

Богослужение

Нашу русскую богословскую науку на всем протяжении ее истории укоряют в том, что она слишком подчинялась влиянию неправославного Запада. От Киевской богословской школы влияние латинской схоластики тянулось до начала XIX столетия. Если богословская наука в позднейшее время освободилась от него, то слышались укоры другого рода: что наши богословы мало самостоятельны и часто ограничиваются, как выразился покойный митрополит Антоний, “списыванием у немцев”. Характеристика неприятная; но поскольку эта зависимость не нарушала общего православного направления, она особого вреда не приносила. Что сделать, если историко-богословская наука на Западе давно имела широкое развитие, и когда наша была в зародыше. По необходимости приходилось черпать оттуда, а черпая — становиться в зависимость, хотя бы и очень незаметную. Всего важнее здесь то, что изучение источников по всем сторонам истории Церкви, и даже именно источников восточных, принадлежало и до сих пор принадлежит преимущественно Западу. А в нашу трагическую эпоху, когда почти уничтожена русская богословская наука, изучение православного Востока перешло почти исключительно в руки западных ученых богословов и историков. Изучение это производится тщательно и, в огромном большинстве случаев, с любовью. Однако нельзя забывать того, насколько самобытно, самостоятельно и исполнено собственного неподражаемого духа подлинное православное самосознание. “Кто из человек знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?” (I Кор. 2, 11). Эти слова апостола можно применить и к Церкви. Не принадлежащий к Православной Церкви человек Запада, даже и ученый, едва ли в состоянии проникнуть в дух Церкви, в дух православия. Не говорим уже о тех ученых западных историках Церкви, которые сами успели потерять христианскую веру; но и на верующих ученых Запада неизбежно ложится печать конфессионализма; ученые протестанты подчиняются предвзятым взглядам и предпосылкам, давно укоренившимся в протестантской психике. Об этом наиболее свидетельствует ложное понимание ими эпохи Константина Великого; отсюда у них идет и предвзятое истолкование письменных источников первого периода истории Церкви. Было бы большой ошибкой признать наличие в настоящее время единой во всем христианстве объективной историко-богословской науки во всех ее разветвлениях. Это значило бы принять во многих случаях такую трактовку истории христианства, какая идет в разрез с историческим преданием Церкви и с православным мировоззрением и ведет к подрыву догматов православной веры. Большим соблазном был бы такой “богословский экуменизм”.

Перед нами труд прот. А. Шмемана: “Введение в литургическое богословие”, Париж, издание УМСА 1961 года. Книга представляет собой “введение” к задуманному автором особому курсу литургического богословия. В ней указываются основания и побуждения к созданию предположенной новой системы богословия, а затем дается историческая схема развития православного богослужебного Устава, или Типикона. Характер научного исследования имеет именно эта вторая, историческая часть.

Автор смотрит на данную свою книгу, как на начальный этап создания отрасли православной богословской науки — “Литургического богословия” и ставит перед ней, а следовательно и перед собой, исключительно ответственную задачу: “стоять на страже чистоты богослужения”, “охранять его от засорения, искажения и извращения” (стр. 10), быть руководством к “пересмотру необъятного литургического материала, содержащегося в Минеях и Октоихах” (почему-то последнее слово во множественном числе; стр. 45). Рядом с этим назначением, касающимся богослужения, есть другое, касающееся богословия: историко-литургическое построение богословия должно быть пробным камнем при определении достоинств и недостатков нашего обычного т.н. школьного богословия. Автор пишет: нужно “историческим путем искать и найти ключ к литургическому богословию;

нужно восстановить этим путем затемненное экклезиологическое соборное сознание Церкви” (стр. 246). Перспективы чрезвычайно важные, ответственность огромная, требующая абсолютной православности при построении данной науки, чтобы она действительно могла “стоять на страже” как богослужения, так и богословия.

“Введение в литургическое богословие” в своей основной части — в истории Типикона — написано, главным образом, по западным научным исследованиям на французском, английском и немецком языках и частично по русским источникам. Автор убежден, что ему удалось, как сам он выражается, “избежать западного плена” при пользовании неправославными источниками (стр. 23). Он отталкивается от крайних утверждений протестантских историков. Он пишет: “мы категорически отвергаем понимание константиновского мира (т. е. эпохи Константина Великого), как “псевдо-победы” христианства, обернувшейся на деле поражением его” (стр. 127). Однако, конечно, подобных утверждений недостаточно, если речь идет о предмете, имеющем такое ответственное назначение, как было указано. Вот почему, невзирая на научный багаж в книге, минуя конструктивные стороны труда, считаем своим долгом остановить внимание на содержании книги в одном отношении: избежал ли автор действительно западного плена? По многим данным, он его не избежал.

