фактов друг с другом распознать их невозможно, как невозможно и определить основное русло литургического развития и его общий смысл. Но за историческим анализом следует *богословский синтез* – и это вторая и главная часть литургического богословия. Богословский синтез есть раскры-

<sup>35</sup> Филарет, архиепископ Черниговский. Исторический обзор песнописцев и песнопений Греческой Церкви. Чернигов, 1864. С. 5.

тие *закона молитвы* как *закона веры*, его богословская интерпретация. Здесь работа литургиста чрезвычайно разнообразна, и заранее определить ее ход детально невозможно. Следует, однако, еще раз подчеркнуть, что как исторически, так и богословски литургист прежде всего имеет дело с тем, что можно обозначить как основные структуры богослужения. Структуры эти определяют собой как богослужение в целом (то есть связь между собой всех отдельных служб), так и каждой литургической единицы в частности. Так, литургический цикл недели мог развиваться, усложняться, находить всё новые и новые выражения в гимнографии и обрядах, но основное его ядро – ритм «дня Господня» как дня евхаристического воспоминания смерти и воскресения Христа – соприроден самому литургическому преданию и в этом смысле есть его первичная и основная *структура*. Так же и порядок Евхаристии, как бы он ни развивался и ни видоизменялся в истории, изначально определен некоей основной структурой, и именно она и есть исходная точка для раскрытия как смысла Евхаристии, так и ее развития. То же понятие «структуры» нужно применить и к службам дневного и годичного кругов, к чином таинств и т. д. Историческая литургика устанавливает структуры и их развитие, литургическое богословие раскрывает их смысл: таков общий методологический принцип работы. Значение этих основных структур в том как раз и состоит, что только в них выражен полностью общий замысел богослужения – и в целом, и в отдельных его проявлениях. Они устанавливают «литургический коэффициент» каждого отдельного элемента и указывают на его значение в целом, то есть дают богослужению связную богословскую интерпретацию и освобождают его от произвольных символических толкований. Так, иногда «рубрики», давно уже воспринимавшиеся как «уставные подробности», ни для кого кроме псаломщиков и любителей устава не интересные, по сопоставлению их с другими рубриками и по установлению их места в соответствующей литургической структуре раскрывают нам свой богословский смысл, оказываются «зашифрованным» преданием. «Подробности устава» в свете распознанной общей структуры открывают нам то, что было выражено когда-то Церковью на языке богослужения, но что мы разучились воспринимать непосредственно. Непение начальной молитвы «Царю Небесный» в период Пятидесятницы, взятое само по себе, есть всего лишь «рубрика», но в связи с другими особенностями оно раскрывает нарочитое значение этих пятидесяти дней церковного года, а это, в свою очередь, выявляет одно из измерений той эсхатологии, что неотъемлема от православного учения о Церкви. С другой стороны, в рубриках о «временах и сроках» богослужения, которые кажутся всем столь второстепенными, что повсеместно нарушаются, зашифровано целое *богословие времени*, существенное для понимания православной экклезиологии. Таких примеров можно было бы привести очень много. В данной связи они интересуют нас не сами по себе, а как пример метода, которым пользуется литургическое богословие. От установления и интерпретации основных структур богослужения к объяснению по возможности всех элементов и затем к упорядоченному богословскому синтезу всех этих данных – таков метод, при помощи которого литургическое богословие выполняет свою задачу: *перевести* то, что выражено языком богослужения – его строя, его обрядов, его текстов и всего его «духа», на язык богословия, сделать снова литургический *опыт* Церкви одним из живоносных источников богомыслия. Нужно ли прибавлять, что при этом больше чем что-либо необходимо вживание в богослужение, жизнь в его ритме, постижение его не столько умственное, сколько, прежде всего, опытное и молитвенное?

Вопрос о *плане и подразделениях* литургического богословия не представлял бы особенного интереса, если бы тут не сказывалась уже не только недостаточность, но и порочность школьной литургики. Под ее влиянием в сознание верующих проникло, например, различие между богослужением «общественным» и «частным» (требоисполнением), причем в область треб, или «частных», служб попали таинства крещения, миропомазания, брака, не говоря уже

о панихидах, отпеваниях и т. д.<sup>36</sup> Между тем это различие «общественного» и «частного» в богослужении находится в коренном противоречии с основным и исконным пониманием христианского богослужения как *акта Церкви*, в которой нет и не может быть ничего «частного», ибо это нарушало бы саму природу Церкви. Так же под влиянием школьного богословия и литургика стала рассматривать литургию как *одну из служб*, одно из таинств Церкви, искажая тем самым всю перспективу литургического предания, всегда видевшего в Евхаристии средоточие и источник *всей жизни Церкви*. Старая литургика не способна была критически отнестись к эмпирии церковной жизни, в которой, действительно, богослужение давно уже стало восприниматься, с одной стороны, как «общественный культ» Церкви, с другой же, как «требоисправление», регулируемое «заказом» верующих. Яды, отравлявшие нашу церковную жизнь, были как бы «узаконены» литургией, и опять-таки потому, что вместо того, чтобы своей задачей ставить богословское постижение богослужения, она мыслила себя в первую очередь как прикладная наука, призванная служить «практическим нуждам».

Отсюда следует необходимость пересмотреть план литургического богословия, привести его в соответствие с природой изучаемого объекта и с методом его изучения.

Как уже сказано, деление по принципу общественного и частного должно быть отброшено. Назначение богослужения – *созидать Церковь*, то есть как раз «частное» вводить в новую жизнь, претворять в церковное, в общее во Христе, а также *выражать Церковь* как единство Тела, Глава которого – Христос. И оно, наконец, в том, чтобы всегда «едиными устами и единым сердцем» служить Богу, ибо только такое служение Он заповедал Церкви. Также не может быть оправдано такое выделение таинств в особую часть литургики, при котором Евхаристия оказывается «одним из» них. *Евхаристия есть Таинство Церкви*, то есть вечная актуализация ее как Тела Христова, соединенного Духом Святым во Христе. И поэтому Евхаристия есть не только «самая важная» из всех служб, но одновременно и источник всей литургической жизни Церкви и ее цель. И всякое литургическое богословие, не имеющее в Евхаристии фундамента всего здания, порочно в самой своей основе<sup>37</sup>.

Предлагаемый здесь общий план литургического богословия, конечно, не единственно возможный. Но в нем, нам кажется, приняты во внимание те основные положения об этом предмете, которые мы пытались уяснить выше.

Необходимым введением в изучение богослужения должно быть изучение *церковного устава*, понимаемого не как простое изложение правил, регулирующих литургическую жизнь Церкви, а как *общая и основная структура этой жизни*. Прежде чем изучать отдельные части здания, мы должны не только почувствовать, что мы имеем дело со зданием, но и увидеть его как целое, имеющее некий общий замысел или архитектуру, в котором все элементы находятся во взаимном соподчинении. Задача введения – это целое очертить, этот замысел раскрыть<sup>38</sup>.

Таким образом, в центре первой части литургического богословия, несомненно, должна быть поставлена *Евхаристия*. Но если в Евхаристии актуализируется сущность Церкви, если она есть таинство жизни Церкви, то в эту жизнь вводят и к этой сущности приобщают *таин-*

<sup>36</sup> См., например: *Никольский К., прот.* Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 6 и 656; *Миркович Л.* Указ.СОЧ. С. 22–23.

<sup>37</sup> См. *Кирилан (Кери)*, архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 25, и след.: «Если в наше время евхаристическая жизнь ослаблена настолько, что мы утратили почти совершенно подобающее евхаристическое сознание и относимся к совершающейся в храмах божественной литургии, как к одному из обрядов, и почитаем служение благодарственного молебна или акафиста чуть ли не более важным в богослужении, то во времена подлинной церковной жизни было не так. Евхаристия... была основой и завершением всей богослужебной жизни. Последующая жизнь dokonчила постепенно совершавшийся процесс расцерковления быта. Все то, что концентрировалось около Евхаристии как центра богослужебной жизни, все таинства, молитвословия и чинопоследования постепенно превратились в сознании христиан в частные требы, стали частным делом данного человека, данной семьи, до которого соборному сознанию общины, казалось бы, нет и дела». О соотношении таинств с Церковью см. *Афанасьев Н.* *Sacramenta et Sacramentalia* // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8.

<sup>38</sup> О понятии литургической «структуры» см. *Baumstark A.* *Liturgie comparée.* Chevetogne: Monastère d'Amay, 1939. P. 32 sqq.; *Pascher J.* *L'évolution des rites sacramentels.* Paris, 1952.

*ства вступления в Церковь*: Крещение и Миропомазание. Они вводят в Церковь, вводят в Евхаристию, и их богословско-литургическое изъяснение уместно предпослать изучению самого евхаристического священнодействия.

На другом полюсе литургической жизни Церкви находится то богослужение, которое в дальнейшем мы будем называть *богослужением времени*: оно по самой своей сущности связано с «временами и сроками» и выражено в трех кругах – дневном, седмичном и годовом. Структура этих кругов, значение их в «законе молитвы» Церкви и соотношение с Евхаристией – вот вопросы, на которые нужно ответить во второй части.

