

## Введение

### О задаче и методе Литургического Богословия

#### 1.

В системе богословских наук литургика, 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. Такая литургика, на Западе получившая название «рубрицистики», отвечает на вопрос *как* — как правильно, т. е. 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 введениями (об установлении таинства Христом, о развитии богослужения и гимнографии и т. д.), и таким введением собственно богословская и историческая части литургики обычно и исчерпываются. Поэтому, до сравнительно 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. И о заслугах и о недостатках этого богословия писано достаточно<sup>1</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>2</sup>.

На Западе разрыв между богословской наукой и литургическим опытом был уже застарелой болезнью. По признанию одного католического автора, «богословие не сумело

---

<sup>1</sup> См. оценку *школьного богословия*, напр. в исследовании *прот. Г. Флоровского*: Пути русского богословия. Белград, 1937. Гл. 4 и сл.

<sup>2</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

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>3</sup>. Неудивительно поэтому, что творцы наших «школьных» догматик XIX века — митрополит Макарий, еп. Сильвестр и др. прошли как-то 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 литургике, к исканию ее самостоятельного, именно богословского «статута» в деле раскрытия веры Церкви.

В этом равнодушии первую брешь пробило оживление *исторического интереса* к богослужению. В старой прикладной литургике «исторический генезис, — по словам проф. Глубоковского, — или совершенно отрицался, или едва допускался для случайных иллюстраций к тому, что застыло в стереотипной неприкосновенности. Натурально, что без раскрытия исторического развития не могло быть и объективного разумения подлинной природы, без чего немислимо правильное постижение и верное толкование, которые заменяются схоластической символикой»<sup>4</sup>. Но, начиная с середины прошлого столетия, и в связи с возникновением в русском богословии «исторической школы»<sup>5</sup>, пробуждается новый интерес и к развитию богослужения. Имена Н. Ф. Красносельцева<sup>6</sup> и А. А. Дмитриевского<sup>7</sup> прочно вошли в мировую науку, имя последнего даже со славой «русского Гоара». Но это только два наиболее известных представителя целой блестящей генерации русских литургистов, среди которых звездами не меньшей величины следует признать И. Д. Мансветова<sup>8</sup>, М. Н. Скабаллановича<sup>9</sup>, А. И. Карабинова<sup>10</sup>,

---

“ученостью” и церковным опытом... молились ведь еще по-славянски, а богословствовали уже по-латыни... Богословие строилось западное». *Флоровский*. Цит. соч. С. 101.

<sup>3</sup> J. M. Dalmais, O. P. Le “mystère”. Introduction a la Théologie de la Liturgie. “Maison-Dieu”, 14, 1948. P. 67.

<sup>4</sup> Проф. Н. Н. Глубоковский. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1923. Сс. 63–64.

<sup>5</sup> Об исторической школе см. у *Флоровского*, с. 322 и сл.

<sup>6</sup> Н. Ф. Красносельцев († 1898). Д-р церк. ист. Казанской Духовной Академии. Проф. Новороссийского унив. Главные труды: Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки. Казань, 1886. Богосл. Иерус. Церкви в конце IV в. Казань, 1888. Типик Церкви Св. Софии в Константинополе. Одесса, 1891. О древних литургических толкованиях. Одесса, 1892.

<sup>7</sup> А. А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Казань, 1884. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X вв. Казань, 1894. Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907. Описания литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Т. I. Киев, 1895. Т. II. Киев, 1901. Т. III, 1. Петроград, 1917.

