

Литургическая реформа: Дебаты

В. Жардин Грисбрук

Литургическое богословие и литургическая реформа: некоторые вопросы

Протопресвитер Александр Шмеман

Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа

В. Жардин Грисбрук

Литургическое богословие и литургическая реформа: некоторые вопросы

Комментарии Дома Ботта “О литургическом богословии” и “Краткий ответ” на них отца Александра Шмемана поднимают так много важных вопросов, что остается только надеяться, что диалог этих видных ученых-литургистов продолжится, и они еще не раз поделятся с нами своими мыслями по этому предмету¹. В особенности приятно читать расширенный вариант ответа о. Александра Шмемана на вопрос, поставленный Домом Боттом в последнем параграфе его комментариев.

“Задача литургического богословия, — пишет Дом Ботт, — заключается в том, чтобы вернуть наиболее важное и поставить второстепенное на свои места. Подразумевает ли это литургическую реформу? Именно этот путь был избран в случае с римской литургией. Возврат к основополагающим принципам привел к “чистке” и к новому творчеству. Было обнаружено, что жесткие формы перестали соответствовать как смыслу литургии, так и нуждам христианского народа. Возможно ли и подобное изменение византийской литургии и желательно ли оно? Я не могу дать компетентного ответа на этот вопрос. Здесь ситуация отличается от ситуации с римской литургией, где “рубрики” имеют абсолютную жесткость. Восточная церковь всегда сохраняла некоторую гибкость, хотя свобода византийского предстоятеля не беспредельна. Нуждается ли Восток в реформе? Настало ли для нее время? Колебания и сопротивление тут очень понятны. Римская реформа готовилась около половины столетия, но до сих пор можно поставить вопрос — не слишком ли быстро развивались события? Изменения были слишком внезапными, и эта мания экспериментаторства выливалась то здесь, то там в анархию. Понятно, что такой опыт питает колебания восточных. Незрелые и односторонние реформы могут принести больше вреда, чем пользы. И тем не менее — должна ли идея реформы быть окончательно отвергнута? Не должно ли литургическое богословие подготовить фундаментальные принципы такой реформы, которая уважала бы Предание и следовала бы ему? На этот вопрос отец Александр Шмеман может ответить более квалифицированно”.

“Что касается необходимости литургической “реформы” в Православной церкви, отвечает отец Александр Шмеман, то мне кажется, что эта идея должна быть проработана. Поскольку если что и было доказано лихорадочными реформами и изменениями на Западе, то только то, что сами по себе

¹ Оригинал опубликован в St. Vladimir's Theological Quarterly 13, 1969, стр. 212 — 217.

и сами в себе они не могут достичь того, что представляется их целью. Литургия — это живое предание, и здесь хирургическое вмешательство — метод неподходящий. Прежде всего нам нужно понимание этого предания, понимание “сущности” литургии. Это понимание, как только оно будет достигнуто, само приведет — органически — к необходимой чистке и изменениям, но все это произойдет без разрыва целостности, без какого-либо кризиса. Несмотря на глубоко укоренившееся общее представление, литургия всегда меняется, потому что она живет. Одно из различий между западным и восточным менталитетом заключается в западной вере в планирование и реформирование сверху. Да, конечно, наша литургия несет в себе много несущественных элементов, много “археологических” пережитков. Вместо того, чтобы осуждать их во имя литургической чистоты, мы должны постараться раскрыть *lex orandi*, который ни один из этих случайных элементов не смог затмить. Таким образом, настало время не для внешней реформы, но для богословия и благоговейного черпания вновь и вновь из вечных и неизменных источников литургического предания”.

Этому последнему параграфу, как мне показалось, не хватает той логики и прозрачности, которые как правило отличают все, что пишет отец Александр Шмеман. Я всецело согласен с тем, что “если что и было доказано лихорадочными изменениями на Западе, то только то, что сами по себе и сами в себе они не могут достичь того, что представляется их целью. Литургия — это живое предание, и здесь хирургическое вмешательство — метод неподходящий. Прежде всего нам нужно понимание этого предания, понимание “сущности” литургии. Но я не в состоянии проследить дальнейший ход его рассуждения.