Наконец, третья сфера литургического богословия – богослужение, объектом которого выступает уже не вся Церковь, а отдельные члены или член Церкви. Мы говорим «объектом», ибо «субъектом» остается всегда сама Церковь и то, что данное богослужение обусловлено нуждой отдельного члена Церкви, не превращает его в «частное» богослужение. Совершаемое в нем совершается *в Церкви* и имеет значение *для Церкви*, но причина его в нужде отдельного христианина. Сюда относится, прежде всего, сама жизнь христианина: *рождение* и все связанные с ним «чины» не сакраментального порядка (молитвы матери и ребенку в первый, восьмой и сороковой день), *таинство брака, таинства покаяния и исцеления*, все богослужения, связанные со смертью; сюда относятся также все *чины освящений* и все то, что принято называть «требами». До сего времени литургическая наука почти не касалась этой области, которая, между тем, занимает такое огромное место в реальной Церкви и поэтому требует своей богословско-литургической оценки и объяснения.

Таким образом, схематически план литургического богословия следующий:

- Введение: Церковный устав.
- 1. Таинства Крещения и Миропомазания. Евхаристия (и связанные с нею поставления).
- 2. Богослужения времени.
- 3. Богослужения Требника.

Повторяем, план этот мы не выдаем за единственно возможный и правильный. Но нам представляется, что он больше соответствует цели литургического богословия, чем прежние схемы. Назначение его в том, чтобы не разрывать богослужение Церкви на части, а показать его *целостно*, как раскрытие всюду и всегда одного и того же *закона молитвы*. По-настоящему «оправдан» он может быть только *post factum*. Сейчас мы предлагаем его только в качестве путеводной нити в трудном деле чтения и постижения литургического предания Церкви.

## 4

В заключение этих общих замечаний о задаче и методе литургического богословия необходимо сказать хотя бы несколько слов о «литургической ситуации» современного Православия, в размышлениях о которой задумана предлагаемая книга: эту ситуацию я, без обиняков и с полной ответственностью за свои слова, определяю как глубокий *литургический кризис*. Такое выражение вызовет, должно быть, удивление и даже негодование у многих. Уж что-то, а в области богослужения у нас благополучно: так думает большинство православных, так склонны думать и инославные знатоки Православия. «Ей (то есть Православной Церкви), – пишет О. Руссо, – нет нужды в литургическом движении, ибо она никогда не отходила в благочестии от своего богослужения, всегда оставалась ему равно верной...»<sup>39</sup> И действительно, с первого взгляда все может казаться благополучным. Наша Церковь остается Церковью литургической *par excellence* не только в смысле непрерывности в ней древней традиции богослужения, но и по тому месту, которое занимает богослужение в жизни верующих, по их особой любви к храму и к службе. Можно утверждать, что в наше время церковная жизнь стала почти исключительно литургической, сводится к одному богослужению. «Церковность» стала синонимом любви к храму и к службам. Храмостроительство, забота о храме, забота о богослужении, любовь к богослужению, к его красоте и благолепию – вот главное содержание церковности. В этом литургическом благочестии можно различать несколько вариантов, но общим и основным в нем остается несомненная сосредоточенность современной церковной жизни и религиозного опыта на богослужении. Казалось бы, о чем беспокоиться?

Но тут-то и встает вопрос: благополучен ли по существу этот современный православный «литурги́зм», соответствует ли он исконному *закону молитвы* Церкви, осуществляется ли в нем то «служение в Духе и Истине», которое заповедано Церкви Христом?

Мы не будем останавливаться здесь на многих, в достаточной мере тревожных неправильностях и изъянах современной богослужебной практики, хотя и их довольно, чтобы усомниться в полном литургическом благополучии Православия. На них неоднократно указывалось в специальной литературе, но не в них, взятых самих по себе, суть того, что мы называем литургическим кризисом. Этот последний относится к плоскости неизмеримо более глубокой, и только по отношению к нему – как его симптом и проявления – приобретают свое подлинное значение и все отдельные недостатки богослужебной жизни.

Литургический кризис состоит, прежде всего, в *неправильном понимании функции и места богослужения в Церкви*, в некоей глубокой метаморфозе *восприятия* богослужения церковным сознанием. Подчеркнем, что речь идет о чем-то гораздо более важном, чем непонимание текстов, обрядов или языка богослужения. Речь идет о некоем целостном подходе к нему и его «переживании». Богослужение – его структура, его форма и содержание – осталось тем же, каким оно было раньше, каким, по существу, оно было всегда. В этом смысле справедливо говорить о сохранении Православием верности своему богослужению. Но *воспринимать* его и *пользоваться* им стали по-другому. Между *замыслом* богослужения и его *восприятием* образовалось несоответствие. Между тем, этого несоответствия церковное общество просто не замечает, так как тот «ключ», в котором оно богослужение воспринимает, фактически исключает возможность иного восприятия. Более того, и как это ни звучит парадоксально, именно в этом «ключе» богослужение и стало для верующих предметом совсем особой любви и фактически почти единственным содержанием церковной жизни.

Что же это за новый «ключ» и в чем его несоответствие природе богослужения? В том, что богослужение перестало восприниматься как *функция Церкви*, а, напротив, саму Церковь

<sup>39</sup> Rousseau O. Op. cit. P. 188.

стали понимать как функцию богослужения. Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть *раскрытие и осуществление Церковью своей сущности*. Сущность же эта есть *новая жизнь* во Христе: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание Истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение... В этом смысле Церковь нельзя ни уравнивать, ни слить с культом, так как не Церковь существует для культа, а культ для Церкви, для ее домостроительства, для ее роста в полную меру «возраста Христова» (Еф. 4:13). Христос установил не общество для совершения богослужения, не «культовую общину», а Церковь как путь спасения, как *новую жизнь* воссозданного человечества. Это не значит, что богослужение по отношению к Церкви второстепенно, вторично. Напротив, оно неотрываемо от Церкви и без него нет Церкви, но это потому, что его назначение – Церковь выражать, строить, осуществлять, быть источником той благодати, которая всегда Церковь делает Церковью – народом Божиим, Телом Христовым, «родом избранным, царственным священством» (1 Пет. 2:9). Да, поскольку Церковь пребывает не только *in statu viae*, но и *in statu patriae*, она в богослужении воплощает свое причастие Царству Божьему, дает нам созерцать тайны будущего века, сообщает свою любовь к живущему в ней Господу, свое общение с Духом Святым. И в этом смысле богослужение есть и назначение Церкви как высшее и полное выражение и исполнение ею своей сущности: единства и любви, боговедения и богообщения. Между тем, в современном подходе к богослужению характерно как раз отсутствие восприятия его как *выражения Церкви*, как *созидания Церкви* и как *исполнения Церкви*. Церковь слилась с богослужением: стала восприниматься как сакраментально-иерархический институт, существующий для совершения богослужения – священной, надвременной, неизменной *мистерии*. Церковь – это то, что гарантирует объективный характер этой «священности», его, так сказать, реальность, и в этом смысле она в своей сакраментально-иерархической структуре есть *инструмент* этой мистерии и ей подчинена. Церковь не может в ней себя выражать, созидать и исполнять, потому что вне этой мистерии Церкви нет. Есть отдельные верующие, в той или иной мере *индивидуально* этим *священным* прикосновением к богослужению, освящением, питанием от него живущие, и есть приход, то есть лаическая по существу организация, связанная заботой о наличии этого «священного» – о храме и о пропитании необходимого для него священства. Но отдельный верующий, приходя в храм, не чувствует себя участником и совершителем богослужения, не знает, что он, *составляя* Церковь со всеми другими, призван в этом акте выразить ее как новую жизнь и снова претворять себя в члена Церкви. Он стал «объектом» богослужения, оно совершается для его «окормления», для того, чтобы он индивидуально утолил свою «религиозную нужду». Так и приход не знает, что богослужение, *выражая* его, претворяет его в Церковь, дает ему те «измерения», которых он сам по себе не имеет и не может иметь. Он остается ограниченной человеческой и только человеческой общиной, живущей не Церковью, а своими по необходимости ограниченными человеческими интересами. Превратившись в «священное в себе», богослужение как бы «профанировало» все остальное в Церкви: ее управление на наших глазах становится юридически-административным, ее «материальная» жизнь ничто отделена от своего духовного содержания, и иерархия, став совершительницей таинств, в которых никто не видит выражения, созидания и исполнения Церкви, естественно вытесняется из сфер церковного управления, хозяйства и даже просвещения, так как все эти сферы стали профанными, безблагодатными<sup>40</sup>. Став единственным содержанием церковной жизни, богослужение перестало пониматься в своем собственном содержании, ибо его содержание – выражать, созидать и исполнять Церковь. Поэтому у подавляющего большинства православных отсутствует интерес к *смыслу* богослужения. Оно воспринимается и переживается в категориях мистико-эстетических, но никак не «логических». Оно действует на душу верующего своей сакральностью, таинственностью, всем своим характером «инобытия». Все, что попадает

<sup>40</sup> См. развитие этой мысли у о. Н.Афанасьева: *Афанасьев Н. Служение мирян в Церкви*. Париж, 1955.