<sup>8</sup> И. Д. Мансветов, д-р церк. ист. и проф. Моск. Дух. Акад. «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 богослужебная система, то органическим возрастом, то внутренним импульсом, то механическим напластованием по случайным внешним причинам». Цит. соч., с. 64. Основные труды: О песенном исследовании. Приб. к твор. Св. Отцов, 1880. Митр. Макарий и его

А. П. Голубцова<sup>11</sup>, еп. Порфирия Успенского<sup>12</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>13</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 17-м веке Isaak Hubert (*liber pontificalis Ecclesiae, Graecae, 1647*) и Jacques Goar (*sive Rituale Graecorum, 1647*), подводят под историческую литургику основу, на которой и доселе зиждется все ее здание<sup>14</sup>. С тех пор историческое изучение 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 православных церквях славянских и греческой<sup>15</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 еще не чувствовали некоторые виднейшие творцы исторической литургаики. Так, например, известный французский литургист F. Cabrol, подводя в 1907 г. итоги проделанной работы, писал: «Литургика уже не молодая наука... Можно даже считать, что рамки ее в основном

---

литургическая деятельность. М., 1882. Церковный Устав (Типик): его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. См. некрологи о нем А. П. Лебедева в «Прав. Обзор.», 1886 и А. А. Димитриевского в ТКДА, 1886, 3, 331–391.

<sup>9</sup> М. Н. Скабалланович, д-р церк. ист., проф. Киевской Дух. Акад. **Толковый Типикон. Вып. 1–3. Киев, 1915. Христ. праздники. В издании «Проп. Листка».**

<sup>10</sup> И. А. Карабинов, маг. бог. и проф. СПб. Дух. Акад. Евхаристическая молитва. СПб., 1908.

<sup>11</sup> А. П. Голубцов, д-р церк. ист., проф. Моск. Дух. Акад. Литургия в первые века христианства. Богосл. вестн., 1913 и др.

<sup>12</sup> Еп. Порфирий Успенский, маг. богосл., Киев. Дух. Акад., епископ Чигиринский. См. о нем: А. А. Димитриевский в ТКДА, 1886, 3.

<sup>13</sup> Цит. у Глубоковского, цит. соч., с. 65. Перечень имен и работ русских литургистов см. еще у Лазара Мирковича: «Православная Литургика». Сремски Карловцы, 1918. Сс. 38–45.

<sup>14</sup> Об истории литургической науки на западе см.: Dom F. Cabrol. Introduction aux études liturgiques. Paris, 1907. P. 39 sqq. U. Chevalier. La renaissance des études liturgiques. Compte-Rendu du IV Congrès Scientifique International des Catholiques, Sciences Religieuses. Fribourg, 1898. Pp. 299–315. K. Mohlberg. Ziele und Aufgaben der Liturgie. Geschichtliche Forschung, Münster i. W. 1919. Pp. 1–36. C. Callewaert. Liturgicae Institutiones. I. De Sacra Liturgia Universim. Ed. 3. Brugis, 1933. Pp. 56–121. L. Eisenhofer. Handbuch der Katholischen Liturgik. Freiburg in Bayern, 1932. Pp. 118–141. P. Oppenheim. Introductio Historica in Litteras Liturgicas. Ed. 2. Torino, 1945.

<sup>15</sup> См. Л. Миркович. Цит. соч. С. 35 и сл.

очернены, и отдельные части задания хорошо выполнены. Оставшаяся работа — ни самая интересная, ни самая легкая...»<sup>16</sup>. По его мнению, работа эта состояла в улучшении все той же технической стороны литургики (издание и критика текстов и т. п.), причем последнюю 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-го века было нечто, скрывавшее значение литургического Предания, мешавшее проращению 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>17</sup>. Поэтому возрождение литургического сознания, новый и именно богословский интерес к литургическому преданию пришли одновременно с возрождением *экклезиологии*, с тем подлинным возвратом в Церковь, которыми 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 незачем 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>18</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»),

---

<sup>16</sup> *Dom F. Cabrol. Op. cit. Pp. 128–130.*

<sup>17</sup> См. *Y. M. Congar. Bulletin d'Écclesiologie 1939–1946 in Revue des Sc. Phil. et Theol., XXXI, 1947. Pp. 77–96. Ego же. Jalons pour une Théologie du Laicat. Paris, 1953. P. 65 sqq.*