Исследуя главные этапы развития богослужебного Устава, или Типикона, автор смотрит на него, как на обычное историческое явление, создавшееся в результате влияния сменявшихся исторических условий. Он пишет: “Православные склонны обычно “абсолютизировать” историю богослужения, считать ее целиком и во всех подробностях чуть ли не богоначертанной и провиденциальной” (стр. 107). Такой взгляд автор отрицает. Он не видит “ценности принципов” окончательного оформления Устава, во всяком случае признает их сомнительными (стр. 238). Он отрицает или даже порицает “слепую абсолютизацию Устава”, в то время как она на практике соединяется, по его наблюдению, с фактическим его нарушением на каждом шагу. Он признает “реставрацию Устава безнадежной” (стр. 239), богословский смысл служб суточного круга находит “затемненным вторичными пластами Устава” (стр. 240), которые легли на богослужение с IV века. Экклезиологический ключ к пониманию Устава, по выражению автора, утерян, и остается историческим путем искать и найти ключ к литургическому богословию. Такой взгляд на Устав нов для нас. Для нас — Типикон, в том виде как он сложился к нашему времени в его основных двух редакциях, есть осуществленная идея христианского богослужения; богослужение первого века было зерном, выросшим в нынешнем его виде в совершенный возраст, когда оно приняло законченную форму. Имеем в виду, конечно, не содержание служб, не самые песнопения и молитвословия, нередко носящие отпечаток писательского стиля эпохи, сменявшиеся одни другими, а саму систему богослужения, его строй, его “чин”, согласованность, стройность, выдержанность принципов и полноту славы Бога и общения с Небесной Церковью, с одной стороны, а с другой стороны, полноту выражения человеческой души — от пасхальных гимнов до великопостного оплакивания нравственных падений. Нынешний богослужебный Устав был уже заключен в идее первохристианского богослужения так же, как в зерне растения заключены уже формы будущего развития растения до момента, когда оно станет приносить полные плоды, или как в зачаточном организме живого существа уже таится его будущий образ. Конечно, было место и случайностям и побочным обстоятельствам. Как в жизни природы необходимо бывает учитывать побочные влияния на развитие организма и ту борьбу, какую ведет жизненное начало организма с ними за свое осуществление и за свое направление, — так следует смотреть и на историю богослужебного Устава. Как при росте организма наблюдаем неравномерность развития его отдельных частей, так это было естественным и в истории богослужения. Для чужого глаза, для неправославного Запада, то обстоятельство, что Устав наш принял статическую форму, представляется заостенением, окаменением; а для нас в этом выражается законченность роста, достижение возможной полноты и законченности: такую

же законченность форм развития наблюдаем в церковной восточной иконописи, в церковной архитектуре, во внутреннем виде лучших храмов, в традиционных мелодиях церковного пения; дальнейшие попытки развития в этих областях так часто приводят к “декадансу”, ведут не вверх, а вниз. Можно сделать только один вывод: что мы ближе к концу истории, чем к началу... Конечно, как в других областях истории Церкви, так и в этой нам должно видеть судьбы, Богом начертанные, провиденциальность, а не одну логику причин и следствий.

Автор “Введения в литургическое богословие” подходит к истории Типикона с другой точки зрения: ее мы назовем прагматической. В его изложении основной, апостольский, первохристианский строй богослужения покрыт рядом пластов, ложившихся один на другой и частично вытеснявших друг друга. Пласты эти: “мистериальное” богослужение, возникшее не без косвенного влияния языческих мистерий в IV веке, потом — богослужебный строй пустынно-монашеского монашества, и наконец окончательная обработка всего богослужебного строя, данная монашеством, вошедшим в мир. Научная схема у автора книги такова: “тезис” крайнего вовлечения христианства с его богослужением в “мир” в константиновскую эпоху вызывает “антитезис” монашеского отталкивания от новых форм “литургического благочестия”, и этот процесс заканчивается “синтезом” византийского периода. Одиноко и без аргументации стоит в характеристике бурной константиновской эпохи фраза: “но все имеет зародыш в предыдущую эпоху” (с. 110). Автор отдает дань методу, целиком господствующему в современной науке: он, оставляя в стороне идею благодатного осенения, мысль о святости созидателей богослужебного строя, ограничивается голой цепью причин и следствий. Так позитивизм вторгается ныне в христианскую науку, в область истории Церкви во всех ее разветвлениях. Но если позитивный метод признан, как научно-рабочий принцип в науке, в науках естественных, то его никак нельзя приложить к живой религии, а значит, и ко всем областям жизни христианства и Церкви, поскольку мы остаемся верующими. И когда автор в одном месте замечает о названной эпохе: “свою свободу Церковь пережила как провиденциальный акт для приведения ко Христу людей, сидевших во тьме и сени смертной” (с. 128), то хочется спросить: почему же он не солидаризуется с Церковью в признании провиденциальности?

Нам говорят: Устав не исполняется, да потерян и богословский ключ к нему. Ответим. Трудность полного осуществления Устава вытекает из общего максимализма, присущего вообще христианству в его православном понимании, будут ли это нравственные требования Евангелия, строгость ли канонов Церкви, область ли воздержания-аскетизма, область ли молитвы и богослужения, опирающихся на заповедь: “непрестанно молитесь”. Только в монастырях богослужение приближается, и то лишь относительно, к совершенной норме. Жизнь же среди мира и сам приходской уклад обуславливают неизбежное снижение норм, и поэтому приходской строй не может быть выражением православного образца-идеала в сфере богослужения. Но и о приходской практике все-таки нельзя сказать, что она представляет собой “искажение” богословского смысла и богослужебных принципов: даже и при самых “непозволительных” сокращениях богослужение все-таки сохраняет большое содержание, высоту и не теряет своей доли ценности; “непозволительны” же такие сокращения потому, что они свидетельствуют о нашем самоугождении, о лени, о небрежении к молитвенному долгу. В особенности, нельзя судить об объективной ценности богослужебного Устава по зарубежной приходской практике; нельзя по ней делать вывод и о полной потере понимания духа Устава.

Перейдем, однако, к более существенным вопросам.