Кем должно быть достигнуто это понимание литургического предания? Вероятно, всеми верными, равно клириками и мирянами. Какими средствами это должно быть достигнуто? Очевидно, через научение — духовное и интеллектуальное — тем меньшинством, которое уже просвещено или просвещается; т. е. теми учеными-литургистами, которые достигли понимания предания (или находятся в процессе его постижения), а впоследствии теми, кого они научат: “мы должны постараться раскрыть *lex orandi*, который ни один из этих случайных элементов не смог затмить”.

Не обнаружит ли сразу же каждый литургически образованный приходской священник, — а на практике в основном именно на таких священников ляжет эта задача — стараясь помочь своей пастве на этом пути, что эти “случайные составляющие” смогли “затмить” *lex orandi*? Если же они не смогли, то почему возникло такое непонимание, зачем нужно вновь раскрывать утерянный смысл?

Является ли сам *lex orandi* чем-то настолько слабым, что его понимание или непонимание целиком зависит от внешних по отношению к нему влияний? Если это так, то об “органическом” восстановлении правильного его понимания не может быть и речи: как еще может быть тогда достигнуто это понимание, если не посредством “внешней литургической реформы”? Если же это не так, то как это восстановление может быть достигнуто, если не через исправление того, что было искажено в самом *lex orandi*? И как тогда мы можем говорить о “неизменных источниках литургического предания”? Или же эти источники являются внешними по отношению к *lex orandi*, и если это так, то что же именно они из себя представляют, и как *lex orandi* с ними соотносится? Возможно ли восстановить истинное литургическое благочестие, не убрав из самой литургии те искажения, которые были внесены в нее из-за упадка этого благочестия во времена позднего Средневековья? Если нет, то “внешняя литургическая реформа” необходима уже совсем в другом смысле, не правда ли? Если же это возможно, то можем ли мы вообще после этого говорить о *lex*

orandi? Не будет ли это, пользуясь пронизательным выражением Дома Ботта, сведением самой литургии к случайному “протоколу общественных отношений с Богом”? Что есть “литургическое богословие” и “литургическое благочестие”, если не богословие и благочестие, основанные на литургии? И как они могут быть восстановлены или возрождены, если не через восстановление или возрождение полноты самой литургии? Конечно, эти два процесса идут рука об руку, но должно ли это движение быть обязательно двусторонним?

Возьмем простой пример. Предположим, приходской священник хочет привести своих прихожан к действительно пониманию значения “малого входа” — предмета, о котором о. Александр Шмеман так пронизательно и поучительно писал в других своих публикациях. Как же он (священник) может это сделать, не указывая на недостатки современной формы “малого входа” — не “осуждая их во имя литургической чистоты”? Как он может это сделать, не осознав и не призывая других осознать тот факт, что историческое развитие привело к такому затемнению *lex orandi*, что теперь он почти неразличим? И придя к подлинному и духовно значимому его пониманию, будет ли он и его паства удовлетворены, по-прежнему совершая богослужение в его бессмысленной упадочной форме?

Нет, очевидно нет, но они не должны ничего делать в поисках изменения, потому что это изменение произойдет не путем “внешней литургической реформы”, являющейся результатом “планирования и реформирования сверху”, но “органически”. “Понимание *lex orandi* приведет — “органически” — к необходимой чистке и изменениям, но все это произойдет без разрыва целостности, без какого-либо кризиса”.

Что именно это значит? Это звучит впечатляюще, но что это значит, что это будет означать на практике? Может ли изменение не быть изменением? Если же нет, то чем оно может быть, если не “разрывом целостности” в каком-то смысле и какой-то мере? Если же отец Александр Шмеман имеет в виду под “разрывом целостности” что-либо другое, то что именно? Имеет ли он в виду под литургической реформой реформу столь коренную по типу и столь большую по влиянию, что она приведет к полному перевороту *lex orandi*? Если да, то как он представляет себе осуществление этого? Имеет ли он в виду литургическую реформу, которую некоторые люди будут воспринимать как полный переворот? Если да, то почти неизбежно, что любая мера по осуществлению реформы где-то обязательно будет рассматриваться именно так. Не приведет ли это неминуемо к какому-то “кризису”, независимо от того — где, кем и каким образом эта реформа будет начата или осуществлена?