в его сферу, обрастает сложными символическими объяснениями, причем очень характерно, что в этом символизме почти нет символизма Церкви: так, Литургию любят изъяснять как *изображение* жизни Христа, но кто изъясняет ее как *выражение* жизни Церкви, как акт, вечно ее осуществляющий? Кто знает, что в этом акте она не изображает жизнь Христа перед взором верующих, а являет, созидает и исполняет себя как Тело Христово? Верующий *любит* обряды, символы, всю атмосферу храма, это привычное и драгоценное питание для его души, но эта любовь не жаждет *понимания*, потому что назначение культа в том и мыслится, чтобы духовное переживание и питание давать. Богослужение перестало быть для церковного общества *самосвидетельством Церкви о себе*.

И, наконец, став «культовым обществом», существующим в культе и ради культа, церковное общество разучилось понимать, что, будучи выражением, созиданием и исполнением Церкви, богослужение всегда полагает Церковь перед лицом *мира*, являет ее назначение в мире как народа Божьего, оставленного в нем с Евангелием и *миссией*. Богослужение, перестав быть *выражением* Церкви, перестало быть и выражением по отношению к миру Церкви как закваски, призванной поднять все смешение, как к миру обращенной любви Божией, как свидетельства о Царстве Божием, как благой вести о спасении и о новой жизни. Напротив, богослужение переживается как уход из мира на время, как «отдушина», как перебой в земном существовании, закрытом для благодати.

В нашу задачу не входит исследовать тут причины этого литургического кризиса. Для этого потребовался бы целый экскурс из области религиозной психологии и социологии. Скажем только, что эту метаморфозу восприятия богослужения, это превращение Церкви в «культовое общество» в каком-то смысле можно признать *естественными*. Вопрос только в том, естественны ли они для христианства, для религии Нового Завета, соответствует ли наша «литургичность» смыслу, духу и назначению литургии. Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо по-новому вдуматься в исконный *закон молитвы* Церкви и в нем услышать и воспринять *закон веры*. Это и составляет задачу литургического богословия.

## Глава первая. Проблема устава

### 1

1. Богослужение Православной Церкви совершается *по уставу*. Это значит – по определенным правилам, по некоему раз и навсегда установленному порядку или чину. Богослужения неуставного наша Церковь не знает. Понятие устава относится одинаково и к богослужбной жизни в целом, и к каждому отдельному ее «циклу», и, наконец, ко всякой службе. Таким образом, *уставом* – в основном и общем смысле этого слова – и определяется то, что выше мы назвали строем или *структурой* богослужения. Поэтому уяснение его содержания и его места в богослужении, в литургическом предании Церкви составляет первую задачу литургического богословия.

С первого взгляда понятие устава столь просто, что определение его сущности и его функции не вызывает как будто никаких затруднений. Устав – это совокупность правил и предписаний («рубрик» на языке западной литургики), регулирующих церковное богослужение и изложенных в книге Типикон и в разных чинах и последованиях. Следовательно, знать устав – это знать содержание Типикона и «рубрик», исполнять устав – это следовать в богослужбной практике его предписаниям. Но на деле простота такого определения обманчива, и не трудно показать, что у нас давно уже назрела *проблема устава*, которая не становится менее острой оттого, что подавляющее большинство членов Церкви ее не замечают или не хотят замечать. Проблема эта имеет несколько аспектов, несколько «измерений», сформулировать которые мы и должны в первую очередь.

Проблематичен, во-первых, точный *объем* устава; так, Типиконом, то есть писаным официальным уставом, не исчерпывается добрая половина богослужбных правил. По словам прот. К. Никольского, автора известного «Пособия к изучению устава», «многочисленные и разнообразные правила, касающиеся одной службы, а иногда и одного молитвословия, по разным причинам излагаются порознь в нескольких богослужбных книгах, или, хотя и в одной книге, но в разных местах ее»<sup>41</sup>. Но даже если все эти рубрики собрать вместе и систематизировать (что и делается в книгах, подобных указанному «Пособию» Никольского), остается тот несомненный факт, что между этим писаным уставом и богослужбной практикой имеется глубокое несоответствие, и здесь вопрос об объеме устава раскрывается во всем своем значении. Можно утверждать, что полностью устав не только не соблюдается, но что такое соблюдение его невозможно. Когда в начале этого века в Киевской Духовной академии задумали отслужить идеальную всенощную (то есть такую, в которой все предписания устава были бы соблюдены полностью), подготовка к ней заняла больше года и потребовала большой историко-литургической работы<sup>42</sup>. Один этот пример показывает, во-первых, до какой степени наш устав не «самодостаточен», требует для своего понимания и исполнения дополнительных знаний и, во-вторых, как далеко наша богослужбная практика отошла от его предписаний. И дело тут, конечно, не только в «слабости» или «лености». Невыполнимость многих предписаний Типикона объясняется, прежде всего, характером самой книги. В дальнейшем мы остановимся подробнее на истории ее возникновения. Но даже беглого ее просмотра достаточно, чтобы убедиться в том, что составители ее не претендовали ни на полноту изложения всего устава, ни на то, чтобы дать некую вечную и неизменную *норму*. Так, славянский устав доселе называется «изображением

<sup>41</sup> Никольский К., прот. Указ. соч. С. 6.

<sup>42</sup> Описание этой «идеальной» всенощной и всей подготовительной работы см. у М. Скабаллановича в приложении к «Толковому Типикону» (Киев, 1915).

церковного последования во Иерусалиме Святыя Лавры», а греческий, несмотря на то что он называется «Уставом Великой Церкви», – это слегка видоизмененный устав Студийского монастыря в Константинополе. Иными словами, писанные уставы были, в первую очередь, изложением *местных* уставов, описанием того, как литургическое предание Церкви осуществлялось в данных условиях в данную эпоху. Отсюда обилие предписаний, имеющих историко-археологическое значение, но по самой своей природе временных, не могущих претендовать на то, чтобы служить вечной литургической нормой. Вдобавок к этому Типикон излагает устав монашеского богослужения, то есть опять-таки дает указания, как литургическую норму выполнять в специфически-монашеских условиях жизни. И, как мы увидим ниже, монашеские уставы в древности отличались один от другого, и даже сейчас два принятых в Православной Церкви устава восходят к двум разным типам монастырского богослужения – иерусалимскому и студийскому. И тут и там правила общие перемежаются с такими, исполнить которые в условиях, отличных от тех, для которых они были составлены, нельзя. И, наконец, не трудно было бы показать (что и будет сделано при изложении истории развития устава), что наш теперешний Типикон представляет из себя некий сплав местных уставов, часто несвободный от противоречий и неясностей. Таким образом, мы приходим к выводу, что устав проблематичен и по объему, и по содержанию и при соблюдении требует выбора, рассуждения, то есть применения критериев и предпосылок, *explicite* в нем не изложенных.

Еще более характерным и показательным аспектом «проблемы устава» нужно признать уже не только неясность его объема, но и открытое расхождение между ним и богослужебной жизнью Церкви. И расхождение касается не только спорных или заведомо временных правил, а, напротив, как раз тех, которые можно признать вполне определенными и исполнимыми. Как на пример укажем на отношение богослужебной практики к определенным в уставе временам и срокам богослужения. Типикон предписывает в некоторые дни служение литургии вечером – после вечерни, причем вряд ли это правило относится к разряду местных и временных, ибо засвидетельствовано всеми дошедшими до нас вариантами устава<sup>43</sup>. Но на деле это правило не только не выполняется, но исполнение его вызвало бы, без сомнения, настоящий соблазн, столь прочно утвердилось убеждение, что литургия *должна* служиться утром и только утром<sup>44</sup>. Убеждение это столь сильно, что в дни, когда литургия предписана вечером, вечерня переносится на утро, но это очевидное обесмысливание устава никого не смущает – лишь бы соблюдено было правило об утреннем служении литургии. самой распространенной в русской Церкви службы – *панихиды* – вообще нет в уставе, и всему духу его противоречит служение множества «частных» панихид в любое время, особенно же в день воскресной евхаристии<sup>45</sup>. Но она появилась и служится. Уставом нигде не предположено, вернее, очевидно исключается чтение так называемой «разрешительной» молитвы в отрыве от таинства покаяния, но практика эта широко распространилась и ни в ком не вызывает сомнений.

Примеров можно было бы привести очень много. По-видимому, богослужебная практика следует какой-то своей логике, не во всем совпадающей с логикой устава, а во многом ему открыто противоречащей. И опять-таки вряд ли всё здесь можно объяснить леностью, небрежностью или же приспособлением к слабости человеческой. За проблемой объема и содержания

<sup>43</sup> Типикон, гл. 8 и последования 25 марта, 24 декабря, 5 января. *Никольский К.* Указ. соч. С. 155–159.