Мы все знаем, какой огромный сдвиг в положении Церкви произошел с объявления свободы Церкви Константином Великим в начале IV века. Этот внешний акт всесторонне отразился и на внутренней жизни Церкви. Была ли здесь ломка во внутреннем укладе жизни Церкви или было развитие? Знаем, что по иному отвечает на этот вопрос самосознание Православной Церкви, по иному ответил протестантизм. Освещению этого вопроса в сущ-

ности отдана вся главная часть книги о. А. Шмемана. Эпоха Константина Великого и после-константиновская характеризуется у автора, как эпоха глубокого “перерождения литургического благочестия”. Таким образом, автор видит в Церкви этой эпохи не новые формы выражения благочестия, вытекающие из широты и свободы христианского духа, в согласии со словами апостола: “где Дух Господень, там и свобода”, — а именно, перерождение восприятия богослужения и отклонение от первохристианских литургических духа и форм: точка зрения, издавна навеянная предрассудками Лютеровой реформации. В этом смысле — “перерождения литургического благочестия” — идет освещение истории строя нашего богослужения.

К слову сказать, трудно примириться и со второй частью приведенного выражения, с термином “литургическое благочестие”. По обычному словоупотреблению, благочестие есть вера, надежда и любовь христианские, независимо от форм их выражения. Такое понятие внушено нам Священным Писанием, которое различает только благочестие подлинное (“благочестие на все полезно”, I Тим. 4, 8) и ложное, или пустое (Иак. 1, 6; II Тим. 3, 5). Благочестие выражается в молитве, в богослужении, и формы выражения его разнообразятся в зависимости от условий: в храме ли, дома ли, в заключении ли или в катакомбных условиях. Но едва ли нам, православным, нужен специальный термин: литургическое благочестия или “храмового благочестия”, как будто я в храме благочестив по иному, чем дома, и как будто существуют два типа религиозности: “религиозность веры” и “религиозность культа”. Как язык святоотеческий, так и язык богословский всегда обходился без этого понятия. И потому новое, чуждое нам, представление об особом литургическом благочестии внушает автор книги, когда пишет: “В глубоком перерождении литургического благочестия, а не в новых формах культа, сколь бы они ни были разительны с первого взгляда, и следует, нам кажется, видеть основную перемену, вызванную в богослуженной жизни Церкви константиновским миром” (стр. 115); — и в другом месте: “Внимание переносится с живой Церкви на храм, бывший до того простым местом собраний... Теперь храм — святилище, место обитания священного... Это начало храмового благочестия” (стр. 132). Свобода Церкви при Константине создает, пишет автор, “новую религиозность, новый коэффициент, новое литургическое благочестие” (стр. 113), “мистериальное благочестие”. В оперировании такими терминами чувствуется у автора нечто большее, чем замена одной терминологии другой, более современной, и нечто чуждое православному сознанию. Указанная основная точка зрения резко отразилась в книге в проводимом здесь взгляде на таинства, иерархию и почитание святых.

Таинства и освятительный элемент священнодействий. Автор книги проводит мысль, что идея “освящения”, идея “таинств” и вообще освятительной силы священнодействий чужда древней Церкви и возникла лишь в по-константиновскую эпоху. Хотя автор отрицает прямое заимствование идеи “мистерий-сакраментов-таинств” от языческих мистерий, однако признает “мистериальность-сакрализацию” в богослужении новым элементом “напластования” в названную эпоху. “Само слово тайна-таинство, — говорит он, — первоначально в христианстве не имело того смысла, какой придан ему впоследствии, смысла мистериального; в новозаветных Писаниях оно употребляется только в единственном числе и в общем значении домостроительства нашего спасения: слово “таинство” (mysterion) у Павла и в раннем христианстве означало всегда все дело Христово, все спасение” (стр. 198, ссылка на труд Даниэлу), так что применение этого слова даже к отдельным сторонам Христова дела принадлежит последующей эпохе. Напрасна, однако, ссылка автора относительно слова “тайна” на западного ученого, если у апостола Павла читаем точные слова: “каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих” (греч.: *mysterion*, множ. ч.). Апостолы были строителями таин, и это апостольское домостроительство выражалось, так сказать, в конкретном осуществлении, в служении домостроительству Божию: а) в призывной проповеди, б) в присоединении к Церкви через крещение, в) в низведении Духа Святого через руковоложение, г) в укреплении единения

верующих со Христом в таинстве Евхаристии, д) в дальнейшем углублении их в тайны Царствия Божия, о чем говорит тот же апостол: “мудрость же мы проповедуем между совершенными, ...но проповедуем премудрость Божию тайную, сокровенную” (I Кор. 2, 6-7). Таким образом, деятельность апостолов была полна элементов таинственных — *mysterion*.

Базируясь на готовых выводах западных исследований в своих суждениях о древней Церкви, автор оставляет без внимания прямые свидетельства апостольских Писаний, хотя они имеют первостепенное значение памятников жизни первохристианской Церкви. Новозаветные Писания прямо говорят об “освящении”, освящении словом Божиим и молитвой. “Ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою” (I Тим. 4, 4—5). “Вы омылись, освятились, оправдались” — говорится о крещении (I Кор. 6, 11). Само выражение: “Чаша благословения” (I Кор. 10, 16) есть свидетельство освящения через благословение. Апостольское руковождение нельзя иначе понимать, как только освящение.