И где, кем и каким образом она может быть начата и осуществлена? Не путем “реформирования и планирования сверху”, но “органически”. Я еще раз спрашиваю, что же именно означает “органически”? Означает ли это, что однажды утром все прихожане проснувшись, обнаружат, что их понимание литургического предания за ночь созрело, и автоматически, без какого-либо рассуждения, ничего заранее не планируя, пойдут в церковь и будут совершать литургию абсолютно иначе чем, скажем, на прошлой неделе? Нужно ли для изменения литургии ждать, пока каждый отдельный член прихода придет к осознанию его необходимости? По-видимому нет, поскольку в таком случае ни этого, ни чего-либо похожего никогда не случится: подобная ситуация до предела невероятна. Но если ждать не нужно, то не будут ли такие изменения, произведенные по решению приходского священника и приходского совета, даже если это соответствует желаниям большинства прихожан, практически — и, безусловно, в глазах несогласных — в какой-то степени очевидно соответствовать “реформированию и планированию сверху”?

И опять же, чьей властью эти изменения могут быть осуществлены? Должны ли они быть сделаны в каждой церкви, священник и прихожане которой пришли к выводу, что для них это необходимо или желательно, без консультаций с какой-либо вышестоящей властью? Но это вызовет настоящую литургическую анархию. Это приведет также и к канонической анархии, которой и без того уже более, чем достаточно. Если такие изменения должны осуществляться без епископской и синодальной власти, то что же это за организм — Церковь? Но, может быть, напротив, они могут осуществляться только этой властью того или другого уровня? Тогда повторяются те же самые вопросы. Не проснется ли вся епархия, или митрополия, или даже вся автокефальная церковь однажды утром убежденной в необходимости изменений и, более того, с полным безотчетным согласием в том, какие именно изменения необходимы и как их осуществлять на практике? Нужно ли для этого ждать, пока каждый верный в пределах данной юрисдикции не будет убежден в их необходимости? Если ответ на этот вопрос “нет” — а утвердительный ответ представляется до смешного невероятным — тогда, по-видимому, изменения должны быть сделаны и их детали должны быть определены епископской и синодальной властью. Но ведь это подразумевает “планирование и реформирование сверху”, не так ли? Некоторые из тех, что “внизу”, непременно так или иначе с ними не согласятся: предполагать обратное — значит игнорировать человеческую природу.

Не определяется ли на самом деле позиция о. Александра Шмемана страхом, что реформа, как только ее отпустят, собьется с пути и приведет скорее к разрушению, чем к обновлению *lex orandi* и истинного литургического благочестия, основанного на нем? Это действительно приходит на ум в свете того, что он пишет о современных реформах в Римской католической церкви:

Несмотря на то, что литургическое движение, по крайней мере в своих лучших представителях, было ориентировано на возрождение тех начал подлинного предания христианской *leitourgia*, начал, которые были затемнены или даже совершенно утрачены в течение веков, то “литургическое благочестие”, которое стоит за современным “экспериментированием” и “анархией”, вдохновлено одновременно очень разнообразным и глубоко противоречащим Преданию рядом стремлений.

Это правильно, но это никоим образом не вся правда. Однако до какой степени это правда, почему это так? Почему такая ситуация возникла? Дом Ботт пишет: “Колебания и сопротивление тут очень понятны. Римская реформа готовилась около половины столетия, но до сих пор можно поставить вопрос — не слишком ли быстро развивались события.” Кому-то они действительно понятны, а кому-то нет. Кто-то может задать вопрос, не слишком ли медленно они развивались в течение столь долгого времени и не стало ли именно это решающим фактором в этой ситуации, не есть ли это действительная причина того, что “изменение было слишком внезапным, и эта мания экспериментаторства выливалась то здесь, то там в анархию”? Не является ли именно это реальной опасностью, которой о. Александр Шмеман должен страшиться? “Реформа в преемственности и уважении Предания”, основы которой заложили богословы и литургисты литургического движения, была так затянута, что теперь она смешалась и в некоторой степени исказилась “одновременно очень разнообразным и глубоко противоречащим Преданию рядом стремлений”, о которых говорит о. Александр Шмеман. Органическому импульсу живого предания — измениться в соответствии со своей собственной природой — был перекрыт кислород на столь длительный срок, что теперь изменения производятся под влиянием внешних факторов, которые этой природе не соответствуют. Если бы реформа, действительно следующая Преданию, была проведена ранее и если бы она обладала временем, чтобы принести плоды, то эти стремления, направленные против Предания, могли бы никогда не возникнуть, не говоря уже о том, чтобы достичь такой силы и власти. Не

является ли это тем важным и злободневным уроком, который Православная церковь должна извлечь из современного беспорядка в Римской католической церкви?