<sup>44</sup> Это убеждение выдается в качестве нормы в так называемом «Известии Учительном», печатаемом обычно в конце служебника: «... время служения (литургии) есть, по древнему обычаю церковному, третий час дне; но убо может и ранее и позднее начатися и совершатися... точию не прежде свитания дне, ниже по полудни: ибо сице начиная и согрешая согрешит». Тут же, правда, ссылка на дни, когда литургия совершается вместе с вечерней (то есть «по полудни»). Само «Известие учительное» составлено в категориях «латинизированного» киевского богословия, о значении которого для православного богослужения см.: *Киприан (Керн)*, архим. Указ. соч. С. 254–256; *Флоровский Г.*, прот. Указ. соч. С. 50–51.

<sup>45</sup> О панихиде как заупокойной службе см.: *Никольский К.* Указ. соч. С. 756 и след.; Типикон, гл. 13, 14; ср.: *Киприан (Керн)*, архим. Указ. соч. С. 25–26.

устава обрисовывается, таким образом, проблема его *смысла*, то есть как раз его внутренней «логики», непонимание которой и приводит к замене ее другой, инородной ей логикой<sup>46</sup>.

2. Осознать все эти проблемы тем более необходимо, что в результате описанного положения в Церкви всё очевиднее создаются два подхода к уставу, которые оба следует признать не только неверными, но и чрезвычайно вредными. Для одних всё, что напечатано в Типиконе или в любой «рубрике», есть абсолютный и непреложный закон, прикоснуться к которому или изменить который в чем бы то ни было равносильно ниспровержению Православия. Всё, что в любое время и по любой, пускай случайной, причине попало в богослужебные книги, тем самым для наших «типиконщиков» составляет неотъемлемую часть Предания, по отношению к которой требуется только *охранение*. Вопрос о пересмотре устава или необъятного литургического материала, содержащегося в «Минеях» и «Октоихах», при этом подходе провозглашается ересью и модернизмом. Поскольку же, как сказано выше, исполнить устав в целостности невозможно, решающими в конечном итоге оказываются личный вкус, местное предание, привычка – то есть причины случайные. На деле то, что называется иногда *уставной службой*, часто поражает своей бессмыслицей. Как на характерный пример такого законнического и чисто формального подхода к уставу можно указать на часто встречающуюся в наших храмах «службу-схему». В такой службе ни одна из ее составных частей не сохраняется в целом виде, а только «обозначается». Так, чтение кафизм, то есть положенных псалмов, сводится к нескольким стихам, но взятым из разных псалмов, дабы обозначать деление каждой кафизмы на «славы», пение канона – к двум-трем тропарям, но взятым из разных канонов для обозначения правил об их сочетании, и все это с общей тенденцией «вычитать» и «выпеть» как можно больше, даже с ущербом для внятности пения и чтения.

Второй подход, более распространенный, чем первый, определяется, в сущности, безразличием к уставу (то есть к структуре богослужения) как таковому. Устав не отрицается принципиально, но остается всего лишь как некий фон, позволяющий особенно выпукло и эффектно выделить и «исполнить» наиболее «популярные» моменты богослужения. Но сами эти моменты постепенно теряют связь со структурой службы, оказываются как бы самоцелью. Именно здесь можно особенно отчетливо проследить несомненный кризис церковного пения – некогда важнейшего элемента литургической структуры, который сегодня все больше отрывается от целостного замысла богослужения, от его структуры и, переставая быть ее выражением, становится выражением очень часто «человеческого, слишком человеческого...».

Именно здесь, в этих двух подходах, в равной мере, хотя и по-разному, свидетельствующих об утере понимания устава, интереса к его смыслу и назначению, проблема устава раскрывается в своем уже духовном и богословском значении. В церковном обществе мало-помалу создалось убеждение, что устав и не требует понимания. Он оказывается мертвой буквой, которой или нужно следовать не рассуждая, или же которой можно пренебрегать в силу как раз ее омертвения, выбирая в ней то, что нравится или способно «подействовать» на людей. Но тут уместно спросить: соответствует ли такое понятие устава – устава-закона, устава непонятного и, наконец, устава-обычая – богослужению «в Духе и Истине», которое совершает Церковь, народ Божий, царственное священство, род избранный, Тело Христово? Это и есть основная и настоящая проблема устава.

С одной стороны, все литургическое предание Церкви свидетельствует, что устав составляет ее неотъемлемую часть и что идеи «чина», порядка, структуры соприродны самой идее богослужения. Даже сами нарушения устава, как мы видели, стремятся сами стать «уставом», нормой. И вряд ли возможно сомнение в том, что, несмотря на невыясненность объема и точ-

<sup>46</sup> См. мою статью: Богослужение и богослужебная практика // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1952. № 2 (35). (Шмеман А., прот. Собрание статей. Москва: Русский путь, 2011. С. 172–176. – Прим. ред.)

ного содержания устава, богослужение Церкви продолжает быть очерченным и определенным некоей несомненной общей нормой, общей структурой, остающейся неизменной; приспособление или нарушение писаных уставов не нарушают ее настолько, чтобы ее нельзя было распознать. С другой стороны, устав не может быть инородным по отношению к самой природе христианского богослужения как служения «в Духе и Истине», как «разумного служения», λογική λατρεία, службы Логоса и Смысла. Он не может быть инородным по отношению к сущности Церкви как нового народа Божия и Тела Христова, живущего не законом, а благодатью. Он не может, иными словами, быть ни законом, требующим лишь слепого подчинения букве, ни добрым, древним обычаем, исполнять который нужно только в меру его соответствия «современным запросам» или вкусу молящихся. В уставе, напротив, поскольку им определяется общая структура, или «чин», богослужения, должен быть заключен *смысл* литургической жизни Церкви. Оторванный от этого смысла, он превращается в мертвый и бессмысленный «закон», а оторванный от богослужебной практики, он отдает эту последнюю на произвол обычаям, вкусам и даже капризам той или иной эпохи, делает ее выражением всего этого, а не Церкви в ее духовном и вечном призвании.

Найти устав за «рубриками», правилами и установлениями, неизменный принцип – в случайном и временном, живую норму или «логос» богослужения – в его целом: такова, следовательно, первая задача, стоящая перед всяким, кто в литургическом богословии видит не набор случайных и произвольных объяснений служб, а систематическое изучение закона молитвы, *lex orandi* Церкви. Это есть не что иное, как нахождение или раскрытие той части Типикона, которая всем его содержанием предполагается, но которая в нем отсутствует, а именно – его *общей части*, изложения тех начал и предпосылок, на которых зиждутся все записанные в нем правила. Отсутствие этой общей части объяснить нетрудно: писанный устав возник *после* богослужения, и возник не как изложение его теории, а либо как начертание богослужебного чина для *данных* условий, либо же как пособие при решении спорных вопросов богослужебной практики<sup>47</sup>. Отношение писаных уставов к богослужению аналогично отношению канонов к церковному строю. Каноны не создают Церкви и не определяют ее структуры, они возникли для ограждения, выявления, уточнения этой структуры, соприродной самой сущности Церкви<sup>48</sup>. Так же и писанный Устав не столько определяет закон богослужения, сколько применяет его к тем или иным нуждам. А это значит, что он предполагает наличие этого закона, или «общей части». Ее нахождение, изложение и объяснение и составляет *проблему устава*.

3. Методологически эта проблема естественно распадается на три части. На первое место должен быть поставлен вопрос о том, какую основную *структуру богослужения* предполагают, выявляют и фиксируют наши теперешние уставы, вся совокупность правил, регулирующих литургическую жизнь Церкви. Чтобы быть верным своему назначению, литургическое богословие должно всегда исходить из конкретных данных живой богослужебной традиции, то есть из литургического *факта*. Нам придется не раз убедиться в том, на какие ложные пути может завести теория богослужения, построенная *a priori*, то есть без достаточного внимания к литургической действительности во всем многообразии и сложности. Можно сказать даже, что этот разрыв между теорией и фактом составляет центральную драму в истории богослужения. Поэтому, прежде чем пытаться уяснить себе устав как *τύπος* богослужения, мы должны определить его основные линии, раскрыть предполагаемый им строй или структуру богослужения.

<sup>47</sup> «Церковный устав, как систематический регулятор порядка служб суточного, триодного и месящесловного круга, есть одна из позднейших церковно-богослужебных книг и образовался в ту эпоху, когда уже эти три порядка сложились и каждый из них получил устойчивый вид» (Мансветов И. Церковный устав (типик): его образование и судьба в греческой и русской Церкви. Москва, 1885. С. 1).

<sup>48</sup> «Каноны не устанавливают основной порядок жизни этого организма (Церкви) – он дан в догмате о Церкви, а только лишь регулируют каноническое устройство Церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло сущность Церкви» (Афанасьевы. Неизменное и временное в церковных канонах // Живое Предание. Париж, 1938. С. 88).