Особое место в книге занимает истолкование таинства Евхаристии. Автор проводит мысль, что в ранней Церкви Евхаристия имела совсем иной смысл, чем какой она получила впоследствии. Евхаристия была выражением экклезиологического соборного единения верующих, то была радостная трапеза Господня, и весь смысл ее был обращен в будущее, в эсхатологию, поэтому она представляла собой “богослужение вне времени”, не связанное с историей, с воспоминаниями, богослужение эсхатологическое, чем она резко отличалась от простых видов богослужения, называемых в книге “богослужением времени”. В IV же веке, говорят нам, произошло резкое перерождение первоначального характера Евхаристии. Ей дано было “освятительно-индивидуальное” понимание, и это было результатом двух напластований: сначала мистериального, потом — монашеско-аскетического.

Вопреки утверждениям этой историко-литургической школы, индивидуально-освятительное значение таинства Евхаристии, т.е. значение не только соединения верующих между собой, но прежде всего единения каждого верующего со Христом через вкушение Его Тела и Крови, совершенно определенно выражено апостолом в X—XI главах I-го послания к Коринфянам: “Кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет от чаши сей. Ибо кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и не мало умирает”. В этих наставлениях апостола речь идет об индивидуальном принятии святых Таин и об индивидуальной ответственности. И если осуждается недостойно принятие их, то ясно, что, по апостолу, достойное принятие их совершает индивидуальное освящение. Совершенно ясно, что апостол понимает Евхаристию как таинство: “Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?” Как можно сказать, что идеи “таинства” не было в апостольское время в Церкви?

Проводя идею полной “вневременности” Евхаристии в ранней Церкви, о. А. Шмеман считает нарушением традиции соединение с нею исторических евангельских воспоминаний. Он пишет: “В ранней Евхаристии отсутствует тема ритуального изображения жизни Христа и Его жертвы, тема, которая появится позднее... одновременно и под влиянием определенного богословия и как исходный пункт нового богословия... Воспоминание Христа, ею творимое (“сие творите в Мое воспоминание”), есть утверждение Его “парусии”, Его присутствия, актуализация Его царства... Можно не преувеличивая сказать, что ранняя Церковь сознательно и открыто противопоставляет себя мистериальной религиозности и свое богослужение культам мистерий” (стр. 127).

Несмотря на всю категоричность истолкования автором слов: “сие творите в Мое воспоминание”, он находится в противоречии с указаниями новозаветных Писаний. Апостол прямо говорит: “Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет” (I Кор. 11, 26). Значит, до самого второго пришествия

Господня Евхаристия будет соединяться с воспоминанием крестной смерти Христовой. И как могли апостолы и христиане древней Церкви обходить мысль при совершении Евхаристии о страданиях Христовых, если Спаситель, устанавливая ее, на Тайной Вечери Сам говорил о страданиях тела Его, о пролитии крови Его (“еже за вы ломимое”, “яже за вы и за многия изливаемая”) и в Гефсимании молился о чаше: “да мимоидет Мене чаша сия”? Как могли они не предварять радостной мысли о воскресении и славе Господа мыслью о Его кресте и смерти? Никогда не забывать о Кресте призывают нас и Христос и апостолы.

О позднейшем совершении Евхаристии о. А. Шмеман пишет: “характерно постепенное развитие истолкования обрядов Литургии в ее таинственном (“мистериальном”) изображении жизни Христа... Это — замена эклизиологического восприятия Евхаристии изобразительно-символическим, и она всего очевиднее выражает мистериальное перерождение литургического благочестия. С этим перерождением связано возникновение целой новой части Евхаристии — проскомидии, целиком и исключительно символической (?) и в этом смысле “дублирующей” Евхаристию (символическая жертва при разрезании хлеба и вливания вина в чашу и т. д.). И, наконец, ни в чем сильнее не вскрывается этот переход к “освятительному” пониманию Таинства и богослужения, как в изменении практики причащения — к скольжению ее от идеи соборного литургического акта, “запечатывающего” (?) Евхаристическое предложение хлеба, к идеи акта индивидуального, освятительного, имеющего отношение к личному благочестию, а не к эклизиологическому статусу причащающегося. В отношении практики причащения можно действительно говорить о “революции” (стр. 147).

Приведенное рассуждение вызывает новый ряд возражений. а) Проскомидия есть “приготовление”; как же быть без приготовления? Любая обычная трапеза не может обойтись без приготовления. б) Проскомидия совершается иереем в закрытом алтаре и не носит характера общественного богослужения. в) На что должна быть направлена мысль иерея при проскомидии, как не на воспоминание о распятии Спасителя? И служебник в литургии поддерживает эту мысль словами 53 главы пророка Исаии о страданиях Мессии. г) В этих воспоминаниях проскомидия не дублирует литургию верных. Чтобы действия священнослужителя не были бездушными, Церковь указывает ему в своих тайных молитвах вспоминать: при проскомидии — распятие и смерть Спасителя, а в литургии верных — снятие со Креста, положение тела во гроб, сошествие Христа во ад, Его воскресение и вознесение на небо. Эти воспоминания — не “изображение” и не символика. Что касается символика, то в самом богослужении она занимает очень скромное место (не говорим здесь о церковных писателях, истолкователях богослужения): ведь богослужение состоит из разнообразных молитвословий; символика их не касается, и имеет отношение только к некоторым действиям священнослужителей; да и эти действия имеют прежде всего реальное назначение, и к ним лишь дополнительно придается символический смысл. д) Замена древнего образа причащения из чаши современным причащением мирян есть замена одной формы причащения другой, не изменяющая сущности таинства. Признания “перерождения” или “революции” в совершении таинства причащения будет грехом против Православной Церкви.

Иерархия и таинство священства.