“Литургия, — говорит о. Александр Шмеман, — это живое предание, и хирургическое вмешательство здесь — метод неподходящий”. Так ли это? Хирургическое вмешательство всегда нежелательно, всегда неудобно, но не приходит ли однажды момент, когда оно необходимо — именно для того, чтобы сохранить жизнь пациенту? И если литургическое предание в Православной церкви находится в таком тяжелом состоянии, как это диагностировал в другом месте сам о. Александр Шмеман, то не сейчас ли такой момент?

Александр Шмеман

Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа

Я очень благодарен господину В. Жардину Грисбруку за его комментарии и вопросы, хотя я и не уверен, что мои ответы его удовлетворят². Дело в том, что его замечания, так же как и замечания Дом Ботта, основаны, как мне представляется, на достаточно серьезном непонимании некоторых моих основных тезисов, и я не знаю, в чем причина этого непонимания: в погрешностях моего объяснения или в более глубоком разногласии по вопросу самой природы литургического богословия. В первом случае мои ответы прояснят ситуацию, во втором — быть может, только углубят разногласие.

В. Жардин Грисбрук, вслед за Домом Боттом, предполагает, что для меня “Задача литургического богословия заключается в том, чтобы вернуть наиболее важное и поставить второстепенное на свои места”, и таким образом приготовить почву для литургической реформы, которая восстановит “сущность” литургии. Если бы это предположение было правильным, то В. Ж. Грисбрук был бы, конечно, совершенно прав, упрекая меня в “недостатке логики и ясности”, и в моем, в этом случае безусловно безответственном, нежелании признать крайнюю необходимость литургической реформы.

В действительности, однако, такое понимание литургического богословия отнюдь не есть мое и поэтому мой подход к сложному вопросу литургической реформы совсем не обязательно является результатом “недостатка логики”. В моей книге, а также в других моих публикациях, я пытался показать, что “сущность” литургии или *lex orandi* есть ни что иное, как сама вера Церкви, или, лучше сказать, проявление веры, общение в вере и исполнение этой веры. Именно в этом смысле надо понимать, как мне кажется, знаменитое изречение *lex orandi est lex credendi*. “Это не означает сведения веры к литургии или культу, как это было в мистериальных культурах, где целью веры являлся сам культ, а его спасительная сила была самим предметом веры. Это также не означает смешения между верой и литургией, как в известном литургическом благочестии, где “литургический опыт”, опыт “священного”, просто заменяет веру и делает человека безразличным к ее “доктринальному”

² Этот ответ господину В. Жардину Грисбруку появился в том же выпуске *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13, 1969, стр. 217 — 224.

содержанию. И, наконец, это не означает разделения веры и литургии на две различных “сущности”, содержание и значение которых должны быть поняты с помощью двух разных и независимых средств исследования, как в современном богословии, где изучение литургии составляет особую область или дисциплину: “литургику”. Это означает то, что *leitourgia* Церкви, термин гораздо более понятный и адекватный, чем “богослужение” или “культ”, это полная и адекватная “эпифания” — выражение, проявление, исполнение того, во что Церковь верит, или того, что составляет ее веру. Это подразумевает органичную и сущностную взаимозависимость, в которой один элемент, вера, хотя и является источником и причиной второго, литургии, существенным образом нуждается в ней для своего само осознания и само исполнения. Ведь это именно вера рождает и “формирует” литургию, но литургия, в свою очередь, исполняя и выражая веру, “свидетельствует” о вере и таким образом является ее истинным и адекватным выражением и нормой: *lex orandi est lex credendi*.