<sup>18</sup> Общие истории и анализ литургического движения: *Dom O. Rousseau. Histoire du Mouvement Liturgique. Paris, 1945. E. B. Koenker. The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church. Chicago, 1954. J. H. Srawley. The Liturgical Movement. L. Bouyer. La vie de la Liturgie. Paris, 1956. Спец. номер журнала "Maison Dieu" — 25, 1951: Avenir et risques du renouveau liturgique.*

выражающего только один из ее аспектов, а *всеобъемлющего*, выражающего, вдохновляющего и определяющего всю Церковь, всю ее сущность, всю ее жизнь. «Христианская религия не есть только доктрина — она есть акт и действие...»<sup>19</sup>. Это был возврат от пиэтического 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 пиэтизма. Лучшим ответом служит то, что литургическое движение оказалось повсюду тесно связанным с возрождением богословским, миссионерским, духовным и т. д. Оно оказалось 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, связанного больше всего с именем Dom Odo Casel<sup>20</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 всем своим вниманием к богослужению, переживанием его как средоточия всей жизни Церкви. И оно, во-вторых, в своем внутреннем развитии 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, своеобразный археологизм, считающий панацеей от всех зол современности восстановление богослужения в его «первоначальной

---

<sup>19</sup> L. Bouyer. *Le Mystère Pascal*. Paris, 1947. P. 9.

<sup>20</sup> О движении Maria Laach и казелевской теории литургической мистерии см. Th. Filthaut. *La théologie des mystères*. Paris, 1954. Спец. ном. "Maison Dieu" (14, 1948) — Dom Odo Casel. *La doctrine du mystère chrétien*. Там же главная библиография. Органом движения был ежегодник *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*. Vol. 1–15 (1921 ff).

чистоте»<sup>21</sup>.

Тут следует прибавить еще, что если литургическое возрождение как организованное течение возникло и развивалось главным образом на Западе, среди неправославных, то оно, тем не менее, внутренне глубоко связано с православным Востоком, и поэтому для нас, православных, представляет особый интерес. Больше 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 в жизни Церкви тех *ударений*, тех *категорий*, которые, в отличие от Востока, были в той или иной мере утеряны 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>22</sup>. Отсюда — особый интерес к литургической традиции Православия, своего рода естественная «симпатия» к Православию. Но это означает, что для православного богослова материал и опыт, накопленные 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 ему преодолеть западные же изъяны и ограниченность его собственного школьного богословия. Это не значит 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>23</sup>. Так, 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>21</sup> Об этом лучше всего у *L. Bouyer*. Ощ en est le mouvement Liturgique? "Maison Dieu", 25, 1951. P. 49 et suiv.

<sup>22</sup> *Dom Olivier Rousseau*. Op. cit. P. 188.

<sup>23</sup> *Флоровский Г., прот.* Цит. соч. С. 516.

## 2.

В свете всего вышесказанного мы можем теперь перейти к определению литургического богословия по существу, его места в общей структуре богословских наук и о его методе. Начнем, с определения.

Как указывает само его название, литургическое богословие есть раскрытие богословского смысла богослужения. Конечно, литургика всегда ставила своей целью объяснение богослужения, но, как мы уже говорили выше, это объяснение очень часто начерпывалось 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 литургика, не выяснив его богословского содержания: о литургическом *воспоминании*. Сказать, что такой-то обряд «символизирует» то-то, а в такой-то 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 пояснения того, чем должно быть объяснение богослужения — раскрытием его богословского смысла. Богословие и есть, прежде всего, объяснение, «искание богоприличных слов», т. е. система понятий, наиболее соответствующих вере и опыту Церкви. Поэтому задача литургического богословия состоит в том, чтобы дать объяснению богослужения и всего литургического предания Церкви богословский статут. Это значит, во-первых — найти и определить понятия и категории, которые способны выразить по возможности полно сущность литургического опыта Церкви; 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, в конечном итоге, «закон молитвы», природный Церкви и определяющий «закон веры».