Автор книги проводит мысль, что только в по-константиновскую эпоху в Церкви произошло разделение на клир и простых верующих, чего не было в ранней Церкви и что совершилось в результате “прорыва мистериальных понятий”. Переродилась, говорит он, сама идея “собрания Церкви”: “ударение переносится в Византийскую эпоху на духовенство, как на таиносовершителей” (146). “Ранняя Церковь жила сознанием народа Божьего, царского священства, избрания, но не применяла принципа посвящения ни к вступлению в Церковь, ни тем более к поставлению на разные иерархические степени” (!). С IV века проводится “идея освящения”, т.е. посвящения в чины иерархии. Теперь крещенные, “по-

священные”, оказываются еще не посвященными для таин-таинств; “теперь подлинной мистерией посвящения стало не крещение, а таинство поставления”. “Кульм отделился от непосвященных не только психологически, но и по внешней организации: его местом стал алтарь, святилище, а доступ в святилище закрылся для непосвященных” (149); разделение было усилено постепенным возведением иконостаса. “Мистерия предполагает теургов, посвященных совершителей; сакрализация клира повела в свою очередь к “обмирщению” лаиков”. Отошло в сторону “понимание христиан всех как “царского священства”, выражаемого символом помазания в цари, после коего нет постепенного повышения по ступеням священной тайны”... Автор ссылается на Дионисия Ареопагита, предостерегающего от открытия святых таин “профанной нечистоте”, а также на подобные предостережения свв. Кирилла Иерусалимского и Василия Великого.

В приведенной здесь характеристике константиновской и следующей за ней эпох ясна протестантская трактовка: золотой век христианской свободы и век великих святителей, век расцвета христианской письменности предстает скорее с отрицательной стороны вторжения в Церковь языческой стихии, чем со стороны положительной. Но разве когда-нибудь в Церкви простые верующие получали порицательное название “профанов”? Из Огласительных слов св. Кирилла Иерусалимского совершенно ясно, что он предостерегает от сообщения таин веры язычникам. О том же пишет и св. Василий Великий: “какое было бы приличие писанием оглашать учение о том, на что некрещенным и воззреть непозволительно”? (О Святом Духе, глава 27). Неужели нам нужно приводить многочисленные свидетельства в словах Самого Господа и в писаниях апостолов о разделении на пастырей и “стадо”, предупреждения пастырям об их долге, их ответственности, их обязанности дать отчет за вверенные им души, строгие предостережения ангелам церковей, запечатленные в Апокалипсисе? Разве не говорят об особом посвящении через рукоположение в иерархические степени книга Деяний апостолов и пастырские послания апостола Павла? Автор книги признает, что закрытый алтарь отделил клир от верующих. Но он дает неправильное представление об алтаре. Нужно знать, что алтарь и его престол в Православной Церкви служат только для принесения безкровной Жертвы на литургии. Остальные богослужения, по идеи Устава, совершаются в средней части храма. Показателем этого является епископское богослужение. Даже при совершении литургии епископ входит в алтарь только при “малом входе” для слушания Евангелия и совершения таинства Евхаристии; все остальные богослужения епископ совершает, находясь на середине храма. Ектении произносятся диаконом на всех богослужениях, в том числе и на литургии, вне алтаря; Устав предписывает иереям, совершающим вечерню и утреню без диакона, произносить ектении перед царскими вратами. Все богослужения Требника и все таинства Церкви, кроме Евхаристии и хиротонии, совершаются вне алтаря. Тольк о ради усиления торжественности служб на праздничных вечернях и утренях принято на краткое время открывать врата алтаря, и то только собственно для выходов священнослужителей на торжественные моменты на середину церкви, так что обратные входы в алтарь обозначают заключение торжественной части богослужения; такой же характер имеют и выходы для отпуска. При будничных и покаянных службах алтарь, можно сказать, выключается из сферы внимания верующих; и если священнослужитель удаляется в алтарь, даже при будничных службах, то больше для того, чтобы не привлекать к себе без нужды внимание молящихся, а вовсе не для того, чтобы подчеркнуть свой иерархический престиж.

Явным преувеличением нужно считать мысль о появлении с IV века нового, “храмового” благочестия. Христиане, от первых дней Церкви воспитанные на образах не только Нового Завета, но и Ветхого Завета, особенно Псалтири, не могли быть совершенно лишены чувства особого уважения к местам молитвы (“желает и скончается душа моя во дворы Господни”...; “блажени живущии в доме Твоем”...; “Возвеселихся о рекших мне: в дом Господень пойдем”...). Они имели пример в Самом Спасителе, называвшем иерусалимский храм: “Дом Отца Моего”; имели наставление апостола: “если кто разорит храм Бо-

жий, того покарает Бог” (I Кор. 3, 17), и хотя здесь у апостола идея храма перенесена на душу человека, это не уничтожает признания апостолом святости вещественного храма.

Призывание и прославление святых.

Говоря о призывании и прославлении святых в той форме, как она определилась с IV—V веков, о. А. Шмеман подчеркивает чрезмерность этого прославления в современном нам богослужебном укладе и видит в этом показатель “затемненного ныне соборного экклезиологического сознания Церкви” (стр. 246). Но не в том ли дело, что он не входит в католическую полноту православного представления о Церкви?