Но тогда литургическое богословие — и здесь не может быть преувеличения — это не часть богословия, не “дисциплина”, которая, рассматривая литургию как свой особый предмет, имеет дело с литургией “самой по себе”, но, прежде всего, попытка осознать “богословие” как то, что проявляется в литургии и через нее. Я утверждаю, что существует радикальная и поистине непреодолимая разница между этими двумя подходами к литургическому богословию, задача которого очевидным образом зависит от того, какой из них мы выберем.

При первом подходе, который и Дом Ботт и В. Жардин Грисбрук считают моим, рассматривается специфическая “сущность” литургии в целом или же каждого из ее основных элементов: таинств, Божественной литургии, циклов богослужения и т. д. В этом случае литургия понимается прежде всего, а на самом деле исключительно, как богословие литургии, как поиск последовательного богословия богослужения, которому, как только оно будет сформулировано, литургия должна будет “последовать”, в случае необходимости, посредством литургической реформы.

На данном этапе я могу только настойчиво утверждать, что отрицание этого подхода, уверенность в том, что он является неправильным и пагубным и для литургии, и для богословия, является, без всякого преувеличения, основным побуждением моей работы. В подходе, который я отстаиваю каждой строчкой, которую я когда-либо написал, вопрос, обращенный литургическим богословием к литургии и ко всему литургическому преданию — это вопрос не о литургии, но о “богословии”, т. е. о вере Церкви, выраженной, переданной и сохраненной в литургии. Здесь литургия рассматривается как *locus theologicus par excellence*, ибо в этом ее настоящее предназначение, ее *leitourgia* в первоначальном значении этого слова — выявлять и исполнять веру Церкви, и выявлять ее не частично, не “дискурсивно”, а как живую полноту и соборный опыт. И именно потому, что литургия есть эта живая полнота и этот соборный опыт веры Церкви, она есть истинный источник богословия, условие, которое делает его возможным. Потому что если богословие, как утверждает Православная церковь, не является простым рядом более или менее индивидуальных толкований той или иной “доктрины” в свете и посредством форм той или иной “культуры” или “ситуации”, но попытка выразить саму Истину, найти адекватные разуму и опыту Церкви слова, то у него неизбежно должен быть свой источник, в котором вера, разум и опыт Церкви имели бы свое живое средоточие и выражение, где вера в обоих важнейших смыслах этого слова — как Истина, данная в откровении, и как Истина принятая и “переживаемая”, имела бы свою эпифанию, и именно в этом и заключается функция литургии (*leitourgia*).

Отсюда должно стать ясным, что та трагедия, о которой я говорю и о которой скорблю, заключается не в каком-либо частном “дефекте” литургии — и Бог знает, что таких дефектов было много во все времена, — но в чем-то гораздо более глубоком: в разделении между литургией, богословием и

благочестием, разделении, которое характеризовало послесвятоотеческий период истории нашей Церкви и которое изменило — не веру и не столько литургию — но богословие и благочестие. Другими словами, кризис, который я пытаюсь анализировать, это кризис не литургии, но ее понимания — в ключе ли послесвятоотеческого богословия или в ключе более позднего, но считающегося традиционным, литургического благочестия. И именно потому, что корни кризиса скорее богословские и духовные, нежели литургические, никакая литургическая реформа сама по себе и сама в себе его не разрешит.