Если исходит литургическое богословие из понимания богослужения как *акта Церкви*, то его конечной целью является уяснение и объяснение связи между этим актом и Церковью, т. е. того, как в этом акте Церковь себя выражает и исполняет.

Согласное учение Церкви в «предании таинств и священных обрядов»<sup>24</sup> (катехизис митр. Филарета) 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>25</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.

Все сказанное указывает и на место литургического богословия в системе богословских дисциплин. Конечно, всякая их классификация по самой своей природе условна<sup>26</sup>. В конечном итоге у всех у них одна цель: изложение и объяснение учения Церкви. Но деление и 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 дисциплиной, объединяющей выводы всех других дисциплин и сводящей их в стройное и убедительное целое, является богословие догматическое. Но как раз для того, чтобы быть увенчанием и синтезом, оно необходимо требует самостоятельного «статута» для каждой из ведущих к нему дисциплин. Если источниками догматики являются 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 очень часто 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*; так, между богослужением как фактом и его использованием в догматике стоит *богословие литургическое*. И для того, чтобы быть «полезным» догматике, оно

---

<sup>24</sup> «Под именем Священного Предания разумеется то, когда истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому и предки потомкам учение веры, закон Божий, таинства и священные обряды» (*Катехизис: о Священном Предании*).

<sup>25</sup> Так, например, автор известного католического свода православного богословия *M. Jugie* в определении состава Предания по русским и греческим богословам вообще не упоминает богослужения. Ср.: *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*. I. Cf. *F. Gavin*. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought. London — Milwaukee, 1923. P. 27 ff.

<sup>26</sup> См. *Y. M. Congar*. Art. “Théologie” in *Diction. de Theol. Cath.* 15, col. 492 suiv. — *J. Brinktrine*. Zur Einteilung und zur Stellung der Liturgik innerhalb der Theologie. *Theologie und Glaube*, 1936. Pp. 588–599. — *J. M. Dalmais*. Théologie et Liturgie. *Initiation Théologique*. Vol. I. (Les sources de la théologie.) Paris, 1952. P. 102 et suiv.



должно, прежде всего, быть самостоятельным и целостным изложением литургического предания. Мы говорим — целостным, потому что при прежнем понимании литургики, ее соотношение с догматикой страдало одним первостепенным недостатком: литургика имела дело с богослужением, а догматика пользовалась одними богослужебными текстами или отдельными священнодействиями. Между тем, как уже сказано выше, богослужение как раз и не может быть уравнено ни с текстами, ни со священнодействиями. Оно есть некое *целое*, в котором всё — молитвословия, чтения, пение, обряды, соотношение всего этого в «последовании» или «чине», и, наконец, то, что можно определить как «литургический коэффициент» каждого из перечисленных элементов (т. е. то значение, которое он, помимо непосредственного своего содержания, получает от своего места в общей связи или «чине» богослужения), — 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 является самостоятельной богословской дисциплиной, 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 постижения веры и учение 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 путь очень длинного и 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 своей “lex orandi” не отождествляла до конца ни с одним «историческим» типом богослужения. Даже сейчас, несмотря на фактическую монополию византийского типа богослужения, между разными православными церквями существуют довольно значительные различия в уставе и богослужебной практике. И характерно, что книга «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, все 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 изначальной и неизменной “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 девятнадцатого века архиепископ Филарет Черниговский, один из пионеров русской литургической науки. «Исторические исследования богослужения, — писал он, — важны и дороги для св. Церкви тем, что они выводят на свет несостоятельность убеждений отцов 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 св. 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>27</sup>.

Но в отличие от старой исторической литургики, о которой мы упоминали выше, история богослужения здесь не является самоцелью. Конечной задачей остается именно *теория церковного богослужения*. История нужна постольку, поскольку эта теория с самого

---

<sup>27</sup> Филарет, архиеп. Черниговский. Исторический обзор песнописцев и песнопений Греч. Церкви. Чернигов, 1864. С. 5.