Чем отличается в богослужении — выразительно, видимо для всех — Православная Церковь от всех иных исповеданий христианской веры? Отличается общением с Небесной Церковью. В этом наше преимущество, наше первородство, наша слава; постоянная память о Небесной Церкви — наша руководящая звезда в трудных обстоятельствах; нас укрепляет сознание, что мы окружены сонмами невидимых утешителей, сострадателей, защитников, руководителей, образцов святости, от близости которых мы сами можем получить благоухание. “Мужайся, Христова Церковь и державствуй все борющимися: Христовы бо друзи и предстоящи о тебе пекутся, и отстоящи якоже доблии, Емуже совершаеши благодарственная” (из канона св. мученику Феодору Тирону). Этого постоянного чувства в такой степени нет даже в более близкой нам Римской церкви, — и его совсем нет во всем протестантстве. Но как полно и как постоянно напоминает нам об этом общении небесных и земных содержание всего нашего богослужения, как раз тот материал, на котором о. А. Шмеман намерен строить свою систему “литургического богословия”! Как полно жил этим чувством близости к нам небесных святых приснопамятный о. Иоанн Кронштадтский!

Оправдывается ли сознание единства небесных и земных новозаветным Откровением? Оправдывается в совершенной степени. Общее незыблемое основание находится в словах Спасителя: “Бог не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы”. Нам заповедуется апостолами “помянуть наставников наших, от которых мы научены слову Божию, и взирая на кончину их жизни, подражать вере их” (Евр. 13, 7). Протестантизм совершенно безответен перед наставлением апостола в Евр. 12, 22—23, где сказано, что христиане вошли в тесное общение с Господом Иисусом Христом и с Небесной Церковью ангелов и праведников достигших совершенства во Христе. И что для нас нужнее и важнее: стремиться ли к экуменическому общению и единению с инакомыслящими, в своем инакомыслии остающимися, или сохранять католическое общение духа с теми учителями веры, светильниками веры, которые своей жизнью и своей смертью доказали верность Христу и Его Церкви и вошли в еще более полное единение с ее Главой?

Послушаем, как воспринимается эта сторона жизни Церкви о. А. Шмеманом.

Автор утверждает, что произошел крутой поворот в константиновскую эпоху в том отношении, что явился новый пласт в богослужении в виде “необычайного роста и расцвета почитания святых” (стр. 209). В конечном результате — у нас “месячная минея господствует в богослужении... На это буквальное “затопление” богослужения месяцесловом уже давно обращено внимание историков литургии” (стр. 109).

Заметим по поводу этого утверждения о мнимом “затоплении” богослужения следующее. Исполнение будничных вечерни и утрени требует не меньше трех часов; а простая служба святому помещается на четырех страницах Минеи, занимая только небольшую часть богослужения. В остальных службах суточного круга (часы, повечерие, полунощница) память святых ограничивается кондаком, иногда тропарем и кондаком или не выступает совсем; мало места занимает в великопостных службах. Если же богослужебный день удлиняется полиелейной службой святому, то зато он приобретает тот “мажорный тон”, в умалении которого автор книги укоряет современный Типикон.

Продолжим данную в книге характеристику прославления святых. Автор пишет: “В самом общем смысле перемену эту можно определить так: с сакраментально-

эсхатологического “ударение” перешло в этом культе на освятительный и ходатайственный смысл почитания святых. Останки святого, а затем и предметы, принадлежащие ему или бывшие в соприкосновении с его телом, стали восприниматься как священные предметы, имеющие способность сообщать свою силу прикасающимся к ним... Ранняя Церковь окружает останки мучеников большим почетом, — но ниоткуда не видно, пишет О. Delahaye, что этим останкам приписывалась в эту эпоху особая сила или что от прикосновения к ним ожидается особый сверхъестественный результат! К концу же четвертого века многочисленные свидетельства показывают, что в глазах верующих некая особая сила истекает из самих останков (ссылка на книгу О. Delahaye). Этой верой в значительной мере объясняются характерные для новой эпохи факты обретения мощей, а также и дробления, перенесения и все развитие почитания “вторичных святынь” — то есть разных предметов, благодаря своему прикосновению к мощам становящихся в свою очередь источником освятительной силы (заметим: под пером православного писателя эти описания отдают особенной примитивизацией и неблагочестивостью — прот. М.П.). С другой стороны, — продолжает автор, — развивается и ходатайственный характер культа святых. И опять таки, он укоренен в предании ранней Церкви — в которой молитвы, обращенные к усопшим членам Церкви, были очень распространены, о чем свидетельствуют надписи катакомб. Но между этой ранней практикой и той, которая развивается постепенно, начиная с IV века, есть существенная разница. Первоначальное призывание усопших укоренено в вере в “общение святых” — молитвы обращены к любому усопшему, а не специально мученику... Но очень существенная перемена происходит тогда, когда это призывание усопших сужается и начинает совершаться только по отношению к определенной категории усопших (заметим: выходит по логике автора, что если мы будем обращаться со словами: молись о нас — к усопшим членам Церкви независимо, были ли они благочестивыми по своей вере и жизни или были христианами только по имени, то это вполне соответствует духу Церкви; а если к тем, кто всей своей подвижнической жизнью или мученической смертью засвидетельствовал свою веру, то это уже снижение духа Церкви — прот. М.П.). С IV века, — продолжаем выдержку из книги, — в Церкви возникает сначала бытовое, практическое, а затем уже и теоретическое, богословское, восприятие святых, как особых ходатаев пред Богом, как посредников между людьми и Богом. (Совершенно протестантский подход, неожиданный у православного богослова. Достаточно прочесть у апостола Павла, как он просит тех, кому пишет, быть ходатаями за него и посредниками перед Богом, чтобы он был возвращен к ним из заключения и чтобы мог посетить их; у апостола Иакова: “много может молитва праведного”; в книге Иова: “пусть Иов помолится о вас” — прот. М.П.)... В этом, — продолжает автор, — ходатайственном восприятии меняется первоначальный христоцентрический смысл почитания святых. В раннем предании мученик или святой есть, превыше всего и прежде всего, свидетель новой жизни и поэтому образ Христа”... Чтение мученических актов в первохристианской Церкви имело целью “показать присутствие и действие Христа в мученике, то есть присутствие в нем “новой жизни”, а не в том, чтобы прославить святого... Но в новом ходатайственном восприятии святого центр тяжести перемещается. Святой есть ходатай и помощник... чествование святых включается в категорию праздника”, с целью “приобщить верующих священной силе данного святого, его особой благодати... Святой присутствует и как бы является в своих мощах или иконе, и смысл его празднования в том, чтобы через восхваление его и прикосновение к нему получить освящение (?), что и составляет, как мы знаем, главное содержание мистериального литургического благочестия”.