Возьмем, например, органичные, и для ранней церкви самоочевидные, связь и взаимозависимость внутри *lex orandi* Дня Господня, Евхаристии и Экклесии (собрания верных как “церкви”). Если это было самоочевидным и настолько центральным, что действительно сформировало литургическую традицию Церкви, то потому, что это было вместе и выражением, и исполнением чего-то одинаково центрального и существенного для веры Церкви: единства и взаимозависимости в этой вере космологического, эсхатологического и экклезиологического “опытов”. Оно было рождено из христианского видения и опыта Мира, Церкви и Царства и из их фундаментальных взаимоотношений. Теперь ясно, что, с одной стороны, эта связь до сих пор литургически существует, но настолько же очевидно, что, с другой стороны, это не понимается и не переживается так, как это переживалось и понималось в ранней Церкви. Почему? Потому что известное богословие и известное благочестие, сформированное этим богословием, навязав свои категории и свой собственный подход, изменили и наше понимание литургии, и наш литургический опыт. В нашем конкретном случае они сделали это, лишив ее этой “связи” космологического, эсхатологического и экклезиологического значений и оттенков. Связь эта сама по себе осталась частью *lex orandi*, но перестала быть как-либо связана с *lex credendi*, и уже не рассматривается как богословский *datum*, и ни один богослов ни разу не удосужился упомянуть ее как имеющую хоть какое-то богословское значение, как открывающую какой-то “опыт” Церкви о себе самой, о Мира и Царстве Божиим. Таким образом, День Господень превратился всего-навсего в христианский вариант субботы, Евхаристия стала одним из “средств получения благодати”, а Церковь — институтом, где таинства есть, но который не сакраментален по самой своей природе и “устроению”. Но тогда может возникнуть вопрос: какая литургическая, т. е. внешняя, реформа способна восстановить этот опыт, вернуть изначальное значение этой “связи”? Она все еще здесь, с нами. Она все еще является нормой, мы же ее не видим. Она звучит в каждом слове Евхаристии — мы же ее не слышим. Как будто кто-то одел на наши глаза очки, сделавшие нас слепыми к очевидному, и вставил в наши уши слуховые аппараты, сделавшие нас глухими к самому явственному.

Реальная проблема поэтому заключается не в “литургической реформе”, но, прежде всего, в столь необходимом “примирении” и взаимопроникновении литургии, богословия и благочестия. Здесь, однако, я должен покаяться в собственном пессимизме. Я не вижу в православном богословии и вообще в православной церкви даже признания этой проблемы и мне ясно, что пока проблема не признана, ее решение либо невозможно, либо это будет неверное решение. Таким образом, например, я не ожидаю больших результатов от “возвращения к отцам”, о котором так много говорят и в котором некоторые видят панацею от всех бед. Потому что, по моему мнению, все зависит от того, как “возвращаться” к отцам. У меня создается впечатление, что, за редким исключением, это “святоотеческое возрождение” по-прежнему сковано рамками старого западного подхода к богословию, что это возвращение скорее к святоотеческим текстам, чем к мышлению отцов, как будто эти святоотеческие тексты являются самодостаточными и само-объясняющими. Настоящий “первородный грех” всего развития западного богословия именно в том, что оно сделало

“тексты” единственным *loci teologici*, внешними “авторитетами” богословия, оторвав богословие от его живых источников: литургии и духовности.

Парадокс некоторых современных православных богословских течений заключается в том, что их авторы могут осуждать — во имя отцов — все виды западных ересей, при этом оставаясь глубоко “западными” в том, что касается основных предпосылок и самой природы богословия. Они могут издать более или менее интересные, более или менее ученые монографии о святоотеческих “идеях” или “доктринах” на ту или иную тему, создав у нас впечатление, что отцы были прежде всего “мыслителями”, которые, подобно современным богословам, работали исключительно над “библейскими текстами” и “философскими концепциями”. Что игнорирует такой подход, так это собственно экклезиологический и литургический контекст святоотеческой мысли. И он игнорирует его — и в этом суть вопроса — потому что через те западные научные принципы, методы и критерии, которые уже давно были усвоены нашими богословами как единственно правильные, — этот контекст осознается не сразу. Отцы очень редко ссылаются на него явно, их тексты его не упоминают, и ученый, занимающийся патристикой и с уважением относящийся к этим текстам и тем “данным”, которые проявляются в форме “сносок”, оказывается, благодаря самому своему методу, не в состоянии его уловить. Существуют богословы, исключительно хорошо начитанные в писаниях отцов и абсолютно уверенные в своей верности Преданию, и рассматривающие, например, идею органической связи между экклезиологией и Евхаристией как не соответствующую отцам и Преданию, потому что “тексты” формально не выражают этой идеи. И действительно, если богословское исследование *a priori* ограничено “текстами”, — какими бы то ни было — текстами Писания, святоотеческими или даже литургическими — эти богословы правы. Но реальное значение этого *argumentum in silentio* другое. Для отцов эта связь есть не что-то, что должно быть богословски установлено, определено и доказано, но источник, делающий возможным само богословие. Они редко говорят о Церкви или о литургии в явных выражениях, потому что для них это не “предмет” богословия, но его онтологическое основание, эпифания, самоочевидность того, о чем они “свидетельствуют” в своих писаниях. Это именно и делает их отцами, т. е. свидетелями “разума” Церкви, выразителями ее соборного “опыта”. Отделенные от этого источника и этого контекста, отеческие “тексты”, также как библейские тексты, могут быть истолкованы множеством способов, так, что с их помощью можно доказать практически все, что угодно. В лучшем случае они остаются “идеями” или “доктринами”, доступными лишь академическим кругам и настолько же чуждыми реальной жизни церкви, как и старое богословие семинарских учебников западного образца. Здесь, как и в случае с *lex orandi*, можно запросто смотреть и не видеть, слушать и не слышать. Выражаясь в модных сегодня терминах, успех богословия зависит от “герменевтики”, которая определенно является основополагающим вопросом контекста и семантики. Я утверждаю, что для православного богословия, и в этом оно существенно отличается от западного, ее *sui generis* герменевтическое основание должно быть найдено в *lex orandi*: в эпифании и опыте Церкви о самой себе и о своей вере. Именно это мы имеем в виду, когда утверждаем, в соответствии с нашим Преданием, что Писание толкуется “Церковью”, и что отцы являются свидетелями соборной веры Церкви. И, таким образом, чем дальше эта православная “герменевтика” не будет осознана, заново найдена и введена в практику, исследование наиболее важных текстов предания останется, увы, так же бесполезно для нашей литургической ситуации, как и в прошлом.