На втором месте стоит вопрос о происхождении и развитии этой структуры, то есть вопрос об *истории устава*. Мы уже говорили выше, почему в литургическом богословии момент исторический занимает такое важное место, и в дальнейшем мы увидим, что в отношении устава вопрос происхождения и развития имеет совсем особенное значение. И, наконец, третьим и заключительным вопросом, на который мы должны попытаться ответить, и должен быть вопрос о *смысле* устава, то есть о богословском содержании, об уставе как *lex orandi* Церкви, неотрываемом от ее *lex credendi*.

## 2

1. Даже при поверхностном знакомстве с уставом нетрудно убедиться, что в его основе лежит сочетание двух основных элементов: *Евхаристии* (с которой так или иначе связаны и все другие таинства) и того богослужения, которое на языке западной литургики называется *officium divinum* и которое связано, прежде всего, с тремя кругами *времени*: дневным, седмичным и годовым<sup>49</sup>.

Оба эти элемента составляют две неотъемлемые и обязательные части современного устава, что вряд ли требует доказательств. Центральность Евхаристии в литургической жизни Церкви самоочевидна. Седмичный и годовой циклы также не вызывают никаких сомнений. Что же касается суточного круга, то он практически вышел из употребления в большинстве приходских церквей, и пренебрежение им, очевидно, не соответствует букве и духу устава. По уставу, напротив, он формирует неотменяемую и обязательную раму всей богослужбной жизни Церкви. По уставу есть дни, когда не положено служение литургии или же когда одна «память» или «праздник» вытесняют другие, но нет дня, когда не было бы положено служить вечерни и утрени. И все праздники и памяти всегда сочетаются с постоянным, неизменным материалом суточного круга.

Но столь же очевидно и то, что Евхаристия, с одной стороны, и «богослужение времени», с другой, различны между собой, суть именно *два* элемента литургического предания. И если для догматиста достаточно различие это выразить в категориях «сакраментального» и «несакраментального» богослужения, то с точки зрения литургического богословия такого определения явно не достаточно. Оно не указывает на принцип *соотношения* этих двух элементов в общей структуре церковного богослужения, то есть не выявляет их как именно *элементов* устава. Между тем из самого же устава вытекает, что Евхаристия (то есть элемент сакраментальный) и «богослужение времени» не просто «сосуществуют» в литургической жизни Церкви, а связаны между собою так, что эта связь и составляет устав в его самой общей и основоположной форме. Какова же природа этой связи?

<sup>49</sup> Здесь для недостаточно знакомых с богослужением Православной Церкви уместно дать хотя бы самое схематическое описание богослужения времени в его современном виде. Богослужение это распределяется по часам, дням, седмицам и месяцам. В основе его находится суточный круг, состоящий из следующих служб: вечерни, повечерия, полунощницы, утрени и часов – первого, третьего, шестого и девятого (с так называемыми междочасьями). Устав этих служб изложен в Типиконе (гл. 1 – чин малой вечерни; гл. 2 – великая вечерня в соединении с утрени, то есть так называемое всенощное бдение; гл. 7 – великая вечерня, полунощница и утрени воскресные; гл. 8 – вечерня и утрени повседневные) и в Часослове. Материал этот взят почти исключительно из Св. Писания – это псалмы, библейские песни и отдельные стихи из ветхозаветных и новозаветных книг (например, прокимны и т. п.). Следует еще отметить, что, по уставу, церковный день начинается с вечера и потому первая служба суточного круга – вечерня. О службах этих см. *Никольский К.* Указ. соч. С. 142–354. За кругом суточным, восполняя его, следует круг седмичный. Он не имеет своих отдельных служб, но материал его вставляется в определенные места суточных служб, в зависимости от дня недели. Материал этот всецело гимнографический, а не библейский. Каждый день седмицы имеет свою литургическую тему, и она выражена в ряде песнопений. (Об этих темах см. *Киприан (Керн), архим.* Крины молитвенные. Сборник статей по литургическому богословию. Белград, 1928.) Эти песнопения (гимны), в зависимости от своей формы или назначения, называются стихирами, тропарями, кондаками, канонами. Все они распределяются по восьми основным мелодиям, или гласам, и напечатаны в книге «Октоих», слав, «осьмогласник». Каждая седмица имеет свой глас, и таким образом весь Октоих разделен на восемь частей – по гласам, а каждый глас – на семь дней. Седмичное богослужение составляет цикл из восьми седмиц, повторяющийся на протяжении всего года, начиная с первого воскресения после Пятидесятницы. Наконец, третий круг богослужения времени – годовой, самый сложный по своей структуре. В него входят: а) богослужение Месяцеслова, то есть неподвижных, связанных с определенной датой праздников, постов, памятей святых. Материал находится в двенадцати книгах Миней Месячных и распределен по датам, начиная с 1 сентября. б) богослужение великопостного цикла, обнимающего собой три подготовительные к посту седмицы, шесть седмиц поста и Страстную седмицу. Материал его находится в книге Триодь Постная. в) богослужение пасхального цикла, состоящего из служб Пасхи, пасхальной седмицы и всего периода между Пасхой и Пятидесятницей. Богослужбной книгой этого цикла является Триодь Цветная (или «Пентикостарион»). Богослужение годового круга включает в себя материал как библейский, так и гимнографический, причем материал этот включен в структуру суточного круга.

2. Оставаясь все в той же плоскости простого описания и анализа фактов, можно утверждать, что принципом как связи, так и различия между собой двух указанных элементов устава выступает отношение каждого из них к *времени*. Вопрос о времени, как мы постараемся показать в дальнейшем, имеет для литургического богословия исключительное значение. Но даже не ставя его здесь в его богословском аспекте, не трудно показать, что именно та или иная связь с временем полагает наши два элемента богослужения как *два* полюса литургической жизни Церкви и одновременно определяет в уставе способ их связи друг с другом, их, так сказать, «структурное взаимоотношение».

Действительно, церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению *Таинства*, его постоянное *повторение во времени*. Но весь смысл этого повторения в том, что в нем вспоминается и актуализируется нечто *неповторимое*. Евхаристия есть *актуализация* одного, единственного, неповторимого события, причем суть таинства состоит, прежде всего, в возможности преодоления времени, то есть явления и осуществления в нем события прошлого в его надвременной, вечной реальности и действительности. Когда бы ни служилась литургия – в воскресный, праздничный или иной какой день, вечером или ночью, в своем существе она не зависит ни от этого дня, ни от часа, ими не определяется и не ограничивается. С этой точки зрения время ее служения не важно, ибо то, что осуществляется в служении, вводит нас в реальность и приобщает нас реальности, времени никоим образом не подчиненной; «вечери Твоя тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими...» Смысл Таинства – с этим согласятся любые богословские теории таинства – в том, что, совершаемое *как* повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную.

Зато второй литургический «полюс» Церкви – богослужение времени – потому и можно так назвать, что здесь время уже не только внешняя и естественная рама, но, в некотором смысле, и *объект* самого богослужения, принцип, определяющий само его *содержание*. Наиболее очевидно это в богослужении суточного круга. Уже одними своими названиями – утренняя, вечерняя, часы и т. д. – службы этого круга указывают на свою «окрашенность» временем, на свою неотрываемость от него. Но и в других кругах связь с временем, с определенными сроками, часами, периодами выступает также не только естественным и неустранимым условием, но определяет в значительной мере и их содержание. Развитие годового круга не случайно начинается спорами о времени празднования Пасхи, в истории рождественского цикла значение дат 25 декабря и 6 января имеет первостепенное значение, и, углубляясь сейчас в этот вопрос по существу, можно сказать, что соотношение между церковным годом и годом «натуральным», то есть именно нарочитая и осмысленная связь со временем, составляет один из характерных элементов литургической жизни Церкви. То же самое можно сказать и о круге седмичном, основанном на изначальном в Церкви праздновании «дня Господня», которое, в свою очередь, предполагает целое «богословие седмицы».

Таким образом, отношение к времени выступает не только принципом различия, но и началом, связующим оба указанных элемента в двуединую литургическую структуру или устав. С одной стороны, в уставе как бы подчеркивается, что Евхаристия не связана по существу ни с каким определенным часом (так же как и в евхаристическом каноне почти никак не отмечается тот или иной праздник или день, ибо в нем указаны только литургии утренние, вечерние и ночные), а с другой, все указания о служении литургии неизменно связаны с богослужением времени, даны *по отношению к нему*. Так, в схеме суточного круга литургия может занимать различные места: до вечерни, после вечерни и т. д., но эти варианты не суть случайности, а именно устав: служение литургии оказывается вставленным в раму богослужения времени, так что, не будучи ни связанной с временем по существу, ни определяемой им, она «соотносительна» с ним. Еще яснее это в круге, где литургия имеет свой *день* – день Госпо-

день, или воскресение, но и здесь, как мы увидим дальше, связь ее с этим днем, то есть с определенной единицей времени, отлична от связи с временем несакраментального богослужения. Что же касается положения Евхаристии в богослужении годового круга, то на него указывает связь Евхаристии с *праздниками*, связь также требующая литургико-богословского уяснения, но вполне определенно свидетельствующая о соотносительности Евхаристии с богослужением «времен и сроков».