Неблагоприятна и литературная оценка автором книги литургического материала, относящегося к почитанию святых. Читаем: “Известно, какую роль в развитии христианской агиографии сыграла усвоенная ею форма панегириков... Именно эта условная риторическая форма торжественного восхваления и определила почти целиком литургические тексты, относящиеся к почитанию святых. В наших Минеях не может не поразить риторич-

ность и, главное, “безличность” бесчисленных последований святым, причем черты эти сохраняются даже и тогда, когда жизнь святого хорошо известна и могла бы дать богатейший материал для вдохновенной “дидактики”. Если жития святых рассчитаны, главным образом, на то, чтобы поразить воображение читателя чудесами, ужасами и т. д., то материал литургический состоит почти исключительно из восхвалений и просьб” (стр. 213—216).

Полагаем, что нет надобности детально разбирать весь этот длинный ряд утверждений автора, так часто утрирующий формы нашего почитания святых. Нас удивляет, что православный автор становится в линию неправославных обозревателей православного благочестия, неспособных проникнуть в чуждую им психологию. Сделаем лишь краткие замечания. Чествование святых включается в категорию праздников потому, что в святых прославляется Христос, о чем постоянно и ясно говорится в песнопениях и в других обращениях к ним; ибо святыми исполнен завет апостола: “да вселится в вас Христос”. Прикасаемся мы к иконе святого или к мощам руководимые не расчетом получить освящение от них, или некую силу, особую благодать, а естественным желанием выразить действием свое почитание, свою любовь к святому.

Впрочем, дыхание святости, благодатности мы воспринимаем в разнообразных формах: все вещественное, напоминающее нам о священной сфере, все, что отвлекает наше сознание хотя бы на момент от суеты мира и направляет к мысли о назначении нашей души и благотворно действует на нее, на наш нравственный строй, будет ли то икона, антидор, освященная вода, частица мощей, часть облачения, принадлежавшего святому, благословение крестным знаменем — все это для нас священно, ибо, как видим на опыте, способно благоговейно настраивать и будить душу. И для такого отношения к осязаемым предметам мы имеем прямое оправдание в Священном Писании, в сказании о кровоточивой, прикоснувшейся к одежде Спасителя, о целительном действии частей одежды апостола Павла и даже тени апостола Петра.

Причина кажущейся трафаретности в церковно-песенном творчестве, в частности, в гимнах святым кроется не в умственной бедности и не в духовной элементарности песнотворцев. Мы видим, что во всех областях церковного дела господствует канон — образец: и в церковных напевах (самоподобны и подобны), и в построении песнопений, и в иконописи. В песнопениях характерна типизация, соответствующая принадлежности святого к определенному сонму: святителей, преподобных и др. Но при ней есть всегда элемент индивидуализации, так что нельзя сказать о безличности образов святых. Очевидно, Церковь имеет достаточные психологические мотивы для такого изображения.

Что касается просьб к святым, то они почти исключительно имеют предметом их молитвы о нашем спасении.

Предосудительно ли это? Понижение ли здесь духа церковного? Так молился о своих духовных чадах апостол Павел: “Молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла”; “о сем то и молимся, о вашем совершенстве”. Если в молитвах, особенно на молебнах, просим об охране от общественных бедствий и об общественных нуждах, то и это естественно; да эти молебны и не входят в состав Типикона.

Закончим наш обзор вопросом второстепенного значения, а именно, о церковных праздниках, как они представлены в книге. Автор соглашается с западным историком-литургистом, что для древних христиан не было различия между церковными праздниками и буднями, и говорит словами этого историка: “крещение вводит в единый праздник — в вечную Пасху, в день восьмой... Праздников нет, ибо все стало праздником” (стр. 197). Но с началом мистериальной эпохи это чувство теряется. Праздники умножаются, с ними умножаются и будни (как раз то по Типикону и нет “будней”, так как ежедневно положен весь круг служб церковных), теряется связь с литургическим самосознанием ранней Церкви, вводится случайность в соединение праздников между собой и с “христианским годом” (стр. 208). Автор дает примеры. “Возникновение праздника Преображения Господня

6 августа не имеет другой причины, кроме той, что это дата освящения трех храмов на Фаворской горе”. Тогда как в древности, по утверждению автора, это воспоминание было связано с Пасхой, на что указывают и слова кондака: “да егда Тя узрят распинаема”... Даты Богородичных праздников, по словам автора, случайны. “Празднование Успения 15 августа восходит к освящению храма в честь Божией Матери между Вифлеемом и Иерусалимом, и таково же происхождение дат 8 сентября (Рождества Пресвятой Богородицы) и 21 ноября (Входа Ея в храм). Вне Богородичного цикла, по такому принципу возникает праздник Воздвижения Креста (связанный с освящением Гроба Господня) и Усекновение главы Иоанна Крестителя 29 августа (освящение храма Предтечи в бывшей Самарии-Севастии)” (стр. 202—203).