Еще меньше надежд я питаю по поводу любого вида литургических “возрождений”, которые периодически встряхивают самодовольство церковного “истеблишмента” и неизбежно ведут к дискуссиям о литургических реформах. Поэтому литургическая реформа (надобность которой я, кстати, не отрицаю) должна иметь разумное обоснование, согласованный набор предпосылок и

целей, и это обоснование, я не устану повторять, может быть найдено только в *lex orandi* и в органической связи с *lex credendi*. Но я не обнаруживаю ни малейшего интереса к такому обоснованию среди тех — а их много — для кого литургия является основным объектом их забот. Мы видим, с одной стороны, романтический и ностальгический пафос литургической реставрации, настоящее пристрастие к рубрикам и правилам, при полном отсутствии интереса к тому отношению, которое они могут иметь или не иметь к вере Церкви. Не удивительно, что при таком подходе объекты и избираемые цели такой реставрации варьируются почти *ad infinitum*. Существуют фанатики русского литургического благочестия — старинного или современного — и такие же фанатики греческого стиля, есть и такие, для которых все зависит от восстановления определенного “распева” или сохранения “малых ектений”, как это предписано правилами. Когда люди этого сорта узнают, что в русской (впрочем, достаточно недавней) практике Царские врата были закрыты в течение евхаристического канона, они объявляют еретиками и модернистами тех, кто защищает ту точку зрения, что они должны быть открыты. С другой стороны мы видим противоположную тенденцию: одержимых тем, чтобы сделать литургию “более понятной”, “актуальной”, “близкой к народу”. В этом случае набор пристрастий и средств, рассматриваемых как немедленная панацея, прямо противоположен: убрать иконостас, читать все молитвы громко вслух, сократить службу, отменить все, что не относится к “общности”, ввести общее пение, перевести все богослужение на самый популярный и простой английский, бороться со всеми “этническими” обычаями и т. д. Но каков бы ни был подход, никакая сколько-нибудь содержательная дискуссия невозможна, поскольку в обоих подходах отсутствует интерес именно к смыслу литургии как целого, смыслу *lex orandi* в его отношении к *lex credendi*, потому что литургия рассматривается сама в себе, а не как “эпифания” веры Церкви, ее опыта во Христе о самой себе, о Мирае и Царстве.