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 истонным преданием Церкви, на деле же искажающие его. Распознать их вне исторической перспективы, вне сопоставления фактов друг с другом 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 раскрытие *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 определить 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 все 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 является его первичной и основной *структурой*. Так же и порядок Евхаристии, как бы он ни развивался и ни видоизменялся в истории, — изначально определен некоей основной структурой, и именно она (“shape”, по выражению G. Dix’a) и является исходной структурой для раскрытия смысла как самой Евхаристии, так и ее развития. То же понятие «структуры» нужно применить и к службам дневного и годового кругов, к чинам 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* интерпретаций. 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 нечто, выраженное когда-то

Церковью на языке богослужения, но что мы разучились воспринимать непосредственно. Не-пение 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 только 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>28</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 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, то есть общее во Христе... И это назначение также всегда — *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 литургии, 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>29</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

---

<sup>28</sup> См., например: *Никольский. Пособие к изучению Устава. Сс. 6 и 656. Л. Миркович. Цит. соч. Сс. 22–23.*

<sup>29</sup> См.: *Китриан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 25 и сл.*: «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 богослужбной жизни. Последующая жизнь dokonчила постепенно совершавшийся процесс расцерковления быта. Все то, что концентрировалось около Евхаристии, как центра богослужбной 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., прот. Sacramenta et Sacramentalia. «Православная Мысль», 8. Париж, 1951. (Переиздано в кн.: Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня. К.: храм прп. Агапита Печерского, 1993. Сс... — Ред.)*

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>30</sup>.

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

Другим несомненным полюсом литургической жизни Церкви является то богослужение, которое в дальнейшем мы будем называть *богослужением времени*: то, которое 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 должно ответить в этой второй части.

Наконец, третьей сферой литургического богословия является богослужение, объектом которого является 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 относятся, 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 всей 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:

---

<sup>30</sup> О понятии литургической «структуры» см.: А. Baumstark. Liturgie Comparée Monastère d'Amay. Chevetogne,

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 слова, определяю как глубокий *литургический кризис*. Такое выражение вызовет, должно быть, удивление и даже негодование у многих. Уж что-что, а в области богослужения у нас благополучно, — так думает большинство православных, так склонны думать и инославные знатоки Православия. «Ей (то есть Православной Церкви), — пишет Dom Rousseau, — нет нужды в литургическом движении, ибо она никогда не отходила в благочестии от своего богослужения, всегда оставалась ему равно верной...»<sup>31</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, сведена к одному богослужению. «Церковность» стала синонимом любви к храму и к службам. Храмостроительство, забота

---

1939. P. 32 et suiv. *J. Pascher. L'йvolution des rites sacramentels*. Paris, 1952.

<sup>31</sup> Dom O. Rousseau. Op. cit. P. 188.

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 то же самое — 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 «литургизм», 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 совсем 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. Больше того, и как это ни звучит парадоксально, но 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 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 сливать с «культом», так как не Церковь существует для «культы», 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 не отрывается 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 и царским 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 — но назначение именно 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, но *индивидуально* этим *священным* прикосновением к нему, 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 претворяет 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 натурально 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 начисто 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, т. к. все эти сферы стали профанными, безблагодатными...<sup>32</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 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; народа Божьего, оставленного в мире с Евангелием и *миссией*. Богослужение, перестав быть *выражением* Церкви, перестало быть и выражением Церкви

---

<sup>32</sup> См. развитие этой мысли у о. Н. Афанасьева: *Служение мирян в Церкви*. Париж, 1955. (Переиздано: М.: Свято-Фларетовская высшая православно-христианская школа, ... — Ред.)

по отношению к миру: как закваски, призванной поднять все смешение, как любви Божией, к миру обращенной, 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 в область 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 составляет задачу литургического богословия.