Таким образом, самый общий и предварительный анализ устава, каким он дошел до нас и, в основном, определяет богослужебную жизнь Церкви, показывает, что это сопряжение Евхаристии и богослужения времени заключает в себе его самую общую и основную форму. Только по отношению к ней и внутри нее и другие принципы устава (структуры отдельных кругов и последований и т. д.) могут быть поняты и истолкованы в правильном свете. А если так, то, очевидно, именно эта «форма», или основная структура, и должна составить первый предмет исторического и богословского изучения устава, той его «проблемы», о которой мы говорили выше. Если такова основа современного устава, то соответствует ли она изначальной норме? И если да, то каково ее *богословское* значение, что означает и выражает она в нашем литургическом предании?

## 3

В заключение этой главы уместно сказать хотя бы несколько слов о той новой духовной и богословской перспективе, которую создает для интересующей нас проблемы устава современного литургического движение, общую характеристику которого мы дали в введении. Уместно потому, что ничто более, чем эти тенденции, не показывает необходимость серьезного и систематического и, главное, научно-критического изучения данных литургического предания, уяснения «удельного веса» всех составляющих его элементов.

Наше время отмечено несомненным *евхаристическим возрождением*, выражающимся, главным образом, в проповеди и практике более частого причащения. Это возрождение нельзя не признать одним из самых радостных и благотворных явлений в жизни Церкви, подлинным залогом ее духовного обновления. Но, как и всякому возрождению, ему грозит впадение в крайность. И в богословских теориях, им порожденных, и в самой церковной жизни все яснее намечается тенденция всю литургическую жизнь Церкви свести почти исключительно к одной Евхаристии, то есть видеть в ней не вершину, не средоточие, не увенчание и не источник этой жизни, а фактически единственное ее содержание. Получается так, что, радостно открывая для себя возможность более полной евхаристической жизни, более частого причащения, верующие как бы теряют интерес к другим элементам богослужения и к церковной жизни в целом. Причащение становится для них «единым на потребу», самодовлеющей целью и содержанием всей их церковности. Но, не говоря уже о том, что такая установка противоречит уставу, как мы его только что изложили, можно спросить, соответствует ли она природе и назначению самой Евхаристии и, следовательно, во всем ли правильно и здорово такое евхаристическое возрождение. Следовательно, только более полное уяснение и определение места Евхаристии в общей системе церковного богослужения может помочь нам ответить на этот вопрос.

С другой стороны, в связи с литургическим движением, с повышением интереса к богослужебному преданию все больше внимания привлекает к себе и богослужение времени: суточный круг, праздники, времена церковного года, их генезис и богословский смысл. Но здесь возможна – и отчасти уже сказывается – другая крайность: отсутствие точного различения между разными выражениями, разными «модусами» церковного богослужения. Наиболее характерным примером этой второй тенденции можно признать литургическое богословие, известное под именем *Mysterienlehre* и связанное с именем Одо Казеля и бенедиктинского литургического центра в Лаахском аббатстве святой Марии. Заслуги этого центра в деле литургического возрождения на Западе огромны и заслуживают всяческого признания. Но, поставив в центре всей теории богослужения понятие *μυστήριον*, Казель не дал ему такого определения, которое вполне удовлетворительно провело бы черту между богослужением сакраментальным и несакраментальным. Напротив, у него все как бы сливается в общей мистериальной терминологии, так что все богослужение есть проявление и выражение *mysterion* – таинства. Само по себе ценное и благотворное для литургического богословия, понятие это при отсутствии точного определения ведет к опасной богословской двусмыслице, лишает *таинство* в узком смысле этого слова его «уникальности» в литургической жизни Церкви. Таким образом, с одной стороны, мы имеем опасность сведения всего литургического предания к одному таинству и, соответственно, некое пренебрежение другими его элементами, а с другой – расширение понятия таинства до пределов всего богослужения. И там и здесь ошибка духовной и богословской перспективы грозит серьезным искажением не только *lex orandi*, то есть литургического закона Церкви, но и *lex credendi*, самой ее веры, как она выражает, вдохновляет и питает себя в богослужении.

Все это проблему устава, то есть проблему происхождения, развития и, главное, «логоса» основных структур богослужения, делает более, чем когда-либо, основной проблемой литургического богословия.

## Глава вторая. Проблема происхождения устава

### 1

О Если мы правы, усматривая основную «форму» устава в сочетании Евхаристии и богослужения времени, то первый вопрос, на который мы должны попытаться ответить, есть вопрос о происхождении этой формы. Современная литургическая наука не дает на него согласного и однозначного ответа, причем главную трудность представляет собой генезис того, что мы назвали «богослужением времени». Часть историков просто не признаёт его изначальность в литургической традиции Церкви, особенно же упорно отрицает наличие в ней суточного круга. Первохристианский культ, по их мнению, ограничивается евхаристическим собранием, с которым неразрывно связаны, как его части, и все другие его «выражения» – проповедь, крещение, возложение рук. «Ранняя Церковь, – пишет О. Кульман, – знает только две следующие формы культа: общую трапезу, за которой всегда бывает проповедь Евангелия, и Крещение»<sup>50</sup>. Еще радикальнее высказывается Г. Дикс. По его мнению, даже ночные бдения, существование которых в доникейской церкви доселе не вызывало особых сомнений, суть не что иное, как «изобретение литургических учебников»<sup>51</sup>. Отрицают наличие суточного круга в ранней Церкви и Л. Дюшен<sup>52</sup> и П. Батиффоль<sup>53</sup>.

Как же возникло богослужение времени и каким образом превратилось в некую всеобъемлющую раму церковной молитвы? Упомянутые историки связывают его начало с возникновением в IV веке монашества, которому приписывается ни больше ни меньше как настоящая «литургическая революция»<sup>54</sup>. Правда, никто не отрицает существования в самые первые века христианства молитвы, связанной с определенными часами дня, – некоей первоосновы суточного круга. Свидетельства о ней у доникейских авторов слишком бесспорны. Но до IV века это, как утверждает Дюшен, были исключительно *частные молитвы*. И смысл «литургической революции» IV века в том и заключен, что, благодаря монашеству, эти частные молитвы включаются в официальный культ Церкви, из молитвы отдельных людей или отдельных групп в Церкви становятся молитвой самой Церкви. «Утвердившись в Церкви, – пишет Дюшен, – частная молитва уже не выйдет из нее»<sup>55</sup>. Таким образом, раннее, доникейское богослужение противопоставляется тому, которое начинает складываться после Константина. И с этой же эпохой связывают обычно начало развития и пышного цветения и других «кругов» богослужения времени. Это значит, что устав в той его структуре, которую он имеет, не только не изначален в Церкви, но есть продукт глубокого изменения, настоящей метаморфозы литургической традиции.

Теория эта имеет двоякое основание. Такие «столпы» литургической науки, как Дюшен и Батиффоль, придерживались ее, главным образом, потому, что в их время изучение раннехристианского богослужения находилось в стадии самой первоначальной и отсутствие положительных и бесспорных свидетельств о богослужении времени в памятниках той эпохи казалось достаточным аргументом для его отрицания. Совсем по-другому обосновывает свои взгляды

<sup>50</sup> Cullmann O. Le culte dans l'Église primitive. Neuchâtel et Paris, 1944. P. 30.

<sup>51</sup> Dix G. The Shape of the Liturgy. Westminster, 1945. P. 325; ср. P. 319 sqq.

<sup>52</sup> «Эти молитвы, читаемые в определенном порядке в течение дня, по существу являются молитвами частными» (Duchesne L. Origines du culte chrétien. 5-ème ed. Paris, 1925. P. 469).

<sup>53</sup> Batiffol P. Histoire du bréviaire romain. Paris, 1895. P. 28 et sqq.

<sup>54</sup> Batiffol P. Op. cit. P. 29. Ср.: Dix G. Op. cit. P. 317 sqq.

<sup>55</sup> Duchesne L. Op. cit. P. 472.

Г. Дикс. Он считает, что ранняя Церковь не имела и не могла иметь никакого «богослужения времени», потому что культ ее был по самой своей сущности *эсхатологическим* и, следовательно, несовместимым с тем принятием и освящением природных «времен и сроков», которые характерны для богослужения более поздней эпохи. «Богослужение доникейских христиан, – пишет Дикс, – в его официальной и организованной форме – синаксисе и Евхаристии – было всецело „мироотрицающим“ культом, сознательно и последовательно отвергавшим самую идею освящения, направления к Богу жизни человеческого общества в целом, как это было сделано в католическом богослужении после Константина»<sup>56</sup>. Богослужения, укорененного во времени, соотносительного с временами и сроками человеческой жизни, потому и не могло быть, что сама Церковь сознавала себя как выход из времени, как отвержение того мира, который живет всецело во времени, времени подчинен и им измеряется. В основе теории Дикса лежит, таким образом, утверждение чисто эсхатологической природы и Церкви и Евхаристии, причем эсхатологизм уравнивается в ней с мироотвержением, с отказом от какой бы то ни было попытки «христианизации» мира. Поэтому развитие богослужения после Константина Дикс толкует, прежде всего, как отход от эсхатологии. Даже эсхатологическое переживание Евхаристии он считает переродившимся в эту эпоху столь глубоко, что говорит о «крушении этой идеи»<sup>57</sup>. Константиновский мир порождает в Церкви новую идею – идею *освящения времени*, ранней Церкви совершенно чуждую. С ней-то и связано возникновение богослужения времени и постепенное превращение его в норму литургической жизни Церкви.