Возьмем, например, сегодняшнюю поляризацию внутри церкви по вопросу “частого причастия”. Вот поистине странный спор, в котором обе стороны, т. е. те, кто защищает “частое причастие”, и те, кто выступает против него, никогда не обращаются к тому единственному вопросу, который, как ни парадоксально это звучит, состоит в следующем: “Что такое причастие?”, или скорее — “Чему и кому мы причащаемся?” Я говорю “парадоксально”, потому что обе стороны считают, что ответ на этот вопрос абсолютно ясен, что это даже не вопрос. Они ответят: Телу Христову, “Святым Тайнам”. Все дело, однако, в том, что разные практики причастия, в пользу каждой из которых можно найти аргументы в “предании”, являются, в свете приведенного выше анализа, следствием различных “богословий” и “благочестий”, разных взглядов на Евхаристию и на саму Церковь, каждый из которых должен быть подвергнут переоценке в свете истинного *lex orandi*. Таким образом, противники “частого причастия” не обязательно менее “благочестивы”, чем его защитники, так же как и последние не обязательно отстаивают его по правильным причинам. Трагедия всех этих споров о литургии в том, что они остаются замкнутыми в пределах категорий “литургического благочестия”, которое само является следствием разрыва между литургией, богословием и благочестием, разрыва, о котором я упоминал выше. И пока такое литургическое благочестие господствует и формирует эти споры, само упоминание литургической реформы может быть не только бесполезным, но даже опасным.

Действительно, печальный урок современной литургической неразберихи на Западе не должен пройти для нас даром. Эта неразбериха, особенно в Римской церкви, вызвана именно отсутствием ясного и последовательного обоснования литургической реформы. Поистине достойно сожаления, что около 50-ти лет конструктивной работы Литургического движения были просто сведены на нет необдуманно принятием таких принципов, как знаменитые “актуальность” и “неотложные нужды современного общества”, “служение жизни” или “социальная справедливость”. Результатом

оказалось разрушение литургии, и это несмотря на некоторые великолепные идеи и высокий уровень литургической компетентности.

Наконец, может возникнуть вопрос: но что же вы предлагаете, чего же вы хотите? На него я отвечу, признаюсь, без особой надежды быть услышанным и понятым: нам нужно литургическое богословие, рассматриваемое не как богословие богослужения и не как сведение литургии к богословию, но как медленное и терпеливое соединение того, что в течение очень длительного времени из-за очень многих факторов было разрушено и изолировано — литургии, богословия и благочестия, их воссоединение внутри единого фундаментального видения. В этом смысле литургическое богословие является незаконнорожденным ребенком разбитой семьи. Оно существует, или, может быть, я должен сказать, вынуждено существовать только потому, что богословие перестало искать в *lex orandi* свой источник и пищу, потому что литургия перестала приводить к богословию. Мы должны научиться — а это нелегко — задавать правильные вопросы о литургии, а для этого мы должны вновь открыть — и это, опять-таки, нелегко, истинный *lex orandi* Церкви. И прежде всего мы должны поставить под вопрос сам дух, организацию и метод нашего богословия и весь процесс образования, который мы некритично, слепо переняли от пост-тридентского Запада и который мы сейчас выдаем за православный и следующий Преданию. Определенным западными богословским предпосылкам может соответствовать попытка разбить богословие на несколько практически автономных и самодостаточных “разделов” или “дисциплин” — библейское богословие, систематическое богословие, патристика, литургика, каноническое право. В православной же церкви такое разбиение не только ведет, в конечном счете, в никуда, но, что еще хуже, очень тонким образом искажает саму богословскую работу, навязывая ей вопросы, категории и проблемы, просто чуждые “разуму” Церкви.

Все это, я повторяю, не только не лежит в поле зрения, но напротив, складывается впечатление, что никто не понимает, где находится настоящая проблема. Иногда мне кажется, что настоящие секуляристы — это не те “секулярные” люди нашего времени, которых мы постоянно упрекаем и обвиняем в их секуляризме, но многие наши профессиональные богословы, клирики и “благочестивые” миряне. Секулярные люди по крайней мере проявляют знаки неудовлетворенности собственным секуляризмом, все больше и больше связанным с ностальгией по священной глубине и полноте. Кажется, только мы принимаем, даже не замечая этого, разбитость нашего христианского видения и опыта на узкие и несвязанные между собой отсеки, принимаем как нормальный легализованный и институтиализированный разрыв, в рамках которого ни литургия, ни богословие не могут действительно быть победой, побеждающей мир... Но в настоящее время голос тех, кто это видит и призывает к воссоединению — именно в этом видя задачу литургического богословия — кажется рискует остаться *vox clamans in deserto*.

Перевод Ирины Волковой

Печатается по источнику: <http://www.chat.ru/~favor/liturg.htm>