В этих справках автора характерный показатель доверия к западным выводам, вопреки, как мы полагаем, простому выводу из порядка церковно-богослужебного года. Церковный византийский год начинается 1 сентября. Первый праздник в году соответствует началу новозаветной истории — Рождество Пресвятой Богородицы; последний большой праздник церковного года в последнем его месяце — Успение Божией Матери. Это последовательно и логично. Праздник Преображения Господня приходится на начало августа, несомненно, потому, что чтение евангельских зачал приблизилось к этому времени к повествованию евангелиста Матфея о преображении Господнем, и воспоминание этого знаменательного евангельского события выделено в особый праздник. Что же касается слов в кондаке Преображения: “да егда Тя узрят распинаема”, то они соответствуют словам Господа, сказанным ученикам за шесть дней до преображения на горе и повторенным непосредственно после преображения: “с того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников и быть убиту и в третий день воскреснуть” (Мф. 16, 21; 17, 9, 22). Поэтому Церковь, согласно с Евангелием, за 6 дней до Преображения начинает пение катавасии “Крест начертав Моисей” (может быть, с этим связано и изнесение Креста 1 августа), а через 40 дней после праздника Преображения совершает воспоминание крестных страданий и смерти Господа в день Воздвижения Честнаго Креста Господня. И назначение времени этого праздника едва ли случайно: время это совпадает, как и у праздника Преображения, с приближением евангельского чтения на литургии о крестных страданиях и смерти Господа. Вот один из примеров, показывающих, что богослужебный уклад в Типиконе отличается последовательностью, гармоничностью и обоснованностью.

Если в церковном календаре представляется не соблюденной строгая последовательность евангельских событий, то это потому, что евангельские воспоминания охватывают много лет и в календаре они расположены как бы в виде спирали, охватывающей несколько лет: она вмещает в себе ряд девятимесячий (от зачатия до рождения св. Иоанна Предтечи, Богородицы, Спасителя), два евангельских сорокадневия и др.

Включительной части своей книги автор, не в полном согласии со всем сказанным им дотоле, готов стать ближе, казалось бы, к исторически-православной точке зрения, но тут же он ставит такие оговорки, что они почти затушевывают основное положение. Он говорит: “Византийский синтез должен быть признан развитием и раскрытием изначального “закона молитвы” Церкви, сколь сильны бы ни были в нем инородные (?) этой *lex orandi* и затемняющие ее элементы. Так, несмотря на сильное давление мистериальной психологии (?) — с одной стороны, аскетически-индивидуальной — с другой, — йдавление, сказавшееся больше всего в перерождении (?) литургического благочестия, Устав как таковой остался органически связан с тем “богослужением времени”, в котором, как мы старались показать, заключен был его первый, организующий принцип. Это богослужение времени, повторяем, затемнено и замутнено “вторичными пластами” (?) Устава, но оно, несомненно, остается основой его внутренней логики, принципом его внутреннего единства” (страница 240).

Таково резюме автора. Остается удовлетвориться немногим. Не хватало, чтобы наш Устав не сохранил и самого принципа богослужения христианского.

Мы слишком подробно остановились на книге о. А. Шмемана потому, что впереди, в будущем, будет дана православному читателю, основанная на представленных в этой книге взглядах, литургическая догматика. Но если основания так сомнительны, можем ли мы быть уверены, что будут здоровыми сделанные на них построения? Мы вовсе не отрицаем западной историко-литургической и богословской науки и ее объективных ценностей. Мы не можем вполне обойтись без нее. Мы признаем ее заслуги. Наше православное богословие не обходится без томов Миня, литургика без Гоара и т. д. Но мы не можем слепо довериться выводам западных историков Церкви. Если мы говорим о богослужении как члены Православной Церкви, нам должен быть присущ тот принцип в понимании истории нашего богослужения и его нынешнего status quo, каким живет сама Церковь. Этот принцип в корне расходится с западными протестантскими воззрениями. Если мы этого принципа не поняли, наши усилия должны быть направлены к тому, чтобы найти его, раскрыть его, понять его. Логика истории говорит нам, что в общественной жизни отклонения от прямого пути бывают следствием принципиальных идейных сдвигов. И если мы сохраним православный символ веры, если исповедуем, что стоим на правильной догматической дороге, мы не должны сомневаться, что безошибочны и верны как направление церковной жизни, так и тот уклад богослужебный, какие созданы на основе нашего православного исповедания веры. Мы не можем признать, что наше “литургическое благочестие” после ряда перерождений далеко, далеко ушло от духа апостольского времени. Если мы видим падение благочестия, непонимание богослужения, то причина этого лежит вне Церкви: она — в падении веры в массах, в падении нравственности, в потере церковного сознания. Там же, где сохраняется церковное сознание и благочестие, нет перерождения в понимании христианства. Мы воспринимаем Евангелие и Писания апостольские не в преломлении через какую-то особую призму, а в их непосредственном прямом смысле. И мы уверены, что наша общественная молитва совершается на тех же догматических и психологических основаниях, на каких она совершалась в апостольское и древнехристианское время, несмотря на различие богослужебных форм. Готов ли признать о. А. Шмеман, что характер его благочестия отличается от характера благочестия в древней Церкви?

Впервые опубликована в “Православном пути” за 1962 год