2. Но теории, отрицающей изначальность богослужения времени, противопоставляется в наши дни другая теория, возводящая его к самому началу Церкви. Еще в прошлом веке ее защищал английский литургист Ф. Фриман в забытой сейчас книге «*The Principles of Divine Service*»<sup>58</sup>. В наши дни особенно полную разработку она получила в книге К. У. Дагмора «*The Influence of Synagogue upon the Divine Office*»<sup>59</sup>. Схематически ее можно резюмировать так: христианское богослужение по своей структуре восходит к богослужению иудейскому, преимущественно в его синагогальном варианте. А еврейское богослужение можно несомненно охарактеризовать как богослужение времени; оно построено в соответствии с циклами суточным, седмичным и годовым. Следовательно, ту же структуру естественно предполагать и в богослужении первых христиан. Рассматривая затем в свете этой гипотезы все то, что нам известно о самом раннем слое христианского богослужения, Дагмор приходит к выводу, что все три современных круга богослужения времени в своей первооснове восходят к апостольскому времени и являются органической частью изначального *lex orandi* Церкви. «С самого начала, – пишет Дагмор, – суточные службы, построенные по типу синагогального ритуала, были общи и Востоку и Западу, хотя в некоторых областях могли быть и отступления от общего обычая Церкви»<sup>60</sup>.

Так обстоит дело с вопросом о возникновении богослужения времени, то есть с проблемой происхождения устава в современной науке. Должны ли мы безоговорочно принимать одну из указанных теорий? Нам представляется, что, несмотря на огромную ценность работ Дикса и Дагмора, обе высказываемые в них теории остаются в значительной степени гипотезами, требующими дальнейшего углубления. Во-первых, прав ли Дикс, уравнивая раннехристианскую эсхатологию с «мироотвержением» и выводя из этого уравнения невозможность

<sup>56</sup> Dix G. Op. cit. P. 326.

<sup>57</sup> Dix C. Op. cit. P. 265.

<sup>58</sup> Freeman P. *The Principles of Divine Service*. Vol. 1. Morning and Evening Prayer. London, 1893.

<sup>59</sup> Dugmore C.W. *The Influence of Synagogue upon the Divine Office*. Oxford, 1945. Критику построений Дикса см.: Crichton J.D. *Magnificat*. 1946, 3. P. 1–7; *Liturgy // The Quarterly of the Society of St. Gregory*. January 1949. P. 1–10. Ср.: Dalmais I.H. *Origine et constitution de l'Office // La Maison-Dieu* 21 (1949). P. 21–39; Hanssens J.M. *Nature et genèse de l'Office des Matines // Analecta Gregoriana* LVII (1952).

<sup>60</sup> Dugmore C.W. Op. cit. P. 57.

богослужения времени, его несовместимость с эсхатологической сущностью Евхаристии? Не в том ли как раз все своеобразие и даже единственность *культа*, что в нем разные «утверждения», кажущиеся несовместимыми и противоречивыми, на деле претворяются в некий культовый синтез, снимающий и разрешающий эти противоречия? И не есть ли как раз этот синтез *искомое* подлинного литургического богословия, всех усилий понять и истолковать богослужение? Поэтому тот эсхатологизм, который Дикс справедливо считает присущим раннехристианскому богослужению, еще сам должен быть определен в свете всех элементов этого богослужения, есть опять-таки *искомое*, найти которое нужно, не отрицая *a priori* тех элементов, которые не подходят под только одно из возможных определений эсхатологии. Но у Дикса, по крайней мере, ясно выражен основной принцип, определивший *переплавление* еврейского культа в христианский, *старое* сделавший *новым* и положивший начало уже самостоятельному развитию нового. Принцип этот Дикс справедливо видит в исключительном, центральном месте Евхаристии в жизни ранней Церкви, в Таинстве, в котором христиане от начала видели выражение всей полноты своей веры. У Дагмора, который, конечно, не отрицает этого значения Евхаристии, связь между нею и богослужением, унаследованным от синагоги, остается неясной. Дикс за фактами видит в ранней Церкви определенное литургическое богословие, факты эти объясняющее. У Дагмора такое литургическое богословие как объединяющий принцип структуры и развития первохристианского богослужения остается не совсем ясным. Поэтому можно спросить: в таком ли противоречии находятся обе эти теории по отношению одна к другой, как это кажется с первого взгляда? И нельзя ли, углубив правду каждой из них, примирить эти правды так, что в совокупности они и дадут нам более целостный ответ на вопрос о происхождении Устава?

## 2

1. Каковы бы ни были расхождения между историками христианского культа, все они в настоящее время сходятся в одном: в признании уже указанной ныне генетической связи между этим культом и литургической традицией иудаизма, как она сложилась в ту эпоху. Изучению и оценке этой связи слишком долго мешал господствовавший в либеральной науке миф о перерождении Церкви под влиянием эллинистического мира. Согласно этому мифу, организованная католическая Церковь, какой мы видим ее с середины II века, с ее доктриной, богослужением и дисциплиной, отделена глубоким рвом от своего еврейского начала, есть плод эллинистической метаморфозы, которой подверглось-де первоначальное учение Христа. И именно в области богослужения, прежде всего в сакраментализме, будто бы всецело чуждом еврейскому религиозному сознанию, усматривали главный признак этого перерождения, этой эллинистической метаморфозы. Что касается более традиционной, конфессиональной литургической науки, то, как мы уже говорили, этого вопроса о *начале*, о первичных истоках богослужения она попросту перед собой не ставила. Проблема литургической связи между Церковью и иудаизмом, как это ни странно, долгое время просто не замечалась.

Сейчас этот эллинистический миф в чистом его виде можно считать окончательно сданным в архив. Нам незачем останавливаться здесь на том всестороннем пересмотре, которому за последние десятилетия подверглись теории о первохристианстве, считавшиеся доселе общепринятыми. Достаточно указать на общий смысл и на главный результат этого пересмотра: на возвращение именно иудейской первооснове Церкви, *interpretatio judaica*, ее законного места, на признание за ней значения решающего фактора в историческом «оформлении» христианства. В связи с этой общей переоценкой в историко-литургической науке и был заново поставлен вопрос о еврейских корнях христианского богослужения. Работы Остерли<sup>61</sup>, Иеремиаса<sup>62</sup>, Дикса<sup>63</sup>, Гэвина<sup>64</sup>, Баумштарка<sup>65</sup>, Дагмора<sup>66</sup> и, уже после них, исследования нового материала, открытого в Кумране<sup>67</sup>, хорошо показали общую зависимость христианской молитвы и культа от культа синагоги, который, в свою очередь, стал привлекать все большее внимание еврейских литургистов<sup>68</sup>. Такое сравнительное изучение раннехристианского богослужения и литургических форм иудаизма, хотя его ни в коей мере нельзя считать законченным, не оставляет никакого сомнения в формальной зависимости первого от вторых. «Никто, изучая дохристианские формы еврейского богослужения и молитвы ранней Церкви, – пишет Остерли, – не может не заметить единства их атмосферы, не признать, что и те и другие выплавлены в одной и той же форме... При всех различиях это несомненно один и тот же тип богослужения...»<sup>69</sup> Здесь невозможно привести всего материала, собранного и изученного перечисленными учеными; это значило бы без нужды повторять то, что легко найти в ставших почти классическими трудах. Подчеркнем только, что зависимость, о которой они говорят, отнюдь не исчерпыва-

<sup>61</sup> Oesterley W.O.E. The Jewish Background of the Christian Liturgy. Oxford, 1925.

<sup>62</sup> Jeremias J. Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen, 1935.

<sup>63</sup> Dix G. Op. cit., *Idem*. The Jew and the Greek. A Study in the Primitive Church. Westminster, 1953.

<sup>64</sup> Gavin F. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. London, 1928.

<sup>65</sup> Baumstark A. Liturgie comparée. Monastère d'Amay, 1939.

<sup>66</sup> Dugmore C.W. Op. cit.

<sup>67</sup> Издание The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery / ed. M. Burrows. Vol. I and II. The American School of Oriental Research. New Haven, 1950–1951. Перевод: Burrows M. The Dead Sea Scrolls. New York, 1955. См. The Scrolls and the Testament / ed. Krister Sendhal, & Daniélou J. Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme. Paris, 1957.

<sup>68</sup> См., например: Grant F.G. Modern Study of Jewish Liturgy // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 65 (1953), 1/2. S. 59–77; Seder R. Amram Gaon / tr. by D. Hedegard. Lund, 1951; Shirmann J. Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology // Jewish Quarterly Review Vol. 44. № 2 (October 1953). P. 123–161.

<sup>69</sup> Oesterley W.O.E. Op. cit. P. 125.

ется языком, то есть той библейской терминологией, теми библейскими образами и построениями, которые в равной мере свойственны и еврейскому, и христианскому богослужению. Речь идет, прежде всего, именно о *структурной* зависимости, о сходном плане целых служб, о том, что Баумштарк назвал «большими литургическими единицами»; иными словами, о тех основных элементах, которые и здесь и там определяют строй богослужения, его содержание и общую направленность. Так, например, если находящиеся в определенной последовательности и связи между собой элементы – благословение имени Божия, хвала, исповедание грехов, ходатайство и, наконец, славословие Бога за дела Его в истории – составляют обычную структуру синагогальной молитвы<sup>70</sup>, то те же элементы в той же последовательности и связи определяют и структуру первохристианской молитвы. Мы имеем здесь пример именно *уставной* зависимости, то есть не простого сходства между собою отдельных элементов, а идентичности их порядка и соподчинения друг другу, которое изнутри определяет литургический смысл каждого из них. Повторяем, это сравнительное изучение по-настоящему еще только начинается. Но уже и то, что известно, полностью подтверждает вывод, делаемый Остерли: «Ранние христианские общины продолжали хранить традицию богослужения, к которому люди, составлявшие эти общины, привыкли в синагоге... Когда же пришло время создания уже независимого христианского богослужения, в нем естественно сказалось влияние – и в форме, и в духе – того традиционного богослужения, которое первым христианам было так близко»<sup>71</sup>.

2. Заметим здесь мимоходом, что установление такой структурной или уставной зависимости христианского богослужения от еврейского выбивает почву из-под ног тех, кто склонны отрицать наличие вообще всего «уставного» в ранней Церкви. Существовало мнение, что первохристианское богослужение, будучи по своей природе харизматическим, носило характер какой-то экстаической расплавленности, будто бы исключавшей возможность каких бы то ни было постоянных структур, неизменного литургического устава. Это богослужение рисовали как восторженное «профетическое» творчество, только впоследствии, в эпоху оскудения харизматических даров, отлившееся в фиксированные уставные формы. Есть религиозная философия, всякий устав считающая признаком оскудения духа. Но сравнительное изучение литургических форм привело к выводу, что харизмы не исключали «устава» и что такой устав, в смысле общей структуры, христианское богослужение восприняло от иудейства.

Особенно ясно видно это на примере евхаристического собрания, изучению которого отдано было в литургической науке особенно много лет. Было время, когда христианские таинства вообще, Евхаристию же в частности, считали чуть ли не прямым продуктом языческих мистерий, то есть той эллинистической метаморфозы, о которой мы говорили выше. Но, как пишет известный шведский литургист И. Брилиот, «попытки вывести таинства непосредственно из языческих мистерий признаются теперь одним из уродств исторической науки, симптомом детской болезни, молодым наукам свойственной»<sup>72</sup>. Мы знаем теперь, что, какова бы ни была абсолютная *новизна* Евхаристии по содержанию, как бы ни были именно с ней связаны в первую очередь проявления харизматичности первохристианства, по своей общей структуре она тоже восходит к иудейской первооснове, и эта первооснова определяет собой все дальнейшее развитие евхаристического «чина».

Суммируя плоды этой теперь уже многолетней работы, Дагмор пишет: «Мы можем и должны заключить, что со дней апостолов *синагогальное богослужение было нормой* христианского»<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Oesterley W.O.E. Op. cit. P. 52.

<sup>71</sup> Oesterley W.O.E. Op. cit. P. 90.

<sup>72</sup> Brilioth Y. Eucharistic Faith and Practice / tr. A.C. Hebert. London, 1930. P. 50.

<sup>73</sup> Dugmore C.W. Op. cit. P. 50.

## 3

1. Но нужно пойти дальше и спросить: в каком смысле следует понимать эту норму? Или, вернее, какой смысл вкладывали в нее сами христиане того времени? Наука установила несомненный факт связи между еврейской и христианской литургическими традициями. Но установление связи не есть еще раскрытие ее смысла. Некоторые историки говорят, что, поскольку все первые христиане без исключения были иудеями, они естественно и, так сказать, автоматически сохраняли структуру и дух своего прежнего богослужения в новом. Но не значит ли это недостаточно принимать во внимание то чувство абсолютной *новизны* своей веры и жизни, которым отмечено христианство с самого начала, еще в иудеохристианском своем облики? «Старое прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17) – в этих словах апостола Павла выражено сознание глубочайшего перелома, связанного с пришествием Христа. Но вряд ли можно сомневаться в том, что столь же сильно новизну эту сознавали христиане и до Павла, в первой иерусалимской общине. А это значит, что, если, несмотря на эту новизну, христиане продолжали видеть в иудейском богослужении *норму*, сохраненную ими даже и после разрыва с иудейством, эта норма не только не могла находиться в противоречии с новизной христианства, но, напротив, должна была так или иначе включить эту последнюю в себя, в ней иметь свое «мерило».

2. Из Евангелий и Деяний Апостольских можно с несомненностью заключить, что Сам Христос и Его ученики не только не отвергали храма и синагоги, но регулярно принимали участие в традиционном богослужении. Не случайно именно с храмом, с ревностью о нем связан единственный «резкий» поступок в жизни Христа: бичевание и изгнание торгующих. Христос соблюдал религиозные предписания закона, признавал богоустановленное священство, субботу, праздники. Деяния, со своей стороны, подчеркивают верность иерусалимских христиан традиционному еврейскому культу. До гонения, воздвигнутого на них Синедрионом, апостолы и все «пребывавшие в их учении» продолжают молиться в храме (Деян. 2:46), соблюдать установленные часы молитвы (Деян. 3:1) и праздники (Деян. 20:16). Верность их иудейскому культу, которая в Иерусалиме продержится до катастрофы 66 г., столь для них самоочевидна, что они могут называть себя «ревнителями закона» (Деян. 21:20), и, принимая во внимание вражду к ним со стороны официальных вождей иудейства, знаменательно отсутствие среди обвинений против них пункта о пренебрежении ими культового закона.

Но столь же определенно через весь Новый Завет проходит и другой мотив. Старому традиционному культу Христос противопоставляет *новый* – «в Духе и Истине» (Ин. 4:23-24). Религиозная община, которую Он составляет со Своими учениками, не только объединена Его учением, но имеет и свое «молитвенное правило» (Лк. 11:1) и свои культовые собрания. Также и в Деяниях Апостольских помимо участия в традиционном богослужении, христиане имеют свое, уже исключительно христианское. Это – крещение, евхаристическое преломление хлеба, общая молитва. Более того, именно этим богослужением они внешне и отделены от прочих евреев. Вступить в христианскую общину можно *только* путем крещального омовения, быть ее членом можно *только* участвуя в евхаристическом собрании и в общей молитве братьев. И если по своим внешним формам это самостоятельное христианское богослужение несомненно восходит к определенным еврейским «прототипам», никто не станет отрицать его столь же несомненной *новизны* по отношению к культу храма и синагоги.

Таким образом, история христианского богослужения начинается не с простого *продолжения* традиционного культа, хотя бы и с включением в него новых элементов, а с того, что можно определить как *литургический дуализм*. Это одновременно и участие в *старом* культе, и наличие с самого начала культа *нового*. И подчеркнем еще раз: новизна этого нового культа не в каком-либо нееврейском источнике, ибо он еврейский и по духу и по форме, а в отношении его к старому и традиционному культу.

3. «В храме и по домам»: именно этот литургический дуализм составляет первичный и основоположный факт в истории христианского богослужения, его первую «норму». С раскрытия его смысла и нужно начинать изучение раннехристианского *lex orandi*. Смысл же этого следует, конечно, искать в самой вере первых христиан. В центре иудеохристианского сознания стоит вера в *совершившееся пришествие Мессии* и в свою принадлежность к мессианской общине. Здесь незачем останавливаться на всех аспектах этого мессианского самосознания, которое за последние годы подверглось углубленному изучению<sup>74</sup>. Для нашей цели достаточно напомнить, что, с точки зрения этого мессианского самосознания, «логика» веры первых христиан обратна нашей. Современный христианин Ветхий Завет принимает, потому что верит в Новый. Они же в Новый поверили, потому что увидели, пережили и осознали исполнение Старого. Иисус есть Христос, Иисус – Мессия, то есть Тот, в Ком исполнились все обетования, все пророчества Ветхого Завета. Христианство они переживали как наступление того «дня Господня», к которому была направлена вся история избранного народа. «Итак, твердо знай весь дом Израилев, что Бог сделал Господом и Мессией сего Иисуса» (Деян. 2:36). Но это значит, что христианство было для них, евреев по плоти, не *новой*

---

<sup>74</sup> См. общий обзор этой работы в сборнике: *L'Attente de Messie*. Desclée de Brouwer, 1954, и *Daniélou J. Théologie du Judéo-Christianisme*. I. Desclée & Co., 1958.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.